

# LA BOÉTIE SECONDO LA BOÉTIE

## A proposito di una recente edizione del *Discorso sulla servitù volontaria*

Lorenzo Passarini  
(Università di Bologna)

*Il proposito di questo lavoro è di analizzare con un approccio critico alcune tendenze nell'interpretazione del Discorso sulla servitù volontaria di Étienne de La Boétie, prendendo in considerazione una recente pubblicazione dell'opera. L'articolo si focalizza sul recupero della teoria dell'autore nella sua organicità e sull'analisi di alcuni suoi concetti chiave, come "natura umana" e "abitudine". Ci si oppone all'idea di una concreta militanza politica del testo, sostenendo che lo scritto di La Boétie è, come Montaigne indica, un esercizio intellettuale sulla natura umana e la libertà.*

Parole-chiave: Discorso sulla servitù volontaria, *La Boétie*, Montaigne, servitù volontaria, Miguel Abensour

*On demande comment il se put faire  
que tant de nations différentes semblassent s'accorder à vivre dans cette humiliante servitude,  
sous environ soixante ou quatre-vingts tyrans qui avaient d'autres tyrans sous eux [...].  
Je ne sais d'autre réponse, sinon que la plupart des hommes sont des imbéciles,  
et qu'il était aisé aux successeurs des vainqueurs [...],  
étant possesseurs de châteaux, étant armés de pied en cap [...]  
de tenir sous le joug les habitants des villes et des campagnes  
qui n'avaient ni chevaux, ni armes,  
et qui, occupés du soin de gagner leur vie, se croyaient nés pour servir.*

(Voltaire, *Histoire du Parlement de Paris*, Chapitre I)

### 1. Introduzione

Se oggi Michel de Montaigne potesse entrare nelle nostre librerie e vedere sugli scaffali l'edizione italiana del *Discours de la servitude volontaire*, scritto a metà del Cinquecento dal suo più caro amico Étienne de La Boétie, pubblicata da Feltrinelli e curata da Enrico Donaggio (2014)<sup>1</sup>, proverebbe al tempo stesso due sentimenti contrastanti. Da un lato il piacere di essere riuscito a

---

<sup>1</sup> É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2014. L'indicazione delle pagine di riferimento saranno riportate tra parentesi direttamente nel testo di questo articolo.

tramandare ai posteri il pensiero dell'amico, riservandogli quel "posto" nella storia a cui lo stesso aveva anelato sul letto di morte a soli trentadue anni<sup>2</sup>. D'altro lato però avvertirebbe qualcosa che inficia la controparte positiva, ovvero il duro rammarico per non esser riuscito a salvaguardare tale eredità da strumentalizzazioni ideologiche. Affermo questo perché la copertina della suddetta edizione mostra una sagoma di persona a tinte rosse, ciano e beige, con la tipica maschera simbolo dell'anarchismo<sup>3</sup>. Montaigne, che fu erede e responsabile del lascito intellettuale di La Boétie, nei *Saggi* aveva tentato in ogni modo di sottrarre l'immagine dell'amico dalle mani della speculazione ideologica e sovversiva, preferendo perfino ridimensionare l'importanza della sua opera (il *Discours*) e non pubblicarla, piuttosto che darla in pasto a chi creava disordine o sovversione politica<sup>4</sup>. La Boétie difatti, dalle notizie storiche che di lui possediamo, appare come il contrario di un ribelle al potere costituito: entrato in politica giovanissimo, lavorò come diplomatico riconciliatore al servizio di Caterina de' Medici e di Michel de L'Hospital durante le sanguinarie guerre di religione che sconvolgevano l'Europa. Lo stesso curatore di questa edizione, nell'introduzione al testo, sembra critico verso coloro che «dalla metà del Cinquecento ai giorni nostri [...] hanno trasmutato le parole di La Boétie in feticcio o talismano dei disobbedienti, in giuramento segreto di ogni libertario, in manifesto dell'autentica anarchia o del vero comunismo» (p. 19). Certamente non si può far ricadere sull'editore di questa nuova edizione la colpa storica della strumentalizzazione del pensiero di La Boétie, che oramai fa parte del quasi mezzo millennio di vita del suo scritto e dell'umanità che a esso si è ispirata, anche in buona fede. Riconosciamo che, pur non essendo quello il suo naturale "posto" nella storia, il *Discours* è sicuramente diventato anche un classico del pensiero anarchico e l'opera ha in qualche modo vissuto di vita propria, tramite stravolgimenti interpretativi, separata dalla biografia e dagli intenti del suo autore. Qui si intende solo sottolineare che il richiamo sensazionalistico al volto dell'anarchismo, forse a scopi commerciali, risulta oggi inadeguato alla presentazione di uno studio che voglia dirsi corretto nei confronti dell'autore e dell'opera stessa.

Ma andiamo oltre e vediamo quale taglio viene dato da Enrico Donaggio a questa recente presentazione e traduzione del *Discours*. Procederò con l'analisi dell'introduzione e della traduzione del curatore, spostandomi poi ai due contributi allegati al testo, il primo la trascrizione di un'intervista a Miguel Benasayag, il secondo un articolo di Miguel Abensour. Il presente lavoro si allontana da essere una recensione all'edizione in esame, ha piuttosto un triplice intento: di rapida disamina del testo; di lavoro critico rispetto a molte tesi sostenute negli interventi ivi pubblicati; di presentazione di miei punti di vista teorico-interpretativi a partire dal lavoro critico.

## 2. Il *Discours* presentato da Enrico Donaggio

---

<sup>2</sup> Tra le sue ultime parole La Boétie avrebbe detto a Montaigne: «*Mon frere, mon frere, me refusez-vous doncques une place?*». Si veda: N. Panichi, *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 37.

<sup>3</sup> Il giudizio critico in questa fase si ferma al mero impatto con l'immagine di copertina, che chi scrive ritiene gravemente inadeguata a presentare correttamente l'opera di La Boétie. La maschera, oggi icona dei valori dell'anarchismo, si ispira (con un'operazione di stilizzazione) al volto del cospiratore inglese Guy Fawkes (1570-1606), tra gli organizzatori della nota Congiura delle polveri (1604-1605), che mirava a far esplodere il parlamento inglese.

<sup>4</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005, Libro I, cap. XXVIII: «Dell'amicizia». Scrive Montaigne riguardo al *Discours*: «Poiché ho visto che quell'opera è stata poi pubblicata, e a cattivo fine, da quelli che cercano di turbare e cambiare il nostro regime di governo, senza preoccuparsi di sapere se lo miglioreranno, e che l'hanno mescolata ad altra farina del loro sacco, recedo dal mio proposito di metterla qui» (p. 259).

