

Antropologia e giustizia nelle *Lettere persiane* di Montesquieu

Anthropology and Justice in Montesquieu's *Persian Letters*

GABRIELE PULVIRENTI

Università di Trento

gabrielepulvirenti17@gmail.com

Abstract. This paper analyses the link between anthropology and justice in Montesquieu's *Persian Letters*, articulating three major points: that the author considers human nature to be selfish; that he tempers this anthropological pessimism with the idea that education and laws are effective tools to accustom men to the practice of justice; that the exercise of justice by any good government should take into account human nature and follow a principle of economy of punishment in order to safeguard the freedom of citizens.

Keywords: Montesquieu, justice, human nature, Persian Letters, Hobbes.

Riassunto. L'articolo analizza il nesso tra antropologia e giustizia nelle *Lettere persiane* di Montesquieu, articolando tre punti: che l'autore consideri egoista la natura umana; che temperi questo pessimismo antropologico con l'idea che l'educazione e le leggi siano strumenti efficaci per abituare gli uomini alla pratica della giustizia; che l'esercizio della giustizia da parte di ogni buon governo debba tener conto della natura umana e seguire un principio di economia della pena, al fine di salvaguardare la libertà dei cittadini.

Parole chiave: Montesquieu, giustizia, natura umana, Lettere persiane, Hobbes.

1. Introduzione

Il rapporto tra antropologia e giustizia è uno dei grandi temi della filosofia politica moderna. Il nesso posto da Hobbes tra pessimismo antropologico, artificialità della giustizia e giustificazione del potere assoluto resta a lungo un bersaglio privilegiato degli autori che, a vario titolo, si sforzano di smontare la posizione filo-assolutista. Montesquieu si confronta con questo problema sin dai suoi primi scritti editi e continua a misurarvisi fino all'*Esprit des lois*. La sua critica a Hobbes verte anzitutto su due punti fondamentali: l'idea che l'uomo sia naturalmente bellicoso e che, quindi, lo stato di natura sia uno stato di guerra e l'idea che non possa esistere alcuna giustizia prima dell'istituzione di leggi positive. Questi due punti sono poi funzionali, in ultima analisi, a un terzo punto: la critica della soluzione assolutista e volontarista proposta nel *Leviathan*. Il rapporto con Hobbes non è, tuttavia, così lineare come parrebbe da questa schematica presentazione; il dibattito degli studiosi intorno alla questione offre diverse possibili interpretazioni, che influiscono in maniera determinante sulla comprensione dell'autore. Una rappresentazione più o meno hobbesiana dell'uomo di natura è tipicamente attribuita a Montesquieu dai suoi lettori di scuola straussiana: naturalmente egoista, interessato anzitutto al proprio bene e, perlopiù, insensibile al bene altrui, l'uomo non conoscerebbe davvero la giustizia prima dell'istituzione di leggi positive.¹ Questa tesi può essere accolta, a mio avviso, solo parzialmente. Molto meno convincente risulta, a ogni modo, la tesi diametralmente opposta, che vedrebbe, nei testi in cui Montesquieu si confronta più direttamente con Hobbes, un'antropologia fondamentalmente ottimista, tesa a sostituire all'*homo homini lupus* il ritratto di un uomo naturalmente buono, pacifico e virtuoso. Nelle tre sezioni di cui si compone il presente articolo rileggerò alcuni passaggi delle *Lettres persanes* (lettere 10-14 e 138; lettera 81; lettera

¹ Sul fondamentale egoismo dell'uomo naturale di Montesquieu, cfr. soprattutto Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 20-47. Con riferimento alla questione dell'antioriorità della giustizia rispetto alle leggi, Thomas Pangle e David Lowenthal ritengono che, per Montesquieu, dal momento che la legge nasce tra gli uomini in conseguenza dello stato di guerra e quindi solo con le prime società, prima di ciò l'uomo non conoscerebbe né giustizia né senso del dovere. Se anche l'autore parla di "rapporti di equità anteriori alle leggi positive", non ne parla in relazione allo stato di natura: bisogna perciò considerare questi rapporti come norme di giustizia ricavabili tramite la ragione, che, tuttavia, concludono i due interpreti, sono portate alla luce solo da esigenze sociali; l'uomo ne resterebbe, allora, totalmente ignaro nello stato di natura. In questo senso, scrive Pangle, Montesquieu può tenere insieme la tesi che la giustizia non è una pura e semplice creazione dell'uomo ("there is a natural source of justice": "the 'natural light' of reason") e la tesi che la giustizia non trova alcuno spazio nello stato di natura ("there is then no justice in the state of nature"). Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 29-30; Lowenthal, *Montesquieu*, 297-8.

78), affiancandoli, quando opportuno, ad altri luoghi dell'opera del *Président*, mettendo in luce alcuni elementi fondamentali del nesso tra antropologia, giustizia e politica che Montesquieu vi delinea, per fare emergere con maggior chiarezza certi aspetti del suo rapporto con il pensiero morale e politico del filosofo di Malmesbury.

2. Dal racconto dei Trogloditi alla bancarotta di Law: l'ottimismo antropologico alla prova della Storia

La questione del nesso tra antropologia e giustizia è introdotta nelle *Lettres persanes* sin dalle prime pagine. Essa è anzitutto oggetto di un gruppo di lettere note come il racconto dei Trogloditi, che Usbek narra al suo corrispondente Mirza, per rispondere alla domanda contenuta in questo passaggio:

Nous disputons ici beaucoup ; nos disputes roulent ordinairement sur la morale. Hier on mit en question si les hommes étoient heureux par les plaisirs et les satisfactions des sens, ou par la pratique de la vertu. J'ai t'ai souvent ouï dire que les hommes étoient nés pour être vertueux, et que la justice est une qualité qui leur est aussi propre que l'existence. Explique-moi, je te prie, ce que tu veux dire.²

