

COLLETTIVO LA BOÉTIE – 18 NOVEMBRE 2020

SPEECH BY COLLETTIVO LA BOÉTIE – NOVEMBER 18TH, 2020

Università degli Studi di Torino

camilla.emmenegger@unito.it

francesco.gallino@unito.it

dani.gorgone@gmail.com

Keywords

Étienne de La Boétie, servitù volontaria, libertà, amicizia

DOTT.SSA RAFFAELLA COLOMBO: Il collettivo La Boétie è composto da Camilla Emmenegger, Francesco Gallino e Daniele Gorgone, che si sono incontrati e hanno formato questo collettivo nel 2011. Hanno all'attivo tante pubblicazioni, in particolare sulla servitù volontaria. Chi non l'avesse già fatto può aprire il collegamento e guardare lo spezzone del film *Django Unchained* fino al minuto 1:54.

DANIELE GORGONE: Buongiorno a tutte a tutti e grazie dell'invito, grazie a Raffaella, Gianfranco Mormino, a Thomas e Olinda e a chi ha organizzato questo interessante seminario. Come diceva Raffaella, siamo un gruppo di ricerca che lavora insieme da quasi dieci anni. Oggi proveremo a presentare il *Discorso della servitù volontaria*, questo piccolo testo così interessante, provando in particolar modo a capire qual è il nucleo concettuale, la domanda paradossale che si pone La Boétie quasi 500 anni fa; proveremo poi anche a mostrare l'architettura, la struttura che compone questo

testo, che è molto particolare, e vorremmo proprio porre l'attenzione su questo punto. Per iniziare abbiamo pensato di collegarci a una suggestione che ci è venuta dai precedenti incontri tenuti da Thomas Emmenegger e da Gianfranco Mormino, i quali entrambi hanno fatto riferimento a una città: Olinda, tra le città invisibili di Calvino, e Poneropolis. Anche noi abbiamo pensato a che tipo di città potessimo collegare al tema della servitù volontaria e ci è venuta in mente *Candyland*, che non è una vera e propria città: è una piantagione di schiavi al centro del film *Django Unchained*, in cui la scena che abbiamo condiviso con voi in qualche modo mostra che l'eco laboetiana è arrivata fino ai film di Tarantino, fino al XXI secolo. Passo la parola a Francesco che presenterà una introduzione storica del periodo in cui è stato scritto questo testo.

FRANCESCO GALLINO: Buongiorno a tutti e tutte, grazie ancora per l'invito. In realtà il contesto che ruota attorno a questo testo, prima ancora che storico, è geografico. Chi ha un po' di consuetudine con la Francia sa che il luogo comune, in gran parte vero, più importante sulla Francia è di essere estremamente centralistica, con una città, Parigi, a fungere da assoluto centro politico e anche culturale, non soltanto francese: è stata a lungo considerata il centro culturale dell'Occidente, tutto sommato. Questa situazione però non vale per l'epoca di cui parliamo, che è la metà del Cinquecento, quando in realtà svariate zone della Francia possono sperare di competere con Parigi per il ruolo di capitale culturale. Questo è sicuramente vero per il sud-ovest della Francia: la zona di Bordeaux è una zona vivacissima dal punto di vista culturale ed è la zona che più di tutte ha recepito le teorie di Erasmo da Rotterdam e dove quindi l'ispirazione teorica è orientata a un principio di tolleranza. Ovviamente il Cinquecento francese è l'epoca dello scontro sanguinosissimo tra cattolici e ugonotti; il gruppo di intellettuali di cui parliamo si riconosce in larga maggioranza come Cattolico, ma è appunto orientato al superamento delle divisioni tra cattolici e riformati. È in questo contesto che in una data che non conosciamo con certezza, ma compresa tra il 1546 e il 1550, un ragazzo, più giovane di tutte le persone che sono presenti all'incontro di oggi, scrive un testo di una cinquantina di pagine e sceglie di scriverlo in francese, non in greco in latino, che pure erano lingue che frequentava più spesso. Questo testo inizia a circolare prima tra gli intellettuali della sua zona, che è il Périgord (La Boétie è di Sarlat, il Périgord è una

piccola regione subito a est di Bordeaux), e poi in generale tra gli intellettuali del sud-ovest. Questo testo non viene mai pubblicato né stampato e quindi circola manoscritto, non sappiamo in quante copie, viene passato di mano in mano con sempre maggiore interesse finché arriva a un ragazzo ancora più giovane del primo (se il primo aveva diciotto/vent'anni, questo ha tre anni in meno), che nel leggere questo testo si innamora perdutamente del testo e del suo autore che non ha mai incontrato. Alla luce di questo, lo incontra, i due effettivamente si innamorano, nasce un rapporto fusionale dal punto di vista sentimentale, culturale e intellettuale, in quello che sembra un legame destinato a non spezzarsi mai, ma che in realtà si spezza abbastanza presto, nel 1563, quando il più grande dei due, che ha incarichi nell'esercito, passando in rassegna le truppe contrae la peste: ha un'agonia di alcuni giorni, durante i quali l'amico resta costantemente al suo fianco, correndo un pericolo enorme dal punto di vista della salute, e muore infine tra le sue braccia dicendogli «Amico, mi rifiuti dunque un posto?». ¹ Questa diventa la frase che ossessiona la vita dell'amico più giovane, che è disperato e si dice venga costretto a sposarsi per dimenticare l'amore morto; questi, dunque, prende una decisione: scrivere un libro che consista in una cornice di testi che circondi il cuore, che sarà il testo che l'aveva fatto innamorare dell'amico scomparso. Il libro viene effettivamente scritto – si tratta degli *Essais*, perché l'amico più giovane è Michel de Montaigne e l'amico più grande è Étienne de La Boétie. Gli *Essais* di Montaigne, che è una delle opere più importanti della filosofia occidentale, nasceranno con il cuore vuoto, perché nel capitolo XXVIII, che non a caso è il capitolo dedicato all'amicizia, Montaigne anticipa quello che dovrebbe essere l'argomento del capitolo successivo, ovvero il testo che gli ha segnato la vita, che lo ha fatto innamorare, il *Discorso della servitù volontaria*; quindi, noi leggiamo questa parte, che si chiude con «ascoltiamo parlare questo ragazzo di diciott'anni». ² Alla riga successiva però scopriamo, spiazzati, che Montaigne afferma di aver cambiato idea, la pubblicazione del *Discorso* è diventata impossibile, il testo verrebbe frainteso per una serie di eventi politici che sono avvenuti nel frattempo. In un primo momento vengono pubblicati in sostituzione alcuni sonetti di Étienne de La

¹ M. de Montaigne, *Lettere*, con testo originale e traduzione a fronte, a cura di A. Frigo, Firenze, Le Monnier Università, 2010, pp. 84-85.

² M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini e André Tournon, Bompiani 2012, p. 353.