L'introduzione di Donaggio ha un procedere libero, dando un'immagine dell'opera e del suo autore attraverso la presentazione di avvenimenti, aneddoti e teorizzazioni. La Boétie è in linea di massima rappresentato come un eroico pensatore che si differenzia ed emerge sugli altri, sul «*mainstream*» (p. 18), con una teoria che stravolge il comune modo di pensare. Egli sarebbe il teorico di «una geometria non euclidea dello spazio politico» (p. 15). Viene posto nel novero degli «intellettuali *engagés*» (p. 20), che «incappa» nelle tipiche «incongruenz[e]» dell'«intellettuale militante» (p. 21). Donaggio pone l'accento sull'effetto che il *Discours* può produrre in chi ne usufruisce, sulla sua reale capacità di risvegliare le coscienze, dando una «scossa vitale, un desiderio non banale di trasformazione», all'opposto del «paralizzare o deprimere» (p. 13). La Boétie riuscirebbe così a «folgorare» (p. 14), «infatuare» (p. 13) il lettore, tanto che – ci dice Donaggio – è «difficile immaginare» che questi vi possa reagire con la «noncuranza», rimarrà invece necessariamente «affascinato e turbato» (p. 17). L'opera sarebbe dunque capace di «infonde[re] coraggio, [...] esortando a reagire» (p. 13). Il guadagno che se ne potrà trarre è la liberazione e la «felicità», promesse dalla «visione» in cui il testo è capace di trasportare (pp. 13-14). Il punto di vista è quello per cui La Boétie presenterebbe la «servitù volontaria» innanzitutto come una «resistibile degenerazione» (p. 17). Donaggio tende in questo modo a enfatizzare il lato propositivo e attivo del *Discours*, la possibilità per gli uomini di cambiare e la necessità di farlo subito. Le «due cifre» dell'opera, ci dice, sono appunto «l'urgenza e l'utopia» (p. 19). Se certamente viene presentato anche il problema della «servitù volontaria» in sé stesso, ad aver enfasi in questa introduzione è decisamente il tema della possibilità di uscita da tale condizione. Tutto ciò evidenzia il lato del *Discours* e la sua interpretazione generale come testo di «militanza attiva alla libertà», che non si limita a una mera «militanza intellettuale», ovvero teorica e astratta. Donaggio scrive: «La fortuna carsica del *Discorso* [...] documenta la carica «eversiva» di cui sono armate le sue pagine» (p. 19). La peculiarità dell'opera consiste nel fatto che essa indicherebbe una strada per l'uscita dal servilismo diversa dalle altre proposte nella storia, dando – ci dice ancora il curatore – «la speranza che questa volta l'evasione possa riuscire. Perché il piano di fuga, cifrato nel libro di cui ci siamo innamorati, risulta più originale e imprevedibile di quelli ideati fino a quel momento» (p. 13). Il «piano di fuga originale e imprevedibile» dovrebbe essere quello per cui non c'è bisogno di attaccare il tiranno, ma semplicemente di smettere – con lo sforzo delle volontà – di servirlo, di donarsi a lui; se questo intende Donaggio, in realtà tale «piano» non è «cifrato» come in un formulario arcano e segreto di lotta al potere, ma è espresso apertamente, anche se con afflato retorico, da La Boétie.

Riguardo proprio all'elemento «oratorio» del *Discours*, Donaggio stesso parla dell'«arsenale retorico mobilitato con la massima enfasi nelle pagine di apertura del testo» (p. 15). Da parte mia ritengo che tale aspetto stilistico, con la sua tendenza all'astratto e spesso alla semplificazione, costituisca una problematicità che deve porci cruciali interrogativi interpretativi. Se nel *Discours* l'espressione retorica di un'idea di «militanza al cambiamento» è sicuramente presente, penso che vada soppesata alla dimensione generale del testo e alla figura del suo autore, che analizzeremo oltre. Anticipo fin d'ora che non credo l'opera miri effettivamente a una infusione diretta di coraggio nel popolo per un'azione «attiva», «immediata» e quindi «eversiva»; piuttosto mi appare rivolta intimamente al lettore dotto, l'intellettuale saggio, equo, quale fu Montaigne, che lesse il *Discours* prima ancora di conoscerne l'autore di persona. Non dobbiamo farci ingannare dal fatto che La Boétie si rivolga teatralmente al popolo, ma considerare che la tendenza è piuttosto quella di descrivere la situazione generale a un lettore fuori scena, descrizione in cui il popolo è perlopiù

ridotto a oggetto di un'analisi senza sconti. Lo stesso Donaggio poi tra le righe ricorda che il testo di La Boétie «sarebbe dovuto restare inedito, dunque inaccessibile a un largo pubblico» (p. 17).

Le ultime pagine dell'introduzione di Donaggio, richiamandosi all'allegoria della caverna platonica (p. 20) e all'appello "laboetiano" alla volontà dei soggetti (pp. 21-22), riconoscono difficoltà riguardo alle modalità dell'effettiva uscita dal servilismo. Donaggio stesso esprime perplessità sul fatto che gli uomini possano veramente riconoscere la loro «colpa» e riuscire a «gestire poi in maniera feconda e vitale le conseguenze di questa scoperta»; si chiede «quanti saranno effettivamente capaci di accogliere» tale «evidenza», «iniziando a esistere e a desiderare in modo diverso» (p. 23). Vedremo che la problematicità evidenziata si trovava già presente e chiara a livello dell'opera, espressa da La Boétie. Questi elementi fanno vacillare l'idea di coerenza che Donaggio sembra richiedere, facendogli osservare che effettivamente il *Discours* è «un testo problematico da collocare, recepire, utilizzare; un libro senza fissa dimora, "utopico" nel senso più letterale del termine» (p. 22). Tornerò nel finale di questo articolo sulla mia idea riguardo la dimensione storica e filosofica dell'opera di La Boétie, per ora mi limito a notare che ciò su cui Donaggio pone maggiormente l'accento – il lato attivo e galvanizzante, la sfida emergenziale al cambiamento sociale, dunque l'utopia – non ne costituisca la sua vera cifra<sup>5</sup>.

Entriamo nel concreto del fenomeno della "servitù volontaria". Donaggio ci dice che gli occhi di La Boétie «non accettano» la servitù volontaria «come una condanna irrimediabilmente incisa nella carne sociale del popolo. Si tratta, al contrario di una "sventura" (*malencontre*); del risultato modificabile di una serie di circostanze» (p. 15). Ritengo che questa interpretazione – tendente a voler lasciare uno spiraglio di positività certo in parte voluto anche da La Boétie – vada presa con molta cautela. Leggendo il *Discours* in un'ottica più generale infatti, capiamo di non essere affatto di fronte a situazioni "circostanziali", ma piuttosto a un fenomeno che, chiamando in causa interiori problematicità della "natura umana", si presenta come costante della storia dell'uomo, che accade «in tutti i paesi, a tutti gli uomini, tutti i giorni» (p. 33), come scrive La Boétie. Ritengo poi, al di là del pensiero di Donaggio, che il tema del *malencontre*, ovvero il casuale incontro tra il popolo e il tiranno, estrapolato da argomentazioni perlopiù retoriche (p. 40), sia stato spesso sovradimensionato ed erroneamente riconosciuto come spiegazione autonoma della servitù volontaria.

Rimanendo sulle "cause" della servitù volontaria, l'analisi di Donaggio si fa più sistematica nella presentazione di ciò che egli chiama «catalogo delle cause estrinseche» (p. 16), ovvero quelle che egli annovera come fattori "esterni" al popolo, non imputabili direttamente alla sua volontarietà, che lo rendono servo. Questi sarebbero: l'"abitudine a servire", la "propaganda politica", la "convenienza economica e di potere", e infine l'"alone di mistero" con cui il potere si sa mascherare. Queste spiegazioni, pur costituendo in termini di estensione testuale circa i due terzi dell'opera di La Boétie, sono presto svalutate da Donaggio, che scrive: «Qui l'argomentazione del *Discorso* si colloca al di sotto del livello di originalità [...]. In queste pagine il potere viene infatti incriminato con i capi d'accusa più logori e scontati: raggiro di minore e circonvenzione d'incapace» (p. 16). Vedremo che questa tendenza a una svalutazione di molte delle argomentazioni di La Boétie, portata qui da Donaggio, è sviluppata in senso ancora più radicale da Miguel Abensour. Vorrei innanzitutto ribattere alla riduzione a "causa estrinseca" di un fenomeno complesso quale è quello dell'"abitudine". Ritengo che con questo importante paradigma filosofico non ci troviamo di

