

2007 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



## **Potere del nome e potenza del linguaggio**

### **Il Discorso sulla servitù volontaria di Etienne de La Boétie**

Stefano Visentin

Università di Urbino “Carlo Bo”

[visentin2001@yahoo.it](mailto:visentin2001@yahoo.it)

#### **Abstract**

The article takes into account the exceptionality of Etienne de La Boétie's *Discours sur la servitude volontaire* within its historical context, when compared to other anti-tyrannical essays in sixteenth century France. The *Discours* can be considered neither a *pamphlet* against tyrants, nor just a defence of medieval liberties and privileges; it can be better read as a “criticism in advance” of the modern theory of sovereignty. In fact La Boétie connects the birth of a tyrannical power with the existence in every man of a desire to submit to slavery, the origin of which has to be found in a kind of enchantment produced by “the name of the one”. By means of this name the individuals imagine themselves as part of a collective identity, to which they sacrifice their own singularities. To face this risk of self-alienation within the political society, the *Discours* emphasizes the power of human language to build a net of co-operation among men, capable of breaking any close and static identity. Therefore every individual appears to be a field where opposite forces and desires perpetually conflict, keeping open and undefined the “discourse” of politics.

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.

T. Hobbes, *De cive*, cap. VII, §§ 2-3

Non è impossibile immaginare piccoli nuclei di resistenza che nascono qua e là, gruppetti di persone che si mettono insieme e gradualmente infittiscono le proprie file, fino a lasciare dietro di sé qualche traccia visibile. In tal modo la prossima generazione potrebbe riprendere il cammino là dove noi lo abbiamo interrotto.

G. Orwell, 1984

## 1. Il tempo del *Discours*

Nell'affrontare un testo così difficilmente inquadrabile come il *Discours sur la servitude volontaire* di Etienne de La Boétie occorre in primo luogo tentare di chiarire l'approccio metodologico che s'intende seguire. In tal senso, io credo che in generale sia buona prova di un approccio storiografico non ingenuo accettare la possibilità che la riflessione teorica di un autore prenda delle strade non integralmente riducibili al quadro complessivo - per quanto frastagliato e problematico - del dibattito dell'epoca in cui egli è vissuto e ha scritto. Si tratta, per così dire, di accettare la possibilità di un'eccedenza strutturale dell'individualità che pensa e scrive rispetto all'ambiente nel quale essa è inserita; in ultima istanza, si tratta cioè di accettare, in una prospettiva radicalmente antideterministica, l'irruzione della contingenza nella temporalità storica, anche per

quanto riguarda la storia del pensiero (o, se si vuole, l'eccedenza del linguaggio sui nomi e sulle definizioni in uso durante un'epoca).

Dopo questa genericissima dichiarazione di metodo, proverò a segnalare in quale aspetto si sostanzia l'eccedenza del *Discours*, partendo da un episodio che poco o nulla c'entra con lo scritto di La Boétie, ma che è comunque può valere in prima battuta come elemento di confronto. Nel 1572 –quindi all'incirca un ventennio dopo la supposta ultima revisione del *Discours*, datata probabilmente 1553-54– esce a Napoli un *Trattato della servitù volontaria*, opera di Matteo Buonamici che ebbe una qualche fortuna editoriale e fu riedito un paio di volte<sup>1</sup>. In questo scritto, composto da un oscuro sacerdote napoletano, la «servitù volontaria» al principe e a Dio, lungi dall'essere considerata una sciagura, è invece indicata come la sola possibile salvezza per gli uomini, asserviti ai vizi e alle passioni e perciò incapaci di governarsi da sé. Lo scritto del Buonamici non ha –e assai difficilmente avrebbe potuto avere– alcuna relazione con quello di La Boétie, che fu pubblicato successivamente; però mi sembrava interessante segnalare come in esso l'uso della locuzione 'servitù volontaria' si presti a una valutazione positiva di tale condizione, e soprattutto manchi completamente di considerare il carattere paradossale dell'espressione; in tal senso, questo scritto offre una proiezione neutralizzante del tutto consona alla temperie politica e culturale dell'epoca, ma al tempo stesso opposta all'analisi presente nello scritto laboétiano.

Che il *Discours* costituisca un vero e proprio perturbante<sup>2</sup> nel contesto delle dottrine politiche cinquecentesche (e non solo) è dimostrato in modo ancora più convincente dai numerosi tentativi di neutralizzazione che esso subì, fin dalla sua prima edizione da parte di autori ugonotti. Infatti il *Discours*, composto probabilmente da un La Boétie giovanissimo, anche se poi quasi sicuramente rielaborato<sup>3</sup>, circolò come manoscritto a partire dagli anni '50, per poi venire pubblicato all'interno di 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). Come è stato dimostrato<sup>4</sup>, gli interventi condotti sull'originale da parte dei redattori mirarono a ridurre la portata rivoluzionaria, la sua scomodissima verità. *Pars pro toto*: 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* si perita di specificare: «Je parle des méchants princes»<sup>5</sup> (cioè «sto parlando

dei principi malvagi»), ammorbidendo in questo modo l'implicita identificazione tra monarca e tiranno che La Boétie sta costruendo. Per questa ragione alcuni studiosi si sono spinti a ipotizzare per il *Discours sur la servitude volontaire* un destino analogo a quello che toccò all'opera di Machiavelli, forzata a contribuire in negativo –mentre per lo scritto laboétiano si tratterebbe di un'assunzione positiva– a una causa politica che non era certo la sua<sup>6</sup>. Un altro elemento indicatore della difficoltà estrema di inquadrare il *Discours* in una prospettiva univoca e soprattutto di accettarne la portata dirompente è dato dalla ricezione che il testo ebbe agli inizi della rivoluzione francese, quando esso venne addirittura utilizzato come elemento di sostegno legalistico alla monarchia –quasi a dimostrare *e contrario* come proprio il meccanismo di unificazione del potere politico che la rivoluzione rafforzò costituisse l'obiettivo polemico dell'opera<sup>7</sup>. Infine, ancora tra gli interpreti contemporanei –seppure dopo una vicenda otto-novecentesca assai “movimentata”, e sulla quali mi soffermerò brevemente più avanti– vi è chi legge il *Discours* come l'apologia di una monarchia cristiana, nella forma di un avvertimento in chiave moralistica al sovrano –una sorta di *speculum principis* fuori tempo massimo<sup>8</sup>.

Tornando al contesto cinquecentesco, occorre quindi prima di tutto mettere in questione la tesi che il *Discours* sia fondamentale –se non addirittura esclusivamente– un *pamphlet* antitirannico (non a caso al *topos* dell'epoca circa la detestabilità della tirannide La Boétie affianca e contrappone proprio il desiderio della tirannide), così come quella che si tratti semplicemente di un'espressione del parlamentarismo classico –sebbene esso presenti certamente anche un'accorata difesa delle libertà parlamentari. Piuttosto, la mia lettura intende innestarsi sulla linea interpretativa che legge questo scritto come una sorta di anticipazione critica –e in questo consiste appunto la sua eccedenza– della teoria moderna della sovranità, una teoria che fa i conti definitivi con la dicotomia tra monarchia e tirannide (si ricordino le parole di Hobbes nel *De cive*, citate in *exergo*, che riduce questa differenza a una questione meramente nominalistica). Insomma, è come se in qualche modo La Boétie percepisse che si sta aprendo un'epoca in cui il dibattito sulla differenza tra tiranno e monarca legittimo sta perdendo la sua ragion d'essere, e le minacce alla libertà dei cittadini cominciano a provenire letteralmente da un altro luogo (il che ovviamente non significa pensare che La Boétie abbia scritto una confutazione del *Leviatano* di Hobbes, o addirittura della teoria dell'obbligazione interiorizzata di Rousseau). Se forse è

esagerato affermare con André Tournon che «La Boétie posait la question fondamentale de la modernité politique»<sup>9</sup>, tuttavia io credo si possa riconoscere –partendo da una concezione della modernità come tutt’altro che un blocco categoriale omogeneo che si costituisce dall’oggi al domani, ma piuttosto come un processo contraddittorio di trasformazioni e slittamenti epistemici– che La Boétie percepisce l’avvio di questo processo e ne individua una delle direzioni –ai suoi occhi la più terribile– possibili.