Boétie, poi anche i sonetti vengono eliminati e quel capitolo resta tutt'oggi vuoto. Ora, se questa scelta di Montaigne sia un tradimento dell'impegno preso con l'amico La Boétie, o sia invece un modo obliquo, indiretto, di invitare i lettori a recuperare e leggere un testo che sarebbe stato impossibile pubblicare, questo è materia di discussione. Certamente il testo era stato sottratto, rubato e pubblicato dagli ugonotti, quindi con una chiave di lettura inaccettabile, e sempre sotto il segno ugonotto era stato bruciato e condannato dall'Inquisizione. Il testo, quindi, non sarà mai pubblicato nell'epoca di cui stiamo parlando, scompare dai radar ufficiali; vedrà la luce soltanto nel 1727, quando verrà ufficialmente pubblicato in Olanda in appendice a un'edizione degli *Essais*. Non dobbiamo però pensare che in questo periodo, che va dalla prima pubblicazione degli *Essais* nel 1580 alla effettiva pubblicazione del *Discorso della servitù volontaria* nel 1727, il testo scompaia realmente dal dibattito filosofico dell'epoca; tutto il contrario: il testo inizia una vita clandestina. Circola moltissimo in Europa e viene letto dai principali intellettuali europei: influenza Thomas Hobbes, viene pressoché plagiato da Vittorio Alfieri nel suo testo politico più famoso che è il *Della tirannide*, viene letto da Rousseau... Si racconta la storia del cardinale Richelieu che al mercato nero avrebbe pagato una cifra esorbitante per procurarsi questo testo clandestino di cui tutti parlavano e di cui voleva fortemente conoscere il contenuto. Insomma, questo testo, mai pubblicato ufficialmente in quei secoli, infesta clandestinamente il pensiero politico europeo. Anche dopo la sua pubblicazione ufficiale, il testo non inizia, come si potrebbe pensare, una storia abituale, quella che solitamente vive qualsiasi libro, ma è oggetto di una serie di vicende paradossali: tende infatti a scomparire, a non venire quasi mai citato dalla maggior parte degli autori, salvo emergere con forza e prepotenza nei momenti di crisi politica francese e poi europea. Allora ne fioriscono edizioni, commenti che sostengono che questo testo "sconosciuto", poiché ogni volta si sostiene che questo testo sia sconosciuto, sta esprimendo proprio quello che sta avvenendo in quel momento storico. Queste improvvise eruzioni avvengono in corrispondenza della Rivoluzione Francese; poi, a Napoli nel 1799 in coincidenza con la rivoluzione che instaura per un breve periodo la Repubblica Partenopea, la repubblica giacobina; la cosa si ripete con la Rivoluzione Francese del

1830, la Rivoluzione di Luglio; capita di nuovo in coincidenza con la Comune di Parigi, nel 1870-71, capita in Germania nel Novecento nel momento della rivoluzione della Repubblica di Baviera. Questo passare in sordina ed esplodere nuovamente nei momenti di crisi arriva fino ai giorni nostri, in Italia: la maggior parte delle edizioni del *Discorso della servitù volontaria* compaiono nel 1994-95, quindi con la salita al potere di Berlusconi, e negli anni dal 2011 al 2014, quindi alla fine della parabola del potere berlusconiano. Questa storia singolare, la tendenza prima a pervadere, pur senza essere pubblicato, il pensiero europeo del Cinquecento, Seicento e inizio Settecento, e poi a scomparire e riapparire a seconda dei momenti non è solo un aneddoto storico, ma ha molto a che fare con il contenuto e con la struttura stessa del testo.

CAMILLA EMMENEGGER: Il nucleo, il cuore di questo testo consiste in un paradosso, i cui termini però non vengono esplicitati, un enigma a cui, in fondo, non viene data una spiegazione. Paradosso ed enigma che traggono origine da una constatazione paradossale, cioè che l'oppressione si fonda sul sostegno degli stessi oppressi, che la sottomissione è prodotta e resa possibile dal contributo fondamentale degli stessi sottomessi. Il contesto di enunciazione, lo ha appena chiarito Francesco, è quello di una Francia sottoposta alle tensioni accentratrici della monarchia, e guardando il popolo francese La Boétie si chiede come sia possibile che non solo cento o mille persone, ma addirittura milioni di persone e migliaia di città siano sottomesse a un uomo solo, al monarca, al tiranno. Certo la ragione di questa sottomissione non può risiedere nella forza del tiranno, poiché il tiranno è un uomo solo, e addirittura, dice La Boétie, molto spesso è un omuncolo che non ha mai neanche annusato la polvere delle battaglie. Da un lato un uomo solo, molto spesso un vigliacco, un codardo, dall'altro migliaia, milioni di persone: data la palese sproporzione di forze, certo il motivo della sottomissione di queste persone non può risiedere solo nella forza del tiranno, nella sua capacità coercitiva. Ma se non è il tiranno da solo a essere in grado di sottomettere tutte queste persone vuol dire che sono, argomenta La Boétie, gli stessi sottomessi a fornire al tiranno il sostegno e la forza di cui ha bisogno per asservirli. Ecco un breve passo dal *Discorso*:

Dove mai prenderebbe i tanti occhi con cui vi spia, se non foste voi a fornirglieli? Come disporrebbe mai di tante mani per colpirvi, se non le prendesse da voi? E i piedi con cui calpesta le vostre città, dove mai li troverebbe se non fossero i vostri? Come mai farebbe ad avere potere su di voi se non gli provenisse da voi stessi? Come oserebbe mai attaccarvi se non d'intesa con voi? Cosa potrebbe mai farvi se voi non foste ricettatori del bandito che vi deruba, complici dell'assassino che vi uccide e traditori di voi stessi?³

La Boétie sta dicendo che il tiranno non ha altro potere se non quello che gli stessi sottomessi gli concedono, sono cioè gli stessi sottomessi a mettere in atto il loro proprio asservimento: la servitù è volontaria. L'idea di fondo è che l'oppressione non sia interamente spiegabile con il riferimento all'apparato coercitivo, ai fucili, all'esercito per le strade; c'è bisogno di un contributo da parte degli oppressi. Questa constatazione, la constatazione della volontarietà della servitù o quantomeno del palese e fondamentale contributo degli oppressi alla propria oppressione, ha un corollario fondamentale: l'estrema facilità dell'emancipazione. Poiché sono i servi a dare al tiranno la forza per opprimerli, ai servi basterebbe smettere di sostenere il tiranno per liberarsi, il che significa smettere di eseguire tutti quegli atti che perpetuano e alimentano l'assoggettamento, dunque basterebbe smettere di sostenere il tiranno per vederlo, dice La Boétie, crollare «come un colosso cui sia stata tolta la base».⁴ Un'altra metafora che usa La Boétie è quella del fuoco: se si smette di alimentarlo, il fuoco piano piano si smorza e poi si spegne. L'idea è che il processo di emancipazione non consista in una rivoluzione attiva, ma nell'interruzione di tutta quella serie di atti che contribuiscono a perpetuare il proprio assoggettamento. Dunque, come dice La Boétie, «per avere la libertà basta desiderarla», «decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi».⁵ I termini del paradosso si stanno via via delineando: abbiamo in primo luogo un'oppressione che è realizzata e perpetuata dagli stessi oppressi, una libertà a portata di mano, quindi un'emancipazione estremamente poco onerosa, e un terzo elemento anch'esso fondamentale che consiste nell'estrema dolorosità della condizione di sottomissione, di

³ E. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 36.

