

COLLETTIVO LA BOÉTIE – 2 DICEMBRE 2020
SPEECH BY COLLETTIVO LA BOÉTIE– DECEMBER 2ND, 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, Lev Tolstoj, Frédéric Lordon, Christophe Dejours

DANIELE GORGONE: Riprenderemo oggi la discussione introdotta durante lo scorso incontro. Ci siamo già occupati del *Discorso della servitù volontaria*, analizzando il paradosso che viene esposto in quelle pagine e leggendo alcuni estratti, per capire meglio di cosa parla il testo. Oggi, anche rispondendo a molte delle sollecitazioni arrivateci nel corso del dibattito della volta scorsa, proveremo, da un lato, ad analizzare la storia del testo, e quindi una parte delle vicende editoriali, che dal nostro punto di vista non sono solo interessanti per degli appassionati come noi, ma sono legati alla paradossalità del testo. Il fatto che il testo sia così dirompente e che sia un testo, come l’abbiamo definito la volta scorsa, “aperto”, che in qualche modo non dà una soluzione definitiva al problema che pone, è un elemento in parte connesso proprio alle vicende editoriali di cui vi parleremo. Proseguiremo con una parte teorica, in cui analizzeremo alcune inter-

pretazioni che nel corso della storia sono state fatte del *Discorso della servitù volontaria* e della paradossalità di tale categoria. Infine, proseguiremo, rispondendo ad alcune sollecitazioni proposte la volta scorsa, provando a capire come alcuni autori abbiano utilizzato il concetto di servitù volontaria estrapolandolo dal contesto storico in cui era nato e come questo sia stato utilizzato per indagare, analizzare, spiegare alcune caratteristiche del sistema economico capitalista.

FRANCESCO GALLINO: La volta scorsa abbiamo visto come il *Discorso della servitù volontaria* venga scritto in una data compresa tra il 1546 e il 1550, quindi in un momento in cui l'autore ha tra i 16 e i 20 anni. Abbiamo visto come Montaigne si innamori del testo e del suo autore e come, al momento della morte, La Boétie lasci Montaigne con la richiesta simbolica di “dargli un posto”. Abbiamo visto poi come, a fronte di questa richiesta, Montaigne decida di scrivere una cornice di testi, che poi diventeranno gli *Essais*, al centro della quale collocare proprio il *Discorso della servitù volontaria*, ma anche come questo causi di fatto uno squarcio nella più importante opera filosofica francese cinquecentesca, perché nel capitolo XXVIII del primo libro degli *Essais*, Montaigne annuncia e poi annulla per il capitolo successivo la pubblicazione del *Discorso della servitù volontaria*. A questo proposito ci eravamo chiesti se questo sia un tradimento della memoria dell'amico, all'amante o se sia invece un modo indiretto, obliquo per suggerire al lettore di interessarsi a un testo che è diventato scabroso, impresentabile. Quello che è indubbio è che, come Montaigne stesso accenna, il testo, prima della pubblicazione degli *Essais*, era stato rubato, era stato oggetto di un'appropriazione da parte di quel gruppo di intellettuali ugonotti, protestanti francesi, noti con il nome di *monarcomachi*, ovvero quel gruppo di intellettuali che teorizzava il diritto, per il popolo, di deporre il sovrano e all'occorrenza addirittura di ucciderlo, nel momento in cui il re violi quel patto implicito di buon governo stipulato tra lui e il popolo. Del discorso vengono prima pubblicati alcuni stralci in un testo del 1574, *Le reveille-matin des François et de leurs voisins*, viene invece pubblicato in maniera integrale nel 1577 all'interno di un testo intitolato *Mémoires de l'État de France sous Charles IX*, che racchiude scritti vari, tra cui anche *Francogallia* di François Hotman, che è il testo più importante e celebre dell'esperienza monarcomaca. Sotto questa veste,

all'interno delle *Mémoires de l'État de France*, il *Discorso della servitù volontaria* viene bruciato in piazza a Bordeaux e messo all'indice. Il testo, appropriato dagli ugonotti e da chi sostiene la possibilità di uccidere il tiranno, è radicalmente scabroso su due fronti, religioso e politico – per questo viene condannato ed entra nella clandestinità. Questo non vuol dire che il testo scompaia realmente: abbiamo poche ma evidenti tracce della sua circolazione nei decenni successivi. Durante lo scorso incontro abbiamo ricordato l'aneddoto del cardinale Richelieu, che al mercato nero spende una cifra altissima di denaro per procurarsi una copia clandestina. Quello che è indubbio è che il testo esce dalla clandestinità quasi 150 anni dopo, quando nel 1727 Pierre Coste, un editore, decide di pubblicarlo in appendice alla sua edizione degli *Essais* di Montaigne a L'Aia, nei Paesi Bassi. Ciò ridà una qualche vitalità al testo, che viene per esempio tradotto in inglese nel Regno Unito nel 1735, ma la vera popolarità del testo deflagra con la Rivoluzione francese. Qui il testo di La Boétie viene autenticamente riscoperto: nel 1789 viene per la prima volta tradotto in francese moderno, da quel francese antico in cui è scritto l'originale, viene pubblicato in forma pamphletaria più volte nel corso della Rivoluzione, mentre già qualche anno prima, nel 1777, aveva fortemente influenzato *The Chains of Slavery*, un famoso testo di Jean-Paul Marat. Sempre sotto la scorta dell'influenza rivoluzionaria, si susseguono nel 1793 la prima edizione in tedesco e nel 1799 la prima edizione in italiano. Da qui, però, con la fine della Rivoluzione francese, il testo inizia quella che sarà la sua “seconda vita” effettiva, dopo il periodo di clandestinità e di oblio. Tenderà infatti in qualche modo a infiltrarsi carsicamente nel discorso pubblico, nel discorso intellettuale abituale. Abbiamo fatto l'esempio del bradisismo, quel fenomeno tellurico per cui il livello di determinati terreni si alza o si abbassa, oppure dell'Isola Ferdinanda, isola del Mediterraneo normalmente sommersa, ma che occasionalmente riappare in superficie. Allo stesso modo, il *Discorso della servitù volontaria* tende a stare al di sotto della superficie, salvo riemergere in alcuni momenti cruciali della storia politica occidentale. Quasi sempre riemerge attraverso autori che in un'introduzione lo descrivono come un testo dimenticato, addirittura taciuto, quasi tenuto segreto, nonostante, affermano tali autori, le sue estreme intelligenza e acutezza – il che è singolare per un testo che ha visto moltissime edizioni e che in realtà è stato tutt'altro che taciuto.

Il primo e fondamentale avvio di questa vicenda è l'edizione del 1835 a cura dell'abate Félicité de Lamennais, che è un personaggio singolare, all'epoca in transizione da un Cattolicesimo conservatore a forme di pensiero moderate e liberali, fino ad approdare, in seguito, al socialismo. Si tratta di un'edizione particolarmente importante (la cui comparsa è occasionata dalla Rivoluzione francese del luglio 1830) perché Lamennais era un autore molto noto e il testo riceve dunque molta attenzione; da qui la sua vita dal continuo movimento ondulatorio.

Noi abbiamo deciso di concentrarci in particolare su quattro edizioni novecentesche, che fungono da esempio di tale movimento: la prima è del 1942 ed è la prima edizione statunitense. La cura Harry Kurz, un francesista, ed esce nel mese di gennaio, poche settimane dopo l'attacco giapponese a Pearl Harbour, con l'obiettivo di legittimare l'intervento militare statunitense, non soltanto contro i Giapponesi, ma anche in Europa contro il totalitarismo nazi-fascista. La cosa singolare è però che Kurz è un pensatore moderato, addirittura conservatore, e ribadisce più volte nel testo, come anche in altri suoi scritti, che La Boétie non è affatto un pensatore eversivo né scabroso, che era anzi un suddito fedele al proprio regno, e quindi non giustificerebbe un'azione violenta. La colpa dell'azione statunitense è in realtà degli Europei, che non hanno letto o osservato abbastanza le indicazioni di La Boétie per preservare la libertà; in questo senso gli Statunitensi sono come costretti, *manu militari*, a intervenire in Francia e in tutta Europa per rispondere a una mancanza di laboetismo degli Europei.

La seconda edizione, forse ancora più interessante, è quella del 1952 apparsa in Unione Sovietica. Si tratta della traduzione in russo del *Discorso* a cura di F.A. Kogan-Bernstein, un'intellettuale dalla biografia incredibile: era una studiosa, a lungo docente di Letteratura medievale all'Università di Mosca, ed era anche stata docente dell'unica figlia di Stalin, della quale aveva seguito la tesi su Machiavelli. Tuttavia, in coincidenza con le purghe staliniane, in quella che all'epoca veniva chiamata "lotta contro il cosmopolitismo", F.A. Kogan-Bernstein è licenziata dall'Università di Mosca e deve trasferirsi a Voronež, che è una città relativamente piccola, seppur universitaria, quasi al confine con l'odierna Ucraina, che allora non era ovviamente indipendente. Qui degli amici iniziano ad affidarle alcune edizioni critiche di classici del pensiero medievale e primo

moderno. In particolare, oltre al *Discorso*, cura *La nuova Atlantide* di Bacone e gli *Essais* di Montaigne, che sono testi con tirature altissime, che effettivamente le consentono di vivere delle vendite di queste sue edizioni. La cosa singolare è che in questa situazione di messa in esilio, di isolamento radicale, di persecuzioni, Kogan-Bernstein dà vita a quella che, senza dubbio, fino a quel momento è la migliore edizione, la più informata e attenta, tra le pubblicate. Kogan-Bernstein conosce ogni testo possibile, compresa l'edizione di Harry Kurz di cui abbiamo parlato e che ella cita all'interno della sua edizione, offre un apparato critico importante e soprattutto conduce un'ampia analisi filologica e politica del *Discorso*. L'aspetto che ci interessa, al di là del contenuto dell'interpretazione filologica di Kogan-Bernstein, è che sotto le spoglie di un lavoro accademico, ponderato, lungo, si nasconde, ma neanche troppo, in maniera obliqua, plutarchesca, una critica al regime staliniano, alla conformazione sociale gerarchica e illiberale della società sovietica; Kogan-Bernstein è una persona perseguitata che sfrutta l'occasione del *Discorso della servitù volontaria* nascondendo sotto un lavoro apparentemente filologico una critica sferzante alla società che l'aveva esiliata, cosa che peraltro la censura non noterà.