Un’ultima osservazione, prima di passare all’analisi del testo. Pierre Malandain ha evidenziato come il *Discours* sia un’opera che non produce un discorso “politico”, né un discorso “sulla politica”, bensì un discorso “del politico”, all’interno del quale soggetto e oggetto del discorso si confondono (non è un caso che il titolo dell’opera fluttui da *Discours sur la servitude volontaire* a *Discours de la servitude volontaire*): il discorso diventa quindi, recuperando il significato etimologico del termine, «éclatement, dispersion, transversée, course errante»<sup>10</sup>, all’interno del quale la dimensione fantasmatica del politico emerge in tutta la sua pregnanza; e, soprattutto, emerge la consapevolezza che il testo –ogni testo– non può essere assunto come un’autorità assoluta –come «un text ‘plein’, univoque, tyrannique»<sup>11</sup>. Insomma, La Boétie attuerebbe un processo di scrittura radicalmente antidogmatico (è stato detto che la sua retorica è una «rhétorique de l’affranchissement et d’abord de l’affranchissement de la sophistique, per essence au service de la tyrannie»<sup>12</sup>) invitando a una lettura capace di cogliere lo spirito del testo oltre la lettera, che cioè non subisca l’*auctoritas* della parola scritta, ma che sia capace di metterla continuamente in movimento, di renderla disponibile alla pratica interpretativa di ciascuno. Questa interpretazione permette forse di individuare una significativa assonanza tra il metodo laboétiano e le teorie esegetiche di alcuni umanisti riformati contemporanei, *in primis* Sébastien Castellion (ma anche Sebastian Franck). Ora, non mi è possibile affrontare in questa sede il tema della religiosità di La Boétie, che richiederebbe tra l’altro una lettura accurata del *Mémoire sur la pacification des troubles*, composto verso la fine del 1561; tuttavia credo possa essere significativo segnalare il fatto che, più o meno negli stessi anni, e a partire da un’analisi parallela delle vicende politiche e religiose della Francia, due individui di diversa estrazione sociale e formazione culturale come Etienne de La Boétie e Sèbastien Castellion, e soprattutto di fede opposta –cattolico l’uno, riformato l’altro– abbiano tentato di opporsi strenuamente alla tirannia dell’uno –tanto politico quanto religioso–

in nome di un analogo desiderio di valorizzazione della potenza multiforme del linguaggio e dell'affettività umana<sup>13</sup>.

## 2. Quel vizio «che la lingua schifa di nominare»<sup>14</sup>

Miguel Abensour ha sostenuto che La Boétie «écrivait du côté de la démocratie pour le peuple»<sup>15</sup>, adducendo come prova la risorgenza del testo in ogni periodo di lotta per la democrazia contro lo Stato autoritario. Con l'edizione di Lamennais del 1835, che comporta «l'inscription définitive de La Boétie au Panthéon démocratique»<sup>16</sup> si avvierebbe la storia della lettura militante ottocentesca e primo-novecentesca del *Discours*: alla lettura liberale di Lamennais fa poi seguito quella utopica di Pierre Leroux alle soglie della rivoluzione del '48, quella repubblicana di Auguste Vermorel nel 1863, quella anarchico-rivoluzionaria di Gustav Landauer nel 1907, fino all'interpretazione antimarxista –o, per meglio dire, antieconomicista– di Simone Weil nel 1937<sup>17</sup>. Tutti interventi che, se da un lato assumono il testo di La Boétie come uno scritto a loro contemporaneo, e quindi ne riconoscono la valenza intemporale, tuttavia mancano di cogliere, o quanto meno di tematizzare, il paradosso semantico espresso dal titolo, che già l'uso di una seconda titolazione, *Contr'Un*, apparsa fin dalle edizioni cinquecentesche, mirava a occultare: il fatto cioè che esista negli uomini una volontà, un desiderio di servire<sup>18</sup>.

Questo desiderio deve essere collocato al centro dell'indagine ed essere analizzato a fondo affinché anche il senso del secondo titolo risulti pienamente comprensibile; affinché, quindi, 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 della tirannia –meglio: del potere dell'uno –è conoscibile e nominabile risulterà possibile trovare le condizioni di possibilità di un discorso a favore della libertà. Il *Discours* si pone dunque un primo fondamentale obiettivo nel riconoscere e comunicare quel vizio mostruoso «per il quale non c'è una parola abbastanza offensiva, che la natura disconosce di aver creato e che la lingua si rifiuta di nominare (*la langue refuse de nommer*)» (p. 6)<sup>19</sup>.

La servitù volontaria manifesta fin da subito i caratteri di qualcosa di incomprensibile e incommensurabile: «Tutti i vizi hanno per natura dei limiti» (p. 6), osserva La Boétie, in

intensità e in estensione: è così anche per la viltà, che può colpire alcuni per un certo periodo, ma non tutti e per sempre, perciò, «se mille o un milione di individui, se mille città non si difendono contro uno solo, non si tratta di codardia» (p. 6), bensì di qualcos'altro. Se il ragionamento dà maggior peso «alle circostanze piuttosto che alla verità (*plus au temps qu'à la vérité*)» (p. 3), come fa Ulisse, citato in avvio, quando afferma che «uno solo sia il capo e il re»<sup>20</sup> (p. 1), allora il segreto rimarrà tale per sempre, coperto da una retorica che mira a giustificare la dominazione esistente piuttosto che a individuare i meccanismi nascosti che la producono; ma se il discorso non si ferma alla prima impressione, e soprattutto se non si lascia condizionare dai significati che il senso comune attribuisce alle parole, allora esso riuscirà a rispondere alla domanda espressa fin dalle prime righe dello scritto, e ribadita più volte all'interno del testo:

come è possibile che tanti uomini, tanti borghi, tante città, tante nazioni sopportino talvolta un tiranno solo [che è unico, ma che è anche isolato], che non ha forza se non quella che essi gli danno (*n'a puissance que celle cu'ils luy donnent*), che ha il potere di danneggiarli unicamente in quanto essi vogliono sopportarlo (*n'a pouvoir de leur nuire sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer*), che non potrebbe far loro alcun male se essi non preferissero subirlo invece di contrastarlo? (p. 4).

Poco prima La Boétie aveva indicato che cosa si debba intendere per “tiranno”, proprio in opposizione alla distinzione tradizionale tra tiranno e monarca: secondo quello che poi sarà un *topos* del repubblicanesimo radicale inglese e olandese, per tirannia va inteso qualsiasi genere di ordinamento politico fondato sul potere di uno, «in quanto è ben difficile credere che vi sia qualcosa di pubblico in quel governo in cui tutto è nelle mani di uno solo»<sup>21</sup> (p. 4). Questa situazione ossimorica di «governo non pubblico» dispone di una *puissance* e di un *pouvoir*, di una forza materiale e di un potere riconosciuto, solo ed esclusivamente nella misura in cui tale forza e tale potere gli sono assegnati dai suoi stessi sudditi. Il meccanismo è quindi duplice: prima gli uomini consegnano al tiranno la loro forza –costituendolo in tal modo come tiranno– e poi desiderano che tale forza (che forse percepiscono in qualche modo ancora come la loro) si eserciti su di essi: desiderano quindi essere assoggettati a un potere che immaginano di aver costituito loro stessi. Il cuore del problema consiste perciò nel chiedersi non tanto come mai i sudditi subiscano volontariamente il potere del tiranno, bensì perché

essi continuino a immaginare che in qualche modo quel potere sia (anche) il loro potere, la loro forza –anche quando questo potere essi lo subiscono totalmente, non potendo in alcun modo gestirlo o nemmeno controllarlo. La paradossalità della situazione consiste dunque nel fatto che il popolo non solo «acconsente (*consent*)» al suo male –non si tratta soltanto del consenso al potere–, ma «addirittura lo provoca (*le pourchasse*)» (p. 7), lo cerca e lo produce; si potrebbe dire: «lo trae da sé»<sup>22</sup>.