---

<sup>5</sup> Nel *Discours*, anche la prospettiva fortemente utopica di una "società d'amici" rimane sullo sfondo come punto di riferimento, ma non viene sviluppata e non è mai tema centrale.

fronte a una visione “classica” dei sovrani come soggetti “attivi” e dei sudditi come soggetti meramente “passivi” del potere. Merito di La Boétie sta nell’aver mostrato che l’“abitudine” non è un fenomeno che piomba dall’esterno sui soggetti, le dinamiche della sua costituzione sono intrecciate, ovvero non riguardano solo l’azione tirannica ma anche la ricettività della “natura umana”: in definitiva si tratta di un rapporto d’interscambio. Il punto cruciale è proprio che l’abitudine al servilismo può aver luogo perché la natura umana è particolarmente labile e predisposta a esserlo. La Boétie si esprime con chiarezza:

La natura [...] esercita su di noi meno potere dell’abitudine: l’impronta naturale, infatti, per buona che sia, si perde se non viene coltivata; l’educazione e il nutrimento ci plasmano invece sempre a loro modo, malgrado la natura. I semi del bene che la natura pone in noi sono così fragili e minuti da non poter resistere al minimo impatto con un’educazione e un nutrimento contrari (p. 43).

Da queste considerazioni emerge con evidenza che tale “ricettività” dell’interiorità umana ad assumere qualsivoglia piega datagli e la conseguente e peculiare tendenza a “cedere agevolmente” proprio nel verso del servilismo sono certamente, vista l’estrema ricorrenza storica e il tono tenuto dall’autore nei riguardi del “popolino”, un segno negativo della stessa “natura umana”. Quest’ultima è infatti incapace di dimostrare quella purezza integerrima che – egli ci dice ponendo una distinzione cruciale – è propria solo di pochi uomini “naturalmente migliori” e incorruttibili (p. 48). La teoria dell’“abitudine” di La Boétie rientra dunque pienamente all’interno dell’innovazione presentata dall’autore stesso: denuncia con forza problematicità e responsabilità interiori dei cittadini senza dimenticare la responsabilità dei tiranni. Tali caratteristiche le ritroviamo anche nelle altre argomentazioni elencate da Donaggio tra le “cause estrinseche” della servitù volontaria, etichettatura che risulta quindi sempre più inopportuna: se è fortemente riduttiva sia in merito alle descrizioni “laboetiane” della tendenza impressionante con cui il popolo si rende “vittima attiva” della propaganda del tiranno, sia rispetto alla descrizione dell’inclinazione del popolo a “crearsi da sé” favole sulla misteriosità dei poteri dello stesso, a maggior ragione non possiamo catalogare come mera “causa estrinseca” la spiegazione della cosiddetta “convenienza economica”. Pur essendo, quello tirannico, un sistema gerarchico di potere e corruzione che scende a cascata dall’alto verso il basso, l’espressione della convenienza e dell’interesse economico trova ottimo terreno in grandissima parte della società: non nel popolo più umile in assoluto, non tra i «contadini», i «paesani» e «l’artigiano» (p. 62) – come puntualizza La Boétie – ma già in una gran parte del popolo, che è “soggetto attivo” di questa degenerazione. La Boétie stesso infatti scrive: «Non [se] ne vedrà seimila, bensì centomila, milioni, stare attaccati al tiranno con questa corda» (p. 60). Tanto che: «Tra favori grandi e piccoli, tra guadagni e maneggi legati al tiranno, si arriva insomma al punto che il numero di persone a cui la tirannia sembra vantaggiosa risulta quasi uguale a quello di chi preferirebbe la libertà» (p. 60). Dunque, anche questa spiegazione non descrive meramente qualcosa che piomba dall’alto sul popolo, ma ci svela uno dei motivi d’interiore corrompimento delle sue anime, di fascinazione per il potere a diversi livelli, e quindi – con le dovute distinzioni – ci presenta interiori motivazioni della servitù volontaria a livello generale.

D’altro lato ravviso in Donaggio la tendenza a richiamarsi a un La Boétie autore di spiegazioni della servitù volontaria basate su “pure cause intrinseche” ai soggetti, cause vaghe in cui i tiranni praticamente non ricoprirebbero più alcun ruolo. Questa tendenza interpretativa di

annullamento quasi totale dell'importanza dell'azione tirannica come peculiarità in La Boétie<sup>6</sup>, prende alla lettera alcune fasi retoriche dell'opera, ma alla luce della sua complessità generale, porta a un'operazione storiografica che ritengo semplificativa ed erronea: il risultato è sicuramente un'immagine di La Boétie più facilmente incasellabile nella storia del pensiero filosofico-politico. Vedremo oltre che l'atteggiamento di, per così dire, privilegiare alcuni elementi della teoria di La Boétie – fino a estrometterne molti altri – per farne un autore univoco e peculiare nella storia del pensiero, viene portato a compimento da Miguel Abensour. Ho l'impressione che il taglio interpretativo dato da Donaggio possa infatti essere stato influenzato o segnato dalle idee di Abensour, a cui dedica i suoi ringraziamenti in apertura del testo, in quanto colui che gli avrebbe fatto (così pare) conoscere il *Discours*.

### 3. La nuova traduzione proposta

Passiamo ora alla nuova traduzione dell'opera presentata da Donaggio, senza la pretesa di portare qui un'analisi completa ed esaustiva, che lascio a filologi e linguisti. Vorrei piuttosto focalizzare la mia attenzione su come alcuni concetti-chiave sono stati tradotti in italiano. Nell'affrontare questa nuova versione non ho potuto fare a meno di confrontarla con una precedente, pubblicata dall'Editrice La Rosa (1995), ma recentemente ripresa da Chiarelettere (2011), ovvero quella di Fabio Ciaramelli<sup>7</sup>. Quest'ultima e quella in analisi sono le uniche due versioni italiane del *Discours* che oggi si trovano comunemente nelle librerie italiane. La traduzione di Donaggio, sempre riferita al Manoscritto de Mesmes<sup>8</sup> (ormai consacrata come la copia conosciuta più vicina all'originale, andato perduto), mi sembra in linea generale più austera e meno teatrale nelle espressioni di quella di Ciaramelli, il più delle volte più vicina a una traduzione letterale dal francese<sup>9</sup>.

Caso controverso si trova a pagina 38, ove, nel parlare della natura, La Boétie scriveva: «*Ne*

---

<sup>6</sup> Questa tendenza è propria anche del gruppo di giovani studiosi formatosi a Torino denominato “Collettivo La Boétie” (Emmenegger, Gallino e Gorgone), tra loro troviamo allievi di Donaggio. Essi scrivono: «Agli occhi di La Boétie il tiranno ha un ruolo minoritario, se non nullo o puramente simbolico, in un rapporto di potere in cui il polo attivo – e l'unico polo attivo – è quello dei servi». Per rinforzare questa argomentazione essi riportano questa frase di La Boétie, della prima parte del *Discours*, in cui si rivolge al popolo parlando del tiranno: «Come mai farebbe ad avere potere su di voi, se non gli provenisse da voi stessi?» (qui nella traduzione di Donaggio, p. 36). Tale interpretazione prende per l'appunto alla lettera argomentazioni portate dallo stesso La Boétie prima di sviluppare in maniera più articolata il suo *Discours*, ma rischia di banalizzare l'impianto teorico generale, propendendo verso il suo lato più astratto e retorico. Questa dimensione caratterizza certamente l'opera, esprime un paradigma filosofico: attraverso il “piano astratto” si fa riflettere il lettore sul fatto che il tiranno non potrebbe nulla senza l'appoggio concreto dei cittadini. Tuttavia, sul piano di un'analisi più completa e pragmatica, nello sviluppo argomentativo della politica reale del *Discours*, anche il tiranno (in particolare attraverso la costituzione di *élites*) è innegabilmente un “polo attivo” della “dialettica del servilismo”. La realtà, ci mostra lo stesso La Boétie man mano che procede, è più articolata. Si veda, in merito al testo del Collettivo: C. Emmenegger - F. Gallino - D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria*, «Teoria politica», Nuova serie, Annali III (2013), p. 346.