Il passo successivo nella storia del *Discorso* è l'edizione Payot, a tutt'oggi resta la migliore. L'edizione esce in Francia ed è espressione di quella che era in quel momento l'élite, il punto più alto del marxismo eterodosso francese della seconda metà del Novecento. È del 1976 ed è espressione del gruppo che proveniva dall'esperienza recentemente conclusa della rivista *Socialisme ou Barbarie*. Il gruppo si aggrega intorno a una nuova rivista, *Libre*, e di fatto passa un anno a vedersi una sera a settimana per discutere del *Discorso della servitù volontaria*. Il risultato è questa edizione, che è curata da Miguel Abensour, il più importante studioso di Étienne de La Boétie in assoluto. L'introduzione è scritta da quest'ultimo e da Marcel Gauchet, due autori molto importanti, che nei decenni successivi troveremo ai poli opposti delle barricate, in quanto il loro pensiero si separerà presto e in maniera netta. L'edizione pubblica, oltre al testo di Étienne de La Boétie in due versioni, alcuni commenti a La Boétie, in particolare testi di Pierre Le Roux, di Simone Weil e di Auguste Vermorel, e soprattutto commenti scritti per l'occasione da altri membri del gruppo della rivista *Libre*, tra cui Claude Lefort, fi-

losofo politico e teorico democratico, e Pierre Clastres, antropologo di orientamento anarchico. Questa edizione, oltre ad essere di altissimo livello teorico, dà un nuovo impulso alla vicenda editoriale di La Boétie: basti dire che nel giro di pochissimi anni escono due edizioni del *Discorso* che ricalcano nella struttura l'esperienza dell'edizione Payot, una in Italia (per Edizioni Anarchismo, a cura di Bonanno) e l'altra in Brasile.

L'ultima tappa, cui accenniamo brevemente, per dare un'idea dell'imprevedibilità e della valenza politica dell'edizione del *Discorso*, di come la maggior parte di queste edizioni si ritrovi sempre impigliata nel contenuto più acceso della storia, è un'edizione del 2000, è in arabo, esce in Siria a Damasco ed è curata dallo studioso Ğawdat Sa'īd, un teorico della non-violenza. Nella sua introduzione, ma in generale in tutto il suo pensiero, punta a conciliare i classici della non-violenza (e in questo caso ritiene La Boétie un classico della non-violenza) con l'insegnamento politico del *Corano*, sostenendo che tanto il *Corano* quanto il testo di La Boétie puntino a una presa di coscienza politica da parte dell'uomo, del soggetto, a favore di un'azione non-violenta. È interessante notare che l'insegnamento di Sa'īd e in particolare alcuni suoi testi, tra cui l'edizione del *Discorso della servitù volontaria*, sono tra i riferimenti dell'esperienza culturale di quel gruppo di giovani che, dalla fine degli anni Novanta, si riunisce a Dārayā e che, costituendo un polo di pensiero non-violento, dopo essere stato oggetto di varie repressioni, nel 2011 avvia le prime manifestazioni di quella che è la rivolta siriana, che in origine è espressamente non-violenta. I giovani di Dārayā vengono trucidati quasi tutti nel 2012 e la rivoluzione siriana diventa quell'ecatombe umanitaria di cui siamo consapevoli, ma all'origine di quel movimento c'è, tra le altre cose, l'edizione siriana del *Discorso della servitù volontaria*.

DG: Proseguiamo il nostro intervento concentrandoci su un caso specifico; proviamo a fare una sorta di carotaggio della storia, della vicenda editoriale del *Discorso della servitù volontaria*, concentrandoci sulle edizioni italiane, perché, come vedremo, hanno dei legami specifici con la storia del nostro Paese. Come accennato, la prima edizione in assoluto del *Discorso* in italiano viene pubblicata nel 1799 a Napoli. Il traduttore è Cesare Paribelli, un patriota rivoluzionario giacobino che già negli anni precedenti era stato influenzato fortemente dagli eventi e dalle idee rivoluzionarie che arrivavano da oltralpe.

Si era attivato politicamente a Napoli, tanto da venire imprigionato dal Regno borbonico; proprio in prigione decide di tradurre il *Discorso della servitù volontaria*. Il 22 gennaio del 1799 le truppe francesi e i rivoluzionari napoletani riescono a entrare in città, cacciano il re Borbone e instaurano la cosiddetta Repubblica napoletana o Repubblica partenopea, che è una delle varie repubbliche sorelle sorte in Italia a seguito dell'invasione francese. La Repubblica napoletana ha una vita breve, dura circa sei mesi, e il Paribelli, proprio il giorno in cui il re Borbone è costretto a fuggire e viene instaurata la Repubblica, viene liberato, diventa addirittura membro del Governo provvisorio della Repubblica napoletana e nelle settimane che seguono, durante questa esperienza particolare e inedita per la storia napoletana, decide di pubblicare il *Discorso della servitù volontaria*. Non lo pubblica direttamente lui, ma affida il compito a un amico editore. È dunque questo anonimo editore, di cui non sappiamo il nome, a scrivere l'introduzione e prefazione a questa edizione, in cui racconta la storia di Paribelli che ha tradotto il testo in prigione, spiegando come l'obiettivo di questa traduzione dal francese all'italiano sia proprio quello di istruire la cittadinanza napoletana all'amore per la libertà e all'odio nei confronti della tirannia. Il *Discorso della servitù volontaria* viene quindi letto come testo di educazione civica, potremmo dire, in grado di aiutare i cittadini a intraprendere la giusta strada in un contesto così rivoluzionario.

La seconda edizione italiana del *Discorso* esce invece nel 1864 a Milano, presso l'Editore Daelli; a curarla è Pietro Fanfani. Tra l'altro, viene pubblicata come prima edizione italiana, anche se in realtà è la seconda. Un tale errore è probabilmente dovuto al fatto che l'edizione del 1799 ebbe una diffusione limitata, e quindi è possibile che i milanesi che pubblicarono questa edizione non ne fossero a conoscenza. Nell'introduzione c'è una frase abbastanza significativa che dà il senso della lettura che Fanfani diede del *Discorso*: «La servitù volontaria porta nel suo titolo la condanna più dei servi che dei tiranni».¹ La lettura che ne diede Pietro Fanfani è dunque quella di un testo in grado di puntare l'indice contro le vittime, esse stesse responsabili del male che si trovano a subire.

¹ E. de La Boétie, *Il contr'uno o della servitù volontaria*, a cura di P. Fanfani, G. Daelli e comp. editori, Milano 1864, p. X.

Arriviamo a questo punto nel Novecento: in questo secolo la vicenda editoriale del *Discorso* incrocia l'Italia all'inizio e alla fine del ventennio fascista. Nel 1924 Edoardo Persico, pittore e critico letterario napoletano, scrive una lettera a Piero Gobetti, che in quel momento è uno degli intellettuali di riferimento dell'antifascismo in Italia, proponendogli di pubblicare la sua traduzione italiana del *Discorso*. Non abbiamo la risposta di Gobetti, ma probabilmente la proposta non ebbe seguito, perché non ci furono altri scambi epistolari tra i due in cui vengano citati La Boétie o il *Discorso della servitù volontaria*. Come dicevo, però, il *Discorso* incrocia la storia italiana alla fine del ventennio fascista, questa volta con un'edizione vera. Siamo nel 1944 e il giornalista e critico letterario Pietro Pancrazi cura la terza edizione italiana del *Discorso* per l'editore Le Monnier. Pancrazi stava curando una collana editoriale insieme a Piero Calamandrei, grande giurista, esponente della lotta partigiana e poi futuro Padre Costituente. Questa edizione è molto interessante, colpisce già dalla prima pagina, perché è dedicata alla memoria di Leone Ginzburg, altro personaggio estremamente importante per quell'epoca e per la lotta antifascista, «morto per la libertà nelle carceri di Regina Coeli il 5 febbraio '44». La particolarità di questa edizione è il fatto che ha due prefazioni: la prima è datata agosto 1943, cioè il periodo dei cosiddetti 45 giorni, quel periodo della storia che va dal 25 luglio del 1943, data della caduta del fascismo, ovvero della seduta del Gran Consiglio del Fascismo in cui Mussolini viene fatto dimettere e poi arrestato, all'8 settembre 1943, data dell'armistizio. Pancrazi, nell'agosto 1943, scrive che l'Italia ha finalmente lasciato alle spalle questo ventennio della dittatura e incolpa gli Italiani di esserne responsabili, li accusa cioè di essere dei servi volontari. Pancrazi utilizza dunque l'espressione di La Boétie e il paradosso laboetiano per attribuire agli Italiani la responsabilità del ventennio fascista; spiega addirittura che la causa della dittatura fascista è probabilmente legata alla cosiddetta “piramide gerarchica”. Durante lo scorso incontro avevamo visto che tra le possibili spiegazioni del paradosso della servitù volontaria, che lo stesso Étienne de La Boétie prova ad elaborare nella seconda parte del suo *Discorso*, c'è appunto la “piramide gerarchica” o “corda di Giove”: il tiranno riesce a mantenere il proprio potere perché, a ogni livello, ognuno accetta di obbedire al livello superiore, e, se può, a propria volta opprime il livello inferiore. Secondo Pancrazi, la grande “matas-

sa dei gerarchi fascisti” resta in piedi proprio attraverso tale piramide gerarchica. Eppure, questa prima prefazione ha un tono ottimistico, perché in qualche modo sembra a Pancrazi che ormai quella dittatura sia qualcosa di concluso. Come dicevo, però, quest’edizione non viene pubblicata nel 1943, bensì l’anno dopo, perché con l’8 settembre cambia tutto. L’anno dopo, nel 1944, Pancrazi scrive una seconda prefazione. Ormai il clima politico è completamente diverso, l’entusiasmo dei 45 giorni è venuto meno, l’Italia è divisa in due, il nord è occupato dai nazi-fascisti e in questa situazione Pancrazi scrive: «La libertà, quando sarà, sarà soltanto una lunga, penosa e sanguinosa conquista».² Il tono è completamente diverso, ma da questo punto di vista più affine alle idee di La Boétie contenute nel *Discorso della servitù volontaria*, perché Pancrazi si rende conto, nel periodo che intercorre tra la prima e la seconda prefazione, che la libertà non è qualcosa che possa essere regalato, donato o calato dall’alto, come sembrava fosse avvenuto quando i gerarchi stessi avevano eliminato Mussolini dalla scena politica, ma che può essere solo qualcosa da conquistare, in questo caso con la lotta, e che quindi la libertà è auto-emancipazione.