Evidentemente non è e non può essere una forza più grande della loro che assoggetta i sudditi al re/tiranno, poiché è proprio la loro stessa forza che produce quest'ultimo; non è una costrizione, quindi, quella che piega gli individui al dominio dell'uno, bensì è una sorta di incantesimo (e infatti la cosa «è davvero sorprendente, eppure tanto comune da doversene rattristare piuttosto che stupire»: ma sull'effetto di stupore occorrerà tornare) o, come dice il testo più avanti, di *malencontre*, che «ha potuto tanto snaturare l'uomo, in verità l'unico nato per vivere libero, e fargli perdere la memoria del suo stato primigenio e il desiderio di riconquistarlo» (p. 12): gli uomini sono

in qualche modo, come sembra, incantati e affascinati dal nome di uno (*enchantés et charmés par le nom seul d'un*)<sup>23</sup>, di cui non dovrebbero né temere la potenza, poiché egli è solo, né amare le qualità, poiché nei riguardi di tutti loro è disumano e feroce (p. 4).

Ora, la prima domanda da porsi è: che cosa significa qui 'nome'? Una lettura magari corretta filologicamente, ma senza dubbio riduttiva, identifica il nome al casato del re, segno di nobiltà e distinzione, e quindi tale da affascinare i sudditi<sup>24</sup>; ma io credo che La Boétie stia pensando in una prospettiva più radicale, più estrema –tanto più che egli aggiunge subito dopo che il fascino di questo nome non è sostenuto da alcuna giustificazione materiale: né dalla potenza, né dalla virtù. L'incantesimo che avvolge tutti gli uomini, spingendoli a considerare come propria la forza del tiranno, è generato soltanto da un nome, si potrebbe dire da un puro nome, da nient'altro che un nome (e non è necessario ipotizzare che La Boétie condivida con Montaigne l'approccio nominalista alla questione degli universali)<sup>25</sup>: meglio, da un nome che non esprime altro che l'unità, che non dice altro se non: «Io sono uno (qualunque cosa io sia)».

Credo che a questa altezza un breve riferimento all'opera di Montaigne possa risultare di una qualche utilità. Senza entrare nella discussione storiografica intorno al rapporto biografico e teorico tra La Boétie e Montaigne stesso<sup>26</sup>, intendo richiamare alla memoria l'interpretazione di un grande studioso del filosofo francese, Jean Starobinski,



il quale afferma che Montaigne è pienamente consapevole della costituzione plurale di ogni individuo, ma che al tempo stesso i suoi scritti sono pervasi dalla nostalgia della perdita unitarietà; Montaigne scriverebbe quindi gli *Essais* per ricostruire nel libro la propria unità, che si è dissolta nel momento in cui egli ha avviato l'indagine sul proprio io<sup>27</sup>. Se ora torniamo a La Boétie, è possibile ipotizzare che l'incantamento del (nome dell') uno indichi la fascinazione che il desiderio di un'ipotetica unità originaria esercita su ogni individuo: ognuno si immedesima nel nome che gli permette di ricostruire un'unità immaginaria, mitica, che lo rinvia a un'immagine di sé e della società completa, risolta, appunto unitaria: in questo senso il tiranno è il nostro nome, nella misura in cui ciascun individuo desidera –e lo desidera effettivamente– di (tornare a) essere uno –uno in sé e uno con gli altri. Il *mal encontre* è, in ultima istanza, un incontro “perverso” con se stessi, con i propri fantasmi e le proprie allucinazioni –e infatti La Boétie ricorderà più avanti che gli uomini «non sono mai così spesso sedotti da altri di quanto non siano ingannati da se stessi (*trompés par eus mesmes*)» (p. 13).

Per questa ragione il *Discours* afferma più avanti che, quando gli imperatori romani assumevano il titolo di tribuno della plebe, «essi s'assicuravano ancora più la fiducia del popolo, come se quest'ultimo dovesse valutare il loro nome piuttosto che i suoi effetti (*en ouir le nom et non pas sentir les effets au contraire*)» (p. 24). Aldilà di un implicito riferimento alla situazione politica francese dell'epoca, questo passo evidenzia in modo perfetto il fascino ipnotico del nome, il cui suono rende gli individui insensibili ai soprusi che subiscono, e che soprattutto cela dietro a un'immagine desiderata – l'immagine del tribuno «istituito a difesa e protezione del popolo» (p. 24), per certi versi tutt'uno con esso– il corpo e la volontà particolare del tiranno. È ancora in questa prospettiva che, come racconta il testo laboétiano, i sovrani assiri

cercavano nei limiti del possibile di non comparire mai in pubblico, in modo da suscitare nel popolino il dubbio che essi fossero qualcosa di superiore agli uomini, e lasciarlo in questa illusione, dal momento che la gente è ben contenta di fantasticare sulle cose che non può giudicare direttamente (p. 24)

La strategia di suscitare nei sudditi l'immagine (illusoria) di un re semidio rientra in quella fascinazione del nome che trae forza dall'ignoranza e dalla carenza di giudizio. L'uso del “mistero” e della religione come *instrumentum regni* permette di spersonalizzare –meglio: di de-individualizzare– il nome dell'uno, collocandolo su un

piano di trascendenza rispetto a quello dell'esistenza dei comuni mortali. Il nome dell'uno, che dice l'uno, ha una chiara valenza teologica<sup>28</sup>, in quanto è in grado di operare una sorta di traslazione e quasi di transustanziazione del corpo visibile del re-tiranno nel corpo unitario della collettività, nel principio di identità in cui ciascuno si riconosce e al quale ciascuno trasferisce volontariamente il proprio potere. Il carattere spettrale della figura del tiranno risulta evidente; La Boétie infatti oscilla tra una sua descrizione "neutra" –in cui l'individuo-tiranno potrebbe benissimo essere sostituito da un principio ideale: ad esempio quando il testo parla di «colui che voi stessi rendete così potente, per il quale andate in guerra con tanto coraggio, per la cui grandezza non esitate affatto ad affrontare la morte»<sup>29</sup> (p. 8)– e una rappresentazione, per certi versi più classica, che ne evidenzia i limiti morali e intellettuali –ad esempio quando, riferendosi allo *Ierone* di Senofonte, La Boétie insiste sull'impotenza e sulla paura in cui vive immerso il tiranno stesso<sup>30</sup>. Per questo il vincolo, forma peculiare di relazione che lega il tiranno a tutti gli altri individui è duplice: esso dapprima percorre la strada «all'insù», che va cioè dai singoli, dalla loro immaginazione e dalla loro (im)potenza, alla costituzione del potere tirannico; e poi «scende» dall'immagine del (nome dell') uno a ciascun individuo, reso ora suddito attraverso il legame che lo trattiene all'unità e che – altro aspetto decisivo– lo isola da tutti gli altri; infatti «[i]l tiranno toglie loro la libertà d'agire, di parlare e quasi di pensare: nelle loro fantasticherie, essi restano del tutto isolati (*tous singuliers en leurs fantasies*)» (p. 18). Il nome dell'uno affascina e stupisce, generando in ciascun suddito un immaginario seriale che lo isola dagli altri individui, legandolo esclusivamente al nome-immagine dell'uno: tale immagine è esclusiva, inibisce ogni altra immaginazione –così come inibisce il linguaggio–, producendo un legame sociale totalizzante tra ogni singolo uomo isolato e il nome del potere (e tra gli individui solo attraverso il nome dell'uno). Il potere tirannico inoltre rende gli uomini afasici, ne assoggetta la natura linguistico-affettiva-immaginativa all'ipostasi del nome-immagine, nel quale ciascuno si rispecchia passivamente.

Questa stessa passività, questo adeguarsi supinamente alle regole –anche, se non soprattutto, alle regole linguistiche e al significato precostituito delle parole– imposte dal potere (ma nel contempo, occorre sempre ricordarlo, perversamente desiderate dai sudditi) è ciò che La Boétie definisce «abitudine (*coustume*)», e che secondo lui costituisce la forza che mantiene in vita la tirannia, spingendo gli uomini a restarvi

sottomessi<sup>31</sup>. Infatti, se «[l]a natura dell'uomo è bensì quella d'essere libero e di volerlo essere, ma fa altrettanto parte della sua natura prender la piega che gli dà l'educazione» (p. 17), ne consegue che

divengono naturali per l'uomo tutte le cose alle quali viene educato, ma [...] gli è propriamente connaturato solo ciò a cui lo chiama la sua natura semplice e non alterata; in tal modo la prima ragione della servitù volontaria è l'abitudine (*la premiere raison de la servitude volontaire c'est la coutume*) (p. 17).

