

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Étienne de La Boétie: il linguaggio della libertà

Étienne de La Boétie: The Language of Freedom

Stefano Visentin

Università di Urbino

stefano.visentin@uniurb.it

ABSTRACT

Il presente articolo affronta il carattere perturbante del *Discorso della servitù volontaria* di Étienne de La Boétie all'interno del contesto storico in cui è stato composto, in particolare se confrontato con i pamphlet anti-tirannici pubblicati nella Francia di metà Cinquecento. Il *Discorso* può essere letto come una sorta di critica "prima del tempo" della teoria moderna della sovranità, dal momento che esso mette in relazione la genesi del potere monarchico con la presenza in ogni individuo di un desiderio di identificarsi con "il nome dell'Uno". D'altra parte, questo processo di identificazione allucinatoria con un "padrone", al quale l'individuo sacrifica la propria singolarità, trova una resistenza nella capacità del linguaggio umano di costruire una rete di cooperazione tra gli uomini che spezza qualsiasi identità chiusa e inerte tra il singolo e il potere. Di conseguenza, la libertà non può essere intesa come una proprietà stabile e naturale di ciascun individuo, bensì come un processo ininterrotto e rischioso di emancipazione collettiva.

PAROLE CHIAVE: Servitù volontaria; Assolutismo; Linguaggio; Amicizia; Libertà.

The article takes into account the exceptionality of Étienne de La Boétie's *Discourse on Voluntary Servitude sur la servitude volontaire* within its historical context, when compared to other anti-tyrannical essays published in Sixteenth-Century France. The *Discourse* can be read as a sort of anachronistic criticism of the modern theory of sovereignty, since it connects the birth of a monarchical power with the presence in every man of a desire to be identified with "the name of the One". However, this process of hallucinatory identification with a "master", to whom the individual sacrifices his own singularity, can be fought by the capacity of human language to build a net of cooperation among men, which overthrows any close and static identity between individuals and power. Thus freedom appears to be not a natural and stable possess, but rather an uninterrupted and risky process of collective emancipation.

KEYWORDS: Voluntary servitude; Absolutism; Language; Friendship; Freedom.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 33-49

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8410>

ISSN: 1825-9618



1. *Un discorso difficile da comprendere*

Nell'affrontare un testo così freudianamente “perturbante” (nel senso che esso suona in ogni epoca estraneo e al tempo stesso inquietantemente familiare) come il *Discorso della servitù volontaria* di Étienne de La Boétie, credo che possa tornare utile, in via introduttiva, soffermarsi brevemente su alcune considerazioni di metodo. In particolare, l'ipotesi che sorregge questa lettura consiste nel considerare la possibilità di un'eccedenza dell'individualità che pensa e scrive rispetto al contesto storico nel quale vive; si tratta cioè di presupporre, a partire da una prospettiva radicalmente antideterministica, la capacità del linguaggio di un autore di “far parlare” i nomi e le definizioni in uso in uno specifico momento storico anche oltre il significato che essi assumono nel dibattito dell'epoca. Solo così si spiegherebbe la straordinaria fortuna, benché spesso legata a fraintendimenti e a strumentalizzazioni, dell'opera di La Boétie nel corso dei secoli: una fortuna che arriva fino ai giorni nostri, nei quali il tema della servitù volontaria è stato più volte ripreso e riconsiderato, soprattutto alla luce degli eventi politici novecenteschi. Si possono fare, tra i molti possibili, almeno due esempi significativi: il primo è Hannah Arendt, che nel saggio *Sulla violenza* scrive: «Se dobbiamo credere alla nostra esperienza, dovremmo sapere che l'istinto di sottomissione, un ardente desiderio di obbedire e di essere comandati da un uomo forte, spicca nella psicologia umana almeno quanto la volontà di potere e, politicamente, è forse più importante»¹; il secondo è Theodor Adorno, che l'anno prima di Arendt rende omaggio a Freud, per il fatto che quest'ultimo aveva indagato le ragioni per cui «la schiacciante maggioranza degli esseri umani accetti rapporti di dominio, vi si identifichi e da essi sia spinta ad atteggiamenti irrazionali in evidente contraddizione con i più elementari interessi della propria autoconservazione»². Ma per fare un altro paio di esempi ancora più vicini a noi, in un libro del 2010 la filosofa francese Myriam Revault D'Allones, riprendendo la riflessione di Claude Lefort sul «mistero dell'obbedienza al potere», mette in connessione il tema della servitù volontaria con quello della soggettivazione democratica, facendo interagire l'opera di La Boétie con la concezione foucaultiana dei micropoteri della società³. Analogamente Frédéric Lordon, in un testo dello stesso anno, discute la questione della servitù volontaria in rapporto

¹ H. ARENDT, *Sulla violenza* (1970), Parma, Guanda, 1996, pp. 41-42.

² T.W. ADORNO, *Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia* (1969), Torino, Einaudi, 1972; citato in F. CIARAMELLI, *Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi*, in F. CIARAMELLI – U.M. OLIVIERI, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 107-8.

³ M. REVAULT D'ALLONES, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010.



al potere del denaro nell'economia capitalista⁴. Il testo di La Boétie sembra quindi non aver perso nulla della sua originaria forza di disvelamento; e tuttavia proprio la potenza del lemma "servitù volontaria" ha rischiato spesso di nascondere, o comunque di rendere meno rilevante, un aspetto altrettanto importante di questo scritto, ovvero l'insistenza che attraversa tutte le pagine, convivendo problematicamente con la denuncia della nascente tirannia desiderata da tutti, sulla capacità di cui gli uomini dispongono di resistere al destino di un asservimento voluto: quella forza, altrettanto naturale della disposizione a servire, che ciascun individuo possiede di "rifiutarsi di servire"⁵, in nome di una libertà tanto problematica nella sua definizione, quanto necessaria nel suo manifestarsi. A questo secondo aspetto – che ovviamente non può essere trattato separatamente dal primo, ovvero dal segreto inquietante della servitù volontaria – vorrei dedicare la riflessione che segue.

Ancorché ben note agli studiosi di La Boétie, credo sia utile ripercorrere brevemente le vicende biografiche del nostro autore, per evidenziare da un lato il contesto storico nel quale il *Discorso* viene concepito, e dall'altro la cornice teorica che ne definisce il quadro di riferimento.