La giustizia è una qualità che è propria all'uomo quanto l'esistenza; gli uomini sono nati per essere virtuosi: sono queste le due tesi di cui la risposta di Usbek (lettere 11-14) cerca di rendere conto. Il contesto evocato dalla lettera 10 richiama il primo libro della *Repubblica* di Platone, dove gli allievi di Socrate esortano il maestro a mostrare che la giustizia è preferibile all'ingiustizia. Usbek è in effetti, per molti versi, un Socrate rovesciato: in esilio volontario dalla sua patria, per aver irritato i potenti con un comportamento troppo virtuoso, egli si trova assente dalla scena del dibattito, ma è costretto suo malgrado a istruire gli altri.³ Ancora, Usbek non fa uso di dialettica, ma risponde direttamente e in forma di mito o di racconto. Non è ai "raisonnements forts abstraits" di una "philosophie subtile" che è affidata, allora, la difesa della virtù e della giustizia, ma al

² *LP*, 10, 159. La fonte di questo passo è generalmente individuata in Cicerone (*De legibus*, 1.10.28 e *De finibus*, 3.21.70). Cfr. *OC*, vol. 1, 159, nota 5. Le abbreviazioni delle opere di Montesquieu rimandano ai seguenti titoli in bibliografia: [*Pensées*]: Montesquieu, "Mes pensées" e "Dossier de l'Esprit des lois"; [*EL*]: Montesquieu, "De l'Esprit des lois"; [*OC*]: Montesquieu, *Œuvres Complètes de Montesquieu*; [*LP*]: Montesquieu, "Lettres persanes"; [*HV*]: Montesquieu, "Histoire véritable".

³ "Tu renonces à ta raison pour essayer la mienne ; tu descends jusqu'à me consulter ; tu me crois capable de t'instruire" (*LP*, 10, 160).

sentimento: “il y a de certaines vérités qu’il ne suffit pas de persuader, mais qu’il faut encore faire sentir. Telles sont les vérités de morale”.⁴

A partire dalla lettera 11 Usbek risponde narrando la storia di un popolo d’Arabia, discendente da quei Trogloditi che “si nous en croyons les historiens, ressembloient plus à des bêtes qu’à des hommes”. Dei loro antenati, i Trogloditi non hanno mantenuto le sembianze, ma la ferocia e la brutalità: “ils étoient si méchants et si féroces qu’il n’y avoit parmi eux aucun principe d’équité ni de justice”.⁵ Sono uomini immaginati nello stato di natura hobbesiano: egoisti e senza giustizia. Divorati dal loro egoismo e dalla brama di possesso, si derubano e uccidono a vicenda, non tollerano alcuna autorità politica e non sono quindi in grado di fare fronte comune per affrontare le avversità della sorte. Al termine della prima parte del racconto è sufficientemente chiaro che una società di uomini siffatti non può esistere o è destinata a perire, poiché, come aveva ingiunto Socrate a Trasimaco, nemmeno una banda di ladroni può sopravvivere senza alcuna regola di giustizia.⁶ La questione posta da Mirza sembra trovare già qui la sua risposta: la giustizia è indispensabile all’esistenza degli uomini, dal momento che senza giustizia, essi conducono una vita miserabile e sono condannati a perire, “victimes de leurs propres injustices”.⁷ Inoltre, finché essi vivono in una comunità pre-politica, dove essere giusti significa essere virtuosi e altruisti, essi sono effettivamente “nati per essere virtuosi”: senza un minimo di virtù e di giustizia, nessuna società umana potrebbe esistere.⁸ La storia, tuttavia, non si esaurisce qui: nella seconda parte del racconto, più lunga della prima (lettere 12-14), Montesquieu presenta la sorte di due “uomini ben singolari” di questo popolo, che vivono appartati in una regione remota del regno con le loro famiglie e praticano la virtù e la giustizia.⁹ Questi uomini, al contrario dei loro concittadini,

⁴ LP, 11, 161. Sembra che l’evoluzione del personaggio di Usbek segua il suo spostamento dalla Persia alla Francia sotto questo aspetto: se, nelle prime lettere, è un narratore di miti; nelle successive diventerà sempre più avvezzo al modo di ragionare europeo (e cartesiano in particolare). Cfr. anche l’incipit di LP, 67, 318: “Tu ne te serois jamais imaginé que je fusse devenu plus Metaphysicien que je ne l’étois : cela est pourtant ; & tu en seras convaincu, quand tu auras essayé ce debordement de ma Philosophie”.

⁵ LP, 11, 162.

⁶ Platone, *Repubblica*, 351c-d.

⁷ LP, 12, 165.

⁸ Rispetto al tema della socialità naturale dell’uomo, Montesquieu è fondamentalmente aristotelico: gli uomini sono “faits pour vivre en société” (*Pensées*, n. 1747, 2, 1094).

⁹ “Il y avoit dans ce pays deux hommes bien singuliers : ils avoient de l’humanité ; ils connoissoient la justice ; ils aimoient la vertu. (...) Ils travailloient avec une sollicitude commune pour l’intérêt commun (...) et, dans l’endroit du pays le plus écarté, séparés de leurs compatriotes indignes de leur présence, ils menotent une vie heureuse et tranquille. La terre sembloit produire d’elle même, cultivée par ces vertueuses mains.” (LP, 12, 165). Su virtù e benevolenza degli uomini nelle *Lettres persanes*, si veda Spector, *De l’anthropologie à la politique*, 63-68.

prosperano, danno origine a una numerosa discendenza e sono in grado di difendere la loro terra e i loro cari da ogni minaccia esterna.

Ora, questa storia dei Trogloditi è in genere interpretata come il tentativo di confutare le premesse antropologiche di Hobbes, tentativo che troverebbe eco anche nel *Traité des devoirs* e nel primo libro dell'*Esprit des lois*.¹⁰ Se questo è vero, quella di Montesquieu sarebbe comunque una confutazione molto semplicistica e imprecisa: i cattivi Trogloditi sono infatti rappresentati come incapaci di comprendere lucidamente persino il proprio interesse, ben diversamente dall'uomo di natura hobbesiano, che rinuncia al suo potere naturale per calcolo ed è quindi perfettamente in grado di costruire una comunità politica duratura, malgrado il suo innato egoismo.¹¹ Ciò nondimeno, le due parti del racconto sui Trogloditi avrebbero la pretesa di dimostrare che il ritratto hobbesiano dell'uomo è innaturale e che «l'uomo naturale non è spontaneamente cattivo»; dall'altro, che la via naturale (per quanto tradita nelle società politiche) è quella della virtù e della giustizia.¹²