L'abitudine impone all'uomo una sorta di seconda natura, una “natura artificiale” che lo plasma modificandolo integralmente, «malgrado l'inclinazione naturale» originaria<sup>32</sup>. Nel *Discours* è dunque all'opera una concezione di natura tutt'altro che ingenuamente naturalistica, un concetto complesso, dinamico e aperto all'intervento dell'educazione e dell'abitudine; un intervento il cui esito appare tuttavia –almeno a questa altezza– molto più minaccioso che non positivo, poiché tende a far accettare passivamente la condizione di asservimento –come se essa fosse “naturale”, nel senso di immutabile perché inscritta in una essenza umana sempiterna. Il meccanismo di rimozione di ogni altro aspetto del carattere individuale –di ogni *naturel et singularité*– che non sia quello universalmente condiviso del desiderio di servire è talmente potente, soprattutto se si protrae nel tempo, da rendere pressoché irrecuperabile alla memoria qualsiasi altra modalità di esistenza che non sia, appunto, quella della sottomissione al tiranno. Così, afferma il testo, «sarebbe stato impossibile che il Persiano rimpiangesse la libertà che non aveva mai avuto» (p. 16), perché è diventato impossibile per lui immaginare che la propria esistenza e i rapporti con gli altri individui siano “naturalmente” regolati da un principio diverso da quello del comune asservimento al tiranno. E quando poi il *Discours* sottolinea come «la plebaglia, che nelle città è sempre la più numerosa, è naturalmente portata (*c'est le naturel du menu populaire*) a diffidare di chi l'ama e a fidarsi di chi l'inganna» (p. 22), se da un lato segnala un tratto elitista senz'altro presente nel pensiero di La Boétie, dall'altro esprime ancora una volta l'assenza di una soluzione di continuità tra natura e abitudine, in una prospettiva regressiva che fa del *menu populaire* lo stadio più avanzato –cioè più regredito– del meccanismo di fascinazione degli uomini di fronte all'uno. Dimentica di ogni singolarità, la plebe è l'esito di un processo di omologazione e serializzazione degli individui che ne modella la struttura immaginativa e affettiva al punto che essi «non sentono affatto ribollire nel

loro animo l'ardore della libertà» (p. 21), e diventano muti e insensibili di fronte alle ingiustizie e alle sofferenze<sup>33</sup>. Si produce così un circolo vizioso, tale per cui la servitù volontaria e l'abitudine alla sottomissione si nutrono l'una dell'altra: in questa prospettiva nessuna comunicazione libera, nessun riconoscimento egualitario, nessuno sviluppo della propria singolarità, e come vedremo nessuna amicizia appaiono possibili.

### 3. Il complotto dei servi, l'amicizia dei liberi

Tuttavia La Boétie non si accontenta di nominare il meccanismo segreto del potere tirannico –di ogni potere, in realtà, fondato sulla fascinazione del nome dell'uno; egli cerca anche di descriverne l'articolazione, di mostrarne il funzionamento, la molla segreta che permette a tale potere di riprodursi non solo sul piano ideologico, bensì anche su quello del coinvolgimento effettivo dei sudditi all'interno di una catena di dominio di forma piramidale. Così, immediatamente sotto il tiranno stanno i suoi consiglieri («quattro o cinque che mantengono il tiranno», p. 27), i quali asserviscono il paese attraverso altri «seicento approfittatori, che si comportano nei loro riguardi così come essi stessi fanno col tiranno», e che a loro volta hanno sotto di loro «seimila cui fare carriera», e così fino ad avere milioni che

grazie a questa corda sono attaccati al tiranno (*par ceste corde se tiennent au tiran*), e si mantengono ad essa, come secondo Omero Giove si vanta di poter tirare a sé tutti gli dei dando uno strattone a una catena (pp. 27-8).

Se dunque per un verso ogni suddito è «attaccato al tiranno» attraverso la costruzione fantasmatica che egli stesso ha tratto da sé, per un altro tale costruzione si rinsalda grazie a una ricaduta a cascata di privilegi e di diritti differenziati che offrono a ognuno l'apparenza di godere anche materialmente –e non solo simbolicamente– del proprio legame con l'uno. In realtà tale godimento non può che essere rigidamente gerarchico, fondato cioè sul piano verticale dell'eccezionalità e dell'esclusione parziale: una politica del numero dominata comunque dall'unità, che ordina il molteplice a sua somiglianza, insinuando in ciascun suddito l'immagine di un rapporto privilegiato con il centro del potere<sup>34</sup>. In tal senso il corpo collettivo viene percorso dalla malattia della tirannide –secondo una metafora presente proprio nel *Discours*<sup>35</sup>– e rimodellato da essa

attraverso un principio che stravolge le gerarchie naturali –o quanto meno l’ordine dei *naturels* e delle *singularités*– affidando i ruoli di maggiore responsabilità politica ai peggiori elementi e trasformando la comunicazione amicale universale in complicità e complotto di pochi ai danni di molti.

L’ordine che si istituisce non tra i cittadini di una repubblica, bensì tra i servi di una tirannide, impone a coloro che “godono” della massima vicinanza con il centro del potere –con l’uno - un’esistenza completamente stravolta, dal momento che i consiglieri del tiranno

devono godere del suo piacere, abbandonare i propri gusti per quelli del tiranno, forzare il proprio temperamento, spogliarsi della propria natura (*leur naturel*), stare sempre attenti alle parole, alla voce, ai segni e agli occhi (*à ses paroles, à sa voix, à ses signes et à ses yeulx*) (p. 29).

La loro esistenza è quindi segnata da un parossismo identitario che conduce all’alienazione totale della loro natura in favore di quella del tiranno, al punto che essi finiscono per abdicare alle loro preferenze personali per assumere quelle del tiranno stesso (e perfino le parole del tiranno divengono le loro parole). Il tratto miserabile della loro condizione è solo apparentemente giustificato dalla soddisfazione di un desiderio di possesso che costoro condividono con il tiranno; gli uomini infatti

vogliono servire per ammassar ricchezze, come se, essi che non possono dire di possedere neanche se stessi, potessero acquisire qualcosa che sia veramente loro, e come se sotto un tiranno fosse possibile avere qualcosa di proprio. Vorrebbero che quel che hanno fosse loro proprietà, e dimenticano che essi stessi danno al tiranno la forza di portar via tutto a tutti (p. 29).

Questo desiderio –come ha ben sottolineato Nicoletta Panichi<sup>36</sup>– rinvia al processo di costituzione di un individualismo possessivo che, come è noto, è alla base dell’antropologia politica seicentesca (ovviamente il referente è Locke); ma in La Boétie tale processo, se da un lato contribuisce a produrre un’immaginazione di sé come soggetto proprietario che “prepara” l’individuo a sottomettersi volontariamente all’uno, dall’altro non riesce –al contrario che in Locke– a tenere insieme il soddisfacimento dei diritti naturali individuali, in particolare libertà e proprietà, con la costituzione del potere sovrano: l’(auto)espropriazione del proprio *naturel* è per La Boétie irrisarcibile, e anche una prospettiva che miri a contrattare l’assoggettamento politico con la

salvaguardia di uno spazio omogeneo di indipendenza individuale è destinata al fallimento, poiché nessuna sicurezza personale è mai garantita: «del tiranno i suoi stessi favoriti non possono mai avere alcuna sicurezza» (p. 32), dal momento che il potere di quest'ultimo è per definizione irresistibile, poiché

loro stessi gli hanno insegnato fin troppo bene che può tutto e che non v'è diritto o dovere che l'obblighi, che può permettersi di considerare il suo arbitrio come ragione, non aver alcun compagno (*n'avoir compaignos aucun*, cioè: «non avere nessuno di eguale a lui») ma essere il padrone di tutti (p. 32).