⁴ Ivi, p. 37.

⁵ Ivi, p. 34, 37.

servitù. La Boétie su questo punto è chiarissimo: non vi può essere felicità nella sottomissione, la condizione di servitù è una condizione di estremo dolore. I sudditi vengono derubati, stuprati, uccisi. La Boétie ritrae una serie di immagini molto evocative per descrivere la sofferenza dei sudditi, contro l'idea che continuino a obbedire perché in quella sottomissione stanno bene, perché si trovano protetti, o perché da essa traggono un qualche vantaggio: la condizione del servo è una condizione miserabile, di sofferenza. Dunque, sono questi tre i termini del paradosso laboetiano: un'oppressione prodotta dagli stessi servi, una libertà a portata di mano e una servitù estremamente dolorosa. L'enigma al cuore del *Discorso* può assumere la seguente formulazione: com'è possibile che i sottomessi continuino a perpetuare una condizione di oppressione estremamente dolorosa e dalla quale sarebbe facilissimo uscire? La Boétie pone questa domanda nelle prime pagine del *Discorso*. Il testo poi prosegue cercando un'ipotesi di risposta, di soluzione.

DG: Come stava dicendo Camilla, possiamo dividere il *Discorso della servitù volontaria* in due parti: nella prima parte, che sono le prime pagine, La Boétie denuncia il paradosso, l'assurda situazione che definisce servitù volontaria; nella seconda parte del libro, che convenzionalmente si fa partire dalla frase «esistono tre tipi di tiranni»,⁶ più o meno a un terzo del testo, si cerca poi di trovare una risposta al quesito posto inizialmente. La Boétie ne propone tre, ma nessuna sembrerà essere del tutto esaustiva. La prima risposta che La Boétie si dà è la constatazione del fatto che le persone obbediscono per abitudine: gli individui sono abituati a servire e continuano a servire perché sono nati così, sono nati già in una condizione di schiavitù, sono cresciuti in questa condizione e quindi è come se avessero addirittura dimenticato che cosa significa essere liberi, hanno obliato la libertà e per forza d'inerzia continuano a servire. «L'abitudine – scrive La Boétie – che esercita in ogni cosa un gran potere su di noi, non possiede in nessun altro ambito forza tanto grande come nell'insegnarci a servire».⁷ Sembra quindi palese per La Boétie che questa sia una delle ragioni fondamentali dell'obbedienza, eppure nella stessa pagina, qualche riga prima, scrive «non esiste

⁶ Ivi, p. 41.

⁷ Ivi, p. 43.

tuttavia erede tanto prodigo e incurante da non gettare qualche volta uno sguardo sulle carte del padre per vedere se gode o meno di tutti i diritti di successione o se qualcosa è stato intrapreso contro di lui o il suo progenitore».⁸ Cosa significa? È vero, l'abitudine è importante, però nessuno è talmente stolto da non andare a controllare quali sono i propri diritti. Quindi in qualche modo l'abitudine viene, come dire, relativizzata. Ma qualche pagina più avanti invece La Boétie torna a parlare dell'abitudine in maniera estremamente decisa e scrive addirittura «la prima ragione della servitù volontaria è dunque l'abitudine».⁹ Di nuovo, però, più avanti: «C'è sempre però qualcuno, nato meglio degli altri, che sente il peso del giogo e non può fare a meno di scuoterlo, che non si lascia mai addomesticare dalla sottomissione».¹⁰ L'esposizione di questa prima ipotesi dell'abitudine è quindi allo stesso tempo già sempre relativizzata.

Vediamo allora nelle pagine successive una seconda possibile risposta alla domanda “perché le persone obbediscono?”. Potremmo definire questa seconda risposta con la locuzione latina *panem et circenses*, “pane e giochi circensi”, espressione latina che deriva da Giovenale e indica quegli strumenti che i tiranni del tempo, gli imperatori romani, utilizzavano per tenersi buoni i propri sudditi, elargendo appunto pane gratuito, organizzando giochi di gladiatori o giochi circensi, distraendo il popolo dalle gravi crisi e facendo in modo che non si ribellasse. Oggi potremmo definire questo tipo di espedienti “demagogici” o addirittura potremmo parlare di “industria culturale”, comprendendo tutto quel meccanismo volto a distrarre l'opinione pubblica e quindi mantenerla nella calma e nell'obbedienza. La Boétie fa degli esempi specifici: parla proprio di Nerone e di Giulio Cesare, dicendo che pur essendo dei tiranni, dopo la loro morte i sudditi romani li piangono, perché ricordano i banchetti, le feste che avevano concesso loro. Sembra di nuovo una spiegazione che convince La Boétie, eppure qualche pagina dopo esplicita che tutto questo insieme di strategie riassumibili, appunto, nella formula “*panem et circenses*” valgono solo per il popolo basso e volgare, quindi di nuovo c'è una relativizzazione: lo strumento funziona solo per la plebe più ignorante, che non ha gli strumenti per capire l'inganno del tiranno.

⁸ Ivi, p. 43.

⁹ Ivi, p. 48.

¹⁰ Ivi, p. 48.

Giungiamo a questo punto alla terza risposta, che La Boétie presenta come quella definitiva: la presenta addirittura come «l'arcano e il segreto del dominio».¹¹ Possiamo definire questa risposta “la piramide gerarchica” oppure “la corda di Giove”¹². La Boétie spiega che il tiranno mantiene il potere, e quindi i sudditi obbediscono, perché ci sono sempre quattro o cinque leccapiedi, ruffiani che si avvicinano al tiranno e scelgono di servirlo, di obbedire per avere dei vantaggi, degli interessi; questi, a loro volta, hanno sotto di sé quattrocento o cinquecento persone che obbediscono anch'esse in cambio di vantaggi; allo stesso modo, quelle quattrocento o cinquecento persone hanno sotto di loro quattromila o cinquemila persone, come in una piramide gerarchica che funziona perché ogni livello accetta di obbedire al livello successivo, solo perché così potrà a sua volta imporre il proprio dominio sul livello inferiore: sopportano il male per farne a loro volta». La Boétie la chiama “corda di Giove” riprendendo Omero, il quale scrive di come Giove si vantasse di poter tirare a sé tutti gli dèi con una corda semplicemente con uno strattone, come se appunto il tiranno tenesse tramite questa corda tutti i suoi sudditi. Arrivato a questo punto, La Boétie dice che, data una tale situazione, pare che ci siano quasi più persone interessate a un regime tirannico rispetto a quelle che potrebbero essere invece desiderose di ottenere la libertà. Questa è un'altra spiegazione che pare sembrargli esaustiva. Eppure, di nuovo, nelle ultime pagine La Boétie quasi torna sui suoi passi e spiega che invece la condizione del suddito, del servo e in particolar modo di quei leccapiedi più vicini al tiranno è la peggiore condizione possibile: è una condizione di grande infelicità, addirittura La Boétie dice che i leccapiedi del tiranno stanno peggio dei contadini, che almeno alla fine della giornata, dopo aver eseguito i loro compiti, possono riposarsi, mentre invece i leccapiedi devono in ogni momento stare attenti, saper anticipare i desideri del tiranno per poterlo meglio servire, per non perdere la sua fiducia; rispetto alla vita dei leccapiedi, La Boétie si domanda: «Sarebbe questo vivere felici? Si può chiamare questo vivere? Esiste al mondo qualcosa di meno sopportabile?». ¹³

¹¹ Ivi, p. 59.