Arriviamo a questo punto alle ultime edizioni del *Discorso della servitù volontaria*, che di nuovo incrociano la storia italiana all’inizio e alla fine di un altro ventennio, quello del potere berlusconiano. All’inizio e alla fine del periodo di massimo potere berlusconiano in Italia compaiono moltissime edizioni del *Discorso della servitù volontaria*. Una prima ondata appare a partire dal 1994, data del primo governo Berlusconi: in 24 mesi compaiono quattro edizioni del *Discorso*. Poi, alla fine dell’esperienza di governo di Berlusconi, tra il 2011 e il 2014, ne escono altre tre. Tra queste, vi è quella del 2011 curata da Paolo Flores d’Arcais. Nella sua introduzione Flores d’Arcais dà una lettura estremamente attualizzante del *Discorso*, afferma che è un testo che anzi, addirittura, può essere letto come classico solo se letto come testo d’attualità: «Chi non riesce a leggere questo testo sotto la specie dell’attualità militante, non riesce a leggerlo neppure come classico».³

² E. de La Boétie, *Il contr’uno o della servitù volontaria*, a cura di P. Pancrazi, Le Monnier, Firenze 1944, p. 42.

³ P. Flores d’Arcais, *Dalla servitù volontaria all’illuminismo di massa*, «MicroMega», 4, 2011, pp. 214-228, p. 223.

Ultimo aneddoto sulla storia del *Discorso* in Italia: nel 2013, anno in cui per la prima volta il Movimento 5 Stelle entra in Parlamento, l'ideologo del movimento Gianroberto Casaleggio decide di regalare il *Discorso* ai suoi più stretti collaboratori e ai più importanti Parlamentari.

CAMILLA EMMENEGGER: La storia delle interpretazioni, delle traduzioni e delle edizioni del *Discorso*, questo suo sparire dai radar per poi ricomparire improvvisamente nei momenti caldi della storia politica, è a nostro avviso da ricondurre allo statuto ibrido, enigmatico del testo. Esso contiene un paradosso, un enigma, a cui non viene data una risposta, una domanda che non trova una soluzione. Questa domanda continua a interrogare i suoi lettori, ognuno dei quali, per il carattere costitutivamente aperto del testo, dà una propria lettura, costruisce una propria interpretazione. Quello che vorremmo fare ora non è però una storia delle interpretazioni in quanto tale, ma qualcosa a nostro avviso più interessante per dei filosofi, cioè soffermarsi e indagare le aperture teoriche del *Discorso*. Quali sono cioè i possibili discorsi e ragionamenti intorno alla servitù e all'emancipazione che il *Discorso della servitù volontaria*, e in particolare la categoria di servitù volontaria, apre e rende possibili? Al di là delle effettive letture, degli usi concreti, quello che ci interessa qui sono le aperture teoriche offerte dalla categoria di servitù volontaria. Riprendiamo quindi rapidamente il paradosso che è al cuore del *Discorso*. L'obbedienza, l'abbiamo visto nel primo incontro, non è spiegabile secondo La Boétie tramite la sola forza, per l'evidente sproporzione di forze tra il tiranno, che è uno, e i molti che gli sono sottomessi, ma si fonda appunto sul contributo volontario degli stessi sottomessi. Un contributo a cui non si è costretti, che provoca dolore e sofferenza nei sottomessi e da cui essi potrebbero liberarsi non appena lo volessero. La servitù volontaria è allora la constatazione del fatto che i sottomessi contribuiscono a perpetuare una condizione di sottomissione estremamente dolorosa, da cui sarebbe facile uscire. La servitù volontaria descrive in questo senso una situazione paradossale e tale paradosso è formato dai due termini che compongono il lemma "servitù volontaria". Il paradosso risiede cioè nella tensione tra i due termini, nella difficoltà del rendere conto della loro compresenza, da un lato una condizione di servitù dolorosa e dall'altro la constatazione che si vuole continuare a perpetuare questa condizione. Come tale, schemati-

camente, si potrebbe dire che la servitù volontaria apre a due possibili letture teoriche; entrambe queste letture sono però modi di aggirare il paradosso, di sciogliere la tensione che corre tra i due termini che lo compongono, perché entrambe finiscono per considerare un solo polo del paradosso, dimenticandosi l'altro: una lettura prende in conto effettivamente la condizione di servitù, lasciando sullo sfondo la volontarietà, l'altra lettura, invece, prende autenticamente in conto, riconosce la volontarietà, ma non considera davvero la questione della servitù.

La prima lettura è quella che, nello scorso incontro, abbiamo chiamato militante: questa lettura appunto si concentra sul polo della servitù e, si potrebbe dire, dimentica la volontarietà. Concentrarsi sul polo della servitù significa leggere il *Discorso* come una denuncia della condizione di servitù, di cui sottolinea le sofferenze, la miseria, il dolore che subiscono i servi. Il *Discorso* sarebbe, secondo questa lettura, un libro capace, tramite la denuncia, di svegliare i servi, di far loro prendere coscienza della propria condizione, spingendoli dunque a uscirne e a liberarsi. Questa lettura considera dunque la servitù come riconducibile, almeno in parte, a un oscuramento della coscienza, all'ignoranza. I servi continuano a servire perché non si rendono davvero conto della propria situazione, delle proprie sofferenze. Se qualcuno li illuminasse, glielo dicesse, questi certo ne uscirebbero. Questa lettura però perde evidentemente di vista l'altro polo di cui è composto il paradosso. Che i servi siano volontari significa che son ben consapevoli della loro condizione, della miseria, delle sofferenze che subiscono e, ciò nonostante, continuano a perpetuarla. Lo sguardo di La Boétie suggerisce un'ipotesi mostruosa – egli dice “qualcosa che la lingua si rifiuta di nominare” – cioè qualcosa che sfugge a prima vista a una comprensione immediata e razionale. Razionalmente i servi dovrebbero smettere subito di servire, ma è proprio questo il problema di La Boétie: pur essendo consapevoli della propria condizione, essi continuano a servire. È questo il problema: la lettura militante elude allora il vero problema di La Boétie, proponendo una lettura della servitù dovuta a un problema di consapevolezza e una versione dell'emancipazione per illuminazione, di cui il *Discorso* sarebbe lo strumento più efficace.

La seconda lettura si concentra invece sull'altro polo del paradosso, la volontarietà, e lascia sullo sfondo quello della servitù. È una lettura, questa, propria di coloro che ammettono e riconoscono in pieno la volontarietà della sottomissione, ma non vedono in essa alcuno scandalo, alcun problema, perché non vedono nella sottomissione una condizione di miseria, dolore e sofferenza, così come l'aveva descritta La Boétie. Secondo questa lettura sono effettivamente i sottomessi a decidere volontariamente di sottomettersi al tiranno e di continuare a obbedirgli. Secondo questa lettura La Boétie avrebbe colto un punto corretto: la sottomissione è cioè effettivamente una scelta volontaria, ma questa scelta non rappresenta uno scandalo, perché la sottomissione non è una condizione così terribile come la descrive La Boétie. La dimostrazione sta proprio nel fatto che sono gli individui a volersi sottomettere, a continuare a obbedire e a voler obbedire. Questo significa che evidentemente in fondo non stanno così male in quella condizione. È una lettura che possiamo chiamare autoritaria, perché dalla volontarietà della sottomissione, cioè dal riconoscimento che sono i servi che vogliono servire, deduce la legittimità dell'oppressione. Se sono i servi a voler servire, allora il dominio è giusto, il potere del tiranno su di loro è legittimo. Un esempio classico di questa lettura è offerto dalla teoria politica di Thomas Hobbes, teorico dell'assolutismo moderno. Hobbes, a dire il vero, non cita mai La Boétie, né abbiamo delle prove certe che lo conoscesse, o che avesse letto il *Discorso*, ma è molto probabile che lo conoscesse, sia per la celebrità del testo, nonostante questo suo comparire e scomparire, sia perché alcune parti del *Leviatano*, uno dei testi fondamentali di Hobbes, sembrano in certi punti delle risposte dirette al *Discorso*. Al di là della possibile influenza diretta su Hobbes, la teoria politica hobbesiana offre la rappresentazione perfetta della lettura autoritaria, così come l'abbiamo chiamata: per Hobbes gli uomini, nella loro condizione naturale, in quella che lui chiama "stato di natura", vivono in una situazione di estrema sofferenza, perché rischiano continuamente di morire, di venire uccisi dagli altri e decidono allora di uscire da una tale condizione stipulando un patto con tutti gli altri, con cui si accordano e decidono di sottomettersi e obbedire a un potere comune. Il sovrano, nella prospettiva hobbesiana, è il risultato di un patto, in cui gli individui decidono volontariamente di sottomettersi a un potere, appunto al sovrano, e di obbedirgli. Anche per Hobbes non è la forza del ti-

ranno a spiegare l'obbedienza degli individui, ma piuttosto è la loro volontà. Sono loro a volersi sottomettere: questo fatto, questa scelta, se per La Boétie suscita uno scandalo ed è un orrore, qualcosa che ancora la lingua si rifiuta di nominare, per Hobbes è una scelta assolutamente ragionevole, anzi, la scelta più ragionevole che gli individui possano fare e diviene per Hobbes il punto di partenza per costruire una teoria della sovranità. La volontarietà è considerata da Hobbes come un tassello fondamentale per legittimare il potere del sovrano.