Étienne de La Boétie nasce l'1 novembre 1530 a Sarlat, nel Périgord. La sua famiglia faceva parte della nuova nobiltà vicina al re di Francia, una classe di recente formazione che riuniva coloro che servivano il sovrano e soprattutto amministravano la sua giustizia nel parlamento cittadino. Vescovo della città era in quegli anni il fiorentino Niccolò Gaddi, che partì da Firenze dopo che furono pubblicate le opere di Machiavelli, e probabilmente ne portò con sé delle copie⁶. Non ci sono prove certe che abbia letto *Il principe*, ma così assumono alcuni studiosi, sostenitori della teoria che il *Discours* sia una risposta allo scritto machiavelliano⁷; in ogni caso, l'influenza delle opere filosofiche, politiche e morali degli umanisti italiani è ben presente nel *Discorso della servitù volontaria*. Già competente nella letteratura e nelle lingue dell'antichità, La Boétie si iscrive alla facoltà di diritto civile della Università di Orleans, do-

⁴ F. LORDON, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento* (2010), Roma, DeriveApprodi, 2015. Va ricordato infine che nel 2016 la rivista «Storia del pensiero politico» ha dedicato un fascicolo (n. 2, Maggio-Agosto) al tema: «Servitù volontaria. La Boétie nel pensiero politico europeo».

⁵ Riprendo questa definizione dal titolo di un lungo commento di Marilena Chaui all'edizione argentina del libro di La Boétie (M. CHAUI, *Amistad: rehusarse a servir*, in É. DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2011, pp. 67-159). Più in generale, per una genealogia della storia della disobbedienza che ha in La Boétie il suo momento genetico si veda R. LAUDANI, *Lo spazio atlantico della disobbedienza. Modernità e "potere destituente" da La Boétie a Thoreau*, «Filosofia politica», 22, 1/2008, pp. 37-60.

⁶ Su queste vicende cfr. L. GERBIER, *Come accostare Machiavelli a La Boétie?*, «Storia del pensiero politico», 5, 2/2016, pp. 183-201, nonché la bibliografia citata nell'articolo.

⁷ Per una ricostruzione di questa interpretazione si veda J. BALSAMO, *Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel*, «Montaigne Studies», 11, 1-2/1999, pp. 5-27.

ve nel 1553 ottiene il diploma di *maistre de droit civil*. L'anno seguente entra nel Parlamento di Bordeaux, sostituendo *Guillaume de Lur de Longa*, al quale in segno di riconoscimento avrebbe poi dedicato il manoscritto del *Discorso*. Nel 1560 conosce Michel de L'Hopital, allora cancelliere del Regno e principale consigliere del re Carlo e della regina Caterina. I due umanisti si intendono perfettamente fin da subito, condividendo ideali e scelte politiche; infatti, pur non abbandonando la fede cattolica, La Boétie aderisce al fronte composito e minoritario di coloro che ricercano un accordo tra le due fazioni in campo, provando una dichiarata avversione nei confronti dei fanatismi di entrambe le parti. Per questa ragione de L'Hopital lo incarica di spiegare al parlamento di Bordeaux le linee del suo programma di tolleranza esposto nell'editto del 17 gennaio 1562, compito che La Boétie assolve componendo il *Mémoire sur l'édit de Janvier* (chiamato anche *Mémoire sur la pacification des troubles*), nel quale la causa dei problemi religiosi e politici del regno viene ricondotta alla pluralità delle confessioni in lotta tra loro, cosicché l'unica soluzione avanzata consiste di ricondurle ad una sola; il re avrebbe dunque dovuto farsi carico dell'unità, riunendo i suoi soggetti sotto una religione cattolica riformata che accogliesse almeno in parte le critiche calviniste⁸. Mentre lavora strenuamente al tentativo di evitare una guerra imminente, La Boétie contrae la peste, e muore in poche settimane il 18 agosto 1563, all'età di 32 anni. Uno degli elementi più interessanti della vita di La Boétie è l'amicizia fraterna con Michel de Montaigne, conosciuto probabilmente durante la militanza parlamentare, al quale egli lascerà in eredità la sua biblioteca e i suoi scritti⁹. A sua volta, il moralista francese dedicherà il capitolo 28 dei suoi *Saggi*, intitolato proprio *Dell'amicizia*, allo stesso La Boétie, definito «fratello maggiore» e «inviolabile amico», dichiarando di voler pubblicare la sua opera all'interno di questo contesto – cosa che in realtà non avviene, cosicché la pagina che doveva accogliere il *Discorso* resta bianca. Si è molto discusso sulle ragioni – politiche, di convenienza, perfino psicologiche – di questa mancanza¹⁰; l'unico dato è che a tutt'oggi il manoscritto originario non è stato ritrovato, e gli studiosi sono entrati in possesso soltanto di copie successive.

⁸ Un progetto analogo, seppure condotto dal versante riformato, è rintracciabile nell'opera del riformato Sébastien Castellion, che nell'ottobre del 1562 compone il *Conseil à la France Desolée*, che individua la necessità di costruire uno spazio di comunicazione aperto per la produzione di una religione cristiana universale.

⁹ Tra i numerosi saggi che indagano la relazione tra La Boétie e Montaigne si veda almeno N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, in particolare il cap. II della II parte (*Dalla compagnia alla confraternita: percorso politico dell'amicizia. Passando per La Boétie*).

¹⁰ Si veda in proposito S. BAKEWELL, *Montaigne. L'arte di vivere* (2010), Roma, Fazi, 2011, pp. 112 ss. Un'interpretazione interessante, che si distanzia dalla lettura "tradizionale" di un Montaigne impolitico, è presente in P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, FrancoAngeli, 2010, pp. 64 ss.



Quando viene composto il *Discorso della servitù volontaria*? Secondo Montaigne, La Boétie lo scrive giovanissimo¹¹, probabilmente a seguito di un avvenimento storico preciso: la rivolta delle gabelle nella Guyenne del 1548, un sollevamento popolare contro le tasse imposte dal re. Alla rivolta e all'uccisione di un emissario regio segue una dura repressione che, nel mese di ottobre, si conclude con l'invasione di Bordeaux da parte di diecimila mercenari guidati dal comandante Anne de Montmorency. Nel periodo dell'occupazione centoventi cittadini vengono condannati a morte, la città deve consegnare le armi e pagare una forte multa, e il parlamento e tutte le istituzioni cittadine sono sospese¹². Si può dunque ipotizzare che il *Discorso* sia stato ispirato da questo clima di sottomissione che i cittadini di Bordeaux, e in particolare la nobiltà locale, subiscono passivamente. In ogni caso, anche se La Boétie compone la prima stesura in quegli anni, è molto probabile che egli continui a lavorare al testo anche negli anni successivi, come dimostra la maturità retorica e l'ampio uso di riferimenti più o meno espliciti alla storia e alla filosofia classiche.