Di conseguenza il destino dei consiglieri del tiranno, di coloro che «ammirano abbagliati i raggi del suo fasto, e attratti da questo splendore gli si avvicinano e non si rendono conto che si mettono in una fiamma che non può mancare di consumarli» (p. 32), è quanto mai commiserevole: essi vivono in uno stato di perenne fluttuazione e di instabilità affettiva: «essere affabili con tutti e tuttavia sospettare di ciascuno<sup>37</sup>, sempre col sorriso sulle labbra e il gelo nel cuore, non riuscire a esser felice e non osare esser triste» (p. 33), come se il desiderio di un'identità fissa e piena che li aveva condotti al volontario asservimento si rovesciasse nel suo opposto, ovvero nella totale incapacità di governare i meccanismi passionali che li attraversano: la ricerca spasmodica dell'unità produce in ultima istanza l'ingovernabilità della pluralità affettiva da cui ogni essere umano è costituito.

Allo stesso modo, sul piano delle relazioni interindividuali, il tiranno e la sua cerchia si trovano nella condizione obbligata di un'inevitabile sottomissione alla passione più triste e (per usare un lessico spinoziano) impotente: la paura. Infatti

se i malvagi si riuniscono, non c'è compagnia ma complotto (*c'est un complot, non pas une compagnie*). Non si amano scambievolmente ma hanno ciascuno paura dell'altro (*s'entrecraignent*): sono non già amici, ma complici (p. 31).

Il testo francese indica bene come questo temersi reciproco produca anch'esso un legame –un *entre*– fondato però sull'incomunicabilità e sulla solitudine, quindi subito piuttosto che agito. «Senza dubbio –conclude La Boétie– perciò il tiranno non è mai amato e non ama» (p. 31); diversamente da Machiavelli, che suggerisce al principe di farsi temere piuttosto che amare (ma mai odiare)<sup>38</sup>, qui il testo segnala un'impossibilità strutturale del tiranno: egli non può scegliere quali sentimenti suscitare nei propri sudditi, semplicemente la sua costituzione –meglio: la sua posizione– gli impedisce di

legarsi agli altri in un rapporto amorevole o amicale, ma solo attraverso la catena del reciproco timore, in una situazione di isolamento proprio di chi, essendo «al di sopra di tutti e non avendo alcun compagno [cioè nessuno uguale a lui], sta già oltre i confini dell'amicizia» (p. 31).

«Oltre i confini dell'amicizia significa, per La Boétie», oltre i confini dell'umanità. Già nelle prime pagine il *Discours* afferma che la natura umana «è tale che i doveri comuni dell'amicizia (*les communs devoirs de l'amitié*) assorbono una buona parte della nostra vita» (p. 5); ora, verso la conclusione del testo, l'amicizia diventa «un nome sacro, una cosa santa: esiste solo tra uomini dabbene (*entre gens de bien*) e nasce solo da una reciproca stima» (p. 31), cioè da una conoscenza profonda dell'altro: il «nome sacro» dell'amicizia è tale in quanto implica una pratica della comunicazione –è un dovere comune– libera ed egualitaria, in quanto «si alimenta dell'uguaglianza, che non vuol procedere squilibrata ma sempre alla pari» (p. 31), all'esatto opposto dell'isolamento prodotto dalla fascinazione del «nome di uno». Credo sia necessario, per approfondire il tema assolutamente centrale dell'amicizia in La Boétie, fare nuovamente ricorso a qualche suggestione proveniente dall'opera di Montaigne, di cui è notissimo il legame fraterno che lo legava proprio a La Boétie, e in nome del quale egli dichiara di aver intrapreso la scrittura degli *Essais*. Non intendo ovviamente –lo ripeto– entrare nella questione dell'influenza laboétiana sulla riflessione filosofica di Montaigne, né della maggiore o minore congruenza teorica tra i due pensatori –se cioè e in che misura Montaigne abbia conservato il messaggio del *Discours* (un tema sul quale esiste una letteratura vastissima). Mi limito quindi a riprendere alcune affermazioni, peraltro notissime, presenti negli *Essais*, utilizzandole come sostegni interpretativi al tentativo di comprendere il significato del rapporto amicale in La Boétie. Che per l'autore degli *Essais* l'amicizia con La Boétie configuri il «modèle de la cellule saine de la société» –come afferma Panichi<sup>39</sup>– lo do per accertato; si tratta ora di comprendere come si articoli questa relazione, prendendo lo spunto da due affermazioni, apparentemente lontane se non contraddittorie, presenti nell'opera di Montaigne: la prima afferma che nell'amicizia i due amici si perdevano l'uno nell'altro, «perché non ci riservammo nulla che ci fosse proprio, né che fosse o suo o mio»<sup>40</sup>; la seconda è un'aggiunta apposta all'edizione del 1588, in cui Montaigne afferma: «Se mi si chiede di dire perché lo amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo:

‘perché era lui; perché ero io’»<sup>41</sup>. Ora, io credo che soltanto riuscendo a tenere insieme i significati apparentemente contrapposti di queste due affermazioni –l’una che evidenzia il carattere fusionale dell’amicizia, l’altra che invece insiste sulla necessaria distanza che deve intercorrere tra gli amici– sia possibile provare a comprendere il valore filosofico e politico del rapporto amicale nel *Discours*. In primo luogo, va osservato che la perdita del *proprium* sottolineata nella prima citazione non sia declinabile come trascendimento dell’individualità, o peggio ancora come processo di identificazione nei confronti di un elemento terzo, nel quale i due amici troverebbero una loro presunta unità più autentica; una simile interpretazione, infatti, finirebbe per avvicinare pericolosamente la relazione amicale al meccanismo di fascinazione nei confronti del tiranno, che si produce esattamente attraverso la riduzione a un *tertium* comune –il nome dell’uno– delle singole specificità di ciascun individuo. Viceversa, la perdita del *proprium* significa l’abbandono di un’identità fissata in una serie di proprietà immutabili, la messa in gioco totale della propria individualità nella relazione con l’altro. Ma tale relazione –e vengo così alla seconda citazione– è sempre anche il mantenimento di una distanza, o meglio di una differenza che si radica nella molteplicità insopprimibile delle singolarità. In questo modo l’amicizia produce una percezione di sé radicalmente contrapposta a quella allucinatoria e inibente ogni autonomia che si genera attraverso il nome dell’uno; ancora di più, essa esige una pratica dell’individualità –una pratica “individualizzante”– che si costruisce sulla distanza da e nel contempo sull’apertura comunicativa all’altro; in tal modo l’assoluta alterità mantiene anche l’assoluta uguaglianza, radicata sulla complanarità degli individui –nessuno è “al di sopra” degli altri, come nel caso del tiranno– che costituisce il terreno comune sul quale essi comunicano ed eventualmente convengono.

La sacertà del nome dell’amicizia –di contro al carattere idolatrico del nome dell’uno– esige dunque una pratica incompatibile con qualsiasi genere di dominio, non solo nei confronti degli altri uomini, ma anche nei confronti di se stessi: per questo l’amicizia è a un tempo virtù politica e virtù filosofica, che, come dice Jean-Yves Pouilloux, «touche au rapport à la vérité»<sup>42</sup>. In tal senso, a mio parere, va compresa un’altra affermazione di Montaigne –l’ultima che intendo utilizzare– la quale dice, a proposito di La Boétie, che «lui solo godeva della mia vera immagine, e se l’è portata via con sé»<sup>43</sup>: soltanto nell’autenticità del rapporto amicale ciascuno mette in mostra



pienamente se stesso –non un’immagine di sé, ma la vera immagine, cioè la disponibilità a lasciarsi immaginare pienamente, a lasciare che l’altro goda della nostra visione e di quanto essa gli comunica, in un’interazione che non colma la distanza, ma che la trasforma in “prospettiva”, in uno sguardo che non neutralizza, bensì valorizza l’altro.