FG: Abbiamo dunque presentato brevemente due direzioni teoriche di lettura dell'ipotesi della servitù volontaria. Ce n'è a ben guardare una terza, che possiamo considerare a parte o come sottogruppo di quella militante, ma che certamente ha la caratteristica precipua di rispettare in maniera particolarmente precisa il senso del paradosso del *Discorso della servitù volontaria*, che è la lettura non-violenta o pacifista. È un filone di lettura molto noto, nel senso che La Boétie è spesso citato come antesignano della teoria non violenta, anche se in realtà si tratta di una filogenesi non sempre esplicita, a differenza di un altro filone di lettura, altrettanto importante e che con questo intrattiene un rapporto molto stretto, come vedremo, che è quello anarchico, dove invece è più diffuso un esplicito riferimento a La Boétie. Per quanto riguarda la non-violenza, la disobbedienza civile o il pacifismo, tra gli autori comunemente ritenuti laboetiani c'è Thoreau, primo teorico della disobbedienza civile, per il quale però al momento non risultano letture dirette del *Discorso della servitù volontaria*. C'è invece un grande classico del pensiero non-violento che non soltanto esplicita il riferimento a La Boétie, ma che a La Boétie deve il punto fondamentale della propria opzione teorica: si tratta di Lev Tolstoj. Tolstoj è lo stesso di *Anna Karenina* e di *Guerra e pace*, ma nell'ultima parte della sua vita fa una svolta netta, va a vivere in una piccola città della Russia, vive sostanzialmente da eremita, in conformità con le opzioni etiche che ha assunto, e scrive di politica e di etica. È un Tolstoj oggi meno noto di quello letterario, ma che all'epoca è molto letto e straordinariamente influente. In particolare, lo presentiamo come momento cruciale nella storia del pensiero non-violento perché proprio uno scritto di Tolstoj converte Gandhi (lo apprendiamo da Gandhi stesso) dalla propensione alla lotta armata alla non-violenza. Nel 1908 infatti Lev Tolstoj scrive a un patriota antinglese indiano; que-

sta lettera viene letta da Gandhi, che riesce a farla pubblicare in India con il titolo di *Lettera a un indù*; da quel momento, Gandhi inizia ad intessere una corrispondenza con Tolstoj, che lo porta appunto dalla lotta armata alla non-violenza.

Dunque, come già accennato, Tolstoj deve direttamente a La Boétie alcuni dei punti cruciali del suo pensiero. Il testo più famoso in cui Tolstoj parla di La Boétie è *La legge della violenza e la legge dell'amore*, che è uno dei classici del pensiero non-violento, ma il testo in cui meglio si apprezza il legame con il *Discours* è invece un testo pubblicato in Francia nel 1906, in quanto proibito in Russia. Il testo, peraltro, è andato presto esaurito in Francia e quindi di fatto è rimasto inedito fino al 2015, quando è stato pubblicato in Italia per Feltrinelli. Questo libro si intitola *Guerra e rivoluzione: la fine di un mondo*; qui Tolstoj parla della guerra russo-giapponese, quel che di più importante stava accadendo in Russia ai suoi tempi. Tolstoj scrive una sorta di parafrasi del *Discorso della servitù volontaria* per descrivere l'assurdo e inutile sacrificio di vite umane in cui è consistita, a suo avviso, questa guerra. Si avverte fortemente l'eco laboetiana: «Così milioni di uomini s'ammazzano tra loro senza alcun motivo o desiderio e tutti, pur avendo coscienza della follia di questa lotta, non potevano arrestarsi. Può un uomo sano di spirito, qualunque sia la pressione esercitata su di lui, andare ad ammazzare i suoi simili, compiere un'opera folle, pericolosa e ripugnante in tutto il suo essere? Come comprendere tutto questo?». ⁴ A questa domanda, Tolstoj risponde con un'indagine, anche questa laboetiana nello spirito: non può essere colpa dell'odio che i soldati avevano per i Giapponesi, perché di quest'odio non c'era alcuna traccia fino a pochi giorni prima della guerra. Non può essere colpa dell'inconsapevolezza dei soldati rispetto alla pericolosità della guerra, perché, mentre andavano al fronte, vedevano tornare indietro migliaia di feriti, di morti, di impazziti. Non può essere colpa solo dei generali, non può essere neppure colpa solo dei due capi di Stato, l'imperatore e lo zar, perché sono due esseri mediocri e quindi non potrebbero da soli definire il destino delle nazioni. È colpa del meccanismo sociale. ⁵ Che cos'è questo meccanismo sociale? È il governo, qualunque governo, che dal suo punto di vista è una macchina che dà a una minoranza il potere su

⁴ L. Tolstoj, *Guerra e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 25-26 (ed. ebook).

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 26.27 (ed. ebook).

una maggioranza, convincendo, portando questa maggioranza ad agire contro il proprio interesse. Per dimostrare come qualsiasi governo sia dannoso, assassino, anti-etico, Tolstoj ricorre a un altro classico del pensiero cinquecentesco, ovvero Machiavelli, il quale scrive che laddove un governante si comporti in modo etico e abbia a cuore soprattutto il bene dei suoi governati, semplicemente finisce per perdere il potere. Successivamente invece, per parlare dell'assurdità sostanziale del governo in quanto tale, Tolstoj usa proprio La Boétie e riporta una decina di pagine del *Discorso della servitù volontaria*. Di quale La Boétie parliamo? Quale La Boétie interessa a Tolstoj? È il La Boétie più puro, il La Boétie del paradosso, cioè quello che esprime l'assurdità di un potere nocivo, che sta in piedi soltanto per il contributo dei servi. «Inoltre – è La Boétie che parla, citato da Tolstoj – questo tiranno solo non v'è bisogno di distruggerlo, egli viene meno da solo a patto che il Paese non acconsenta alla propria servitù. Non è necessario strappargli alcunché, basta solo non dargli nulla. Non occorre che il Paese si dia pena di far qualcosa per sé, a patto che non faccia nulla contro di sé. Son dunque gli stessi popoli che si fanno dominare, dato che, col solo smettere di servire, sarebbero liberi».⁶ Ecco allora il punto laboetiano, di cui Tolstoj si appropria per dire che non serve un'azione contro il tiranno. Per liberarsi dall'assurdità del meccanismo sociale, del governo, basta un'opera di sottrazione: basta non andare in guerra, non pagare le tasse, dare credito a quelle parti della nostra vita dove già ci organizziamo in assenza di governo. Eppure Tolstoj, nonostante la fedeltà stretta al portato teorico più rilevante del testo laboetiano, non evita di dare una spiegazione alla servitù volontaria, ricadendo in parte in un tradimento del testo stesso, e ricorre alla più classica delle spiegazioni laboetiane, cioè l'abitudine. Siamo, dice Tolstoj, così abituati a vivere sotto un governo, che è coercitivo, armato, da non riuscire a immaginare di poter vivere senza un governo. Qual è la prova più evidente di questa abitudine, del fatto che non siamo in grado di accorgerci che potremmo vivere senza governo, non siamo in grado di immaginare un mondo senza un governo coercitivo? Sono i rivoluzionari armati; lui cita la Rivoluzione francese, ma pensa ovviamente agli anarchici ottocenteschi. Sono quei rivoluzionari che hanno l'assurda pretesa di imporre un regime di pace e fratellanza con la violenza, senza accorgersi di

⁶ Ivi, p. 43 (ed. ebook).

quanto questo stesso gesto distrugga l'intento che vorrebbero attualizzare. Qui abbiamo il nodo politico cruciale di Tolstoj, perché Tolstoj è e si riconosce come vicinissimo a posizioni anarchiche, tant'è che porta esempi di circostanze in cui già gli esseri umani vivono in assenza di governo e si auto-organizzano. Cita i sindacati di operai, le società cooperative, le compagnie ferroviarie, le *artel*', che erano specifiche cooperative in epoca di Russia zarista, cita quelle situazioni in cui emigranti russi vanno a vivere in luoghi così lontani che il governo non può arrivarci e quindi si auto-organizzano: si organizzano bene, in modo felice, scoprendo di non avere nessun bisogno del governo. In questo senso, nel rivendicare l'auto-organizzazione priva di governo coercitivo, Tolstoj si sa vicinissimo al pensiero anarchico, eppure se ne discosta esplicitamente proprio sul punto della violenza armata, sulla scelta di ricorrervi, che lui giudica non soltanto anti-etica, ma lesiva degli interessi strategici di chi vuole proporre un progetto politico di un mondo non governato. È interessante evidenziare come il distacco dall'anarchismo su questo punto maturi in Tolstoj da un episodio storico preciso, su cui scrive un saggio, l'uccisione, nel 1900, del re Umberto I da parte di Bresci, in Italia, omicidio che Tolstoj dice essere perfettamente giustificato per ciò che aveva fatto il re, che era un tiranno come e più di qualsiasi altro governante, e che quindi sarebbe comprensibile se dettato dall'odio e dalla rabbia, ma che è invece completamente assurdo dal punto di vista tattico, proprio perché nell'operare violenza distrugge il suo stesso obiettivo, invece di percorrere la via laboetiana della sottrazione individuale di consenso al potere. È interessante notare che, come abbiamo visto, l'inizio della vita pubblica del testo di La Boétie avviene sotto l'egida dei monarcomachi, cioè di quei teorici che nel Cinquecento sostengono, in alcune circostanze, la liceità dell'uccisione del re, mentre invece l'avvio di una delle sue vite teoriche più interessanti, che è quella non-violenta, prende abbrivio dal rifiuto tolstoiano, in senso tattico, dell'omicidio di un sovrano.