Il *Discorso* costituisce un caso eccezionale nel contesto delle dottrine politiche cinquecentesche, come dimostrano i numerosi tentativi di neutralizzazione che esso subisce, fin dalla sua prima edizione, da parte di autori ugonotti. L'opera infatti circola come manoscritto a partire dagli anni '50, per poi venire pubblicato insieme a due testi della propaganda monarcomaca calvinista: il *Resveille Matin des François* (1574) e le *Mémoires de l'estat de France sous Charles neufviesme* (1577 e 1578). I diversi interventi condotti sull'originale da parte dei redattori mirano sempre a ridurre la sua scomodissima verità. Ad esempio, quando il manoscritto originale intraprende una distinzione – condotta sulla falsariga della distinzione aristotelica tra i tipi di monarchia – tra i diversi generi di tirannia, il testo presente nelle *Mémoires* specifica: «*Je parle des méchants princes*» (cioè: «sto parlando dei principi malvagi»), ammorbidendo così l'implicita identificazione tra monarca e tiranno che La Boétie sta invece costruendo. Per questa ragione alcuni studiosi hanno ipotizzato che il *Discorso* abbia subito un destino analogo a quello che toccò all'opera di Machiavelli, nella misura in cui sia il primo, sia la seconda,

¹¹ «Lo scrisse a mo' di saggi, nella sua prima giovinezza, in onore della libertà, contro i tiranni» (MONTAIGNE, *Saggi* (1588), Milano, Adelphi, 2002⁴, p. 243).

¹² Sulla rivolta delle gabelle in Guyenne si veda J. POWIS, *Guyenne 1548: The Crown, the Province and Social Order*, «European Studies Review», 12/1982, pp. 1-15; D.F. BURG, *A World History of Tax Rebellions. An Encyclopedia of Tax Rebels, Revolts, and Riots from Antiquity to the Present*, New York – London, Routledge, 2004, pp. 163-164.

finiscono per contribuire a una causa politica che non è la loro: le dottrine monarcomache per l'uno, il machiavellismo per l'altro¹³.

La maggior parte delle letture dell'epoca, che fa del *Discorso* un *pamphlet* anti-tirannico o una difesa delle prerogative del parlamento contro la tendenza accentratrice della monarchia francese, fatica dunque a coglierne gli elementi di originalità rispetto alla letteratura dell'epoca che si oppone alle tendenze accentratrice del nascente assolutismo. La riflessione tardo-medievale e poi umanistica sul dominio tirannico ha le sue radici nello scritto *De tyranno* del giurista trecentesco Bartolo da Sassoferrato, che definisce la tirannide a partire dalla violazione delle norme morali e/o giuridiche che una comunità si è data, distinguendola così dal potere monarchico legittimo¹⁴. Questa distinzione trova una critica radicale nell'opera di Thomas Hobbes, il quale nel *De cive*, cap. VII, §§ 2-3, scrive:

«Gli uomini sono soliti infatti significare con i nomi non solo le cose, ma, insieme, anche le loro passioni, come l'amore, l'odio, l'ira, ecc.; onde accade che quello che uno chiama democrazia, l'altro chiama anarchia; quello che uno chiama aristocrazia, l'altro chiama oligarchia; e chi è definito da uno come re, è detto dall'altro tiranno [...] Perciò regno e tirannide non sono forme diverse di Stato; bensì allo stesso monarca viene dato il nome di re in segno di onore, di tiranno in segno di disprezzo»¹⁵.

A quale orizzonte di senso appartiene la tesi espressa nel *Discorso*? Io penso che esso sia pienamente riconducibile alla linea hobbesiana, e che di conseguenza vada letto non tanto come se si trattasse di una variante, ancorché originale, della discussione rinascimentale sui criteri di legittimità del potere monarchico, bensì con una sorta di “anticipazione critica” – mi permetto di usare questa formula azzardata – della teoria moderna della sovranità, la quale concepisce come ormai superato, nella logica, prima ancora che nei fatti, il dualismo tra monarchia e tirannide. In tal senso, La Boétie sembra riconoscere che l'epoca in cui la discussione intorno alla liceità del potere monarchico costituiva un elemento centrale della riflessione politica sta ormai volgendo al tramonto, mentre prende avvio un altro “tempo”, all'interno del quale la libertà dei cittadini si trova sotto la minaccia di un altro potere, o per meglio dire di un'altra logica del potere¹⁶. Se la modernità politica non è riducibile allo

¹³ Così, ad esempio, si esprime BALSAMO, *Le plus meschant d'entre eux ne voudrait pas estre Roy. La Boétie et Machiavel*, p. 16: «Le *Discours de la servitude volontaire* subissait le même sort que le texte du Florentin et était mis à contribution pour une cause qui n'était pas entièrement la sienne».

¹⁴ Si veda in proposito D. QUAGLIONI, *Politica e Diritto nel trecento italiano. Il “De Tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, Olschki, 1983, e, più recentemente, E. MORONI, *Tirannide e resistenza in Bartolo da Sassoferrato*, «Cultura giuridica e diritto vivente», 1/2014, <http://ojs.uniurb.it/index.php/cgdv>, letto il 5 giugno 2018.

¹⁵ T. HOBBS, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1641), Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 145-146.

¹⁶ Sulla logica del potere moderno rinvio a G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetrica, 2007.



sviluppo di un blocco concettuale omogeneo, ma è piuttosto un processo complesso di molteplici trasformazioni e di slittamenti epistemici, allora forse si può ipotizzare che La Boétie, collocandosi in una di queste faglie storiche, individui una possibile deriva di questo processo, ai suoi occhi la più terribile: quella di un dominio assoluto che si radica sull'acconsentire volontario dei dominati. In questa prospettiva, anche il confronto con l'opera di Machiavelli acquisisce un rilievo peculiare, dal momento che quest'ultima, che nella prima metà del XVI ha in Francia una ricezione tutt'altro che negativa e molto variegata, condivide con il *Discorso* laboetiano la plasticità di una lingua che sta cercando nuovi modi di esprimere una nuova realtà; come è stato detto, entrambi gli autori si esprimono con una «schiettezza brutale che non teme di enunciare la verità dei rapporti civili in ciò che essi hanno di più scandaloso»¹⁷. Insomma, si tratta di due casi affascinanti e spiazzanti di parresia politica.

2. *Il desiderio umano all'origine della servitù volontaria*

Le interpretazioni del *Discorso* nell'arco del XIX e XX secolo si concentrano perlopiù sulla sua appartenenza a una tradizione di pensiero democratica (da Lamennais nel 1835 a Simone Weil nel 1937, o ancora più recentemente a Claude Lefort¹⁸); tuttavia quasi tutti questi interventi, se da un lato assumono il testo di La Boétie come uno scritto loro contemporaneo, e quindi ne riconoscono la valenza atemporale, dall'altro mancano di mettere a fuoco il paradosso espresso dal titolo, che già l'uso di una seconda titolazione, *Contr'Uno*, apparsa fin dalle edizioni cinquecentesche, mirava a cancellare: il fatto cioè che esista negli uomini una volontà di servire¹⁹. Ora, è proprio questo paradosso che deve essere collocato al centro dell'indagine affinché la decisione di La Boétie di scrivere un *pamphlet* "contro l'uno" venga assunta in tutta la sua radicalità; infatti, solo riconoscendo che il segreto di questo potere dell'Uno è conoscibile e nominabile, si potranno generare le condizioni per dare forma a un discorso della libertà. Il *Discorso* si pone dunque un primo fondamentale obiettivo nel riconoscere e comunicare quel vizio mostruoso «per il quale non vi è nome sufficientemente volgare, che la natura rinnega di

¹⁷ GERBIER, *Come accostare Machiavelli a La Boétie?*, p. 187.