<sup>7</sup> É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011; d'ora in poi: *Discorso* (2011).

<sup>8</sup> É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, pp. 97-164; d'ora in poi: *Le Discours* (1978).

<sup>9</sup> Per dare una banale esemplificazione – senza qui voler indicare qualsivoglia differenza sostanziale – tale caratteristica la ritroviamo già nella traduzione del titolo: «Discorso “della” servitù volontaria» invece di «Discorso “sulla” servitù volontaria» (titolo della versione di Ciaramelli), quando appunto l'originale francese è «*Discours de la servitude volontaire*».

*vouloit pas tant nois faire tous unis que tous uns*»<sup>10</sup>. L'autore con questa battuta sembra voler dire che la natura non ha solo voluto unirci come singole individualità aggregate (*tous unis*), ma come singolarità interiormente volte a una vera unitarietà (*tout uns*), “tutti uni” (perdonate l'espressione) o “tutti come uno”, nel senso di “tutti facenti parte e portatori di una medesima, unica, unità”. Questa pare essere la sola interpretazione che possa seguire dall'argomentazione in corso nel testo, in cui per diverse righe La Boétie fa rientrare i “tutti” in una concezione “unitaria” di stampo filo-cristiano della politica e della libertà, come comunione e “fratellanza”. In tal senso, o in maniera simile, si è tradizionalmente teso a concepire la frase. Per esempio, la classica trascrizione dell'opera in francese moderno di Charles Teste (1836), la rielaborava così: «*Elle a montré en toutes choses le désir que nous fussions, non seulement unis, mais qu'ensemble nous ne fissions, pour ainsi dire, qu'un seul être*»<sup>11</sup>. Ancora, un'altra importante edizione francese di un decennio successiva, quella di Léon Feugère (1846), commentava in nota l'espressione “*tout uns*” in questa maniera: «*Confondus en une seule personne par l'affection mutuelle [...]*»<sup>12</sup>. Seguendo questa linea storico-interpretativa Ciaramelli traduce brevemente: «non voleva tanto farci tutti uniti ma tutti uno»<sup>13</sup>. D'altro avviso, almeno nel risultato, sembra Donaggio, che traduce: «Non voleva tanto farci tutti uniti, ma tutti unici [*tous uns*]». La parola “unici” qui mi sembra fuorviante, perché l'impressione data in italiano è che si indichi “l'esser peculiare di ognuno”, “l'unicità di ognuno”. Questa scelta pone l'ambiguità di un accento troppo forte e moderno nella direzione dell'individualismo, sembra esprimere il valore della frammentazione, delle singolarità, dando una deviazione in senso completamente opposto e innaturale all'argomentazione “laboetiana” in corso.

Andando oltre, nel testo in esame sembra esservi la tendenza a dare una connotazione meno negativa del popolo rispetto alla traduzione di confronto. A pagina 48, dove La Boétie usava l'espressione «*le gros populas*»<sup>14</sup> e Ciaramelli traduceva «popolo crasso»<sup>15</sup>, Donaggio traduce forse alleggerendo il tono critico con «il grosso della plebe». A pagina 53 traduce «*menu populaire*»<sup>16</sup> con «plebe», quando Ciaramelli traduceva «plebaglia»<sup>17</sup>. A pagina 54, 55 e 56 viene tradotto «*polulaire*»<sup>18</sup>, e per due volte «*populas*»<sup>19</sup>, sempre con «plebe», mentre Ciaramelli traduceva «plebaglia»<sup>20</sup> e poi «popolino»<sup>21</sup> e ancora «plebaglia»<sup>22</sup>. Di converso – ma sembra un caso isolato – sempre a pagina 56, ove si parla delle chiacchiere del popolo inerenti alle capacità magiche dei sovrani, «*populas*»<sup>23</sup> viene tradotto più negativamente con «plebaglia» da Donaggio, mentre Ciaramelli traduceva «popolino»<sup>24</sup>.

Altro punto semanticamente molto importante mi pare quello a pagina 61, parlando del

<sup>10</sup> *Le Discours* (1978), p. 119.

<sup>11</sup> È. de La Boétie, *De la Servitude volontaire, ou le Contr'un, par Étienne de La Boétie, transcrit en langage modern*, éd. de C.-A. Teste, Bruxelles et Paris, A. Rechastelet, 1836, p. 65.

<sup>12</sup> È. de La Boétie, *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie, réunies pour la première fois et publiées, avec des notes*, éd. de L. Feugère, Paris, J. Delalain, 1846, p. 27, nota 4.

<sup>13</sup> *Discorso* (2011), p. 16.

<sup>14</sup> *Le Discours* (1978), p. 134.

<sup>15</sup> *Discorso* (2011), p. 29.

<sup>16</sup> *Le Discours* (1978), p. 141.

<sup>17</sup> *Discorso* (2011), p. 35.

<sup>18</sup> *Le Discours* (1978), p. 143.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>20</sup> *Discorso* (2011), p. 37.

<sup>21</sup> Ivi, p. 39.

<sup>22</sup> Ivi, p. 40.

<sup>23</sup> *Le Discours* (1978), p. 147.

<sup>24</sup> *Discorso* (2011), p. 40.

tiranno Donaggio traduce «*asservit les subjects les uns par le moi en des autres*»<sup>25</sup> con «rende i sudditi l'uno servo dell'altro», mentre più adeguatamente Ciaramelli ricalcava il concetto espresso traducendo: «sottomette i sudditi gli uni per mezzo degli altri»<sup>26</sup>. L'espressione «*par le moi en*» è tralasciata da Donaggio: qui si esprime il “mezzo”, l'atto di “strumentalizzazione dei sudditi” come “metodo di sottomissione” degli stessi, e non solo il risultato in sé della “sottomissione reciproca tra i sudditi” che lo stesso tiranno farebbe scattare.

Un ulteriore caso riguardante un rilevante passaggio di La Boétie si trova a pagina 44, egli scrive di Licurgo: «*Volulant monstrer [...] que les hommes sont tels que la nourriture les fait*»<sup>27</sup>. Ciaramelli traduceva: «Volendo mostrare [...] che gli uomini sono così come li fa l'educazione»<sup>28</sup>. Donaggio interpreta diversamente traducendo in questa maniera: «Volendo mostrare [...] che gli uomini sono come il cibo che ricevono». Anche se l'esempio a seguire nell'argomentazione riguarderà proprio il cibo, in questa battuta La Boétie non sembra riferirsi direttamente a esso, men che meno nell'accezione identitaria tra “cibo” ed “essere” data da Donaggio<sup>29</sup>. Piuttosto egli pare riferirsi genericamente alle “abitudini” a comportarsi in un modo piuttosto che in un altro, da cui segue poi l'esempio della maniera in cui ci si alimenta. Altre traduzioni del passato ci mostrano che in questa frase “*nourriture*” non va interpretato come “il cibo”, ma come “l'educazione”. Charles Teste la rendeva così in francese moderno: «*Voulant montrer [...] l'influence de l'éducation sur le naturel*»<sup>30</sup>. Di medesimo avviso è un'altra ben curata edizione francese, quella di Simone Goyard Fabre (1983), ove in nota alla frase in esame si indica il ruolo fondamentale dell'«*éducation*», dell'«*institution*»<sup>31</sup>.