¹² Ivi, p. 60.

¹³ Ivi, p. 62.

Dunque, le possibili spiegazioni immaginate da La Boétie sono l'abitudine, il *panem et circenses* e la corda di Giove. Come abbiamo visto però La Boétie da un lato le espone come risposte definitive, dall'altro, poche pagine dopo o addirittura nella stessa pagina torna sui suoi passi relativizzando quelle stesse risposte, mostrando che sono incomplete, che non spiegano sufficientemente il mistero dell'obbedienza.

FG: Quello che hanno esposto fino ad ora Camilla e Daniele ha a che fare con il contenuto del testo, che, per quanto innovativo e folgorante, non basta da solo a spiegarne la natura, il successo secolare che ha avuto nella storia del pensiero. È fondamentale, per dare una ragione a tutto questo, guardare anche alla struttura del testo, a come è organizzato, alla sua architettura.

Vi avevamo chiesto di leggere le prime tre pagine del *Discorso*, in quanto sono sufficienti a mostrare gli aspetti più importanti di cui vogliamo parlarvi oggi, per due ragioni. La prima è che nelle prime due pagine viene espressa la domanda fondamentale, il paradosso, ed è probabilmente la frase più famosa: «Per ora vorrei invece soltanto capire 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 non preferissero subirlo anziché contrastarlo».¹⁴ Non è però questa l'unica né la principale ragione per cui tenevamo al fatto che voi leggeste queste prime pagine. Il testo inizia non con Étienne de La Boétie che parla direttamente, ma con una citazione da Omero: «Non vedo alcun bene nell'avere molti signori; che uno soltanto sia il padrone, e che uno soltanto sia il re»¹⁵; si tratta di una citazione dell'Iliade ed essendo l'esergo, la prima frase del testo, ci si aspetta che il testo che stiamo per leggere si ponga in qualche modo sotto l'egida dell'autorità di Omero, che cioè segua tematicamente, argomentativamente la linea tracciata dalla prima frase, che è molto chiara: ci aspetteremmo quindi l'elogio del potere monocratico, contro la parcellizzazione del potere. In realtà La Boétie ci spiazza perché le sue prime parole sono «Questo disse Ulisse, secondo Omero, parlando in

¹⁴ Ivi, p. 30.

¹⁵ Ivi, p. 29.

pubblico. Se non avesse detto altro che “Non vedo alcun bene nell’aver molti signori” non avrebbe potuto dire meglio. Ma invece di dire soltanto, secondo ragione, che il dominio di molti non può essere cosa buona, poiché già il potere di uno solo, dal momento in cui assume il titolo di padrone, è duro e irragionevole, aggiunse poi, capovolgendo tutto: “che uno soltanto sia il padrone, e che uno soltanto sia il re”». ¹⁶ La citazione di Omero viene immediatamente capovolta: la vera cosa terribile è il potere il sé, proprio quel potere monocratico che voleva elogiare Omero; il potere di molti è criticabile soltanto in quanto esasperazione assurda di quello stesso fenomeno terribile che è il potere monocratico. Invece di seguire la linea politica tracciata da quella frase, La Boétie la ribalta. La Boétie non aveva nessun dovere di iniziare il suo testo con un esergo di cui non condivideva il contenuto, avrebbe potuto facilmente trovare nei classici una citazione più in linea con l’argomentazione che voleva condurre; se quindi sceglie di iniziare con una frase per poi capovolgerne il significato, questo ha un obiettivo preciso, e l’obiettivo è sin da subito spiazzare il lettore, creare un’aspettativa e poi immediatamente deluderla; è lo stesso stratagemma con cui vengono presentate, lo abbiamo visto, le possibili spiegazioni della servitù volontaria. Questo provoca una sorta di straniamento, quello che faceva Brecht in teatro, cioè l’idea di produrre dei momenti in cui la recitazione non va come deve, si interrompe, non è coerente col flusso drammatico, in modo da ricordare a colui che è a teatro che sta guardando uno spettacolo, che quel flusso non è la realtà, ma qualcosa di messo in scena. Lo stesso effetto lo crea qui La Boétie, creando delle aspettative e immediatamente deludendole, ostacolando in qualche modo la lettura.

Immediatamente dopo, però, si aggiunge un ulteriore livello: «bisognerebbe comunque scusare Ulisse dato che, in quel frangente, un linguaggio del genere gli era forse necessario per sedare la rivolta dell’esercito; adeguò quindi, come credo, quanto intendeva affermare più alla circostanza che alla verità». ¹⁷ La Boétie sta dicendo di fare attenzione al fatto che forse Ulisse non stava davvero esprimendo la propria opinione, forse sapeva che il comando di uno non è bene, ma in quel momento il suo obiettivo

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

non era dire la verità, aveva un altro obiettivo specifico, ossia un esercito da calmare, da tenere a sé. Qual è dunque il messaggio? Quando una persona parla di potere, di obbedienza e di libertà non dobbiamo soltanto ascoltare cosa dice, ma chiederci chi è e quale posizione occupa. Qui vale la pena tornare al video che abbiamo visto in apertura, a Candyland del film *Django Unchained*: la domanda del personaggio interpretato da Di Caprio sul perché gli schiavi neri non si ribellassero, perché Old Ben non tagliasse la gola al padrone, è interessante, ancor di più se ci chiediamo chi sta facendo questa domanda: non si tratta di una persona qualunque, è un proprietario di schiavi, il che ci costringe ad essere non per forza del tutto scettici, ma sicuramente diffidenti, allertati nei confronti di ciò che un proprietario di schiavi dirà sul rapporto di signoria e schiavitù. La Boétie sta dicendo la stessa cosa riguardo a Ulisse, ma è ovvio che ce lo stia dicendo riguardo a chiunque ci parli di obbedienza e dominio, quindi innanzitutto anche riguardo a sé stesso. È parte dell'effetto di spiazzamento che sta creando: ci suggerisce di non prendere, non accettare per dato un discorso sull'obbedienza, la servitù, la libertà, ma di metterlo in discussione, e lo sta dicendo anche riguardo al suo stesso testo, ci dice di mettere in questione chi parla di obbedienza e libertà. Questo è, lo vedremo tra poco, il messaggio più importante di questo testo che è tutto strutturato per creare questa dimensione di diffidenza verso qualunque teoria sulla libertà.

L'ultimo passo che voglio leggere con voi ed è quello in cui La Boétie scrive: «Non desidero però qui affrontare il problema molto discusso se altre forme di governo della cosa pubblica siano migliori della monarchia».¹⁸ Ci aspetteremmo dal testo quello che classicamente fa un discorso teorico politico, cioè una teoria delle forme di governo, la prima cosa che invece fa Étienne de La Boétie prima di dire di cosa vuole parlare è, di nuovo, creare e disattendere le aspettative. Avete visto, abbiamo letto poco più di metà pagina, ma già in questa mezza pagina c'è un gioco costante che crea nel lettore uno smarrimento, uno spostamento, un momento di attenzione critica, di ostacolo nella lettura.