DG: Dopo aver trattato delle vicende storiche ed editoriali e delle aperture teoriche del *Discorso*, proviamo ad affrontare in quest'ultima parte ciò che abbiamo accennato all'inizio, ossia i tentativi recenti di alcuni studiosi di utilizzare la categoria di servitù volontaria, estrapolandola dal contesto storico, politico, culturale in cui era immersa e da cui era emersa, per cercare di indagare e spiegare qualche meccanismo del capitali-

simo contemporaneo. Iniziamo parlando di Frédéric Lordon, filosofo ed economista francese piuttosto noto in Francia, considerato uno dei teorici e leader intellettuali del movimento della *Nuit debout*, che ha scosso la Francia nel 2016. Una decina di anni fa Lordon scrive *Capitalismo, desiderio e servitù*, in cui prova a descrivere il sistema capitalistico unendo una prospettiva marxiana a un'antropologia di origine spinoziana. In questo testo dedica un capitolo al *Discorso della servitù volontaria*, intitolandolo *La servitude volontaire n'existe pas*. In che senso per Lordon la categoria di servitù volontaria non esiste, non ha un riscontro nella realtà, è una categoria inutilizzabile? Egli prende le mosse dal fatto che negli ultimi anni molti autori hanno effettivamente provato a utilizzare la categoria di servitù volontaria per spiegare alcune dinamiche di sfruttamento del sistema capitalistico. Per far ciò però, secondo Lordon, bisognerebbe sostenere che i salariati, i lavoratori siano interamente liberi e padroni dei propri desideri. Ebbene, per lui il salariato, nel proprio rapporto di lavoro, non conosce nulla di paragonabile a una libera scelta. La condizione del lavoratore salariato, secondo Lordon, è come quella di una persona a cui è stata puntata una pistola alla tempia e che, per evitare di morire, obbedisce agli ordini di chi gli sta puntando la pistola alla tempia. Questa metafora spiega, secondo Lordon, in maniera chiara la situazione del lavoratore salariato, ed è qui che si vede emergere l'elemento marxista: per Lordon un essere umano non può far altro, in una situazione di sistema capitalistico, che vendere la propria forza lavoro, pena il rischio di morire di stenti, e quindi si trova esattamente nella situazione di chi non sceglie volontariamente di obbedire agli ordini di chi gli sta puntando la pistola alla tempia. Il salariato non sceglie volontariamente di inserirsi in un sistema che lo sfrutta e lo danneggia, ma lo fa perché non ha alternative, perché per ottenere del denaro, che è l'unico strumento che gli permette di sopravvivere, non può che vendere la sua forza lavoro al capitalista. A questa prospettiva marxista si unisce la visione antropologica di Spinoza, che Lordon prova a fondere nella propria teoria. Ora, l'antropologia spinoziana è un tema piuttosto complicato; io cercherò qui di spiegarvi il significato, il senso dell'operazione di Lordon. Spinoza ha una prospettiva antropologica determinata: l'essere umano è determinato dalle passioni e dagli affetti che lo attraversano, a cui non può resistere. Il concetto fondamentale dell'antropologia di Spinoza è il *conatus*, lo

sforzo a perseguire nel proprio essere: ogni essere, compreso l'uomo, è spinto alla sopravvivenza, alla permanenza del proprio essere. Da questo punto di vista ogni essere umano è attraversato da questo *conatus* e quindi sostanzialmente determinato dalle proprie passioni. In questa prospettiva c'è pochissimo spazio per il libero arbitrio, per una scelta volontaria, e Lordon non solo critica la servitù volontaria perché, dal suo punto di vista, marxianamente parlando, il lavoratore è costretto a vendere la propria forza lavoro al capitalista, ma anche perché, spinozianamente parlando, non esiste la volontà libera. Lordon chiude il capitolo affermando, molto vicino a Spinoza: «Le vere catene sono quelle dei nostri affetti e dei nostri desideri. La servitù volontaria non esiste, c'è solo servitù passionale, ma essa è universale».⁷ Dunque, Lordon rifiuta l'esistenza della categoria di servitù volontaria, rifiuta in qualche modo il fenomeno, risolve il paradosso dicendo che non esiste, proprio perché, come vi dicevo, da una prospettiva marxista il lavoratore è costretto a vendere il proprio lavoro, e in una prospettiva spinoziana molto semplicemente non esiste una volontà libera.

CE: Lo scenario aperto da Lordon, così come è stato descritto, non lascia evidentemente alcuno spazio, alcuna possibilità all'emancipazione. Il determinismo estremo su cui si fonda chiude di fatto ogni possibilità a un pensiero della libertà, dell'emancipazione. Quello che invece proponiamo ora è di prendere sul serio l'ipotesi della servitù volontaria e provare a pensare fino in fondo la servitù volontaria nel capitalismo. Questo non può voler dire negare l'esistenza della costrizione o rivendicare una liberazione facile e immediata. Soprattutto nel contesto del capitalismo, la costrizione c'è, è evidente e innegabile. Su questo, si può dire, aveva ragione Marx: i lavoratori in larga parte sono costretti a vendere la propria forza lavoro. L'ipotesi che proponiamo è dunque quella di assumere la categoria di servitù volontaria non tanto come fenomeno, ma come strumento teorico. In particolare, come strumento critico e analitico che aiuti a individuare e discernere quella quota di contributo volontario al sistema, contributo a cui non siamo direttamente costretti. Se si prende ad esempio una situazione concreta di lavoro, ci saranno sicuramente dei compiti a cui siamo esplicitamente costretti, che ci vengono

⁷ F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 33.

esplicitamente richiesti, pena ad esempio la perdita del lavoro stesso. Ma ci saranno forse tutta una serie di altri compiti che portiamo a termine a cui non veniamo direttamente costretti, che non rientrano nelle mansioni richieste. Un esempio di quello di cui sto parlando si trova in quello che viene chiamato “sciopero bianco” o “sciopero dello zelo”. Lo “sciopero bianco” è una forma particolare di sciopero, che non consiste nella sospensione del lavoro, ma nella mera esecuzione dei compiti richiesti, nell’attenersi unicamente a ciò che è previsto dai regolamenti e nella sospensione di tutti quegli atti che non vengono esplicitamente richiesti. Un esempio: uno sciopero bianco tenuto dai doganieri italiani sulle Alpi nel 1984 ha portato di fatto al blocco dell’intero commercio dell’Europa centrale, tanto che il Governo italiano ha ventilato l’ipotesi di mandare l’esercito, una scelta che sarebbe risultata assurda, visto che appunto i doganieri stavano eseguendo il regolamento in modo perfettamente corretto, e avevano semplicemente smesso di svolgere tutti quei compiti che non erano richiesti, ad esempio gli straordinari, e tutte quelle mansioni che portavano a termine facendo un surplus di lavoro. Questo esempio mostra come i sistemi di questo tipo, in questo caso il sistema doganale, si fondino essenzialmente su una dose, più o meno grande a seconda dei casi, di sostegno e contributo attivo dei lavoratori, mostra che in certi casi c’è una quota di contributo volontario, su cui ipoteticamente si può intervenire. Faccio riferimento, per chiudere, a un ultimo autore che si è molto occupato di “sciopero dello zelo”, che ha sottolineato la dose di contributo volontario su cui il sistema del lavoro capitalistico si fonda, affermando, e questa è una tesi molto forte, che se ci attenessimo ai soli regolamenti, il sistema crollerebbe. Si tratta di Christophe Dejours, psicanalista e psicopatologo del lavoro francese che ha cercato di pensare la servitù volontaria in riferimento al sistema capitalistico e in particolare al mondo del lavoro, a partire anche e soprattutto dalla nuova organizzazione del lavoro, quello che si chiama *new management*. L’opera più famosa di Dejours è *Souffrance en France*, tradotta in italiano con il titolo *L’ingranaggio siamo noi*. Dejours ha qui effettivamente individuato una quota consistente di contributo volontario, quota essenziale affinché il sistema continui a riprodursi. Tale contributo, Dejours lo sottolinea continuamente, è assurdo, perché il sistema che contribuisce a sostenere produce dolore e sofferenza nei lavoratori. Dejours è appunto uno psicopatologo, si occupa di

sofferenza psichica sul lavoro, e ha portato avanti molte ricerche sul campo sulla dose di sofferenza psichica subita dai lavoratori. Il caso più noto, su cui sono poi state condotte molte ricerche, è quello di France Telecom degli anni Novanta, quando una riorganizzazione dall'alto ha portato a circa una ventina di suicidi all'interno dell'azienda. Dunque, dalla constatazione dell'esistenza di questo contributo essenziale alla riproduzione del sistema, contributo assurdo perché ci danneggia in modo evidente, ci fa soffrire, ci porta addirittura al suicidio, la domanda di Dejours sorge spontanea: perché continuiamo a contribuire a un sistema che ci danneggia? Dejours individua in un primo passaggio del ragionamento un meccanismo psichico, che è quello del diniego. Il diniego consiste, schematicamente, nella compresenza di sapere e non sapere, ed è un meccanismo psichico che si attiva di fronte a informazioni che ci appaiono inquietanti, minacciose, dolorose. Nel caso specifico del sistema capitalistico e del sistema del lavoro nel capitalismo, di fatto noi dineghiamo, non siamo disposti ad ammettere a noi stessi l'estrema ingiustizia del sistema di cui facciamo parte, il dolore che ci provoca. Ci diciamo che in fondo non è poi così male, che non è poi così ingiusto. Il meccanismo del diniego non è di per sé una risposta conclusiva, perché si propone un'ulteriore domanda: perché si attiva questo meccanismo? Perché non siamo disposti ad accettare, a riconoscere con noi stessi l'ingiustizia del sistema? La risposta di Dejours è che dineghiamo perché non siamo disposti ad ammettere la nostra stessa complicità nel sistema che ci danneggia, la nostra connivenza con il sistema che produce dolore. Non siamo disposti a riconoscere a noi stessi il contributo che diamo, che abbiamo per tutta la vita continuato a offrire a un sistema che produce sofferenza a noi e agli altri, non vogliamo vederci co-artefici del nostro e del loro dolore. Il disegno che ci offre Dejours è quello di un circolo vizioso (si rende però anche conto, qui, della difficoltà di uscirne); smettere di sostenere il sistema implica riconoscere il sistema stesso come ingiusto, il che implica di riconoscere la nostra stessa complicità nell'ingiustizia e nel dolore che questo sistema provoca. Non siamo disposti ad ammettere la nostra complicità, cioè il fatto che siamo anche noi i carnefici di noi stessi.