Concludendo questa breve analisi, mi pare che per il resto la traduzione di Donaggio risulti accurata. Essa presenta un aggiornamento della punteggiatura in senso moderno, ovvero ritmando molte frasi con il punto, laddove periodi molto lunghi erano intervallati dai due punti e dai punti e virgola. La maggiore teatralità della traduzione di Ciaramelli sembra un punto a sfavore solo ove si discosta di più dal francese, altrimenti non fa che riprendere una tendenza che caratterizza la retorica dell'opera stessa. Peccato che questa nuova edizione contenga meno note esplicative al testo della versione dell'editrice Chiarelettere. In definitiva, anche a causa di alcuni dei punti evidenziati, non direi che questa nuova traduzione abbia apportato un passo avanti decisivo nella formazione di una definitiva traduzione dell'opera in italiano.

#### 4. Miguel Benasayag: una militanza che appare legittimamente ispirata a La Boétie

Passiamo all'articolo-intervista a Miguel Benasayag, che già dal titolo fornisce altri importanti indizi sul taglio “militante” dato all'opera in questa nuova edizione: «Resistere in un'epoca oscura. Conversazione con Miguel Benasayag» (2010). L'intervistato è uno psicanalista e filosofo argentino

---

<sup>25</sup> *Le Discours* (1978), p. 154.

<sup>26</sup> *Discorso* (2011), p. 47.

<sup>27</sup> *Le Discours* (1978), p. 128.

<sup>28</sup> *Discorso* (2011), p. 24.

<sup>29</sup> Tutt'al più gli uomini sarebbero “come li fa il cibo”, piuttosto che “come il cibo che ricevono”.

<sup>30</sup> É. de La Boétie, *De la Servitude volontaire* (1836), cit., p. 76.

<sup>31</sup> É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, édition de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983, p. 147, nota 42.

trapiantato a Parigi, che nel suo intervento riecheggia le lotte rivoluzionarie a cui ha attivamente partecipato in Sud America.

Quello di La Boétie, ci dice Benasayag, è un «illuminismo nero»: in pieno '500, secolo contrassegnato dall'immagine ottimistica dell'uomo come animale razionale che per costituzione tende sempre alla "libertà" e non desidera mai la "schiavitù", egli coraggiosamente «getta un'ombra sul progetto dell'umanesimo» (pp. 72-73). La Boétie ha il merito di aver fatto emergere, prima del tempo e in opposizione ai suoi contemporanei, la complessità delle contraddizioni dell'animo umano, mostrandone il lato oscuro. Oggi – ci spiega – diversamente da quel periodo e dai secoli che ne seguirono, è chiara la presenza nell'interiorità umana di «meccanismi strutturali», non solo «funzionali», che volgono verso il servilismo (pp. 73-75). Così che, se al tempo di La Boétie si poteva ancora credere all'«idea umanistica di una società totalmente libera, senza costrizione», ora sappiamo che una tale società non può esistere (pp. 75-76). Con questa consapevolezza, nell'«epoca oscura» in cui viviamo, ci ammonisce Benasayag, «noi, i compagni di La Boétie» (p. 75-76), dobbiamo fare i conti e prender misura, nella lotta per la libertà (pp. 74, 87-88). L'errore più comune rimane infatti «la tendenza a stimare per difetto la sottomissione volontaria alla tirannia» (pp. 78-79).

Le idee espresse da questo studioso e attivista politico possono essere utili alla trasposizione del pensiero di La Boétie nella problematica delle forme moderne e contemporanee di servilismo e autoritarismo. Benasayag inoltre dimostra una matura cautela interpretativa: a La Boétie, riconosce, «non possiamo fargli dire più di quel che ha detto» (p. 76). Penso che, muovendosi senza stravolgere il suo pensiero originario, il *Discours* di La Boétie possa anche essere ospitato in una trattazione contemporanea sulla militanza rivoluzionaria e sulla libertà, quale quella di Benasayag.

##### 5. Miguel Abensour: una reinterpretazione radicale del *Discours*

Veniamo ora all'ultimo intervento presente nell'edizione italiana in esame del *Discorso sulla servitù volontaria*, quello di Miguel Abensour, professore emerito di filosofia politica all'università Paris VII-Diderot, ex presidente del *Collège International de philosophie*, tra l'altro autore con Marcel Gauchet della «*Présentation*» con cui si apre l'importante edizione critica francese Payot (1976) del *Discours*<sup>32</sup>, ancora punto di riferimento dei contemporanei studi "laboetiani". L'articolo qui proposto si intitola *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*<sup>33</sup> (2006), esso richiede un'analisi più approfondita rispetto agli altri interventi. Sembra infatti che una certa apprensione dell'autore nel difendere La Boétie da visioni che minimizzano la portata "politica" e "rivoluzionaria" della sua opera, lo abbiano spinto a considerazioni interpretative tanto estreme quanto lontane dai delicati equilibri del testo. Vediamone i termini.

Cominciamo tornando al tema della militanza dell'opera e vediamo che anche Abensour, come Donaggio, enfatizza tale aspetto: La Boétie – ci dice – imprimerebbe «un colpo fatale [*coup d'arrêt*] alle visioni consolatorie come a quelle paralizzanti [*visions lénifiantes et puor finir parlysanter*]» (registro terminologico per l'appunto ripreso poi da Donaggio), non è «professore di

---

<sup>32</sup> M. Abensour – M. Gauchet, «*Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin*», in *Le Discours* (1978), pp. VII-XXIX.

<sup>33</sup> La traduzione italiana in esame è stata tratta da: M. Abensour, *Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?*, «*Réfractations*», 17 (2006), pp. 65-84. Per maggiore precisione d'analisi critica, ho da qui riportato alcune porzioni di testo francese, ponendole tra parentesi quadre nelle citazioni del testo italiano.

rassegnazione», «non smette di affermare che la chiave della libertà è nelle mani del popolo» (p. 103). I comuni cittadini che costituiscono il «“popolo” o le “masse”» non sarebbero considerati quali «attori poco capaci di instaurare la libertà [*agents peu susceptibles d’instaurer la liberté*]», come vorrebbero tendenze della «teoria politica contemporanea» (p. 95). Ritengo che, a partire dal *Discours*, non si possa nemmeno sostenere l’opposto, ovvero che La Boétie considerasse le masse come “ben capaci o volenterose di instaurare la libertà”. Il resto di queste argomentazioni, facendo riferimento a un certo lato propositivo dell’opera, non sarebbero di per sé sbagliate, ma ritengo sia necessario riequilibrarle mostrando anche l’altra faccia del *Discours*, ovvero le argomentazioni con cui il suo autore problematizza la realtà del degrado della “natura umana” e dunque anche le condizioni di possibilità per un recupero. Per esempio, se in un primo momento La Boétie afferma:

Voi potreste liberarvi se provaste non a liberarvene, ma soltanto a volerlo fare. Decidetevi a non servire più, ed eccovi liberi. Non voglio che lo abbattiate o lo facciate a pezzi, soltanto non sostenetelo più, e allora, come un grande colosso cui sia stata tolta la base, lo vedrete precipitare sotto il suo peso e cadere in frantumi.