¹⁸ Per una riproposizione di queste interpretazioni si vedano i saggi presenti a corredo dell'edizione del *Discours de la Servitude Volontaire* edito da Payot (Paris, 1993).

¹⁹ Non è quindi sorprendente che la medesima fascinazione nei confronti di un potere totale venga segnalata, cinque secoli più tardi, da George Orwell, in un momento in cui la parabola storica dello Stato moderno sembrava aver raggiunto il suo punto di deflagrazione. Sulla «will to fascism» che percorre *1984* si veda la *Foreword* di Thomas Pynchon all'edizione del 2003 (London, Penguin, pp. vii-xxvi).

avere creato e la lingua rifiuta di nominare»²⁰. Il carattere a primo acchito incomprendibile e incommensurabile di questo vizio deve quindi essere indagato a fondo, poiché costituisce un elemento decisivo per il funzionamento del meccanismo dell'asservimento volontario: prima ancora che trovare la giusta risposta, si tratta dunque di porre la giusta domanda, o per meglio dire di individuare un problema laddove il senso comune vede soltanto la normalità di rapporti di dominio consolidati nel tempo – e quindi anche nelle menti: operazione ardua e quasi folle, dal momento che

«i medici ben consigliano di non mettere mano alle piaghe incurabili e io non mi comporto da saggio volendo predicare queste cose a un popolo che da tempo ha perduto ogni consapevolezza e che, non avvertendo più il suo male, mostra a sufficienza come la malattia sia mortale»²¹.

Per ricondurre gli uomini a riconoscere il male che li corrode senza neppure che essi se ne accorgano, occorre dunque chiedersi

«come sia possibile che tanti uomini, tanti paesi, tante città, tante nazioni, a volte sopportino un solo tiranno, che non ha altra potenza se non quella che essi gli concedono; che non ha potere di nuocere, se non in quanto essi hanno la volontà di sopportarlo; che non saprebbe far loro alcun male, se essi preferissero subirlo anziché contrastarlo»²².

Poche righe prima di porre questa domanda cruciale, La Boétie si era posto la questione più classica della qualità delle forme di governo, e aveva avanzato una risposta per certi versi spiazzante: non ha alcun senso discutere delle qualità del regime monarchico, perché in realtà esso non è neppure catalogabile come regime politico, dal momento che «risulta [...] davvero arduo credere che vi sia qualcosa di pubblico in un governo in cui tutto è di uno solo»²³. E tuttavia questa condizione paradossale di un “governo non pubblico” dispone di una «*puissance*» e di un «*pouvoir*», che provengono dalla volontà dei suoi stessi sudditi, i quali desiderano assoggettarsi a un potere che immaginano di aver generato essi stessi. Il segreto che la lingua non riesce a nominare riguarda dunque la ragione per la quale gli uomini producano un immaginario che li induce a credere che il potere che li domina provenga da loro, sebbene non siano in grado di gestirlo o di controllarlo in alcun modo: il mistero da portare alla luce è quello di un popolo che non soltanto «acconsente al proprio male [...], ma piuttosto lo persegue»²⁴, quasi «lo trae da sé».

La sottolineatura da parte di La Boétie del carattere consensuale e addirittura attivo dell'assoggettamento al tiranno rinvia a un orizzonte concettuale

²⁰ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 32. Laddove necessario, si farà riferimento alla seguente edizione critica: É. DE LA BOÉTIE, *De la servitude volontaire, ou Contr'un*, édité avec introduction et notes par M. SMITH, Genève, Droz, 1987.

²¹ *Ivi*, p. 37.

²² *Ivi*, p. 30.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 34.



del tutto differente da quello che si esprime nella concezione pattizia monarchica, contemporanea al *Discorso* (si vedano, *pars pro toto*, le *Vindiciae contra tyrannos* di Stefanus Junius Brutus²⁵), dove l'accordo tra il re e il popolo – quest'ultimo inteso come un insieme ordinato di parti, e non come una molteplicità di individui irrelati – definisce le prerogative e i limiti del dominio regale, e di conseguenza anche quelli del diritto alla resistenza e alla rivolta²⁶. Sebbene il rischio di cadere in un pericoloso anacronismo debba renderci cauti, nondimeno se si cerca un'assonanza tra la descrizione da parte di La Boétie di una pluralità di individui che produce da sé il potere che lo asservisce e altre opere della prima modernità, il rinvio al dispositivo di autorizzazione e rappresentazione dispiegato nel *Leviatano* di Hobbes appare più pertinente di quello ad altri testi più vicini all'epoca della scrittura del *Discorso*. Anche nell'opera hobbesiana, infatti, il potere sovrano emerge dall'accordo tra singoli uomini isolati l'uno dall'altro, attraverso una dinamica immanente che li “lega” tra loro, e nel contempo li spinge ad accettare tutti insieme di cedere il loro diritto naturale e di autorizzare un individuo o un'assemblea ad agire in loro vece²⁷; è chiaro che questo processo, fondato sulla cessione volontaria del proprio diritto da parte di ciascuno, non potrà mai dare alcuna legittimazione giuridica alla resistenza o alla rivolta nei confronti del sovrano, cosicché, come osservava il *De cive* già citato, tra tirannide e regno la differenza è puramente nominale: si tratta di nient'altro se non di un nome.

Tornando al *Discorso*, La Boétie scrive che a piegare gli individui al dominio dell'uno è una sorta di incantesimo, o per meglio dire un «*mal rencontre*» che «ha potuto snaturare l'uomo, il solo essere nato per vivere libero da servitù, facendogli smarrire il ricordo del suo stato originario e il desiderio di riconquistarlo»²⁸. Tale incontro sventurato che produce un così radicale sovvertimento della natura umana, trasformandone l'originaria libertà in propensione a servire, è nient'altro che l'incontro con un nome: gli uomini sono «incantati e affascinati dal solo nome d'uno, di cui non devono temere la potenza, poiché è solo, né amare le qualità, poiché è inumano e selvaggio nei loro con-

²⁵ P. DE MORNAY – H. LANGUET, *Vindiciae contra tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe* (1559), Torino, La Rosa, 1994.