CE: Abbiamo visto come il *Discorso della servitù volontaria* sia un testo aperto, che apre una serie di percorsi di lettura, di opzioni interpretative che propongo ogni volta

¹⁸ Ivi, p. 30.

una tesi e poi in qualche modo la confutano o la relativizzano, la mettono in discussione. Il *Discorso della servitù volontaria* in questo senso non risolve l'enigma al suo cuore, non offre una risposta, apre piuttosto una serie di opzioni possibili, nessuna delle quali risulta però alla fine dei conti risolutiva. Ma perché La Boétie fa questo? Perché non risponde, non scioglie l'enigma, non dà la sua propria spiegazione al problema della servitù volontaria? Non possiamo escludere che sia perché ignorava delle possibili risposte. Abbiamo visto come nella seconda parte del *Discorso* La Boétie analizzi le risposte classiche che vengono date al problema dell'obbedienza e del dominio; non è dunque la mancanza di una teoria del dominio o l'insufficienza di categorie e prospettive atte a spiegarlo il motivo dell'assenza della soluzione all'enigma della servitù volontaria all'interno del testo. Il punto in realtà è un altro: La Boétie non risponde non perché non sa rispondere, ma perché non vuole, perché rispondere, che significa spiegare il fenomeno della servitù, dell'obbedienza e anche possibilmente indicare la strada per liberarsene, è esso stesso un atto di dominio. È lo stesso lemma *servitù volontaria* a suggerirlo: se la servitù volontaria significa che i servi conoscono bene la loro condizione, non serve a nulla illuminarli sulla loro servitù e sulle modalità per uscirne, perché non si può loro dire nulla che non sappiano già bene.

Il *Discorso della servitù volontaria* nel corso della storia è stato letto più volte come un testo militante, come un libretto capace, se letto, di svegliare i servi, di farli rendere conto della loro situazione, ma questi interpreti si concentrano perlopiù sul termine "servitù", ne mettono in discussione, ne contestano, ne denunciano le sofferenze, ne descrivono le atrocità, ma si dimenticano dell'altro polo: si dimenticano cioè che, se la servitù è volontaria, i servi sono ben consapevoli della loro situazione e non c'è bisogno di illuminarli. Il termine "volontarietà", in questo senso, serve a criticare due interpretazioni classiche: la rappresentazione di un dominio onnipotente e coercitivo – lo abbiamo visto nel caso del tiranno, lo sguardo di La Boétie ci dice che il tiranno da sé solo non è capace di fare nulla, che l'obbedienza non è riconducibile alla coercizione; ma la volontarietà serve anche a criticare la rappresentazione dell'emancipazione come di un qualcosa che proviene dall'esterno, che viene dato da altri. Le figure di militanti illuminati sono, nella prospettiva della servitù volontaria, del tutto inutili, perché non

hanno nulla da dire ai servi che loro non sappiano già, e anche pericolosi, perché la postura sapiente, illuminata, è in fondo, nella prospettiva laboetiana, una postura di dominio, è una postura che dice ai servi che cosa fare, che cosa è meglio per loro e come ci si libera. Al contrario, per La Boétie l'emancipazione non può essere che autoemancipazione: ci si può liberare solo da sé, la libertà non cioè è qualcosa che ci viene consegnato da qualcun altro, ma è qualcosa che ci si conquista da sé, di cui si fa pratica.

Dunque, il problema di La Boétie è chiaro: come scrivere un testo sulla libertà e sul dominio, sull'obbedienza e sulla libertà, senza che questo testo diventi esso stesso uno strumento di oppressione, cioè senza che in esso l'autore finisca per assumere quella postura illuminata che indica e rivela ai lettori dove sta la libertà e come ottenerla. L'unico modo per La Boétie di evitare questa impasse, quindi di evitare di assumere la postura sapiente, e dunque di tenere fede, in fondo, alla sua idea di emancipazione come autoemancipazione, è fare del discorso stesso una pratica di libertà. Mantenere l'indeterminatezza del testo, moltiplicare le interpretazioni possibili significa consegnare al lettore la chiave di cifratura del testo: sta al lettore, nella lettura che fa del *Discorso*, scegliere la propria opzione di lettura, tenere fede ad alcune affermazioni di La Boétie e tralasciarne altre, costruire un proprio percorso interpretativo all'interno delle molteplici opzioni e alternative che La Boétie ha costruito. Il *Discorso* offre in questo senso un primo livello di libertà che potremmo chiamare libertà ermeneutica, libertà di lettura, che è appunto la libertà che ha il lettore di leggere il testo come vuole, il che però si rivela, a un secondo livello, una libertà politica. Nel corso della lettura, infatti, il lettore istituisce una relazione non solo con il testo ma anche con l'autore e potenzialmente anche con altri lettori. Il *Discorso della servitù volontaria* è stato descritto come un testo magico, capace di generare tra i lettori, attraverso il *medium* dell'interpretazione del testo, un legame di mutuo riconoscimento, di amicizia. La prima relazione di amicizia che il *Discorso* è stato capace di generare è quella tra La Boétie e Montaigne: come abbiamo visto, Montaigne legge il testo e si innamora perdutamente del suo autore, lo vuole conoscere, e non è un caso che nel famoso capitolo XXVIII degli *Essais*, intitolato *Dell'amicizia* e dedicato a La Boétie, Montaigne istituisca un legame

tra Amicizia e quella che chiama Libertà volontaria, una sorta di espressione speculare contrapposta alla Servitù volontaria e suo antidoto. Libertà e Amicizia sono in questo senso, per Montaigne, ma anche per il nostro *Discorso*, per La Boétie, due aspetti di una stessa relazione. Il *Discorso*, non a caso, nella sua dimensione performativa mira a produrre e stimolare esperienze di libertà che sono anche esperienze di amicizia; la sua lettura ha generato nel corso dei secoli piccoli gruppi di lettori che hanno fatto esperienza di libertà attraverso la lettura del testo, un'esperienza in libertà che era sempre anche collettiva. Della storia delle interpretazioni del testo parleremo nel prossimo incontro, ma basti pensare al gruppo che si è creato intorno all'edizione partenopea durante la Repubblica partenopea del 1799, al gruppo di intellettuali antifascisti che è stato all'origine dell'edizione del 1943-44, che ha dedicato l'edizione italiana a Leone Ginzburg, morto per la libertà, e al gruppo che si è costituito in Francia negli anni Sessanta del Novecento intorno a Miguel Abensour, Pierre Clastres e Claude Lefort – e, diciamo, molto in piccolo, ma anche noi siamo un gruppo di amici che è nato e si è costruito intorno alla lettura di questo testo.