#### 4. Il linguaggio della libertà

Risalendo il testo come i salmoni risalgono i fiumi, è possibile cogliere nelle prime pagine del *Discours*, dove La Boétie va proponendo la sua domanda paradossale sulla servitù volontaria, le condizioni di possibilità dell’amicizia tra gli uomini, e quindi di una modalità di socializzazione opposta rispetto a quella che si costruisce attorno alla figura del tiranno. È la natura (la natura originaria, primigenia, «strumento di Dio e governante degli uomini», p. 10) a inscrivere negli esseri umani tale possibilità: essa

ci ha fatti tutti di una medesima forma e, come sembra, col medesimo calco, affinché noi ci si riconosca scambievolmente tutti come compagni [*compaignons*; quindi “uguali”] o meglio fratelli (p. 10).

L’uguaglianza naturale si produce attraverso il reciproco riconoscimento degli individui come *tous frères*; ogni differenza contingente non viene annullata, ma è piuttosto depotenziata di qualsiasi aspetto conflittuale (infatti la natura «non ha inteso metterci in questo mondo come in un campo di battaglia, e non ha mandato quaggiù i più forti e i più abili come briganti armati in una foresta per prevaricare i più deboli») e invece assunta come possibilità concreta di collaborazione tra gli uomini:

bisogna invece pensare che distribuendo ad alcuni di più ad altri di meno, essa volesse dare spazio all’affetto fraterno (*fraternelle affection*) e mettere gli uomini in grado di praticarlo, avendo gli uni capacità di offrire aiuto, gli altri bisogno di riceverne (p. 10)

La Boétie concepisce questo stato primigenio non come uno spazio omogeneo, utilizzabile per qualsivoglia interazione molecolare tra gli individui, bensì come il luogo non neutrale di una dinamica di affetti positivi, di un osservarsi reciproco e riconoscersi nell’altro («affinché ciascuno potesse vedersi e quasi riconoscersi nel suo prossimo»):

l'uguaglianza è un'attività, un movimento che si contrappone radicalmente al meccanismo di identificazione col nome dell'uno, che è invece un'adesione statica e mortifera; essa si manifesta compiutamente –questo è il passaggio decisivo– attraverso il

gran dono della voce e della parola per conoscerci e meglio fraternizzare, e realizzare attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri (*par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées*) la comunione delle nostre volontà (p. 10).

La dimensione del comune –che si contrappone al meccanismo di identificazione con l'uno– non sussume l'individualità in una dimensione omogenea, bensì ne esalta la specificità.

Il linguaggio è dunque il *medium* comune e universale, all'interno del quale ciascun individuo esprime le proprie peculiarità naturali in armonia (in *convenientia*) con quelle di altri individui. Nel linguaggio “naturale” non vi è dunque spazio per il conflitto tra diversi, perché le diversità sono sussunte in una dimensione cooperativa generata dal principio della comunicazione originaria, che pone tutti sullo stesso piano; *ergo*: «non è da mettere in dubbio che noi siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti uguali (*compaignons*)» (p. 10); cioè: perché parliamo tutti la stessa lingua. Questa uguaglianza non produce identità, non produce identificazione, non produce unità ma singolarità libere: infatti 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*)» (p. 10)<sup>44</sup>. Detto ancora in un altro modo, l'uguaglianza è uguaglianza di singolarità, ciascuna delle quali reca in sé una specificità assoluta, ma anche un'attitudine (mediata dal linguaggio) a convenire con le altre singolarità: di conseguenza il “comune” che le unifica rendendole uguali non è, come ho già cercato di dire, un principio terzo –un universale trascendente– rispetto a ciascuna di esse, bensì è il portato di una pratica comune, si produce nel reciproco interagire, poiché senza interazione –da posizioni diverse e mai assimilabili– non vi può essere uguaglianza<sup>45</sup>. Il ruolo fondamentale del linguaggio consiste dunque nella capacità di tenere insieme, in un processo inconcluso di «individuazione collettiva» –per usare la terminologia, certamente anacronistica rispetto all'epoca di La Boétie, di Gilbert Simondon<sup>46</sup>– distanza e comunione, differenza e uguaglianza, rifiuto dell'identità ed esaltazione della singolarità, libertà e universalismo degli affetti: «siamo nati non solo in possesso della nostra libertà, ma anche con la

volontà (*affection*) di difenderla» (p. 10). In tal senso la parola si svincola dal nome, si libera cioè da ogni tratto di fissazione definitoria –e per questo fantasmatica– per acquisire invece una valenza semplicemente ostensiva. L'amicizia tra due si genera «perché era lui, perché ero io»; in mezzo sta la parola, che, per citare ancora Montaigne «è per metà di colui che parla, per metà di colui che l'ascolta»<sup>47</sup>.

Il compito che La Boétie assegna agli uomini che intendono rimanere fedeli alla loro natura linguistica è dunque quello di mantenerla viva, di non adeguarsi mai alla loro “seconda” natura, quell'abitudine che costituisce il terreno fertile della tirannide. La lotta è aperta; infatti vi sarà «sempre qualcuno, migliore degli altri (*quelques uns, mieux nés que les autres*), che, non sopportando il peso del giogo, non può trattenersi dallo scuoterlo» (p. 17). In questa impossibilità naturale a sopportare la tirannide si esprime una tendenza ineliminabile alla ribellione e alla libertà, che La Boétie aveva già evidenziato poche pagine prima con una sorta di esperimento mentale:

se per caso nascessero oggi uomini completamente nuovi, né abituati alla soggezione né affascinati (*affriandés*) dalla libertà, uomini che ignorassero perfino il nome dell'una e dell'altra, che cosa sceglierebbero, esser sudditi o vivere liberi? Naturalmente preferirebbero di gran lunga obbedire alla sola ragione, piuttosto che servire un uomo (pp. 12-3).

Tale libertà, benché talvolta sia possesso consapevole soltanto di pochi individui il cui rango, o meglio la cui educazione li pone su un livello superiore, (ecco l'aristocraticismo di La Boétie), tuttavia in linea di principio è condivisa da tutti gli uomini, tanto più che l'ignoranza dei nomi non ne inibisce il desiderio, perché in realtà non inibisce il linguaggio, e anzi ne libera la potenza creativa. La fascinazione del nome dell'uno non è un destino inevitabile; piuttosto, ancora una volta la natura umana si mostra come un campo di tensioni, un luogo non pacificato di contrasti tra tendenze –passioni, immaginazioni– contrapposte e veicolate da prassi linguistiche divergenti –o meglio, da una prassi e da un'inerzia: la fragilità e la delicatezza della nostra libertà naturale<sup>48</sup> impongono una lotta serrata e senza quartiere per la sua difesa. In questo senso l'uso –peraltro ridotto a tre passaggi (o meglio a due, poiché il terzo parla di *naturels privilèges*)– della locuzione *droit naturel* mi sembra segnalare soltanto il versante “positivo”, ragionevole e socializzante, della natura umana, ma non per questo intende fondare una concezione teoricamente rigorosa della naturale politicità

dell'uomo.

Mi avvio a questo punto a concludere, soffermandomi su due questioni generali che la mia lettura ha cercato di evidenziare. La prima riguarda la possibilità di inserire la riflessione di La Boétie nel novero dei tentativi, che si producono a cavallo tra la fine dell'ordine medievale e la prima modernità, di pensare la politica a partire dall'inconciliabilità dell'opposizione uno-molteplice; meglio ancora, dall'idea che, anche laddove sia il principio unitario a prevalere, tale risultato si determini a partire da un primato ontologico del molteplice, dalla potenza costituente di una pluralità che è "responsabile" anche del suo contrario, ovvero del dominio dell'uno. In altre parole, la *reductio ad unum* che l'ordine politico della tirannide –ma ormai sappiamo che non si tratta del tiranno medievale, bensì di qualcosa di radicalmente nuovo, che iniziava a costituirsi proprio negli anni dell'esistenza di La Boétie– impone, non è mai in grado di neutralizzare definitivamente il desiderio comune di una molteplicità di cittadini, e anzi esso trae la propria forza esclusivamente dal versante negativo e impotente di questo stesso desiderio: il potere dell'uno dipende dalla potenza del molteplice, è creazione mostruosa che sempre alberga nell'animo degli individui, come desiderio di identità e di unità (cioè come volontà di servire, come *servitude volontaire*).