Subito dopo, riconosce sconfortato:

Certo, i medici ben consigliano di non mettere mano alle piaghe incurabili e io non mi comporto da saggio volendo predicare queste cose a un popolo che da tempo ha perduto ogni consapevolezza e che, non avvertendo più il suo male, mostra a sufficienza come la sua malattia sia mortale. (p. 37)

Nell’opera sono dunque presenti entrambe queste tendenze: da un lato, una certa “astrazione della liberazione” che, rappresentando una semplificazione della realtà, mi sembra indebolire il livello teorico e pragmatico dell’argomentazione stessa; d’altro lato invece troviamo l’espressione di un “pessimismo” riguardo la “condizione umana” e la sua “recuperabilità”, che parte dalla concretezza della realtà storica e del presente. Ma d’altronde, le argomentazioni dell’intero testo mi paiono convergere essenzialmente attorno a due poli, a cui sono sovrapponibili le due tendenze appena viste: da un lato il “polo ideale”, gius-naturalista e filo-cristiano, in cui la natura umana si presenta come necessariamente positiva e anelante la libertà; dall’altro lato il “polo concreto” del realismo politico, della descrizione storica, ove la natura umana è descritta come facilmente fuorviata dalla libertà. Se il primo polo è un punto di riferimento ideale essenziale in La Boétie per seguire la giusta via etico-politica, la denuncia del suo *Discours* appare però fondarsi sull’altro polo, che fa i conti con la realtà della servitù volontaria. La Boétie riconosce che in effetti, nel presente come nel passato, il “racconto ideale” non si realizza quasi mai<sup>34</sup>, scrive sulla “libertà”: «È la sola cosa che gli uomini non desiderano affatto» (p. 35); «Ai giorni nostri anche l’amore della libertà non sembr[a] poi così naturale» (p. 37). Tornando quindi alla questione del ruolo di militanza del *Discours*, nel testo la descrizione delle vicende della “plebe” non la configura decisamente come soggetto propenso ad ascoltare le esortazioni dell’autore, essa – ci dice – «è per natura sospettosa nei riguardi di chi l’ama e ingenua verso chi la inganna» (p. 53). Alla luce di questa analisi poi, gli appelli al cambiamento fatti nel testo, piuttosto che essere una concreta indicazione a reagire, appaiono sempre più come la mera presentazione di un “paradosso intellettuale”, slegato dalle problematiche più immediate e specifiche. Scrive La Boétie:

---

<sup>34</sup> Unico esempio contemporaneo positivo sembra essere quello, certamente mitizzato, della Repubblica veneziana (p. 44).

Non è necessario combattere questo tiranno, non è necessario levarlo di mezzo: si leva di mezzo da sé, a patto che il paese non acconsenta alla propria servitù; non bisogna togliergli alcunché, bisogna non regalargli nulla; non è necessario che il paese si dia la pena di fare qualcosa per sé, a patto che non faccia nulla contro di sé. (p. 34)

Argomentazione – questa – idealmente efficace, ma chiaramente caratterizzata dal tenore retorico peculiare della prima parte dell'opera. Nel prosieguo, affrontando altre dinamiche nel concreto, La Boétie ci mostrerà uno scenario ben più complesso. Non voglio né stralciare né sottovalutare la “dimensione ideale” e “più astratta”, queste valutazioni di La Boétie sono importanti nel valutare il suo ragionamento puramente teorico sul potere, credo però che per l'appunto vada considerata nei suoi limiti. Ancora una volta, più che l'affermazione di una militanza attiva, intravedo nelle pagine del *Discours* l'espressione virtuosa di una “dissertazione filosofico-letteraria”.

Entriamo nel cuore della teorizzazione “laboetiana” venendo al concetto di “natura umana”, che ritengo essere il più problematico nella ricerca di una interpretazione univoca del *Discours*<sup>35</sup>. Abensour afferma che La Boétie fosse «lungi dall'invocare un qualche oscuro istinto di sottomissione [*obscur instinct de soumission*], una falla [*faille*] nella natura umana, o una mancanza [*ou quelle défaillance*] da parte del popolo», piuttosto egli farebbe «sorgere la catastrofe della servitù nel seno stesso della libertà [*du sein même de la liberté*], dal suo dispiegarsi effettivo nel tempo [*de son déploiement dans le temps et l'effectivité*]» (p. 97). Questa lettura assolve la “natura umana” in sé, addossando la responsabilità del servilismo a qualcosa che accade nel tempo, nella storia. Non è errata prendendo in considerazione l'immagine idealizzata dell'essere umano data da La Boétie stesso, ma ancora non tiene conto del polo opposto delle argomentazioni, caratterizzato dalla denuncia del fatto che quasi sempre la “natura umana” risulta essere gravemente “manchevole” nel prevenire la caduta nella servitù volontaria. Abensour stesso poi riconosce la «fragilità del desiderio di libertà [*fragilité du désir de liberté*]» (p. 107, ma si veda anche p. 97) nell'uomo, dovuta anche alla sua «sorprendente prossimità [*étonnante proximité*]» al «desiderio di servitù [*désir de servitude*]», e lo indica proprio come ciò da cui «deriverebbe [*que proviendrait*]» la servitù volontaria (p. 119). Inoltre, mentre critica coloro che hanno troppo responsabilizzato la natura umana (Marat), riconosce che La Boétie «coglie un enigma e s'interroga [...] sull'apporto della natura [*l'affect de nature*] nel produrre questa inquietante forma di servitù [*à produire cette inquiétante forme de servitude*] che proviene dall'interno dei soggetti [*venue de l'intérieur des sujets*]» (p. 104). Ritengo che queste precisazioni effettivamente colgano più di una «falla [*faille*]» (p. 97) ascritta da La Boétie alla “natura umana”, ma Abensour non sembra volerne tirare le somme e mettere in discussione l'“impianto dell'antropologia ideale”, tenendo invece l'*impasse* sul piano dell'«enigma [*énigme*]» o su quello – certamente prolifico – di una problematicità al livello dell'uomo inserito nella «pluralità [*pluralité*]» (p. 107 e 119).

Argomento di La Boétie – qui già trattato – che più di tutti problematizza l'ideale della natura umana espresso dallo stesso, è quello dell'“abitudine”, che egli espone nel raccontare la tipica genesi storica della servitù volontaria al livello della massa. Secondo tale spiegazione, il “desiderio di servitù” riuscirebbe a far breccia nel popolo proprio per mezzo dell'“abitudine”

---

<sup>35</sup> Ho approfondito il problema della duplicità delle considerazioni sulla “natura umana” all'interno del *Discours* in un mio precedente articolo: L. Passarini, *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della filosofia politica*, Bologna, CLUEB, 2012.