²⁶ Per un confronto analitico tra le *Vindiciae* e il *Discorso* si veda A. TOURNON, *La face obscure de l'émancipation*, in N. PANICHI (ed), *Figure di servitù e dominio nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 45-66. Sulla non appartenenza del *Discorso* alla cornice dei testi anti-tirannici del XVI secolo si veda, tra gli altri, D. QUAGLIONI, *Tirannide e servitù volontaria: rileggendo il Contr'uno di Estienne de la Boétie*, in D. QUAGLIONI, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 129-142.

²⁷ T. HOBBS, *Leviatano* (1651), Firenze, La Nuova Italia, 1984, in particolare il cap. XVII: *Le cause, la generazione e la definizione dello Stato*.

²⁸ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, pp. 40-41.

fronti»²⁹. Il testo lascia cadere questo riferimento enigmatico per concentrarsi sulla drammatica paradossalità di una simile situazione; solo più avanti compare un riferimento ai tiranni che ottengono il potere «per successione di stirpe»³⁰, ovvero per il nome del casato cui appartengono, e tuttavia questa condizione non è l'unica per mezzo della quale si instaura una tirannia, né in verità spiega la ragione del protrarsi dell'asservimento volontario. Più interessante è il riferimento, che compare verso la fine del libro, alla forza di persuasione della parola³¹ e, insieme a essa, della simbologia posta in atto dal potere per colpire l'immaginario collettivo: «Anche i nostri re – scrive La Boétie – hanno sparso per la Francia una grande quantità di cose del genere: Rospi e fiordalisi, ampolle e orifiamme»³².



Geofroy Tory, *Hercules Gallicus*, Champfleury, 1529

Tuttavia il riconoscimento del fatto che i sovrani dispongono di un vasto strumentario linguistico e simbolico per mantenere e rafforzare la loro posizione di dominio non è ancora sufficiente a spiegare la ragione per cui gli uomini “si” incantano di fronte al nome di uno, ovvero a comprendere non tanto, o non soltanto, il carattere performativo della nomina, ma anche e soprattutto il processo di identificazione che proviene dai sudditi, che sale dal basso verso l'autorità e la costituisce in quanto tale: un processo che attribuisce a quel nome un significato e una potenza di cui esso, da solo, non potrebbe disporre. Credo che, a questa altezza, il rinvio all'opera di Montaigne, l'amico

²⁹ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 30. Sulla centralità di questo passo tra i primi a insistere vi è C. LEFORT, *Le Nom d'Un*, in É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, Payot, 1993, pp. 245-307; ma si veda almeno anche N. Panichi, '...Enchantés et charmés par le nom seul d'un'. *Linguaggio e tirannia nella Servitude volontaire di Etienne de La Boétie*, «Giornale critico della filosofia italiana», VI serie, 77/1998, pp. 351-77.

³⁰ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 41.

³¹ In questa direzione si incontra, ad esempio, il riferimento alla figura mitica dell' "Erocle Gallico", che nella Francia del XVI secolo veniva spesso raffigurato mentre trascina con delle catene che si dipartono dalla sua lingua una molteplicità di individui legati per le orecchie. Si veda la figura nel testo.

³² *Ivi*, p. 58.



fraterno di La Boétie, possa servire a compiere un passo avanti – tanto più che Montaigne dichiara a più riprese di aver tratto proprio dall'amico l'ispirazione per la scrittura dei suoi *Saggi*. In particolare, la riflessione di quest'ultimo intorno alla natura dell'io risulta di estremo interesse, in primo luogo per la sua irriducibilità al successivo modello del cogito cartesiano³³, e anzi per certi versi già critico nei confronti di una definizione del soggetto come realtà unitaria e potenzialmente indipendente dalle circostanze esterne. La lettura di un grande studioso di Montaigne come Jean Starobinski, mostra come nei *Saggi* si faccia strada una concezione plurale della costituzione naturale dell'individuo, la quale d'altra parte convive con una sorta di nostalgia per un'unità perduta, o forse soltanto immaginata tale: Montaigne scriverebbe quindi per ricostruire nel libro la propria unità, che si è dissolta nel momento in cui egli ha avviato l'indagine sul proprio io³⁴. Di qui il tratto profondamente malinconico della sua scrittura: una malinconia che, peraltro, è stata spesso ricondotta ai processi psico-sociali indotti dalla genesi dello Stato moderno³⁵.

A partire da questa interpretazione Ugo Maria Olivieri ha recentemente avanzato l'ipotesi secondo la quale «si è quasi tentati di stabilire un nesso tra la decostruzione cui La Boétie sottopone il rapporto di potere che unisce dominati e tiranno e la riflessione stoica di Montaigne, che attraverso le percezioni dell'io demolisce le certezze dell'io e non vi sostituisce quello che un secolo dopo sarà l'astrazione dell'io cogito cartesiano»³⁶. Ora, a mio avviso tale ipotesi si sostiene proprio sulla centralità che nel *Discorso* acquista il riferimento alla fascinazione degli uomini nei confronti del nome dell'Uno: una fascinazione che va ricondotta al desiderio presente in ognuno di ricostruire un'ipotetica unità originaria in primo luogo con se stesso, e in secondo luogo con gli altri, nel “nome” di una comunità di destino che cancelli ogni differenza, vissuta come mancanza e incertezza. Ciascuno si immedesima così con quel nome che lo riconduce a un'immagine di sé e della collettività in cui vive priva di fratture, indivisa e unitaria³⁷. Il *mal encontre* è quindi, in ultima istanza, un incontro con i propri fantasmi e con le proprie allucinazioni, che il nome suscita, ma che certamente non crea *ex nihilo*: piuttosto, è il popolo stesso a non rendersi conto che, «avendo la scelta tra essere servo o essere li-

³³ Cfr. in proposito M. MERLEAU-PONTY, *Lettura di Montaigne*, in M. MERLEAU-PONTY, *Segni* (1960), Milano, Il Saggiatore, 2006, in particolare p. 261: «Egli [l'io di Montaigne] non conosce quel luogo di riposo, quel possesso di sé, che sarà l'individuo cartesiano».

³⁴ J. STAROBINSKY, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza* (1984), Bologna, Il Mulino, 1984, in particolare pp. 35 ss.

³⁵ Il rinvio più ovvio è ai lavori di Pierangelo Schiera.

³⁶ U.M. OLIVIERI, *Il dono della servitù. Étienne de la Boétie tra Machiavelli e Montaigne*, Milano, Mimesis, 2012, p. 33.