Questa conclusione non mi pare del tutto esatta e richiede perciò di essere meglio precisata. Dire che non può esistere alcuna società tra uomini che si dimostrino sempre ingiusti, non vuol dire affermare, né tanto meno dimostrare, che gli uomini siano “naturalmente buoni” o “naturalmente giusti”.¹³ Se, infatti, la natura dell'uomo è ciò che viene senza sforzo, spontaneamente, la virtù per Montesquieu è tutt'altro che naturale: essa, come si precisa proprio in conclusione della seconda parte del racconto, è un peso, esige uno sforzo continuo, una ferrea disciplina delle passioni e un'accurata educazione dei giovani.¹⁴ Si tratta di un assunto non isolato nella produzione di Montesquieu, che, nell'*Esprit des lois*, lo ripete anche per le società politiche: «Dans le cours d'un long gouvernement, on va au mal par une pente insensible, et on ne remonte au bien que par un effort».¹⁵ D'altra parte, Montesquieu non fa mistero di essere

¹⁰ Cfr. in particolare la *pensée* n. 1266, dove si legge ad esempio che “Hobbes veut faire faire aux hommes ce que les lions ne font pas eux-mêmes”.

¹¹ Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, 40; Loche, *Discorso utopico*, 12; Desserud, *Virtue, Commerce and Moderation*, 611.

¹² Platania, *Morale naturelle*, 62.

¹³ È questo il parere di Grimsley, *The idea of nature*, 299: “We thus find confirmed an idea already illustrated by the story of the Troglodytes, that in its purest, most primitive state, human nature is fundamentally good and just”. Cfr. invece, ad es., una delle ipotesi avanzate da Desserud (*Virtue, Commerce and Moderation*, 612), secondo cui lo scopo della storia non sarebbe tanto di dimostrare qual è la vera natura dell'uomo, quanto di negare che dalla libera competizione di individui puramente egoisti possa nascere un qualche ordine sociale.

¹⁴ *LP*, 12, 165-166 e 14, 171. Questo tratto della virtù è riproposto anche nella trattazione della virtù politica in *EL*, 3.5, 255: la virtù è “un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible”.

¹⁵ *EL*, 5.7, 282.

convinto che “les hommes sont méchants”.¹⁶ Ciò è altrettanto ben evidente nella lettera 138, che ritrae gli effetti della bancarotta e del fallimento del sistema di Law: i francesi sembrano essere ripiombati in una specie di stato di natura, dove le leggi non sono in grado di garantire un uomo dalla miseria, né di impedire a un altro di procurargliela pur di fare la propria fortuna; in questo contesto, gli uomini, come i cattivi Trogloditi, ridiventano dei lupi e violano ogni giustizia e ogni morale.¹⁷ Nelle *Pensées*, Montesquieu critica l'abbé de Saint-Pierre, imputandogli che la sua soluzione ai problemi politici sarebbe troppo ingenua, perché confiderebbe più sulla bontà degli uomini che su quella delle leggi.¹⁸ Non si può fare affidamento agli uomini onesti per fare le leggi, poiché ce ne sono troppo pochi; al contrario, bisogna cominciare col fare delle buone leggi, perché queste rendano gli uomini onesti. «Mon Dieu», esclama ancora l'elefante dell'*Histoire Véritable*, «les hommes sont bien injustes, ils ne sont jamais plus portés à rendre les autres malheureux, que lorsqu'ils jouissent de quelque bonheur». ¹⁹ Come di consueto, Montesquieu gioca sullo straniamento e sul paradosso: l'elefante è filosofo, mentre gli uomini sono bestie e bisogna provvedere a legarli: «Tous les hommes sont des bêtes ; les princes sont des bêtes qui ne sont pas attachées». ²⁰

Sono gli uomini stessi, d'altra parte, a volere delle regole, poiché, quando non è il loro interesse ad essere in questione, sono giudici onesti e amano la morale: «dans tous les pays du monde, on veut de la morale». ²¹ Non si tratta, allora, nelle *Lettres persanes*, come poi anche nelle opere successive, di dire che gli uomini sono malvagi, quanto che sono egoisti.

¹⁶ *EL*, 6.17, 329.

¹⁷ *LP*, 138, 528-530; in particolare 529: “J'ai vû naitre soudain dans tous les cœurs une soif insatiable des richesses. J'ai vû se former en un moment une detestable Conjuraton de s'enrichir ; non par un honnête travail, & une genereuse industrie ; mais par la ruine du Prince, de l'Etat, & des Concitoyens. J'ai vû un honnête citoyen dans ces tems malheureux, ne se coucher qu'en disant ; j'ai ruiné une famille aujourd'hui ; j'en ruinerai une autre demain”. Cfr. anche Leigh, *Le thème de la justice*, 218 e Spector, *De l'antropologie à la politique*, 50.

¹⁸ “L'abbé de Saint-Pierre, qui étoit le meilleur honnête home qui fut jamais, ne sait, pour chaque inconvenient, dire autre chose si ce n'est qu'il faut assembler dix honnêtes gens. (...) Il faut que les lois commencent par travailler à faire des honnêtes gens, avant de penser à les choisir. Il ne faut pas commencer par parler de ces gens-là. Il y en a si peu que cela ne vaut pas la peine” (*Pensées*, n. 1876, 1, 1110).

¹⁹ *HV*, 1, 138.

²⁰ *Ibid.* e *Pensées*, n. 454, 1, 1437.

²¹ *EL*, *Avertissement de l'auteur*, 227. Tutti questi esempi mostrano, nel complesso, una sostanziale coerenza nell'idea che Montesquieu ci presenta della natura umana, non solo nelle *Lettres persanes*, ma anche nelle opere successive: non pare necessario postulare alcun passaggio da uno scetticismo o da un maggiore cinismo libertino dei primi anni a un ottimismo successivo. Per un parere contrario, si vedano i lavori di Courtney, *Montesquieu and “la diversité”*, 69-71 e Felice, *Introduzione a Montesquieu*, 53-54, che ammettono, invece, sotto questo aspetto, una cesura rilevante tra le *Lettres persanes* e le opere posteriori.