Dibattito

DOMANDA DAL PUBBLICO: Vorrei un chiarimento sul modo in cui in Lordon si conciliano le posizioni di Spinoza e di Marx.

DG: Il pensiero di Lordon è piuttosto complesso, e nei libri successivi a *Capitalismo, desiderio e servitù* ha sviluppi ulteriori. In breve, da un lato Lordon descrive il sistema capitalistico partendo da alcuni assunti marxisti e quindi, ad esempio, denuncia l'elemento costrittivo delle strutture sociali, il fatto che c'è un sistema che costringe il lavoratore, volente o nolente, a dover vendere la propria forza lavoro; riprende le categorie di Marx e la sua analisi del rapporto di produzione. Lordon affianca l'intera descrizione marxista del capitalismo a un'antropologia spinoziana, secondo la quale l'essere umano è fondamentalmente un essere desiderante, che persegue nel proprio essere, la cui forza fondamentale, che guida poi ogni essere vivente, è questo *conatus*, questo sforzo alla sopravvivenza. Da questo punto di vista, secondo Lordon, il neoliberismo contemporaneo funziona addirittura meglio del sistema fordista e di quello ottocentesco perché i proprietari, i capitalisti, i padroni sarebbero riusciti a fare in modo che i lavoratori desiderassero di far parte del sistema, desiderassero quello che i padroni vogliono che desiderino. Dal punto di vista di Marx a un certo punto la rivoluzione dovrà pur venire, perché non è a cuor leggero che gli operai vendono la propria forza lavoro; a questo si unisce però l'elemento della prospettiva di Spinoza, che complica le cose: in qualche modo i capitalisti, dice Lordon, fanno fare agli operai quello che vogliono e fanno in modo che i desideri degli operai realizzino i desideri dei padroni. Di fatto a Lordon serviva una prospettiva teorica forte di analisi del capitalismo, dunque sceglie di utilizzare le categorie teoriche marxiane per indagare il presente capitalistico. Vuole però riconnettere l'analisi e la critica del capitalismo a un'antropologia; quindi, gli serve anche una prospettiva filosofica forte dal punto di vista antropologico, e adotta la prospettiva di Spinoza. Concludo dicendo: è chiaro che la sua prospettiva non è "la servitù volontaria non esiste", "siamo esseri desideranti e quindi ormai il capitalismo c'è e non si può fare nulla". Lordon è un personaggio che scrive da una certa prospettiva, fa parte della *gauche* estrema francese, è un militante molto attivo anche in piazza; il suo pensie-

ro ha poi degli elementi emancipativi. La prospettiva emancipativa è però molto ristretta, emanciparsi è comunque molto difficile. Lordon riprende un po' la prospettiva di Spinoza secondo cui, per essere liberi in un sistema deterministico, dobbiamo conoscere le nostre passioni; di fatto per Spinoza questa è l'unica possibilità di essere liberi perché, se conosciamo ciò che ci determina, siamo sempre determinati, però è come se lo facessimo in qualche modo in maniera volontaria. La prospettiva emancipativa di Lordon non è molto dissimile da quella spinoziana.

C'è stato un altro autore che ha provato a far giocare insieme Spinoza e la servitù volontaria: si tratta di Miguel Abensour, il curatore dell'edizione francese Payot. Nel suo ultimo articolo, che si chiama proprio *Spinoza e la complicata questione della servitù volontaria*, anche Abensour prova a capire se sia possibile indagare la servitù volontaria in una prospettiva spinoziana, o meglio se sia possibile ritrovare la categoria di servitù volontaria all'interno del pensiero di Spinoza. È un articolo molto complesso, che alla fine arriva a rispondere con un "nì": è vero che Spinoza si occupa del «perché gli esseri umani combattono per la propria servitù come si trattasse della propria salvezza» (questa è la citazione di Spinoza da cui parte Abensour); è chiaro però che è molto difficile inserire la questione all'interno di una prospettiva spinoziana perché, così come Spinoza ha un grosso problema nell'occuparsi del suicidio, che, se fosse veramente un'azione volontaria, manderebbe a rotoli l'intero suo sistema, allo stesso modo la servitù volontaria è un farsi del male, un andare contro se stessi. Quindi alla fine, secondo Abensour, Spinoza affronta il problema della servitù volontaria, ma in qualche modo ne dà una versione moderata e attenuata, conforme e adeguata alla sua prospettiva.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Volevo fare una domanda riguardante lo sciopero dello zelo. Anzitutto vorrei portare l'attenzione, come esempio, su tutto il sistema di sostegno psicologico e di sanità mentale, o anche quello legislativo, dove lavorano moltissimi tirocinanti di psicologia, giurisprudenza ecc., che, con eccesso di zelo, sostengono di fatto questi sistemi; io ho spesso chiesto ai miei amici studenti tirocinanti perché non scioperassero o non si limitassero a fare il minimo sindacale. Non è un campione significativo, ma nelle loro risposte mi è sembrato che, oltre alla questione del diniego, ci sia anche

una questione più pratica; loro osservano che, qualora non lavorassero quanto o più degli altri, verrebbero sostituiti. A questo io connetto un altro problema: ipotizziamo di riuscire a convincere tutti a scioperare, oppure a praticare lo sciopero dello zelo; i danni a livello pratico sarebbero molto grandi, ci sarebbero probabilmente molte morti, conseguenze forti. Ma dunque, visto che anche questa ipotesi comporta comunque una dose di sofferenza, perché non passare direttamente a un'azione più violenta – sempre nell'ipotesi che un'azione di questo tipo sia effettivamente più efficace di una non-violenta?

CE: Per occuparci di lavoro e capitalismo, noi siamo partiti proprio anche dall'esperienza nel mondo del lavoro nostra e dei nostri coetanei, un'esperienza che è di precarietà e di zelo non richiesto, ma quasi costretto, come dicevi tu. È vero: la giurisprudenza, la sanità, ma anche l'accademia vivono molto di questo contributo volontario non richiesto ma apparentemente inevitabile. Un caso specifico di cui ci siamo occupati è quello dei cosiddetti *stages* gratuiti, che almeno fino a pochi anni fa erano un fenomeno molto esteso in Italia. La cosa impressionante è che ad esempio, parlando con coetanei francesi, era per loro incomprensibile che esistessero *stages* gratuiti, estesi a qualunque tipo di settore lavorativo, per cui non solo settori in cui è necessaria una formazione specifica, come possono esserlo la giurisprudenza o la sanità, ma anche settori in cui la formazione è meno rilevante, come nei supermercati. Ovviamente era un meccanismo per non pagare il lavoratore. Sulla risposta, allora, volevo fare una precisazione: il diniego è un'ipotesi di Dejours, diniego più complicità; noi terremmo aperte anche le altre opzioni. Effettivamente, come sottolineavano i tuoi coetanei, se io sottraggo il mio sostegno al sistema, arriva qualcun altro a sostituirmi. Questo, tra l'altro, evidenzia una cosa a nostro avviso molto rilevante, su come possa effettivamente funzionare la sottrazione di contributo volontario, cioè inevitabilmente solo in modo collettivo. Se il singolo sottrae il suo contributo, evidentemente rimane fregato, perché il sistema continua a funzionare. Per quanto riguarda la questione dell'efficacia e dei danni di un ipotetico sciopero dello zelo generalizzato, direi che sarebbe comunque più efficace, non perché io stia proponendo quest'ipotesi, ma perché quando la strategia dello sciopero dello zelo viene proposta, è considerata più efficace, di più immediata attuazione.

DG: Aggiungo un punto per approfondire la prospettiva direttamente di Dejours. Dicevi che i tuoi colleghi portano avanti il sistema di assistenza psicologica soltanto con lo zelo, andando oltre le prescrizioni previste e facendo un lavoro non richiesto. Dal punto di vista di Dejours, questo non è qualcosa di strano, il fatto che si debba andare oltre le prescrizioni per fare bene il proprio lavoro non è un elemento di dominio, anzi, è la sostanza di qualsiasi lavoro. Nella lettura di Dejours, che studia il lavoro empiricamente da anni, è impossibile fare un lavoro attenendosi alle prescrizioni; il lavoro è, per sostanza, scontro con un reale che ci resiste. Non si può prevedere come il reale ci resisterà, quindi si deve costantemente “barare”, inventare dei modi per adeguare la richiesta che ci è arrivata alla materia che si sta lavorando, quale che sia, dall’operaio allo psicologo all’insegnante. A che punto interviene il dominio? Il dominio, in particolare con il *new public management*, interviene esattamente nel negare questo, nel negare il fatto che non ci si può davvero attenere alle procedure, nel creare un sistema in cui si è chiamati a fare finta di attenersi. Pensiamo alla valutazione, al dover continuamente fare report dove si spiega cosa si è fatto: ovviamente non si può realmente auto-valutare ciò che si è fatto, perché lo si è fatto barando rispetto alle procedure. Quindi si perde una quantità immane di tempo di lavoro per scrivere delle cose false sul proprio stesso lavoro. Pensiamo a tutta la fase di progettazione in accademia, o nel civile: si sa di stare scrivendo cose non vere, ma si deve passare un terzo della propria vita lavorativa a fare questo. Allora, è lì che interviene il dominio: nell’impedire quella circostanza che sarebbe naturale e positiva nel lavoro, che è il contesto in cui i lavoratori si parlano, in assemblea, in pausa, e si raccontano come, nella pratica, stanno lavorando, quali sono le loro strategie per adeguare le prescrizioni, si scambiano consigli, si dicono cosa è accettabile e cosa no; questo è il momento fondativo del lavoro per Dejours, è l’elemento emancipativo che, dice, sarebbe naturale, e nella negazione del quale interviene il dominio. Il neoliberismo, il *new public management* blocca quest’opzione, costringe a mentire a sé stessi e agli altri su come si sta lavorando e, nel fare questo, pone i colleghi in concorrenza spietata gli uni contro gli altri, perché non ci si potrà più dire come concretamente si è fatto a risolvere un determinato problema, in quanto questo regalerebbe un’arma violentissima agli altri lavoratori. Si innesca una competizione costante e una

negazione della sostanza stessa del lavoratore. Hai parlato delle morti che causerebbe lo sciopero dello zelo, però quando hanno importato il *new public management* a France Telecom, in un anno e mezzo si sono suicidati in più di venti solo per l'applicazione del nuovo tipo di *management*. Il suicidio sui posti di lavoro in Francia era un fenomeno sostanzialmente inesistente prima del *new public management*, oggi è un'emergenza nazionale. È una situazione estremamente violenta; dunque, se parliamo di quali condizioni e quali scelte procurino più disagio e morti, questa negazione dell'essenza del lavoro produce una quantità di danni alla salute psichica quasi incalcolabile.