DG: Arriviamo alla conclusione. Il messaggio che volevamo trasmettervi oggi è che questo testo, il *Discorso della servitù volontaria*, ha avuto numerose interpretazioni e letture: alcuni hanno evidenziato il fatto che sia anzitutto un testo che mostra più disprezzo per i servi che non per i tiranni, che quindi accusa più i primi che i secondi, altri l'hanno invece letto come un'esortazione a liberarsi, come una spiegazione data ai servi per liberarsi, per emanciparsi da questa servitù di cui sono essi stessi responsabili. Quello che noi vogliamo far emergere forse è ancora una terza cosa, cioè il fatto che questo testo, nella sua stessa architettura, nella sua stessa struttura, produce una serie di inciampi, di sgambetti, che però hanno come obiettivo quello di scatenare, suscitare un'esperienza di libertà che è necessariamente una pratica che va costruita, però dal basso, partendo da ogni singolo individuo.

Dibattito

RAFFAELLA COLOMBO: Voglio ringraziarvi moltissimo, siete stati chiarissimi. Lascio subito la possibilità a chi vuole di intervenire o di farvi delle domande.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Ascoltando le vostre parole mi viene immediato confrontarle con la nostra vita quotidiana e con la servitù volontaria relativa alla comunicazione seduttiva esercitata dalla televisione. L'unica difesa che noi abbiamo è la conoscenza ed è quello che voi state praticando adesso. La mia considerazione viene da un corso sul cognitivismo che sto seguendo. Le persone, oltre a desiderare di essere schiave del capo, di chi ha il potere, si influenzano vicendevolmente nell'uniformarsi nel conformismo del modo di pensare: a volte non si rendono conto, credo, di indirizzarsi in un'azione collettiva verso un'unica direzione, favorevole per colui che ha il potere, e si influenzano vicendevolmente, si omologano gli uni gli altri e seguono pedissequamente il luogo comune, quello che Heidegger definiva il "così si dice, così si fa". Si tratta quindi una forma di assoggettamento data da una passività psicologica, e l'unica difesa mi sembra proprio la strenua consapevolezza di dover pensare con la propria mente.

GIANFRANCO MORMINO: Vorrei partire ringraziandovi per la chiarissima esposizione. Intendere la lettura del *Discorso* come un'esperienza di libertà è una chiave di lettura molto bella, anche perché non esclude le altre.

C'è un'interpretazione che considera il testo di La Boétie un appello non-violento, un monito sul fatto che non è necessario distruggere, uccidere, abbattere, ma che è sufficiente, come avrebbe detto Rousseau, "fare venti passi nella foresta", allontanarsi, guardare da un'altra parte, ignorare la pressione a obbedire per essere liberi. Esiste appunto tutta una serie di interpretazioni che va nel senso della disobbedienza civile, penso ad esempio a Tolstoj o a Gandhi. Questo filone sembra recuperare di La Boétie soprattutto questo aspetto del liberarsi senza spargimento di sangue; io sono molto dubbioso riguardo a questa lettura, però, proprio perché voi avete proposto una chiave diversa, mi piacerebbe sapere cosa pensate invece di questa interpretazione, che si

aggiunge a quelle che avete già citato e che è stata forse quasi altrettanto importante, soprattutto a partire da Tolstoj.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Rispetto a questo, come valutare allora la liberazione dal proprio corpo, visto che è comunque un atto violento, definitivo?

DOMANDA DAL PUBBLICO: La mia è una considerazione: è difficile e forse impossibile dare risposte universali, generali a certe domande, quindi l'invito che è stato fatto alla libertà ermeneutica e alla libertà anche politica è molto interessante, perché dobbiamo sempre saper leggere contestualizzando e forse la via che ci può condurre davvero all'emancipazione è proprio la libertà, cioè la possibilità e la capacità di confrontarci e di avere accesso a scenari culturali alternativi, a possibilità alternative, a diverse soluzioni e strategie di pensiero e di comportamento. Spero e penso che la filosofia possa aiutarci in questo senso, nella misura in cui è un esercizio che ci invita sempre a mettere in discussione, ad approfondire, ad analizzare, a invertire quella che è la direzione abituale del pensiero.

DOMANDA DAL PUBBLICO: La mia domanda viene dal fatto che il *Discorsomi* sembra un po' contraddittorio in un aspetto: La Boétie parla del fatto che per essere liberi basta volerlo, è come se abbracciasse una concezione della libertà come autodeterminazione, voglio essere libero e quindi smetto di mordere il giogo che me lo impedisce, però dall'altro lato le varie motivazioni con cui spiega la condizione di asservimento, per esempio l'abitudine, sono un qualcosa che non dipende da noi, qualcosa da cui non possiamo totalmente estraniarci, si tratta di una eterodeterminazione da cui saremo sempre un po' imprigionati; ecco, questa per me è un po' una contraddizione.

THOMAS EMMENEGGER: La mia è una domanda molto breve: se parliamo di libertà, voi come distinguete questo concetto da quello di ribellione? Perché infondo molti tentativi di liberarsi hanno anche a che fare con ribellarsi, ma spesso la ribellione è

come un'ubriacatura che poi porta verso dove? Mi chiedevo se La Boétie dicesse qualcosa riguardo a questa questione.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Volevo chiedere se ci possa essere un ruolo per il giudizio delle altre persone sottoposte al potere tirannico, che versano nella stessa condizione di una persona che potrebbe ribellarsi appunto alla servitù, se questo giudizio possa essere un motivo per cui molte persone evitano di ribellarsi – mi viene in mente Rousseau, che parla del fatto che noi ci specchiamo negli occhi degli altri. Un'altra considerazione è se effettivamente il non ribellarsi a questa condizione, per terribile o miserevole che sia, possa essere un indice di insicurezza: non sappiamo cosa ci aspetterebbe dopo la ribellione a un potere tirannico, potrebbe essere qualcosa di migliore così come qualcosa di peggiore.

CE: Dunque, alcuni interventi in qualche modo si legano, come ad esempio il primo e l'ultimo, il primo che rifletteva su quello che possiamo chiamare il conformismo, l'ultimo che avanzava l'ipotesi della paura del giudizio degli altri: la paura del giudizio è forse riconducibile, in parte, a una forma di conformismo o all'insicurezza rispetto al futuro, a quella che si potrebbe chiamare paura della libertà; effettivamente sono tutte opzioni molto plausibili e sensate, che probabilmente lavorano e producono i loro effetti in una molteplicità di situazioni di oppressione. Nel nostro intervento noi abbiamo insistito, e cerco di riprenderlo adesso, sul fatto che cerchiamo di interpretare, di utilizzare la categoria di servitù volontaria non tanto come una risposta, ma come una domanda. Per noi è fondamentale riflettere sulla domanda intorno al perché si contribuisce a obbedire; le risposte possono essere molteplici, e lo sono effettivamente state. Anzi, se si ripercorre la storia del *Discorso* e delle sue edizioni, traduzioni e commenti, si potrebbe quasi dire che è una storia dei tentativi di rispondere a La Boétie.