Essi conoscono la giustizia e la morale e desiderano un mondo pieno di gente onesta; sotto questo aspetto, certamente «l'équité est aussi naturelle à l'homme que l'amour de soi».²² Tuttavia, l'equità e la morale, pur essendo naturali, manifestano uno sguardo astratto e razionale sul mondo, che viene comunemente sopraffatto: quando è questione del proprio interesse, è la passione a prevalere e ciascuno è il primo a essere disonesto.²³ Se consideriamo nel loro insieme tutti questi argomenti, sembra che la differenza con Hobbes non riposi tanto nell'assunto antropologico di fondo, secondo cui l'uomo è egoista: non è la benevolenza gratuita, ma l'amor proprio, nelle sue diverse forme, il motore delle azioni umane. L'interesse, scrive altrove Montesquieu, è il «più grande monarca del mondo» e il proprio interesse è sempre quello che gli uomini vedono meglio, perché li riguarda; essi saranno benevolenti o virtuosi soltanto quando questo interesse non è chiamato in causa.²⁴

3. Centralità dell'educazione: una prospettiva di psicologia politica

Ciò che fa Montesquieu è, allora, anzitutto interrogarsi sulle condizioni di possibilità, si potrebbe dire, della giustizia e della virtù all'interno di una società. Il seguito del racconto chiarisce a sufficienza, in effetti, che l'ideale di virtù praticato dai buoni Trogloditi non è adatto a una grande società,

²² Ehrard, *Idée de nature*, 347.

²³ “Une femme s'est mise dans la tête qu'elle devoit paroître à une assemblée avec une certaine parure ; il faut que dès ce moment cinquante Artisans ne dorment plus, & n'ayent plus le loisir de boire & de manger : elle commande, & elle est obéie plus promptement que ne seroit notre Monarque, parce que l'interêt est le plus grand Monarque de la Terre” (*LP*, 103, 421-422); “Les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens; ils aiment la morale” (*EL*, 25, 737). Su questa naturale divergenza tra le passioni particolari e concrete e il giudizio astratto e generale degli uomini, si veda anche *Pensées*, n. 1000, 1, 1463: “Un homme me consultoit sur un mariage. Je lui dis : ‘Les hommes, en général, ont décidé que vous feriez une sottise ; la plupart des hommes, en particulier, ont décidé que non’”.

²⁴ Cfr. *LP*, 31, 359-360: “Il est vrai que les hommes ne voyent pas toujours ces rapports : souvent même lorsqu'ils les voyent, ils s'en éloignent ; & leur intérêt est toujours ce qu'ils voyent le mieux. La Justice élève sa voix ; mais elle a peine à se faire entendre dans le tumulte des passions. Les hommes peuvent faire des injustice, parce qu'ils ont intérêt de les commettre, & qu'ils aiment mieux se satisfaire que les autres. C'est toujours par un retour sur eux-mêmes qu'ils agissent : nul n'est mauvais gratuitement : il faut qu'il y ait une raison qui détermine ; & cette raison, est toujours une raison d'intérêt” e *EL*, 1.1, 233-34: “Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours”.

che richiede, al suo posto, un governo politico che sostituisca al pesante “giogo” della virtù il dominio della legge. Così, scrive Montesquieu, con il passare del tempo, anche i buoni Trogloditi finiscono per scegliersi un re e a porsi il problema di come mantenere buoni i propri costumi, malgrado il profondo mutamento politico e sociale che il crescere dei loro numeri impone. Di questo passaggio da un modello di società piccola e virtuosa a una grande e non virtuosa, ma governata da leggi, la considerazione che mi interessa trarre qui è che, all’interno della nozione di natura che sviluppa Montesquieu, esiste una tensione tra passioni spontanee e passioni indotte o mediate: i buoni Trogloditi hanno continuamente cura di rendere credibile agli occhi dei figli la necessità e la desiderabilità della virtù; serve l’esempio dei tristi compatrioti per mettere «sotto gli occhi» dei giovani le verità della morale, cioè che l’interesse individuale dipende da quello comune e che «la giustizia nei confronti di altri è una carità nei riguardi di noi stessi».²⁵ Se è vero, da un lato, che pensare l’ordine politico «contro Hobbes» impone di ritrovare un «legame con la natura»,²⁶ è anche vero che la natura, intesa come spontaneità delle passioni degli uomini, non è affatto una natura buona: essa deve essere educata, deve essere piegata o abituata a esercitare spontaneamente la virtù.²⁷ Nell’atto stesso di preoccuparsi di convincere i giovani che «la vertu n’est point une chose qui doive nous coûter; qu’il ne faut point la regarder comme un exercice pénible», i Trogloditi denunciano l’innaturalità (nel senso di “non spontaneità”) della virtù: bisogna che gli uomini siano educati a considerare naturale la virtù.²⁸ Ciò impone un costo notevole in termini di disciplina delle passioni, che non può durare a lungo in una società fiorente — ed è questo il motivo per cui la virtù è un “giogo”, alla cui durezza i Trogloditi preferiscono l’obbedienza alle leggi di un sovrano, come conclude il loro nuovo re:

²⁵ LP, 12, 165-166; Desserud, *Virtue, Commerce and Moderation*, 613.

²⁶ Casabianca, *Montesquieu*, 285.

²⁷ In questo senso, osserva Carole Dornier, la società dei Trogloditi virtuosi “n’a rien de naturel. Les deux chefs de famille, qui sont à son origine, ont été éclairés par le spectacle de la ruine de leur peuple et le présentent en exemple à leurs enfants qu’ils s’efforcent d’élever à la vertu, comme le fera la multitude qui va naître de ces survivants et qui perpétuera cette éducation” (Dornier, *Vertu*, §2). Sull’importanza di educare la virtù e di fare della morale un’abitudine, cfr. anche *Pensées* n. 220, 1, 1126-1127: “Le moyen d’acquérir la justice parfaite, c’est de s’en faire une telle habitude qu’on l’observe dans les plus petites choses, et qu’on y plie jusqu’à sa manière de penser. (...) Nous avons tous des machines qui nous soumettent éternellement aux lois de l’habitude. Notre machine accoutume notre âme à penser d’une certaine façon. Elle l’accoutume à penser d’une autre. C’est ici que la Physique pourroit trouver place dans la Morale, en nous faisant voir combien les dispositions pour les vices et les vertus humaines dépendent du mécanisme». È, ancora, in questo senso, che l’uomo è ritratto, nell’*Esprit des lois*, come un «être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres” (*EL*, préface, 230).