³⁷ Un'immagine che, sia detto *en passant*, costituisce l'obiettivo polemico della riflessione machiavelliana, per la quale invece solo la divisione è politicamente produttiva e feconda.

bero rinuncia all'indipendenza e prende il giogo»³⁸, offrendo la propria libertà come una sorta di dono al monarca³⁹. Il fascino ipnotico del nome agisce dunque su una disposizione condivisa da molti, se non da tutti, a ricercare una unità che trascenda (e così facendo realizzi pienamente) la propria individualità: di qui l'importanza, più volte evidenziata nel testo laboetiano, della religione come *instrumentum regni*, capace di operare una sorta di traslazione mistica del corpo visibile del re-tiranno nel corpo artificiale (ancorché percepito come naturale) della collettività⁴⁰. Il carattere fantasmatico della figura del re/tiranno (dell'Uno) attraversa l'intero scritto di La Boétie, finendo talvolta per apparire, più che un individuo in carne e ossa, una sorta di principio ideale, a tal punto introiettato dai sudditi che essi in suo nome vanno «coraggiosamente in guerra», senza alcun timore della morte⁴¹. Nondimeno, non manca nel *Discorso* una rappresentazione più tradizionale della tirannide, che ne evidenzia i limiti morali e intellettuali – come ad esempio quando, riferendosi allo *Ierone* di Senofonte, La Boétie insiste sull'impotenza e sulla paura in cui vive immerso il tiranno stesso⁴².

Elaborando ulteriormente la struttura del vincolo che tiene uniti il tiranno e i suoi sudditi, La Boétie mostra come esso si costituisca attraverso un duplice legame: quello già indicato che va dall'immaginario dei singoli al nome dell'Uno, ma anche quello che dal nome si irradia verso ognuno, isolandolo dai suoi simili: «sotto il potere del tiranno vengono infatti completamente privati della libertà di fare, di parlare e quasi di pensare: finiscono così per ritrovarsi soli e isolati nelle loro fantasticherie (*tous singuliers en leurs fantaisies*)»⁴³. L'assoggettamento al tiranno inibisce pertanto qualsiasi possibilità di comunicazione tra gli uomini, assoggettandone la natura linguistico-affettiva-immaginativa all'ipostasi del nome-immagine, nel quale ciascuno contempla passivamente la propria immagine allucinata. La Boétie definisce «abitudine (*coutume*)», questa inerzia che permette al potere tirannico, una volta instau-

³⁸ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 34. L'immagine di una moltitudine che non riconosce «il giogo che da sé medesima si metteva in sul collo» è già presente in Machiavelli: N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, cap. 17, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 101.

³⁹ Sulla libertà come dono al tiranno si vedano di U.M. OLIVIERI, *Il dono della servitù*, pp. 43 ss., e *La servitù svelata*, in F. CIARAMELLI, U.M. OLIVIERI, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano, Mimesis, 2013, in particolare pp. 32 ss. In quest'ottica va a mio avviso intesa la perentoria affermazione di Laurent Bove, secondo la quale «è sempre il servo che crea il padrone» (L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1999), Milano, Ghibli, 2002, p. 128).

⁴⁰ I riferimenti alla religione presenti nel *Discorso* offrono la possibilità di declinare l'ipotesi di una consonanza tra La Boétie e il *Trattato teologico-politico* di Spinoza.

⁴¹ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 36. Se questo brano o altri simili si estraessero dal testo, si potrebbero quasi leggere come riferimenti critici alla retorica ottocentesca del sacrificio per la patria o per la nazione.

⁴² «In questo trattato Senofonte racconta la pena in cui si trovano i tiranni, costretti, dal male che fanno a tutti, a temere chiunque» (*ivi*, p. 51).

⁴³ *Ivi*, p. 49.



ratosi, di durare nel tempo, costituendo una sorta di seconda natura che rimuove nell'individuo qualsiasi memoria di altre vite e di altri mondi possibili⁴⁴, dal momento che, se

«la natura dell'uomo è certo quella di essere libero dalla servitù e di volerlo; tuttavia per natura egli mantiene anche la piega che l'educazione e il nutrimento gli imprimono», cosicché «per l'uomo diventano naturali tutte le cose di cui si nutre e a cui si abitua; ma che gli è innato soltanto ciò a cui lo chiama la sua natura semplice e non alterata: la prima ragione della servitù volontaria è dunque l'abitudine»⁴⁵.

Nel *Discorso* la natura umana manifesta quindi una costituzione dinamica, che reca con sé il terribile rischio di trasformare la libertà in un'abitudine a servire, che intorpidisce e rende insensibili di fronte ai soprusi e alle ingiustizie⁴⁶.

3. *Complotto, amicizia, libertà*

In realtà il procedere del *Discorso* complica ulteriormente il quadro, poiché le catene che si diramano dalla figura del tiranno verso i sudditi in realtà finiscono per istituire una sorta di piramide sociale composta dagli individui che si collocano a maggiore o minore distanza dal tiranno stesso; di modo che è possibile infine vedere «milioni stare attaccati al tiranno con questa corda, avvalendosi d'essa come Giove in Omero, che si vantava di poter tirare a sé tutti gli dei con uno strattone di catena»⁴⁷. Nuovamente l'immagine della fune e del vincolo vengono utilizzati non per rappresentare il principio della *concordia*, che istituisce un legame virtuoso tra le parti della città (secondo l'immagine esemplare presentata da Ambrogio Lorenzetti nell'affresco sull'*Allegoria del buon governo* al Palazzo comunale di Siena⁴⁸), bensì per mostrare come i cittadini di una tirannide si trovino irretiti in una fitta rete di poteri, sottopoteri e privilegi che ciascuno cerca di utilizzare a proprio vantaggio, contribuendo così a diffondere il morbo della discordia e dell'odio. La Boétie osserva che, quanto più gli individui si collocano nelle vicinanze del sovrano,

⁴⁴ In un saggio recente (*Direi di no. Desideri di migliori libertà*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 131-136) Enrico Donaggio rintraccia una perdita analoga di qualsiasi immagine di altri futuri possibili nel discorso neoliberalista condensato dall'acronimo TINA (*There Is No Alternative*).

⁴⁵ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, pp. 47-48.

⁴⁶ «I popoli assoggettati [...] vanno incontro al pericolo l'uno addossato all'altro, quasi intorpiditi, senza sentire bruciare nel cuore il fuoco della liberazione che fa sprezzare il pericolo e regala la voglia di conquistare [...] l'onore e la gloria» (*ivi*, p. 51); un'immagine, questa, che ricorda l'armata dei sonnambuli dell'omonimo romanzo di Wu Ming (*L'armata dei sonnambuli*, Torino, Einaudi, 2014).

⁴⁷ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 60.