A proposito di questa "filosofia del molteplice" laboétiana, ho già segnalato come Starobinski sottolinei il fatto che anche Montaigne segue un percorso simile nella sua indagine psicologica, introducendo nella fittizia unità del soggetto la molteplicità; tuttavia Montaigne, sempre a detta di Starobinski, continua a cercare l'unità, o quanto meno a provarne nostalgia, mentre io credo che La Boétie rifiuti decisamente qualsiasi tentativo di ricostruire un'unità supposta perduta sul piano politico, affermando invece il primato del molteplice. Non si tratta certo di fare di La Boétie un precursore della democrazia radicale della moltitudine: siamo lontani a mio avviso dalla consapevolezza spinoziana della presenza intrascendibile delle masse nel processo di costituzione e di ridefinizione continua del potere politico; tuttavia, nonostante il segno aristocratico del pensiero laboétiano –benché di un'aristocrazia dell'intelletto e dell'educazione più che del titolo nobiliare: quindi un aristocraticismo profondamente imbevuto di tradizione umanistica–, resta il fatto che il *Discours* prefigura e intende controbattere la minaccia di una teoria che, a partire dal secolo successivo, cercherà di superare il problema della tirannide e del disordine che essa inculca nella comunità politica attraverso la

costruzione di una concettualità votata a generare il dominio dell'unità –della «forma dell'uno»– sulla pluralità degli ingegni e delle passioni umane.

La seconda questione, più complessa, riguarda la domanda se esista nel *Discours*, aldilà del rinvio all'amicizia tra gli uomini liberi, l'indicazione di un progetto politico esplicito che si ponga come antitetico alla tirannia dell'uno; ovvero, più precisamente, se è possibile ricostruire una relazione storicamente e concettualmente determinata tra l'opera di La Boétie e il pensiero repubblicano della prima modernità<sup>49</sup>. Da questo punto di vista si possono elencare alcuni elementi di vicinanza tra il *Discours* e le linee portanti di una riflessione peraltro assai complessa e plurale come quella repubblicana tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII: ad esempio la già citata indistinguibilità tra tirannia e monarchia, oppure la sottolineatura della differenza tra essere dominati e obbedire (ovvero tra tiranneggiare e governare). Altre tematiche di stampo schiettamente repubblicano sono invece soltanto accennate, come il riferimento al ruolo educativo delle leggi che traspare nel richiamo alla legislazione di Licurgo<sup>50</sup>, mentre è assente qualsiasi descrizione della natura delle istituzioni di una repubblica – né tale si può considerare la citazione della virtù dei cittadini di Venezia<sup>51</sup>. Tuttavia, anche tralasciando un approfondimento dei temi specifici che potrebbero includere il *Discours* nella cornice –lo ripeto, frastagliata e per molti versi eterogenea– della tradizione repubblicana della prima modernità, va colto proprio nell'assenza di una proposta istituzionale alternativa al progetto monarchico un aspetto decisivo per rintracciare in La Boétie la presenza di uno “stile” repubblicano, ovvero di un linguaggio e di una retorica anti-tirannica, ma al tempo stesso riluttante a tradursi in dottrina politica positiva. In questa prospettiva il carattere peculiare di un testo repubblicano consisterebbe innanzitutto nella sua vocazione polemica, nel suo carattere decostruttivo piuttosto che fondativo, nella sua strenua opposizione al lessico del potere come condizione necessaria per avviare un percorso di emancipazione. Per questa ragione l'intenzione di svelare il segreto della tirannia, evidenziata fin dalle prime pagine del *Discours*, è un esempio paradigmatico di discorso repubblicano, che si struttura prima di tutto come un'operazione di critica del linguaggio politico, poiché solo a partire da questa diventa possibile, anche per coloro che, «non avendo visto neanche l'ombra della libertà, e non avendone mai sentito parlare (*n'estant point avertis*), non si rendono affatto conto del male della schiavitù» (p. 17) scrollarsi di

dosso la fascinazione nei confronti del nome dell'uno e riattivare così il proprio "naturale" desiderio di libertà; infatti solo gli individui educati alla libertà «ne mantengono vivi l'immagine e il sentimento, e continuano ad apprezzarla, e la servitù, per quanto mascherata, non è di loro gusto» (p. 18).

## Bibliografia

Abensour, M., Gauchet, M., 1993, *Les leçons de la servitude et leur destin*, in: de La Boétie (1993), pp. VII-XXIX.

Balsamo, J., 1999, «Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel», in *Montaigne Studies*, I-II, pp. 5-27.

Cavaillé, J.-P., 1988, «Langage, tyrannie et liberté dans le Discours de la Servitude volontaire d'Etienne de la Boétie», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, LXXII, pp. 3-30.

Céard, J., 1972, «'République' et 'républicain' en France au XVIe siècle», in *L'Esprit républicain*, ed. par J. Viard, Paris, Klincksieck, pp. 97-105.

Comparot, A., 1985, «La Servitude volontaire, ou la politique d'un humanisme chrétien», in *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, XXI-XXII, pp. 56-74.

Dubois, C.-G., 2004, «Une algèbre des relations humaines. Symbolique des nombres et des rapports numériques dans le *Discours de la servitude volontaire*», in *Etienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International, Duke University, 26-28 mars 1999, edité par M. Tetel, Paris, Champion, pp. 317-32.

Gavetta, G., 1992, «La scrittura come esenzione. Montaigne e La Boétie», in *Aut Aut*, CCL, pp. 13-31.

Gontarbert, N., 1983, «Pour une lecture politique de La Servitude volontaire», in *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, XIII-XIV, pp. 93-104.

- La Boétie, E., (de), 1987, *De la servitude volontaire, ou Contr'un*, édité avec introduction et notes par M. Smith, Genève, Droz.
- , 1993, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par P. Leonard, Paris, Payot (I ed. 1976).
- , 1995, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. a cura di U.M. Olivieri, traduzione di F. Ciaramelli, Torino, La Rosa Editrice.
- Machiavelli, N., 1971, *Il principe*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, pp. 255-98.
- Magnard, P., 1994, «Montaigne ou le singulier universel», in *Bulletin de la société des amis de Montaigne*, XXXVII-XXXVIII, pp. 37-49.
- Malandain, P., 1980, «La Boétie et la politique du texte», in *Réforme-Humanisme-Renaissance*, XII, pp. 33-41.
- Montagne, M., de, 2002, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi (I ed. 1966).
- Orwell, G., 2003, *Nineteen eighty-four*, with an introduction by T. Pynchon, London, Penguin.
- Panichi, N., 1998, «'...Enchantés et charmés par le nom seul d'un'. Linguaggio e tirannia nella *Servitude volontaire* di Etienne de La Boétie», in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXVII, VI serie, pp. 351-77.
- , 2001, «De la servitude volontaire à la liberté volontaire: de La Boétie à Montaigne», in *Penser la souveraineté*, édité par G.M. Cazzaniga et Y.C. Zarka, Pisa-Paris, Ets-Vrin, pp. 63-81.
- , 2004, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki.
- Pouilloux, J., 1990, «A l'ami: le deuil et la pensée», in *Bulletin des amis de Montaigne*, XXI-XXII, pp. 119-32.
- Smith, M., 1987, *Introduction a De La Boétie* (1987), pp. 7-32.

- Simondon, G., 2001, *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi.
- Starobinski, J., 1984, *Et puis, pour qui écriverez-vous ?*, tr. it. in Id., *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, pp. 11-91.
- Tournon, A., 1999, «Sur quelques aspérités du *Discours de la Servitude volontaire*», in *Montaigne Studies*, I-II, pp. 61-76.
- Trinquet, R., 1956, «Montaigne et Venise ou le mythe de la liberté», in *Mercure de France*, CCCXXVII, pp. 293-323.
- Visentin, S., 2003, «Guerra alla guerra. La potenza costituente del linguaggio in Sébastien Castellion», in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Franco Angeli, pp. 177-96.
- Vivanti, C., 1974, *Lotta politica e pace religiosa in Francia tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi (I ed. 1963).



## Note

<sup>1</sup> Devo questa indicazione all'amica e collega Raffaella Sarti, che ringrazio.

<sup>2</sup> Si veda in proposito Malandain (1980).