Questo mi permette di ricollegarmi alla domanda sulla questione dell'emancipazione e sull'ipotetica contraddizione all'interno del testo tra un'emancipazione che consiste in un desiderio di libertà, per cui basta desiderare la libertà per essere liberi, e la presenza della dimensione costringitiva. Chi è intervenuto diceva pressappoco “io desidero la

libertà, però c'è una dimensione di eterodeterminazione che non mi consente di intervenire”: l'idea, anche in questo caso, è che nel momento in cui si assume la servitù volontaria come una categoria che pone una domanda, essa può essere usata come un grimaldello, come uno strumento capace di far leva su una situazione di oppressione, costrizione e obbedienza, permette di andare a vedere quali sono gli atti che sarebbe potenzialmente possibile interrompere, e quali sono invece gli atti a cui sono costretto – questo perché, nel momento in cui si analizza una dimensione di oppressione nella sua complessità, si possono ricostruire aspetti diversi che contribuiscono all'oppressione. In questo senso la servitù volontaria è piuttosto uno strumento che mette in luce e permette di distinguere i diversi elementi. Quindi io, piuttosto che di contraddizione, parlerei di possibile compresenza di una dimensione emancipativa e di una di obbedienza costrittiva. Cioè, il fatto che la servitù volontaria non sia la sola risposta permette di far giocare tale concetto come uno strumento di lavoro e non come *la* spiegazione che esclude tutte le altre.

Sono poi d'accordo con l'idea di non parlare per gli altri, al posto delle minoranze oppresse, il tema è un po' anche quello: nel momento in cui si prende la parola per gli altri gliela si tira via, e l'idea di La Boétie è sicuramente più quella di un'emancipazione che si pratici da sé e che non ci siano surrogati possibili.

Per quanto riguarda la lettura non-violenta, sì, la storia è lunga e molto interessante e ricca. Siamo incappati alcuni anni fa in un'edizione siriana uscita nel 2011, ne accenneremo forse nel prossimo intervento, edizione che è stata il punto di riferimento di un gruppo di giovani che ha dato vita a uno dei primi movimenti non-violenti all'inizio della rivoluzione siriana, quindi effettivamente la storia dell'interpretazione non-violenta arriva fino a oggi. In qualche modo ogni interpretazione prende un pezzo del *Discorso* e rischia di dimenticarsi degli altri, tentando di sciogliere il paradosso; nel caso dell'interpretazione non-violenta sicuramente quello che si può dire è che tiene fede in modo maggiore rispetto alle altre, in modo anche quasi ingenuo, all'idea della libertà come qualcosa che si ottiene con la semplice interruzione degli atti che perpetuano l'oppressione.

FG: C'è un punto che vorrei sottolineare: dicevo all'inizio dell'incontro che non sappiamo esattamente quando il *Discorso della servitù volontaria* sia stato scritto, perché è Montaigne stesso a darci informazioni discordanti: scrive che l'ha scritto vent'anni, a diciotto, a sedici, che rispettivamente significherebbe che l'ha scritto nel 1550, nel 1548 o nel 1546. Non si tratta soltanto di una curiosità da specialisti, ma è un punto politico dirimente perché nel 1548 dove vive La Boétie c'è la rivolta contro la tassa del sale, che noi tendiamo a non studiare, ma che è un avvenimento gigantesco: siamo nell'epoca in cui in Francia si sta affermando il potere monarchico del sovrano, contro una tradizione che invece è di rapporti molto più plurali, dialettici. Contro la tassa del sale si rivoltano fino a 10.000 contadini armati e la rivolta viene repressa con una strage sanguinaria, inaudita. Se allora ipotizziamo, come è credibile, che il *Discorso della servitù volontaria* non sia anteriore al 1548, ma anzi sia scritto sostanzialmente in contemporanea o poco dopo quella scena, non possiamo pensare a La Boétie come a un ingenuo che non sa che di fronte alla rivolta, al tentativo di emancipazione, c'è la mano del tiranno, ci può essere una risposta violentissima, quindi non si può nemmeno pensare al testo come ingenuo rispetto alle forze in gioco nel conflitto. Dobbiamo pensare a un testo che sta spostando il discorso, e nello spostare il discorso lo fa tanto per quanto riguarda l'oppressione quanto per la questione dell'emancipazione.

DG: Volevo aggiungere ancora una cosa rispetto all'intervento sulla paura della libertà. Da questo punto di vista alcuni degli estratti che vi abbiamo letto sono abbastanza esaustivi, la condizione del servo è la più infelice di tutte, in qualche modo non ha nulla da perdere. Però resta comunque la contraddizione: La Boétie descrive una facilità di ribellione, ma allo stesso tempo mostra una condizione di infelicità davvero insopportabile che, nondimeno, viene perpetuata. Per rispondere all'intervento che evidenzia questa possibile contraddizione volevo aggiungere che uno degli altri temi che non abbiamo trattato ma che è presente nel *Discorso della servitù volontaria* è la questione antropologica, potremmo chiamarla così, della naturalità della libertà. Duecento, trecento anni prima di Rousseau dice «l'uomo è nato libero e ovunque si

trova in catene»:¹⁹ il problema è che pur essendo naturalmente libero l'uomo si trova servo volontario, che è una delle contraddizioni difficili da sciogliere, e da questo punto di vista presupporre la naturalità della libertà fa sì anche che l'abitudine non sia una spiegazione del tutto definitiva, perché in qualche modo rimane qualche barlume di libertà anche in un servo ormai abituato alla propria condizione.

FG: Dico ancora una cosa sull'abitudine, tra le tante letture possibili c'è la linea interpretativa italiana di Nicola Panichi, che legge insieme Montaigne, La Boétie e Giordano Bruno impostandola lettura sulla nozione di vincolo: il suo tentativo è di descrivere l'abitudine come qualcosa di non completamente eteronomo, ma come qualcosa su cui abbiamo una certa libertà di azione, con l'emancipazione che quindi non sarebbe una fuoriuscita dal dominio dell'abitudine, ma sarebbe invece un'azione sulla tendenza degli esseri umani ad abituarsi e quindi ad agire conformemente alle pratiche che hanno preventivamente praticato a lungo. Si tradurrebbe cioè nell'azione su questa malleabilità dell'umano per vincolarsi a qualcosa di desiderabile, di positivo, e in questa chiave di lettura l'amicizia sarebbe questo, un legarsi, un abituarsi a qualcosa che però non sia oppressivo. Per citare una fonte decisamente più pop, Alex Zanardi diceva spesso nelle sue trasmissioni sportive che ci si può drogare anche delle cose buone – *mutatis mutandis*, sull'abitudine può valere un discorso del genere: si possono prendere abitudini emancipative. Questa però, ripeto, è semplicemente una linea di lettura che ci piace, tra le tante possibili tracce sul tema.

DG: Concludiamo con le due domande a cui non abbiamo ancora risposto. Il suicidio è un tema veramente complesso, delicato, e personalmente direi che La Boétie, da grande amante e conoscitore dell'antichità, cita ad esempio Cicerone, che è tra le fila dello stoicismo in cui il suicidio è apprezzato moralmente; quindi, è difficile dare una risposta: certo che è un atto anche di violenza, di forza, però in qualche modo è una liberazione volontaria, è comunque un'azione attiva più che passiva. Però effettivamente è un po' complicato, sto provando a interpretare a partire da un testo che non dà tutte le risposte.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, libro I, cap. 1.