PAOLA MIELI: Sono rimasta impressionata dalla vostra capacità di mostrare come ogni volta che questo testo viene ripreso, si tratti sempre di un'azione di battaglia, in qualche modo. Di questo messaggio vi sono grata e vi ringrazio della puntualità filologica con cui avete citato le pubblicazioni. Mi sembra che Lordon e Dejours mettano l'accento su una questione centrale, che è quella della relazione tra alienazione e desiderio. Su questa questione avevo voglia di sentir parlare voi, non gli altri autori. Mi viene in mente questo perché avete fatto un riferimento iniziale al film *Django Unchained*. Vorrei sapere come leggete la posizione di Steven, cioè del personaggio recitato da Samuel L. Jackson, che è uno *house slave* o un *former houseman trustee*.

DG: Il personaggio recitato da Samuel L. Jackson è secondo me uno dei più significativi di tutto il film. Anche il lavoro fatto da Tarantino sul modo in cui Samuel L. Jackson recita in lingua originale è interessantissimo, perché Jackson ha una cadenza da afroamericano, però utilizza determinate espressioni tipiche dei bianchi o comunque del padrone. Quindi, in qualche modo, nel personaggio c'è una convivenza di una doppia personalità: da un lato è un afroamericano, è uno schiavo, parla come loro o comunque ha una cadenza simile a quella degli altri afroamericani, eppure ha in qualche modo incorporato l'ideologia dominante, il punto di vista del padrone. Da una prospettiva laboetiana, è effettivamente un servo volontario, anzi, è un personaggio che è talmente asservito che addirittura protegge, aiuta, cerca di smascherare eventuali inganni ai danni del padrone.

FG: C'è un principio fondamentale del *Discorso della servitù volontaria*, non l'abbiamo espresso in questi termini, ma è il principio che è anche la risposta fondamentale a chi obietta che la sottomissione può essere vantaggiosa in determinati casi. La petizione di principio laboetiana – questa sì, tutto sommato, è una petizione di principio indimostrata – è che non esiste il servo felice, cioè che nessuna posizione di asservimento reca felicità. Su questo possiamo discutere, e noi non siamo, credo, preparati per difendere questa cosa in sede teorica; penso però che, se l'assumiamo come petizione di principio, può essere fortemente produttiva. Ad esempio, noi ci siamo occupati per un certo periodo della *system justification theory*, che è un'opzione teorica della psicologia statunitense che parla proprio di come in un sistema di oppressione si possa essere condotti a preferire di credere nella giustizia del sistema, anche se il sistema ci danneggia, piuttosto che ammettere di essere in un sistema ingiusto, scegliere di “tifare per la squadra che vince”, ritenere che il sistema sia giusto perché la difficoltà cognitiva di pensarsi vittime di ingiustizia è superiore alla difficoltà cognitiva di pensarsi inferiori in un sistema giusto, condividendo quindi il pregiudizio dell'oppressore. Questo però scatta soltanto in quelle circostanze in cui non abbiamo una via di emancipazione che ci paia praticabile, quindi si tratta di una sorta di strategia di adattamento. Qui però si aprirebbe il discorso della psicologia su come le strategie di adattamento ci permettono di sopravvivere, e come quindi non possiamo abolirle da un momento all'altro, anche se poi di fatto sono elementi che producono dolore psicologico.

CE: Vorrei fare un'aggiunta sulla petizione di principio, per correttezza filologica. Effettivamente in La Boétie l'affermazione che non esiste servo felice è una petizione di principio, ma si può rintracciare un ragionamento a sostegno di tale affermazione, che sta nel notare che chi è sottomesso a un potere è sempre soggetto all'arbitrarietà di tale potere. Se si è sottomessi a un potere che potenzialmente sembra buono, se ne traggono dei vantaggi, si sta in fondo bene, ma allo stesso tempo non si può mai sapere se questo non possa un giorno trasformarsi in potere malvagio e mutare la condizione dei sudditi in una condizione infelice. È la condizione di arbitrarietà, il semplice essere sottomessi all'arbitrarietà di un potere che rende infelice e insostenibile la condizione, non solo gli aspetti concreti di sofferenza ma la possibilità di soffrire.

DG: Il motivo per cui l'*house slave* non può essere felice, indipendentemente dalle motivazioni che lo hanno spinto a diventarlo, è perché è solo, è uno. Se accettiamo l'idea laboetiana, montaignana, bruniana, l'unico modo per arrivare a qualcosa che assomigli alla libertà è unirsi in un legame collettivo. Soltanto un legame plurale, interpersonale può dare un radicamento che controbilanci l'asservimento. Un unico individuo non può sviluppare quel legame, che è una forma di asservimento agli altri ma positiva, emancipativa, che controbilancia la servitù volontaria.

GIANFRANCO MORMINO: Volevo dire una cosa molto breve, che non è un discorso sulla prospettiva storica o sulla storia delle interpretazioni, ma un modo in cui io ho cercato di pensare questo paradosso laboetiano. Noi abbiamo parlato molto, giustamente, della sofferenza che provoca la servitù: poniamo su un piatto della bilancia la sofferenza che provoca l'asservimento e ci rendiamo conto, La Boétie si rende conto del fatto che non consegue, da parte degli asserviti, una reazione, non c'è un distaccarsi, che sia violento o non violento. Però credo che bisognerebbe tener conto di una cosa, che non è del tutto assente in La Boétie, ossia che per smettere di obbedire, di servire si dovrebbe anche forse sapere come farlo. Perché c'è un problema cognitivo: se io ho un problema – e non c'è discussione, credo, sul fatto che un lavoratore sfruttato, un soldato della guerra russo-giapponese o un servo della gleba dei tempi di La Boétie percepisca come dolorosa la propria condizione, come pericolosa –, se io ho un problema e voglio trovare una soluzione, che alternative ho, in questi casi? Mi si può dire di allontanarmi, di disertare, però anche la persona meno avvertita sa che è facile venire ripresi, morire di fame, perdere la casa... Questa mancanza di una via per ottenere una cessazione o diminuzione della sofferenza mi sembra un problema serio perché io credo che tutte le volte che abbiamo una situazione di dolore, di disagio, per risolverla facciamo ricorso a ciò che sappiamo, a ciò che abbiamo a disposizione. Per esempio, abbiamo imparato che se abbiamo caldo ci togliamo il golf, abbiamo insomma una certa serie di strumenti di *problem solving* associati che di solito funzionano. Quando non abbiamo gli strumenti adatti per la risoluzione di un certo problema, però, non lo lasciamo irrisolto, perché ci sono problemi che vanno comunque risolti (per esempio trovare quanto ci serve per non morire

di fame) e se non ci viene data, non esiste o non conosciamo una soluzione migliore, prendiamo quella che è disponibile, e con questa tutto il male, il danno e lo svantaggio che ci porta, tenendoci dentro la percezione di essere infelici, di essere in una situazione di estrema miseria, perché appunto non abbiamo alternative, siamo in una situazione in cui dobbiamo come usare uno strumento sbagliato, come se avessimo un martello e dovessimo utilizzarlo per avvitarne una vite. Da questo punto di vista, io credo che il capitalismo, così come le altre forme di dominio, in un certo senso, siano da vedersi un po' in questo modo, cioè come degli strumenti sbagliati, il cui uso porta a chi li usa una serie di terribili svantaggi, ma che, ed è questo il punto, non hanno reali alternative, cioè non hanno alternative che non siano puramente teoriche. È un po', se volete, la situazione di una donna che si trova, per esempio, vittima di violenza domestica: perché non scappa e accetta di rimanervi sottomessa? Perché è una serva volontaria? Quando hanno iniziato ad aprire case-rifugio per donne in queste situazioni, si è visto che qualcuna cominciava a scappare; perché? Perché sapeva di trovare un porto sicuro, perché esisteva qualcuno, un tessuto sociale, un'organizzazione o associazione che poteva offrire accoglienza a lei e a eventuali figli, e in qualche modo aveva una possibilità, sapeva che cosa avrebbe potuto fare per sottrarsi alla situazione in cui viveva.