⁴⁸ Si tratta di un affresco che ha suscitato numerose riflessioni anche in ambito teorico-politico; si vedano, tra gli altri, Q. SKINNER, *Ambrogio Lorenzetti e la raffigurazione del governo virtuoso*, in Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali* (2002), Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 53-122, e P. SCHIERA, *Il Buongoverno "melancolico" di Ambrogio Lorenzetti e la "costituzionale faziosità" della città*, «Scienza & Politica», 34/2006, pp. 93-108.

ovvero quanto più essi si trovano a fare parte della sua corte e immaginano di godere dei suoi favori, tanto più in realtà finiscono per essere assoggettati alla paura di perdere la loro posizione. Il rifiuto dell'elogio rinascimentale della vita cortigiana si riverbera nella presa di distanza dal modello letterario degli *specula principum*⁴⁹: il mondo cortigiano è un mondo ipocrita, dominato dall'adulazione e dal sospetto reciproco, un universo dove l'assenza di un'autonomia reale degli individui impedisce la costruzione di rapporti egualitari. Per questo il tiranno e i suoi «complici»⁵⁰ sono costretti a muoversi esclusivamente in un orizzonte affettivo segnato da passioni impotenti e autoreferenziali: come dichiara il *Discorso*, in un contesto che si colloca «oltre i confini dell'amicizia»⁵¹; un'affermazione che per La Boétie significa: oltre i confini dell'umanità. Amicizia infatti è «una parola sacra, una cosa santa; non si dà che tra uomini dabbene e non si riceve se non per stima reciproca»⁵²: essa implica una pratica condivisa della comunicazione libera ed eguale, all'esatto opposto dell'isolamento prodotto dalla fascinazione del nome dell'Uno. Essa inoltre esige una pratica dell'individualità, o per meglio dire una pratica “individualizzante”, che si produce a partire dalla costruzione di una giusta distanza nei confronti dell'altro, la quale soltanto permette l'esercizio di una comunicazione emancipata dalle relazioni di potere. La sacralità della parola “amicizia” dissolve il carattere idolatrico del nome, nella misura in cui pone in atto una pratica incompatibile con qualsiasi genere di dominio, non solo nei confronti degli altri uomini, ma anche nei confronti di se stessi: l'amicizia è a un tempo virtù politica e virtù filosofica⁵³.

La condizione di possibilità dell'amicizia come relazione che stabilisce la giusta distanza – e quindi evita qualsiasi processo fusionale⁵⁴ – nella comunicazione tra gli individui è data dal fatto che, come evidenza La Boétie già dalle prime pagine, la natura (quella stessa natura nella quale è racchiuso il segreto della servitù volontaria) «ci ha fatto tutti della stessa forma e, così pare, dello stesso stampo, al fine di riconoscersi l'un l'altro come compagni, o meglio come fratelli»⁵⁵. A sua volta, il processo di riconoscimento non può avvenire se

⁴⁹ Si veda in proposito M. CHAUI, *Amistad: rehusarse a servir*, pp. 82 ss.

⁵⁰ «Quando i malvagi si riuniscono, si tratta di un complotto, non di una compagnia: non si amano, bensì si temono l'un l'altro; non sono amici, bensì sono complici» (É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 66).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, pp. 65-66. Sulla centralità della nozione di amicizia in La Boétie si veda almeno M. SCHACHTER, *Voluntary Servitude and the Erotics of Friendship*, Aldershot, Ashgate, 2008.

⁵³ L'amicizia dunque «touche au rapport à la vérité»; così J. Pouilloux, *A l'ami: le deuil et la pensée*, «Bulletin des amis de Montaigne», 21-22/1990, pp. 119-132; citazione da p. 128.

⁵⁴ In un'aggiunta apposta all'edizione del 1588 dei *Saggi*, a proposito della sua amicizia con La Boétie, Montaigne scrive: «Se mi si chiede di dire perché lo amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: “perché era lui; perché ero io”» (*Saggi*, I, 28, p. 250).

⁵⁵ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 38.



non attraverso la condivisione del linguaggio, «questo gran dono della voce e della parola per familiarizzare e meglio fraternizzare, producendo, attraverso la dichiarazione comune e reciproca dei nostri pensieri, una comunione delle nostre volontà»⁵⁶. Nel *Discorso* si confrontano così due modalità contrapposte di costruzione di uno spazio comune tra gli individui: quello che procede dal potere allucinatorio del nome, con il quale gli uomini si identificano e al quale cedono perfino la loro capacità di esprimersi linguisticamente, ponendolo così su un piano di trascendenza (immaginaria) rispetto alle loro vite; e quello che invece emerge da una dimensione immanente, nutrendosi del linguaggio come di una potenza connettiva che è al tempo stesso costruzione di uguaglianza ed esercizio pluriforme della libertà da parte di ciascuna singolarità, poiché senza interazione non vi può essere né uguaglianza, né libertà. Come osserva Fabio Ciaramelli, nella prospettiva laboetiana «il vero significato della libertà degli esseri umani sta tutto nella proliferazione delle unicità»⁵⁷, dal momento che, se la natura

«ha mostrato in ogni cosa che non voleva tanto farci tutti uniti, ma tutti unici (*elle ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns*), allora non vi è dubbio che noi siamo tutti naturalmente liberi, perché siamo tutti compagni»⁵⁸.

Il linguaggio crea dunque un sistema orizzontale di connessioni che si emancipa dai vincoli servili generati dalla logica della servitù volontaria; un sistema che, pur nella sua precarietà strutturale (dal momento che la minaccia dell'asservimento volontario non sparisce mai completamente), produce una nuova modalità di associazione, fondata sulla potenza delle libertà singolari e sulla comunanza espansiva degli affetti⁵⁹. La parola si sgancia – per quanto mai in maniera definitiva – dal tratto fantasmatico e allucinatorio del nome e dal suo delirio di onnipotenza, e acquisisce invece la capacità di rimettere costantemente in movimento la *potentia imaginandi* che attraversa gli individui, di modo che la loro libertà si esprime sempre come un atto di trasformazione di sé e della realtà: citando ancora Montaigne, la parola liberata dall'ipostasi del nome non è mai possesso di alcuno, ma «è per metà di colui che parla, per metà di colui che l'ascolta»⁶⁰. Inoltre tale plasticità impedisce di ricondurre la libertà nel novero del modello giusnaturalistico (di concepirla cioè come un diritto naturale), ovvero come proprietà immutabile dell'indivi-

⁵⁶ *Ibidem*. A tale proposito Olivieri osserva che «il linguaggio, oltre che struttura della designazione, è anche energia della parola, dono che non pre-esiste ai soggetti ma nasce dentro il dialogo» (U.M. OLIVIERI, *Il dono della servitù*, p. 65).

⁵⁷ F. CIARAMELLI, *Dal consenso alla legittimazione*, p. 98.

⁵⁸ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 38.

⁵⁹ Infatti, conclude La Boétie, «noi non siamo soltanto nati in possesso della nostra autonomia, ma anche della propensione (*affection*) a difenderla» (*ivi*, p. 39).