(*coustume*) e dell’“educazione” (*nourriture*). In breve, ci dice La Boétie: «La prima ragione della servitù volontaria è [...] l’abitudine» (p. 48); e ancora: «La prima ragione per la quale gli uomini servono volentieri è perché nascono servi e sono educati e cresciuti come tali» (p. 50). Ma Abensour, con un atto interpretativo contrario a quanto l’opera espone, rifiuta queste parole e ribatte che «una lettura attenta» mostrerebbe che nel *Discours* «l’appello all’abitudine non è una tesi filosofica sorretta da un desiderio di verità [*désir de vérité*], ma un argomento tirannico [*argument tyrannique*] – o impiegato [*ou plutôt employé*] dal tiranno – per convincere il popolo [*afin de convaincre le peuple*] all’ineluttabilità della servitù [*de l’inéluclabilité de la servitude*]]» (p. 105). Non posso che rifiutare metodologicamente e nel merito teorico l’argomentazione poco supportata di questo studioso. La Boétie dà all’abitudine un’importanza capitale, strutturale, all’interno del *Discours*. L’argomento di Abensour per sostenere la sua tesi che entra maggiormente nel merito teorico sarebbe questa: «Lo scivolamento dalla libertà alla servitù volontaria avviene “all’improvviso” [*soudain*], senza dunque che si dia [*n’inclut pas*] il lungo lasso di tempo [*la longue temporalité*] necessario al costituirsi di un’abitudine [*nécessaire à la constitution de la coutume*]]» (p. 114). Questa tesi, rifacendosi al livello di superficie di alcune battute dell’opera, risulta falsata se si segue l’argomentazione di La Boétie, vediamo come. Se è vero che egli ci dice che «dal momento in cui viene assoggettato, [il popolo] cad[e] all’improvviso [*soudain*] in un oblio della libertà» (p. 42), dalla frase successiva risulta chiaro che per «improvviso [*soudain*]]» egli intenda in realtà almeno il passare di una generazione: «È vero che all’inizio si serve perché costretti e sconfitti dalla forza; ma chi viene dopo serve senza rimpianto e fa volentieri quel che i suoi predecessori avevano fatto per costrizione» (p. 43). Difatti, per passare dalla “servitù per costrizione” a una vera e propria “servitù volontaria” è generalmente necessario l’avvento di «uomini nati sotto il giogo, nutriti e cresciuti in servitù» (p. 43), che sono proprio coloro che subiscono l’azione relativamente rapida dell’“abitudine” e dell’“educazione”. Dunque, l’idea che l’abitudine non entrerebbe in gioco nella tempistica di “presa del servilismo” sul popolo, non fa parte della teoria di La Boétie, ma è un assunto di Abensour contrario a quanto argomentato nel *Discours*. Se anche volessimo considerare le “spiegazioni secondarie” della servitù volontaria, che potrebbero avere effetti “più improvvisi”, nell’argomentazione di La Boétie risultano poi anch’esse affermarsi concretamente attraverso le dinamiche dell’abitudine<sup>36</sup>. Nell’impianto teorico che si può estrapolare dal procedere argomentativo del *Discours* appare infatti che sia sempre l’abitudine a fare sì che gli episodi di “seduzione della servitù” diventino vera e propria “costante volontaria di massa”, invece di rimanere fenomeni estemporanei o sporadici. L’“abitudine” è insomma il processo psico-sociale imprescindibile per l’affermazione compiuta dell’“obbedienza volontaria” di un popolo. Per questo, dal confronto col testo, risulta falsata anche l’affermazione di Abensour nel finale del suo articolo: «[La Boétie] distrugge dall’interno gli argomenti del tiranno, mostrando per esempio come la servitù, lungi dall’essere il frutto delle usanze e dell’abitudine [*loin d’être le fruit de la coutume*], s’instauri per un repentino scivolamento [*un basculement soudain*] della libertà nel suo contrario»

---

<sup>36</sup> Tali spiegazioni o “esche” del tiranno – la “propaganda”, gli “pseudo-doni” elargiti dal tiranno al popolo e la “superstizione” – sembrano avere nel *Discours* piuttosto un ruolo di “mantenimento” o di “continua ri-affermazione” di una servitù volontaria già affermata. Se è vero che nella loro descrizione La Boétie denuncia come «tutti i popoli si facciano rapidamente sedurre [*s’aleschent vistement*] dalla servitù», anche qui ritroviamo un richiamo forte all’abitudine come spiegazione del consolidamento della volontarietà: tramite tali esche del tiranno infatti – ci dice l’autore – i popoli «si abituavano [*s’accoustumoient*] a servire» (p. 53). Poi ancora, – afferma più oltre – questi sono stratagemmi del tiranno per «abituare [*accoustumer*] il popolo» all’«obbedienza», alla «servitù», e anche alla «devozione» (p. 59).

(p. 118).

Altro argomento di Abensour per annullare il ruolo dell'abitudine nel *Discours* è riferito al mitico aneddoto riguardante Licurgo (pp. 44-45) già visto nell'analisi della traduzione di Donaggio, a cui La Boétie ricorre per rinforzare – retoricamente – la sua teoria. Il legislatore di Sparta avrebbe dimostrato in pubblico che, esattamente come gli uomini, due cani fratelli ma dalle “diverse abitudini di vita” assumono comportamenti diametralmente opposti. Abensour snobba e, si può anche dire, controverte il senso di questa argomentazione, affermando che in realtà si tratta della presentazione negativa del modo di pensare di un «tiranno [*tyran*]» (Licurgo), non certo di un «filosofo» (p. 114). Non è proprio questo il tono di La Boétie che presenta l'aneddoto leggendario come argomento a favore della sua argomentazione e, subito dopo, cita Licurgo come esempio di saggezza e di buona politica: «Con le sue leggi e la sua politica nutrì ed educò così bene gli Spartani che ciascuno di loro avrebbe preferito morire mille morti che riconoscere un signore diverso dalla legge e dalla ragione» (p. 45). In questo caso è chiaro che la metafora “canina” (nella descrizione degli uomini) non sia affatto riportata in termini negativi. Abensour tuttavia, rigettando in toto questa visione dell'uomo dalla teoria di La Boétie, sostiene che «per il filosofo[,] legato alla libertà e alla verità, [...] gli uomini non sono cani [*ne sont pas des chiens*]» (p. 114), ovvero non sono “educabili come cani”. Infine, conclude l'argomento con la sua particolare interpretazione del *Discours*, scrive: «La Boétie, insomma, non ci vuole addormentare [*de nous endormir*] invocando l'abitudine [*en invoquant la coutume*], l'adattamento o la disciplina [*le dressage, que sais-je encore?*]; ma svegliarci [*mais de nous éveiller*], renderci sensibili alle avventure della libertà [*et de nous rendre sensible aux aventures de la liberté*]» (pp. 114-115). I termini di questa visione tradiscono una certa militanza di pensiero e interpretativa da parte di Abensour: egli parte da forti premesse prescindendo dall'opera in esame e arriva a conclusioni che la deformano gravemente.

Proseguendo, in generale l'interpretazione di Abensour sembra escludere ogni lato della teoria di La Boétie che non segua una pura “lettura politica” (p. 116) come da lui intesa. A pagina 115 e 116 egli critica interpretazioni del testo che mettono al centro i fenomeni dell'«ambizione» e dell'«avarizia» – ovvero l'argomento della “convenienza economica” che avrebbe presa su gran parte della società, di cui abbiamo parlato discutendo l'introduzione di Donaggio. Secondo queste interpretazioni, «la rivalità economica [...] sarebbe la causa esterna dell'ingresso in servitù», portando a «soffocare ogni volontà di emancipazione». Sono d'accordo che la teoria di La Boétie non vada ridotta a tale paradigma, ma dalle sue considerazioni Abensour sembra voler espellere o sminuire fortemente anche quest'altro che è pure un lato importante del *Discours*. Egli scrive: «Occorre affermare la legittimità di una lettura politica che, invece di sfuggire l'inconcepibile [*inconcevable*] della servitù volontaria deviando verso l'elemento economico [*en effectuant un déplacement vers l'économique*], lo affronti» (p. 116). Penso che occorra fare attenzione al fatto che la generale tendenza di Abensour a sradicare dalla teoria “laboetiana” le spiegazioni più concrete, privilegiando il “discorso retorico” e dell'“inconcepibile”, conduca in realtà a una “lettura politica” inconsistente, con la conseguenza di un impoverimento teorico. Nel rifiutare di riconoscere l'importanza che nell'opera ha il tema dell'“interesse economico e di potere”, egli disconosce inoltre la rilevanza dal punto di vista antropologico dei suoi primari motori, l'“avarizia” e l'“ambizione”, moti umani che nel *Discours* vanno addirittura a formare l'essenza della struttura statale tirannica (pp. 59-61). La Boétie introduceva così questo tema primario: «Vengo dunque ora a un punto che, a mio avviso, costituisce l'arcano e il segreto del dominio, il sostegno e il fondamento della tirannia» (p. 59). Ritengo oltretutto che tale spiegazione, svelando la struttura e il

funzionamento della società tirannica, divenga necessariamente anche pienamente “politica”, mai riducibile a un discorso meramente “economico”.