Il punto è che una delle ragioni veramente forti della apparente ineluttabile situazione in cui ci troviamo oggi è stata, secondo me, il fallimento, qualsiasi siano state le cause, di sistemi economici alternativi, di altre forme di organizzazione del lavoro, di altri sistemi di produzione; per esempio, io non sono un sostenitore del comunismo reale, ma anche se uno lo fosse stato, se avesse pensato che la vita nei paesi comunisti in quegli anni fosse meglio, spostarsi e andare a viverci non era comunque una soluzione realmente a disposizione delle persone, così come non ci sono, oggi, modelli di successo, porti sicuri, situazioni e luoghi dove si possa sperimentare se ci sia un'alternativa, ad esempio, a questa schiavitù del lavoro, non c'è per le masse sfruttate qualcosa come la casa di rifugio per le donne maltrattate in famiglia, non esiste una cosa del genere sul pianeta, e nonostante ci siano stati molteplici tentativi di costruire alternative, è chiaro che questi tentativi probabilmente sono andati storti, spesso per la ragione di cui parla Tolstoj. Quindi io mi chiedo quanto l'assenza di una alternativa credibile, di un luogo

diverso dove andare, o di un sistema che, dove già siamo, ci dia però un modo migliore di affrontare le cose – quanto questa assenza di modelli possa contare nella questione della servitù volontaria. Perché, ricordiamo, uno dei tratti di La Boétie che viene spesso dimenticato è come comunque lui guardi, seppure in modo un po’ ingenuo, perché poi non li conosceva benissimo, ad alcuni modelli – Venezia, ad esempio –, a delle forme di convivenza, di politica che in un mondo in cui non c’era un sistema unico (perché indubbiamente quello che il capitalismo è riuscito a fare in qualche centinaio di anni sarebbe sembrato veramente bizzarro, nel Cinquecento, cioè l’idea di poter replicare in quasi ogni angolo del mondo le stesse modalità di sfruttamento), c’erano modalità varie, città in cui si viveva in un modo, altre in un altro. Ora, a me sembra che questa sua insistenza, ad esempio, sulla Repubblica Veneziana, pur nella sua irrealtà faccia però capire che, in qualche modo, per poter dire “No”, se si è a Sarlat, in Francia, si deve poter avere qualche alternativa da poter raggiungere fisicamente, ma anche e soprattutto qualche modello a cui ispirare magari un’azione con altre persone. Ma se adesso, appunto, volessimo pensare una cosa del genere, io credo che non potremmo che concludere che non c’è nessun posto dove andare, non c’è nessun modello da sperimentare e che quindi il nostro bisogno di conservazione viene soddisfatto in un modo che è del tutto insoddisfacente, ma che è l’unico possibile, dal capitalismo nelle sue forme peggiori. E dunque mi sembra che davvero questa assenza di modelli sia nodale, perché se davvero io volessi come La Boétie indicare, pur se magari sbagliando, un modello esterno, come fa lui con la Repubblica di Venezia o con i modelli antichi che cita, francamente non saprei nominarne uno che penserei di poter importare qui, far mio, sperimentare, oppure dove potrei trovare una sorta di rifugio – anche se magari per mia ignoranza. Ecco, questo mi sembra un tema che potrebbe dare un’altra prospettiva, un’altra visione del paradosso.

THOMAS EMMENEGGER: Io riprendo il filo di Gianfranco; a me parlare di modelli fa paura, e mi fa altrettanta paura parlare di *una* alternativa. A me piace parlare del piccolo, perché con i modelli secondo me non andiamo molto lontano. Volevo ricordarvi questa citazione che avevo fatto nella mia relazione, dal libro di Antonio Slavich, su

quando Basaglia e lui, nel 1968, hanno presentato un libro nell'aula magna dell'università di Milano piena, pienissima di studenti, libro che si chiama *L'Istituzione negata*, e Slavich racconta che c'erano oltre a tantissimi studenti anche parecchi "professorini", come li chiama lui, cioè non i cattedratici ma quelli che in sostanza avevano il compito di tenere a bada la massa di studenti per far sì che la presentazione potesse svolgersi in modo tranquillo. Qui Slavich interrompe uno di questi "professorini" e gli chiede se non sia meglio, invece di cercare di tenere a bada i propri studenti, parlare ai superiori e farsi voce di quello che gli studenti vogliono esprimere. Questo per collegarmi al fatto che gli anni della contestazione erano anche quelli in cui si negavano le istituzioni, il che si è ulteriormente sviluppato in seguito, ma proprio su una "scia" di movimento, come avete detto voi, di un lavoro collettivo. Più tardi si parlava della "istituzione inventata", cioè di qualcosa che ancora non esisteva, ma che partiva dalle persone che volevano trasformare le istituzioni, quelle che hanno inventato cose nuove – cosa avvenuta prevalentemente grazie alle persone stesse, dal basso, che è in fondo quello che ci interessa, cioè il trovare forme organizzative che non riescono a risolvere questa contraddizione che voi avete espresso, ma che riescono a renderla esplicita, o diciamo anche, se volete, a celebrare l'ambivalenza – che è poi, l'ambivalenza, un concetto molto interessante, anche positivo, perché parla di più di una valenza, ed è in fondo questo che è interessante, quando parliamo della libertà, del liberare le persone, perché ci sono sempre in gioco tante valenze, e in questo gioco noi dobbiamo trovare una grammatica, non un modello, ma una grammatica se volete "etica", che ci aiuti a far sì che alla fine desideriamo una nuova istituzione.

DG: Volevo dire una cosa rapida su quel che diceva Gianfranco Mormino e che in parte si ricollega a quello che ha detto Thomas adesso, ed è che effettivamente Venezia nel discorso funziona più come un esperimento mentale che come un modello, è cioè un modo per dire che non è vero che questa condizione è inevitabile, ed effettivamente il dire che non ci sono alternative disponibili e che è per questa ragione che non si smette di servire è esattamente lo slogan del capitalismo: "*there is no alternative*" è lo strumento retorico, in parte anche ideologico, del capitalismo; la domanda è: quanto il fatto di

continuare a dirci che non ci sono alternative nega esso stesso la possibilità di un'alternativa? Io direi che negare che possano esistere alternative, possibilità anche solo immaginative, è per ciò stesso un chiudersi già le possibilità di costruirle. Anch'io in questo senso, sul fronte dell'effetto politico e ideologico, sono molto d'accordo sul fatto che il crollo del socialismo reale abbia contribuito enormemente a quella che potremmo chiamare la "chiusura dell'immaginario", al rafforzarsi della convinzione che non c'è alternativa, in quanto questo aveva rappresentato "l'altro" per un certo tempo, anche se si trattava di un "altro" piuttosto complesso. Però appunto, ci andrei piano con l'ineluttabilità, perché mi sembra più un giocare dall'altro lato – è vero che sono situazioni molto complesse e che uno dei motivi per cui magari non si smette di servire è perché non ci sono alternative, ma d'altro canto, finché ci si racconta che non ci sono alternative, sicuramente non si lotta. Le case delle donne, a un certo punto si è detto "facciamole", è una cosa che è stata costruita e immaginata, pensata dal basso; rigirerei quindi la questione, direi cioè che la mancanza di alternative può essere effettivamente un contributo al non liberarsi, ma lo considererei un elemento più problematico che inevitabile.

Per quanto riguarda i modelli, direi che siamo d'accordo, secondo lo spirito laboetiano per cui l'emancipazione non è una "ricetta" – niente modelli, ma delle lotte che sono autoemancipazione, che ci si costruisce un po' come si riesce; e direi che l'assenza di una via emancipativa concreta in La Boétie è dovuta appunto a questo.

FG: Aggiungo una riflessione. Da un lato, rimanendo sul testo laboetiano, a noi è sembrata importante e ci siamo spesso occupati di una sorta di utopia appena accennata che è quella dei selvaggi, degli uomini nuovi, che in parte è un po' un immaginare come vedrebbe il mondo un alieno che arrivasse dall'esterno a vedere come viviamo; La Boétie dice che questi selvaggi, questi uomini nuovi (e qui il riferimento è alle popolazioni dell'America appena scoperta) rimangono stupefatti, si domandano "perché". C'è un nesso abbastanza forte con il capitolo di Montaigne sui selvaggi, lo stupore di questi selvaggi che si domandano perché i poveri non vadano a uccidere i ricchi e a prender loro tutto il cibo e le ricchezze è lo stesso.

Allargando invece lo sguardo sul tema dell'alternativa, mi viene in mente di nuovo Abensour perché, a partire dallo studio del *Discorso della servitù volontaria* e del paradosso che in esso è contenuto, ha elaborato una filosofia dell'utopia, ha studiato moltissimo e ha provato ad analizzare l'alternativa intesa come utopia; da questo punto di vista sarebbe d'accordo con quello che diceva prima Thomas, cioè che l'alternativa, l'utopia non può essere imposta come modello, nel senso che quando le utopie sono poste nel modo, per esempio, della Repubblica di Platone tendono ad avere poi un andamento autoritario se non peggio. Le utopie funzionano nel momento in cui dunque non sono una ricetta che deve essere applicata e che le persone devono subire, ma ha senso solo se è una prospettiva da costruire insieme.

CE: Aggiungo una breve nota filologica, io credo che parlando di modelli siamo portati istintivamente ad associare La Boétie a Venezia perché abbiamo in mente la definizione di Montaigne, «avrebbe preferito essere nato a Venezia piuttosto che a Sarlat», perché poi in realtà nel *Discours* c'è un riferimento ai veneziani fatto per compararli con i sudditi dei despoti orientali in relazione all'importanza dell'educazione. Peraltro, la frase precede il paragrafo su Licurgo e i cani, che è un esempio parallelo, dove si racconta che Licurgo aveva due cani figli della stessa madre, ne addestra uno a mangiare dalla ciotola, l'altro a cacciare, poi li porta in piazza, posa a terra una ciotola e una lepre, un cane va verso la ciotola, l'altro verso la lepre, e Licurgo dice «eppure sono due fratelli», a testimoniare quanto l'educazione tenda a plasmare le caratteristiche degli esseri viventi. Abensour, che in questo seguiamo, invita però a fare attenzione, perché qui La Boétie sta facendo parlare Licurgo, che è un tiranno, ci sta indicando che l'idea che l'educazione e l'abitudine ci plasmino integralmente è in realtà un'opzione problematica. Questo per dire che la grande maggioranza dei modelli positivi che La Boétie trova non sono modelli di luoghi dove si può andare o modelli alternativi contemporanei: sono guardare al passato, ai diritti naturali, agli animali e a come gli animali cercano la libertà; cioè, a mio avviso, però è una questione di interpretazione filologica e potremmo discuterne a lungo, il riferimento laboetiano non è l'equivalente di “c'è una casa sicura dove andare”, ma, al contrario, è il dire “il vantaggio derivante dalla pura astensione da-

gli atti che ci fanno danno è talmente ovvio e plateale che è sufficiente guardare ai nostri diritti naturali, alla natura”; o meglio, piuttosto che chiedersi “come si fa a non andare in guerra?”, La Boétie ribalta la questione e si chiede “che cosa ha condotto le persone ad andare in guerra, che cosa fa sì che quella sembri l’opzione più probabile?”. Non mi sembra che ci sia un’insistenza sulla necessità di modelli alternativi, mi sembra che ci sia anzi il ribaltare la questione sulla domanda su come si sia creato un modello attuale e in che modo esso sia così palesemente assurdo.