²⁸ LP, 12, 166.

Je vois bien ce que c'est, ô Troglodytes : votre vertu commence à vous peser : dans l'état où vous êtes, n'ayant point de Chef, il faut que vous soyez vertueux malgré vous ; sans cela vous ne sauriez subsister, & vous tomberiez dans le malheur de vos premier Peres : mais ce joug vous paroît trop dur, vous aimez mieux être soumis à un Prince, & obéir à ses Loix moins rigides que vos mœurs.²⁹

Insomma, l'ottimismo antropologico che si attribuisce talvolta a Montesquieu non regge alla prova della Storia:³⁰ togliete agli uomini virtuosi la loro educazione, o ai bravi cittadini le buone leggi che li governavano, e li vedrete ripiombare in una condizione naturalmente egoista e accecata da passioni e ambizioni.³¹ Se mai di ottimismo antropologico si può parlare, questo ottimismo non riguarda affatto la natura spontanea dell'uomo, ma la sua natura intesa in un senso più ampio, che comprenda piuttosto le istituzioni umane (leggi, morale, religione), il cui compito è, però, precisamente di provvedere a dare agli uomini delle regole e dei lacci per contenere le passioni.³²

Dire che gli uomini sono nati per essere virtuosi e che la giustizia è una qualità che appartiene loro quanto l'esistenza non significa, allora, intendere con ciò che gli uomini sono naturalmente buoni, ma che essi non possono sopravvivere senza una comune nozione di giustizia: se gli uomini non fossero animati da alcun principio interiore di giustizia, infatti, "nous passerions devant les hommes comme devant les Lions".³³

²⁹ LP, 14, 171.

³⁰ In effetti, scrive Marco Platania, dire che alla nascita delle prime società corrisponde un abbandono del pacifico stato di natura e l'inizio dello stato di guerra non vuol dire negare la morale naturale ma relegarla ai margini della storia (*Morale naturelle*, 66).

³¹ Ciò non significa neanche, tanto, che gli uomini siano "malvagi" per natura. Seguire Montesquieu in modo troppo letterale quando dice che i Trogloditi descritti nella prima parte del racconto sarebbero cattivi "per natura" ("la méchanceté de leur naturel"; "leur naturel sauvage"), non pare illuminare particolarmente il senso del suo discorso (su questo, cfr. Loche, *Discorso utopico*, 10). Lo scopo del racconto, infatti, non è certamente di narrare dell'esistenza di un popolo fatto di uomini naturalmente malvagi o del fatto che questo popolo sia perito; ciò che interessa a Montesquieu è dimostrare che una comunità di uomini che non rispettano la giustizia in nessuna occasione (poco importa se per natura, per ignoranza o per scelta) non può che perire. La natura dell'uomo è meno importante della sua condotta sociale, in questo quadro. Ecco perché gli altri Trogloditi, quelli di cui si parla dalla lettera 12, non sono buoni "per natura", ma grazie all'educazione che ricevono: la preoccupazione principale di questi uomini è di "élever leurs enfants à la vertu".

³² Cfr. *EL* 1.1, 234: "Un tel être pouvoit, à tous les instants, oublier son créateur ; Dieu l'a rapélé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvoit, à tous les instants, s'oublier lui-même; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvoit oublier les autres ; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles".

³³ LP, 81, 361. Tutte le citazioni successive di questa sezione, quando non specificato altrimenti, sono tratte da questa lettera. È noto che lo stato di natura non interessa a Montesquieu in quanto tale, ma solo come strumento per affrontare questioni specifiche: esso non è, infatti, né

La lettera 81 ha per oggetto precisamente questo tema della necessità politica della giustizia. Nella lettera, gli elementi dell'antropologia montesquieuiana sono ben visibili: gli uomini non vedono sempre i rapporti di giustizia e spesso, anche quando li vedono, se ne allontanano; "leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux". Ancora, essi "peuvent faire des injustice, parce qu'ils ont intérêt de les commettre, & qu'ils aiment mieux se satisfaire que les autres". Gli uomini, insomma, possono compiere ingiustizie o per ignoranza (perché non riconoscono cosa è giusto) oppure perché l'interesse personale prevale. In ogni caso, nessuno è cattivo senza ragione; gli uomini sono più ignoranti ed egoisti che malvagi. In questo contesto, va compresa l'idea che "quand il n'y auroit pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la Justice": gli uomini sono sì delle bestie (dei "leoni"), ma delle bestie "legate", come dirà altrove Montesquieu;³⁴ la morale o la giustizia contribuisce a legare gli uomini, impedendo loro di nuocersi "in mille modi differenti". È, anzi, proprio la giustizia a fare la differenza tra l'uomo e la bestia: "quand un homme s'examine, quelle satisfaction pour lui de trouver qu'il a le cœur juste ! Ce plaisir tout severe qu'il est, doit le ravir : il voit son Etre autant au dessus de ceux qui ne l'ont pas, qu'il se voit au dessus des Tigres & des Ours".

La morale, però, non è un vincolo oggettivo, ma psicologico: è "un principe interieur, qui combat en notre faveur"; l'uomo può vivere tranquillo in società perché crede nell'esistenza della giustizia e tutta la forza dell'idea di giustizia sta nel fatto di essere creduta. È per questo che, se la giustizia non avesse un'esistenza indipendente dalle convenzioni umane, sarebbe "une vérité terrible, qu'il faudroit se dérober à soi-même": è l'effetto pratico della credenza che interessa a Montesquieu.³⁵ In quest'ottica, tutta la lettera è costruita su una spirale di ipotesi. In un primo momento si considera il rapporto che, "se c'è un Dio", deve intercorrere tra Dio e la giustizia; in un secondo momento si considera il rapporto dell'uomo alla giustizia "se non ci fosse Dio"; infine si paventa l'ipotesi che persino la giustizia possa non avere esistenza autonoma dall'uomo: "verità terribile"! Malgrado le apparenze, in tutti questi casi la conclusione resta invariata: "dovremmo comunque amare la giustizia". Lo scopo di Montesquieu, qui, è prettamente politico: come per il mito dei Trogloditi, si tratta di affer-

una realtà storicamente attendibile, né un modello del tutto adeguato per pensare i fondamenti di legittimità della politica. Cfr. soprattutto *LP*, 91, 384 e *Pensées*, n. 1266, 1, 1139.