Volevo rispondere anche alla questione sul rapporto tra libertà e ribellione sollevata da Thomas Emmenegger. Noi siamo molto debitori della lettura del *Discorso della servitù volontaria* di Miguel Abensour che è il curatore dell'edizione Payot, che consideriamo l'edizione di riferimento in lingua francese del *Discorso*, ed è appunto un pensatore che sottolinea come “la servitù abita ancora il momento della rivolta”. Ecco, diciamo che ciò che vuole esprimere Abensour è il fatto che non c'è mai un punto definitivo: così come la libertà non è mai definitivamente conquistata, la servitù non è mai definitiva, non è impossibile da superare e in qualche modo c'è una tensione tra questi due poli, che ovviamente sono anche in parte legati poi al contesto storico. Insomma, c'è una relazione dialettica, potremmo dire, tra libertà e servitù, che evidentemente contiene come elemento anche quello della rivolta.

RAFFAELLA COLOMBO: Riguardo al non parlare al posto di altri vi faccio questo esempio, che può sembrare irrispettoso ad alcuni, ma che per me che sono antispecista non lo è: quando alcuni fanno azioni e vanno ad aprire le gabbie per liberare degli animali è un'azione molto potente, però succede che se tu vai a liberare animali che sono stati cresciuti in gabbia, che non hanno mai conosciuto nemmeno la possibilità di fare qualche passo, quindi di sperimentare la libertà, perché la libertà è una cosa che devi sentire nel corpo (animali di questo tipo non si muovono dalla gabbia o se si muovono lo fanno in un clima di terrore), si tratta comunque di un'azione violenta. In questo esempio c'è da una parte il fatto che nessuno dovrebbe liberare nessuno, che andare a liberare chi non conosce la libertà può essere rischioso, e dell'altra si sottolinea il fatto che la libertà è un qualcosa che ci può essere tolto. La mia difficoltà con La Boétie è che per poter sperimentare la libertà ermeneutica tu devi avere già moltissimi strumenti, non è una cosa che si ha in partenza, ma che si può raggiungere solo avendo già un certo livello di conoscenze, delle capacità. Quindi i miei dubbi riguardano anche nel fatto che lui non voglia dare una risposta perché questo sarebbe praticare una posizione di dominio, ma se io sono nella condizione di impossibilità anche solo di avvicinarmi alla domanda che mi stai facendo, come faccio a uscire dalla condizione di servitù in cui mi trovo? Dico questo perché mi sembra che soprattutto nei momenti di

crisi il terrore dell'aver maestri sia pericoloso tanto quanto l'essere in una condizione di schiavitù e non sapere come liberarsene, e che sia più pericoloso che non permettere che per una volta qualcuno arrivi e parli a nome tuo dandoti poi la possibilità di iniziare a parlare a tua volta. Qualcuno deve metterti nella condizione di poter provare il piacere della tua propria voce; altrimenti il mio sospetto è che così i servi rimangano servi e si liberino solo nel momento in cui sono troppo schiacciati e reagiscono con violenza, se restano loro ancora forze per farlo, ma a quel punto si avrà soltanto ribellione e mai libertà.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Rispetto a quello che ha detto adesso Raffaella, sono d'accordo con l'idea che liberare è innanzitutto un verbo riflessivo e con quello che avete detto prima, cioè che a una servitù che proviene dal basso non può che opporsi una liberazione che venga anch'essa dal basso. Rispetto a queste questioni volevo chiedervi cosa pensate di quello che Abensour dice a proposito dell'omologazione sociale, dei "tutti unici in un tutt'uno". Qui forse c'è lo spazio per una risposta politica che non può che stare nell'autogestione.

DG: Per far capire a tutti quello di cui stiamo parlando, all'interno del *Discorso* c'è un passaggio in cui La Boétie dice che il tiranno costruisce un regime in cui c'è un tutt'uno, quindi un regime in cui tutti i sudditi sono in qualche modo schiacciati tra di loro e legati in un rapporto verticale con il sovrano; in un altro passaggio invece La Boétie propone un tipo altro di struttura sociale e politica, che esprime attraverso un'invenzione ortografica e linguistica, una parola che non esiste di per sé in francese, *tous uns*, che è molto difficile tradurre – i vari traduttori si sono esercitati, e ci sono edizioni francesi che addirittura lo prendono per un errore e lo trasmutano al singolare, perdendosi quella che è una delle chiavi fondamentali del testo. Io ho provato a tradurlo come "tutti unici" o "tutt'uni"; ovviamente suona male in italiano, però è importante il significato, al di là della traduzione, il fatto che La Boétie intraveda una relazione sociale, una relazione politica di comunità, quindi un "tutti" che però non va a distruggere l'individualità di ciascuno, ma addirittura la valorizza, la potenzia, quindi

“tutt’uni” nel senso di una comunità che valorizza le caratteristiche individuali, al contrario della tirannide, in cui invece la totalità schiaccia l’individualità.

FG: Io riprendo quello che diceva Raffaella: quello che poni è un problema fondamentale ed è molto interessante discuterne al di là di La Boétie. Io non so praticamente nulla dell’antispecismo, quindi rischio di dire stupidaggini e ti prego poi di correggermi; noi stiamo seguendo con molta attenzione il movimento che riguarda gli orsi trentini e so che nel movimento c’è il dibattito sulla legittimità del prendere la parola per gli orsi. Da questo punto di vista, è interessante vedere che nella stragrande maggioranza dei testi di pensiero politico, quantomeno francese, quando si parla degli animali e della dominazione si dice di come gli animali siano domesticabili, pronti a sottomettersi e di come invece gli umani resistano alla domesticazione. La Boétie fa il gioco contrario, cioè usa gli animali per mostrare come anche gli animali a lungo ingabbiati non perdano mai completamente il desiderio di libertà che poi è la base della differenza tra domesticazione e addomesticamento, insomma ci sono specie che non è mai possibile addomesticare, se anche si arriva a domare il genitore poi bisogna ricominciare da capo e addomesticare il cucciolo. È interessante il modo in cui La Boétie di fatto usi gli animali per insultare gli umani, che sembrano avere meno memoria della libertà rispetto a loro. Detto questo, c’è certo un gioco difficile, il riferimento un po’ implicito in questo tema normalmente è il tentativo in Francia negli anni ‘60 di costituire una rete che permettesse alla parola dei detenuti di fluire, cosa che ovviamente prevede una qualche forma di intervento, perché altrimenti quella parola resta muta, con il tentativo però di non parlare per loro, che è una questione difficilissima. La domanda è se nel sostenere che bisogna avere una serie di strumenti per liberarsi si stia semplicemente descrivendo una realtà, cosa che ovviamente è possibile, o se invece non si stia facendo di nuovo una qualche forma di violenza ermeneutica, leggendo determinate situazioni secondo le nostre categorie di libertà. Peraltro, l’accusa che viene mossa alla categoria di servitù volontaria e a chi sostiene che la conquista della libertà debba passare innanzitutto per qualcuno che fornisca gli strumenti, accusa mossa soprattutto da studiosi afroamericani, è che una tale posizione

tacita le centinaia di migliaia di rivolte di schiavi avvenute quotidianamente, e quindi tacciare queste persone di mancato tentativo di emancipazione vuol dire obliare le loro strenue e continue lotte.