<sup>3</sup> Smith (1987, 8 sgg.) afferma che la prima stesura del testo è del 1548, ma che tuttavia la versione nota è successiva, probabilmente rivista tra il 1553 e il 1554, quando La Boétie aveva 23-24 anni.

<sup>4</sup> Sulle letture neutralizzanti dello scandalo della *Servitude* cfr. Cavaillé (1988, 5 sgg.).

<sup>5</sup> Cfr. Tournon (1999, 61-3).

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio Balsamo (1999, 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».

<sup>7</sup> Cfr. Gontarbert (1983, 95): «Alors que les Huguenots utilisaient le *Contr'un* en vue, sinon d'un changement de régime, du moins d'un changement de roi, ses éditeurs du XVIIIe siècle se caractérisaient par... leur respect légaliste du monarque».

<sup>8</sup> Ad esempio Comparot (1985).

<sup>9</sup> Cfr. ancora Tournon (1999, 73).

<sup>10</sup> Malandain (1980, 35).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>12</sup> Cavaillé (1988, 8).

<sup>13</sup> Su Castellion rinvio a Visentin (2003).

<sup>14</sup> La citazione è dalla prima traduzione italiana del *Discours*, composta nel 1799 da Cesare Paribelli; cfr. il testo riprodotto in anastatica in Panichi (1999, 7 della ristampa).

<sup>15</sup> Abensour (1993, VII).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. XII.

<sup>17</sup> Una raccolta degli scritti degli autori citati è presente in de La Boétie (1993).

<sup>18</sup> Non è 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 l'illuminante *Foreword* di Thomas Pynchon in Orwell (2003, vii-xxvi).

<sup>19</sup> La traduzione italiana citata, di cui indico di volta in volta la pagina, è quella di de La Boétie (1995); il testo francese presente talvolta tra parentesi è tratto da La Boétie (1987).

<sup>20</sup> Va notato che Ulisse usa questo linguaggio per «domare la rivolta dell'esercito (*apaiser la revolte de l'armée*)» (p. 1), quindi per reprimere una ribellione al potere.

<sup>21</sup> Si tratta di una tesi ripetuta altre volte all'interno del testo, in particolare laddove La Boétie descrive le diverse origini del potere tirannico seguendo la distinzione classica –già aristotelica– tra i generi di monarchia.

<sup>22</sup> È difficile sfuggire alla tentazione di cogliere un'analogia tra l'immaginazione dei sudditi che ritengono di produrre loro stessi il potere che li asservisce, e il dispositivo dell'autorizzazione dell'agire del sovrano da parte dei contraenti il patto sociale nel *Leviatano* di Hobbes.

<sup>23</sup> Su questa affermazione cfr. la discussione presente in Panichi (1998).

<sup>24</sup> In questa direzione si incontra, ad esempio, il riferimento alla figura dell'«Hercule galois», vero e proprio «tableau allégorique de la force de persuasion de la parole» nella Francia del XVI secolo (Dubois (2004, 326)). Sul mito dell'Ercole Gallico cfr. Vivanti (1974, 74-131).

<sup>25</sup> Sul nome e sul nominalismo in Montaigne cfr. ad esempio Magnard (1994).

<sup>26</sup> Sul complesso e affascinante rapporto tra Montaigne e La Boétie rinvio a Panichi (2004), in particolare la II parte (*Per una morale politica*).

<sup>27</sup> Cfr. Starobinski (1984, 35 sgg.).

<sup>28</sup> Lascio da parte quella psicanalitica, che ne costituisce il *coté* secolarizzato.

<sup>29</sup> Se al pronome maschile *celui* si sostituisse quello neutro si potrebbe affermare che La Boétie sta parlando dello Stato –o della patria, della nazione, o del principio della sovranità popolare, che è a fondamento della moderna democrazia rappresentativa.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio p. 21: «Egli [Senofonte] racconta la sofferenza dei tiranni che, facendo del male a tutti, sono costretti ad aver paura di ognuno».

<sup>31</sup> Cfr. p. 14: «È proprio l'abitudine [...] che c'insegna a ingurgitare, senza trovarlo amaro, il veleno della servitù».

<sup>32</sup> Così come «le erbe hanno tutte la loro proprietà, la loro natura, la loro particolarità (*leur naturel et singularité*), e tuttavia una gelata, il tempo, il terreno o la mano del giardiniere possono fare molto per

migliorare o deteriorare la loro qualità, tanto che una pianta vista in un luogo diventa altrove irricognoscibile» (p. 14).

<sup>33</sup> «Colui che nel giorno di festa aveva raccolto il sesterzo e s'era ingozzato al pubblico festino benedicendo Tiberio e Nerone, e la loro munifica generosità, costretto l'indomani a cedere i propri beni alla loro avarizia, i propri figli alla loro lussuria, il proprio sangue alla crudeltà di quei magnifici imperatori, restava muto come un sasso e impassibile come un tronco d'albero» (p. 23).

<sup>34</sup> Non bisogna dimenticare che La Boétie, quando ad esempio critica la crescita del Senato sotto Giulio Cesare (cfr. p. 28) sta anche attaccando la politica di Enrico II di aumentare le cariche politiche, a scapito del potere dei parlamenti tradizionali

<sup>35</sup> Cfr. p. 28: «come, secondo i medici, se nel nostro corpo c'è una parte infetta, non appena in un altro punto qualcosa non va, subito si ripercuote sulla parte contaminata».

<sup>36</sup> Cfr. Panichi (2001, 70-1).

<sup>37</sup> Il testo originale aggiunge: “*n'avoir aucun ni ennemi ouvert ny ami assureé*”.

<sup>38</sup> Cfr. Machiavelli (1971), cap. XVII: «De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel et contra». Per un'analisi più articolata e stimolante del rapporto tra La Boétie e Machiavelli si veda Balsamo (1999).

<sup>39</sup> Panichi (2001, 74).

<sup>40</sup> Montaigne (2002, I, 28, 251).

<sup>41</sup> *Ivi* (250).

<sup>42</sup> Pouilloux (1990, 128).

<sup>43</sup> Si tratta di un passo presente negli *Essais*, III, 9, che non è riportato nell'edizione italiana. La frase continua, significativamente, in questo modo: «È per questo che mi decifro con tanta accuratezza» (cfr. Gabetta (1992, 16-7)).

<sup>44</sup> Ho modificato la traduzione italiana, che rendeva *tous uns* con «tutti uno», rischiando in tal modo di ricondurre la dinamica amicale all'unità identitaria della tirannia. Su questo fondamentale passo del *Discours* cfr. sia Panichi (2001,78-81), sia Cavaillé (1998, 17 sgg.).

<sup>45</sup> Cfr. ad esempio p. 21: «tra gli uomini liberi si fa a gara per primeggiare, sia in vista del bene comune sia per sé: ciascuno sa che parteciperà in maniera uguale agli svantaggi della sconfitta o ai vantaggi della vittoria».

<sup>46</sup> Si veda Simondon (2001).

<sup>47</sup> Montaigne (2002, III, 13, 145).

<sup>48</sup> Cfr. p. 14: «I germi del bene che la natura deposita in noi sono così fragili e minuti (*meues et glissantes*) da non poter resistere al minimo impedimento proveniente da un'educazione ad essi contraria».

<sup>49</sup> Cfr. Ceard (1972, 98), il quale afferma che «C'est peut-être chez La Boétie qu'on pourrait relever une des premières traces d'un essai d'opposition entre la monarchie et la république», benché il suo *Discorso* non apra alcuna via repubblicana all'organizzazione del potere politico.

<sup>50</sup> Cfr. p. 15: «Costui [Licurgo] dunque, con le sue leggi e la sua politica, educò così bene gli Spartani che ognuno di loro avrebbe preferito mille volte morire piuttosto che obbedire a un signore diverso dalla legge e dalla ragione».

<sup>51</sup> Cfr. p. 14: «Pensiamo ai Veneziani, un pugno di uomini i quali vivono tanto liberamente che il peggiore di loro non vorrebbe essere il Re di tutti gli altri». Sul significato storico del riferimento a Venezia in La Boétie e in Montaigne cfr. almeno Trinquet (1956) e Panichi (2004).