³⁴ *Pensées*, n. 454, 1, 1437.

³⁵ Cfr. Starobinski, *Montesquieu*, 75-78 e Benrekassa, *Montesquieu*, 44. Per Benrekassa, in particolare, esisterebbe un "étrange hiatus entre la postulation de cette justice en soi et la justice humaine": è possibile, infatti, che la giustizia non esista davvero e che sia solo un "ordre requis du monde moral": "il se pourrait qu'il fût préférable de croire à une vérité de fiction. Il faut un ordre..." (*ibid.*).

mare che l'idea di una giustizia eterna e immutabile è indispensabile a qualsiasi società umana; poco importa che quest'idea sia fondata metafisicamente o meno: la politica si basa su credenza e opinione, non sulla verità. È soprattutto una prospettiva di psicologia politica a guidare il ragionamento della lettera; quanto alla "verità", ciò che Montesquieu ammette con certezza al riguardo non oltrepassa mai davvero la soglia dell'esperienza.³⁶ Con ciò, Montesquieu mira a svincolare la validità degli assunti e dei valori teorico-politici fondamentali da qualsiasi presupposto metafisico: "il faut parler dans tous les systèmes".³⁷

4. Natura umana e legislazione penale: il principio di economia della pena

Come per Hobbes, insomma, anche per Montesquieu non c'è vita civile senza giustizia e la giustizia è anzitutto una necessità politica. Questa necessità politica, tuttavia, è anzitutto un fatto di opinione – l'opinione che l'uomo ha della propria sicurezza. È molto noto che quest'ultima espressione definisce un concetto fondamentale della teoria politica di Montesquieu: si tratta della libertà politica del cittadino.³⁸ Tutto sta, allora, nell'esaminare il modo in cui dev'essere esercitata la giustizia, per assolvere correttamente la sua funzione e non guastare l'opinione che il cittadino ha della propria sicurezza. La questione, in altre parole, è comprendere in che termini l'azione delle istituzioni resta una condizione indispensabile per la vita civile e oltre quale limite essa diventa, invece, oppressiva. È qui che si colloca precisamente lo spartiacque fondamentale tra Montesquieu e Hobbes, con riguardo alla comprensione del rapporto tra antropologia, giustizia e politica.³⁹

³⁶ Ciò è perfettamente coerente con gli assunti epistemologici che Montesquieu sembra accogliere anche nel resto della sua produzione (su questo punto, cfr., ad es., Mason, *Montesquieu's Idea of Justice*, 311ss.; Casabianca, *Montesquieu*, 754-799; Spector, *Théorie matérialiste du goût*).

³⁷ *EL*, 12.2, 431. Sull'attitudine di Montesquieu a considerare soprattutto gli effetti politici e sociali delle dottrine metafisiche, cfr. soprattutto Barrera, *Lois du monde*, 95, 174 e 187.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Gli interpreti di scuola straussiana concordano nel individuare nella sicurezza il valore politico fondamentale a cui Montesquieu subordinerebbe la giustizia (Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, 29-40; Lowenthal, *Montesquieu*, 297-298; Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, 119). Malgrado i buoni argomenti che si possono addurre a sostegno di questa lettura, mi sembra che accordare alla sicurezza dell'individuo un primato indiscusso tra i principi-guida della teoria politica di Montesquieu sia andare troppo in là: il rischio è precisamente quello di sfumare oltre misura le differenze con il filosofo di Malmesbury, oscurando le ragioni profonde per cui, da un'antropologia tutto sommato affine, Hobbes trae una dottrina assolutista dello Stato, laddove Montesquieu abbraccia l'orientamento opposto. Cfr. ad esempio la critica di Manin, *Montesquieu et la politique moderne* e Larrère, *Pluralisme de Montesquieu*.

La risposta a questo problema si trova a chiare lettere nell'*Esprit des lois*, in molte forme. La celebre formula per cui il potere deve arrestare il potere è concepita precisamente come antidoto alla smisurata ambizione degli uomini, il cui desiderio di potere non si ferma finché non trova un limite esterno.⁴⁰ La società politica si fonda anzitutto sulla felicità degli individui;⁴¹ questa felicità è fatta, però, di tante cose, non si limita soltanto alla vita e ai beni. Essa comprende i costumi, le opinioni, la fede; in una parola: la libertà. È in questo senso che Montesquieu introduce una celebre distinzione tra tirannia reale e tirannia di opinione: anche tutto ciò che opprime un popolo o un individuo non tanto fisicamente, ma spiritualmente (censura, conversione forzata, obbligo di abbandonare le proprie tradizioni e i propri pregiudizi) è una forma di tirannia.⁴² L'equilibrio tra sicurezza della vita e dei beni dell'individuo, da un lato, e libertà intesa in questo senso ampio come la credenza di essere libero sia fisicamente che spiritualmente dall'ingerenza dello Stato o di altri individui, richiede che la legislazione penale segua una precisa logica economica. Ciò significa due cose: da un lato, che la pena deve essere sempre proporzionata in una certa maniera alla natura e alle circostanze del delitto;⁴³ dall'altro, che il legislatore deve prevedere la pena meno crudele che è possibile infliggere al criminale senza nuocere allo scopo della legislazione penale (la sicurezza dei cittadini); in caso contrario, a un maggiore ordine si accompagna una maggiore discrezione del potere sulla vita e sulla libertà dell'individuo e la percezione di sicurezza che si guadagna da un lato, si perde dall'altro. È in questa doppia direzione che bisogna intendere l'affermazione di Montesquieu che dalla legislazione penale dipenda principalmente la libertà del cittadino.⁴⁴

Un'esposizione parziale di questa tesi, ma perfettamente coerente con quella del 1748, si trova già nelle *Lettres persanes*:

Dans un Etat les peines plus ou moins cruelles ne font pas que l'on obéisse plus aux Loix. Dans les Pays, où les châtimens sont moderez, on les craint comme dans ceux, où il sont tyranniques et affreux. (...) L'imagination se plie d'elle-même aux mœurs du Pays où l'on vit : huit jours de prison, ou une

⁴⁰ «C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le droit ! La vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir» (EL, 11.4, 395).