⁶⁰ *Saggi*, III, 13, p. 145.

duo, che va difesa esclusivamente da minacce esterne – *in primis* da quelle provenienti dal governo politico⁶¹. Viceversa, quello che La Boétie ci dice, l'ultima scomodissima verità che ci consegna, è che la volontà di servire e la potenza liberatrice del linguaggio provengono dal medesimo luogo, dal medesimo desiderio, che può prendere la strada dell'identificazione con l'unità rappresentata dal potere sovrano, o di contro quella della costituzione di uno spazio comune dal quale sorgano sempre nuove relazioni e istituzioni. Quest'ultimo, ad esempio, è il modo con cui Miguel Abensour legge il riferimento del *Discorso* ai «*tous uns*», collegandolo alla sua riflessione sulla democrazia insorgente:

«La democrazia insorgente non si riduce a una variante del progetto radicale-liberale, il cittadino contro i poteri; è piuttosto una formula al plurale, i cittadini contro lo Stato, o meglio ancora la comunità dei cittadini contro lo Stato. Nei termini di La Boétie, la democrazia insorgente significa la comunità dei *tous uns* – ciò che La Boétie definisce appunto come amicizia – contro il *tous Un*»⁶².

Si tratta di una lotta senza quartiere che attraversa l'intera comunità, ma che si innesta nel nascente soggetto moderno e nella natura ambivalente del suo desiderio: una lotta che però in ultima istanza non può avere se non una declinazione politica, nella misura in cui soltanto un'azione collettiva è in grado di opporsi alla tirannia dell'Uno e alla forza inerziale della *coutume*. In questa prospettiva, il linguaggio che unisce gli uomini senza fonderli in unità è anche il principio da cui nasce la ribellione, la disobbedienza, il rifiuto di servire: la libertà è dunque al tempo stesso costituente e “destituente”⁶³, produttiva di legami che valorizzano le singolarità e di una potenza collettiva in grado di rovesciare qualsiasi potere assoluto (o immaginato come tale). Certamente l'aristocrazia umanistica di La Boétie lo porta a ritenere che la scintilla della ribellione nasca necessariamente da un gruppo selezionato di individui: «c'è sempre qualcuno, nato meglio degli altri, che sente il peso del giogo e non può fare a meno di scuoterlo»⁶⁴; individui che ricordano il passato e immaginano il futuro, poiché «non si accontentano, come fa il grosso della plebe, di guardare solo quel che sta davanti alla punta dei loro piedi»⁶⁵; per tale ragione, soprattutto se confrontata alla scelta di campo popolare di Ma-

⁶¹ Sull'irriducibilità dell'antropologia laboetiana a quella dell'individualismo proprietario di matrice lockeana si veda N. PANICHI, *De la servitude volontaire à la liberté volontaire: de La Boétie à Montaigne*, in G.M. CAZZANIGA – Y.C. ZARKA (eds), *Penser la souveraineté*, Pisa-Paris, Ets-Vrin, 2001, pp. 63-81, in particolare pp. 70-71.

⁶² M. ABENSOUR, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* (1997), Napoli, Cronopio, 2008, p. 25. Lo stesso Abensour, in un altro saggio, parla della «sorprendente prossimità tra desiderio di libertà e desiderio di servitù» (*Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria* (2006), in É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, pp. 91-124; citazione da p. 119).

⁶³ Per una riflessione più ampia sul potere destituente si veda R. LAUDANI, *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Bologna, Il Mulino, 2006.

⁶⁴ É. DE LA BOÉTIE, *Discorso della servitù volontaria*, p. 48.

⁶⁵ *Ibidem*.



chiavelli, la soluzione proposta da La Boétie appare ancora interna al dibattito rinascimentale sul governo misto, che pure la stessa intuizione della servitù volontaria rende di fatto impraticabile. È invece su un altro livello che l'umanista francese “incontra” il segretario fiorentino, ovvero sul piano della comune consapevolezza del carattere inevitabilmente congiunturale della politica, che proviene proprio dalla costituzione del desiderio umano: ambivalente, poroso e, se mi si passa un termine anacronistico, transindividuale⁶⁶; e forse anche, a voler “osare” un po' di più, sul loro comune rifiuto di un pensiero (un pensiero che sorge nelle temperie delle guerre di religione cinque-seicentesche) che concepisce la *reductio ad unum* del molteplice come la sola condizione di possibilità per elaborare nella teoria – e successivamente realizzare nella prassi – una società politica ordinata⁶⁷. Il *Discorso della servitù volontaria* esprime la sua denuncia del potere dell'Uno per mezzo di un utilizzo peculiare degli strumenti retorici dell'Umanesimo e una serie di riferimenti, più o meno estemporanei, alla tradizione repubblicana della prima modernità, come l'identificazione di tirannide e monarchia, l'importanza delle buone leggi per educare il popolo alla libertà (in riferimento alla legislazione di Licurgo)⁶⁸; ma lo fa soprattutto intervenendo sul linguaggio dell'epoca con una forza innovativa, che da un lato svela l'arcano celato nel lessico del potere grazie all'introduzione di un lemma fino ad allora “inaudito”, mentre dall'altro apre uno varco nella rete dei significati sedimentati per predisporre l'emergenza di nuove forme di comunicazione tra gli individui, che si liberano attraverso la costruzione di uno spazio emancipato dalla fascinazione del nome dell'Uno⁶⁹.

⁶⁶ Così GERBIER, *Come accostare Machiavelli a La Boétie?*, p. 201: «Ciò che accomuna il pensiero di Machiavelli e La Boétie è la porosità ontologica dell'azione libera dell'uomo e della determinazione costrittiva del tempo», che è al tempo stesso «condizione e limite della nostra azione libera». Il concetto di “transindividuale” proviene dall'opera di G. SIMONDON, *L'individuazione psichica e collettiva* (Roma, DeriveApprodi, 2001), ed è stato recentemente ripreso come strumento per interpretare alcuni passaggi chiave della storia del soggetto moderno; si veda in particolare É. BALIBAR – V. MORFINO (eds), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014.

⁶⁷ Osserva Olivieri: «È come se questi autori [Machiavelli e La Boétie] percepissero, a volte subissero, l'annuncio dei meccanismi di potere dello stato assoluto moderno ma ancora nell'orizzonte della libertà umanistica, nella percezione di una non ancora problematica centralità di un soggetto auto-determinato rispetto al discorso del potere» (*La servitù svelata*, p. 18).

⁶⁸ Alcune osservazioni sul rapporto tra La Boétie e il lessico repubblicano francese cinquecentesco si trovano in J. CÉARD, *'République' et 'républicain' en France au XVIIe siècle*, in J. VIARD (ed), *L'Esprit républicain*, Paris, Klincksieck, 1972, pp. 97-105.

⁶⁹ Come ha osservato J.-M. Rey, a partire dall'emergenza del lemma “servitù volontaria” «si pongono problemi che prima non esistevano, non possedendo consistenza o terreno. L'orizzonte si trova modificato da questo atto linguistico» (*La part de l'autre. Le politique, le sujet et l'action*, Paris, Puf, 1998, p. 201).