⁴¹ «La nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur» (EL, 17.5, 528).

⁴² EL, 19.3, 557. Cfr. soprattutto Binoche, *Introduction*, 409-423.

⁴³ In particolare, cfr. EL, 6.16 e 12.4.

⁴⁴ EL, 12.2, 431.

legere amende frappent autant l'esprit d'un Européen, nourri dans un Pays de douceur, que la perte d'un bras intimide un Asiatique.⁴⁵

La giustificazione di questo principio è sensista: i criteri di giudizio degli uomini, anche quelli che regolano le loro scelte morali, derivano dall'esperienza e sono soggetti a mutamento, a seconda del contesto in cui gli uomini si trovano a vivere.⁴⁶ L'immaginazione degli uomini si piega e si modella sulla base dell'educazione che la famiglia, la società e il governo stesso (con le sue scelte in materia di legislazione penale, ad esempio) impongono loro; è questa immaginazione a determinare quanto pesi davvero la minaccia di una certa punizione nel prevenire un crimine. Come risultato, la giustizia non è osservata meglio in Turchia o in Persia che in Inghilterra o in Olanda, benché le pene siano decisamente più terribili nei primi due paesi che negli altri due.⁴⁷

Stando così le cose, dice, il governo più perfetto è “celui qui va à son but à moins de frais”, ossia quello che raggiunge il medesimo scopo (l'obbedienza) con il minimo sforzo (con le leggi meno violente): “Si dans un Gouvernement doux, le Peuple est aussi soumis que dans un Gouvernement severe ; le premier est préférable, puisqu'il est plus conforme à la Raison ; & que la severité est un motif étranger”.⁴⁸ In questo principio di economia della pena consiste il giusto rapporto tra antropologia e legislazione penale: il buon governo è quello che guida gli uomini “de la manière qui convient le plus à leur penchant, & à leur inclination”. Da un lato, quindi, bisogna che il governo vada “à son but”, che si occupi della propria conservazione e di quella dei suoi cittadini, quindi, in senso lato, anche dell'ordine e della sicurezza.⁴⁹ Dall'altro, bisogna che pervenga a questo fine “à moins de frais”, al minor costo: ogni violenza non necessaria è sintomo di un cattivo governo e caratterizza una legislazione dispotica, nella misura in cui lede la natura degli individui (“leur penchant”), natura sensibile, dotata di bisogni e desideri, tra cui, anzitutto, un invincibile desiderio di libertà.⁵⁰

L'apprezzamento di Montesquieu per il principio di economia nasce certamente dai suoi studi di filosofia naturale: egli lo riconosce come uno delle grandi eredità che la filosofia cartesiana ha lasciato alla scien-

⁴⁵ *LP*, 78, 352.

⁴⁶ Cfr. Barrera, *Introduction*, 210-216.

⁴⁷ *LP*, 78, 353.

⁴⁸ *Ibid.*, 352.

⁴⁹ Lo scopo di ogni Stato, in quanto tale, è identificato con la conservazione in *EL*, XI.5, 396; cfr. anche *EL*, X.2, 377.

⁵⁰ Sono precisamente questo “pensiero del limite” e questa nozione di economia della violenza a fare di Montesquieu, nel Novecento, uno degli autori prediletti di Hannah Arendt: cfr. Casadei, *Il senso del 'limite'*.

za moderna.⁵¹ Già nelle *Lettres persanes*, come poi nell'*Esprit des lois*, il medesimo principio che guida lo studio della natura e la spiegazione delle sue leggi, orienta anche il giudizio sull'azione del legislatore: come la Natura, anche il legislatore dovrà governare seguendo le vie più economiche, ossia meno dispendiose per lo Stato e meno violente nei confronti dei sudditi.⁵² Governare con mezzi violenti, infatti, non soltanto lede la libertà e «insulta» la natura umana, ma lo fa senza alcun vantaggio; anzi, paradossalmente, è sintomo di impotenza, come mostra un celebre passaggio dell'*Esprit des lois* sul Giappone.⁵³

Non mi sembra irragionevole concludere che questa rielaborazione da parte di Montesquieu del tradizionale principio di economia della Natura, unita alla considerazione della libertà e della natura sensibile dell'uomo come criteri morali che devono essere considerati come un limite al potere (e che richiedono, perciò, una legislazione penale "economica"), costituisca un argomento ben più solido contro gli esiti del ragionamento di Hobbes, che non la pretesa confutazione della sua antropologia pessimista.

5. Bibliografia

- Barrera, Guillaume. *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*. Paris: Gallimard, 2009.
- Barrera, Guillaume. "Introduction." *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, OC, vol. 9, 203-270, texte établi par P. Rétat, présenté et annoté par G. Barrera, 205-217.
- Benrekassa, Georges. *Montesquieu. La liberté et l'histoire*. Librairie Générale Française (Le livre de poche), 1987.

⁵¹ Ad esempio, nelle *Lettres persanes*, Usbek dice dei cartesiani che "ils ont débrouillé le Chaos et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine. L'auteur de la nature a donné du mouvement à la matière : il n'en a pas fallu davantage pour produire cette prodigieuse variété d'effets que nous voyons dans l'Univers". In un suo breve testo accademico (la *Resomption de la dissertation de Mr Gregoire contre les esprits animaux*, OC, 8, pp. 115-116) Montesquieu fa appello ad esempio al principio del rasoio di Ockham, esortando i colleghi a cercare, nelle loro indagini di filosofia naturale, le spiegazioni più semplici o "economiche": "Le principe qu'on nommoit autrefois le rasoir des nominaux, parce qu'ils s'en servent pour retrancher de la philosophie un nombre inombrable d'entités superflues, peut vous être très utile, et c'est pour vous un grand avantage de pouvoir dire que votre hypothèse est plus simple, et que vous faites à moins de frais, ce que les autres sont obligés de faire avec plus de dépense".

⁵² Il ricorso, forse, più noto, nell'opera di Montesquieu, al principio di economia riguarda l'analisi del funzionamento del governo monarchico: "Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible" (EL, 3.5, 255). Cfr. su questo l'analisi di Spector, *Pouvoirs, richesses et sociétés*, 87-89.

⁵³ EL, 6.13, 324.

- Binoche, Bertrand. *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- Casabianca, Denis de. *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'Esprit des lois*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Casadei, Thomas. "Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt." In *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., 2, 805-38. A cura di D. Felice. Pisa: ETS, 2005.
- Cotta, Sergio. *Montesquieu e la scienza della società*. Torino: Ramella, 1953.
- Courtney, Cecil P. "Montesquieu and the problem of 'la diversité'." In *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, 61-81. Edited by G. Barber and C.P. Courtney. Oxford: Voltaire Foundation, 1988.
- Desserud, Donald A. "Virtue, Commerce and Moderation in the 'Tale of the Troglodytes': Montesquieu's Persian Letters." *History of Political Thought* 2, no. 4 (1991): 605-26.
- Dornier, Carole. "Vertu." *Dictionnaire Montesquieu en ligne*, sous la direction de C. Volpilhac-Augier. ENS de Lyon, 2013. URL: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475883/fr> [consultato il 15/09/2023].
- Felice, Domenico. *Introduzione a Montesquieu*. Bologna: CLUEB 2013.
- Grimsley, Ronald. "The idea of nature in the *Lettres persanes*." *French Studies* 5, no. 4 (1951): 293-306.
- Hanisch, Till. *Justice et puissance de juger chez Montesquieu. Une étude contextualiste*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- Larrère, Catherine. "Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu." In *Montesquieu, les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996)*, 163-83. Textes réunis et présentés par C. Volpilhac-Augier. *Cahiers Montesquieu* 5 (1999). Napoli: Liguori, Paris: Universitas, Oxford: Voltaire Foundation, 1999.
- Larrère, Catherine. "Le pluralisme de Montesquieu ou le savoir de la liberté." *Revue de métaphysique et de morale* 1, no. 77 (2013): 19-32. <https://doi.org/10.3917/rmm.131.0019>
- Loche, Annamaria. "Il discorso utopico e il ruolo della politica. Montesquieu e il racconto sui trogloditi." *Storia e politica* 1 (2022): 1-29.
- Lowenthal, David. "Montesquieu." In *History of Political Philosophy*, 513-54. Edited by L. Strauss and J. Cropsey. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Trad. it.: *Storia della filosofia politica*, 3 voll., vol. 2, 295-324. A cura di C. Angelino. Genova: Il Melangolo, 1995.
- Manin, Bernard. "Montesquieu et la politique moderne" (1985). Dans *Lectures de l'Esprit des lois*, 171-231. Sous la dir. de Th. Hoquet et C. Specator. Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2004.
- Mason, Sheila M. *Montesquieu's Idea of Justice*. Ann Arbor: Pro Quest, 2016 (1a ed.: Den Haag: Nijhoff, 1975).

- Montesquieu, Charles-Louis. "Mes pensées". In *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 1, 973-1574. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Dossier de l'Esprit des lois: matériaux pour «l'Esprit des lois», extraits de «Mes pensées»." In *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 2, 1037-1117. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951.
- Montesquieu, Charles-Louis. "De l'Esprit des lois." Dans *Œuvres complètes*, 2 tomes, vol. 2, 225-995. Texte présenté et annoté par R. Caillois. Paris: Éditions Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949-1951. (=EL)
- Montesquieu, Charles-Louis. *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpilhac-Auger, Société Montesquieu.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Lettres persanes." In *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpilhac-Auger, Société Montesquieu, vol. 1. Texte établi par E. Mass, avec la collaboration de C.P. Courtney, P. Stewart, C. Volpilhac-Auger ; introductions et commentaires sous la direction de P. Stewart et C. Volpilhac-Auger ; annotation de P. Kra *et alii* ; introductions générales : C. Volpilhac-Auger *et alii* ; coordination éditoriale : C. Verdier. Oxford: Voltaire Foundation – Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004.
- Montesquieu, Charles-Louis. "Histoire véritable." In *Œuvres Complètes de Montesquieu*. 22 voll. Éd. dirigée par J. Ehrard et C. Volpilhac-Auger, Société Montesquieu, vol. 9, 103-202. Texte établi par D. Masseau, présenté et annoté par D. Masseau et P. Rézat. Oxford: Voltaire Foundation – Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006.
- Pangle, Thomas L. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Platania, Marco. "La favola dei Trogloditi di Montesquieu. Antropologia, società e politica." *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, 24, no. 1 (2004): 82-105.
- Platania, Marco. "Morale naturelle et développement des sociétés : les Troglodytes et les Guèbres dans la réflexion de Montesquieu." Dans *Etica e progresso*, 49-76. Sous la dir. de L. Bianchi. Napoli: Liguori, 2007.
- Platania, Marco. *Montesquieu e la virtù. Rappresentazioni della Francia di Ancien Régime e dei governi repubblicani*. Torino: UTET 2007.
- Richter, Melvin. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Spector, Céline. *Montesquieu, les «Lettres persanes»: de l'anthropologie à la politique*. Paris: PUF, 1997.

- Spector, Céline. “Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *l'Essai sur le goût*.” *Corpus* 40 (2002): 167-213.
- Spector, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris: Hermann Éditeurs, 2011 (Ire éd. Paris: PUF, 2004).
- Spector, Céline. “Quelle justice ? Quelle rationalité ? La mesure du droit dans *l'Esprit des lois*.” Dans *Montesquieu en 2005*, 219-242. Sous la dir. de C. Volpilhac-Auger. Oxford: Voltaire Foundation, 2005.
- Spector, Céline. *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*. Paris: Michalon, 2017 (Ire éd. 2010).
- Starobinski, Jean. “Préface”. *Lettres persanes*, 7-40. Paris: Gallimard, 1973.
- Starobinski, Jean. *Montesquieu*. Paris: Seuil (Écrivains de toujours), 1994, édition revue augmentée et mise à jour (Ire éd. 1953).