Vediamo allora quale visione d'insieme ha Abensour dell'opera di La Boétie. Egli legittimamente ritiene che sia «lungi dall'essere un testo continuo e omogeneo», ma da ciò ne conclude una tesi controversa, che considero totalmente priva di fondamento. Ovvero, che il *Discours* presenti «uno spazio politico agonistico [*un espace politique agonistique*]», la messa «in scena [*mise en scène*]» dissimulata «di posizioni avverse che perseguono finalità opposte [*de positions adverses et poursuivant des buts opposés*]» (p. 118), in cui nella pratica La Boétie fingerebbe di sostenere argomenti che in realtà critica. Non ci sarebbe dunque, nelle sue sole quaranta pagine, un unico *discorso*, ma addirittura – ci dice Abensour – «almeno tre tipi di discorso [*plusieurs types de discours, au moins trois*]» che il lettore «deve imparare a distinguere [*il faut d'abord apprendre à distinguer*], sulla base di criteri politici [*à partir de critères politiques*]», questi sarebbero: «Il discorso tirannico [*discours tyrannique*]» (p. 116), con gli argomenti generalmente usati dal tiranno, di cui farebbe parte anche la teoria dell'*abitudine*; «il discorso del filosofo [*le discours du philosophe*]», «della verità» e libertà, ovvero il «discorso in prima persona» del «filosofo La Boétie» (p. 117), che «distrugge dall'interno gli argomenti del tiranno [*détruire de l'intérieur le discours tyrannique*]»; e infine, ci sarebbe un terzo discorso, più evanescente dei precedenti, quello di un fantomatico «tribuno immaginario [*tribunitien imaginaire*] che interpella i dominati [*qui interpelle les dominés*]» utilizzando «l'argomentazione del filosofo [*reprendre l'argumentation du philosophe*]» a fini di dominio, messo in scena da La Boétie per stimolare ancora più il lettore al «sospetto che chi vuole illuminare il popolo [*celui qui veut éclairer le peuple*] non sia estraneo al desiderio di occupare a sua volta il luogo del potere [*désir d'occuper à son tour le lieu du pouvoir*]». Applicando questa «politica della lettura [*politique de la lecture*]» – ci dice ancora – il lettore «eviterà di prendere per oro colato [*se gardera de prendre pour argent comptant*] gli argomenti invocati da chi occupa, o si candida ad occupare, il luogo del potere [*les arguments invoqués par les hommes au lieu du pouvoir ou par les candidats au pouvoir*]» (p. 118). Dunque Abensour, di fronte all'a-sistematicità e alla sfaccettatura argomentativa, o a quelle che egli ritiene essere contrapposizioni interne al testo, sceglie di seguire la via che più si distanzia da una visione unitaria e di ricerca di coerenza. Scrive appunto, che «questa giustapposizione di paradigmi nel medesimo testo [*juxtaposition des deux paradigmes dans le même texte*]», ovvero la presunta convivenza del “discorso tirannico” e del “discorso del filosofo”<sup>37</sup>, è «lungi dall'essere il frutto di un eclettismo conciliatore [*le fruit d'un éclectisme conciliateur*]» piuttosto «è una maniera sottile di screditare la normale scienza del dominio [*une manière subtile de déprécier la science normale de la nomination*]» (p. 105). La sua particolare interpretazione si basa sul fatto che molte spiegazioni della servitù volontaria esposte da La Boétie abbiano in realtà un ruolo di “dissimulazione educativa”, mettano – spiega – «alla prova il desiderio di libertà del lettore [*la mise à l'épreuve du désir de liberté du lecteur*]. [...] Come se la ricerca della libertà si rafforzasse [*se fortifiait*] nella capacità di sfuggire alle trappole disseminate nelle sue pagine [*de la capacité à déjouer les pièges du texte*] e al desiderio di servitù che esse nascondono [*ce faisant à résister au désir de servitude qui'ils recèlent*]» (p. 124). Già all'inizio del suo articolo aveva scritto: «Il desiderio di libertà [*le désir de liberté*] è [...] la bussola che aiuta il lettore [*la boussole dont doit s'aider le lecteur*] ad aprirsi una via nel testo [*pour se frayer une voie dans le texte*], a non cadere nelle trappole tese da La Boétie [*ne pas tomber dans les*

---

<sup>37</sup> Ma anche, la giustapposizione tra “teoria classica” e “teoria rivoluzionaria” (che sarebbe quella di La Boétie) del dominio.

*pièges que lui tend l'auteur*], così come a provare la sua effettiva resistenza alla tentazione della servitù [*comme pour éprouver sa résistance à la servitude*]» (p. 95). La Boétie avrebbe quindi, secondo Abensour, messo in atto uno «stupefacente stratagemma [*étonnant stratagème*], [...] quello di non smettere per un solo istante di giocare con il desiderio di libertà e di verità del lettore [*de jouer avec le désir de liberté et de vérité du lecteur*]. [...]». Sembra infatti avere costruito il suo testo sul contrasto tra l'ipotesi rivoluzionaria [*sur le contraste entre l'hypothèse révolutionnaire*], formulata in apertura [*du début*], e il ritorno apparente [*le retour apparent*] alla teoria classica del dominio [*à la théorie classique de la nomination*]» (p. 105). Vediamo in queste parole il chiaro costituirsi del presupposto interpretativo di un contrasto netto tra una presunta “teoria pura” e “innovativa” di La Boétie e la “teoria classica del dominio”, su cui mi esprimerò. Mi preme notare, che per tutto il suo articolo Abensour sembra in fin dei conti riconoscere come proprio di tale “vera” o “pura” teoria di La Boétie il livello argomentativo dell'opera che rimane sul piano più astratto, individuabile principalmente nella sua prima parte, estromettendo quasi tutto il resto. Eppure egli stesso, parlando della «prima parte del *Discorso*», aveva rimarcato – e dunque ne è ben consapevole – che qui «La Boétie ricorre a tutti i mezzi della retorica [*a recours à toutes les ressources de la rhétorique*]» (p. 98), ma nonostante questo, come Donaggio, non problematizza i termini di tale declinazione – non solo stilistica ma anche teorica – anzi li cavalca. Per Abensour poi, riconoscere la globalità del testo come pensiero “organico” del suo autore, avvalorare teorie quali quella dell’“abitudine”, significa incentivare gli «usi “cattivi” [*les mauvais usages*]» dell’“ipotesi della servitù volontaria”, che «potrebbero fuorviare il lettore [*susceptibles d'égarer le lecteur*] in cerca di libertà e amicizia [*en quête de la liberté et de l'amitié*]» (p. 94). Infatti – ci spiega – il *Discours* sarebbe in realtà «costruito [*construit*] sulla legittimità dell'ipotesi [*sur la légitimité de l'hypothèse*] della servitù volontaria e sulla ricerca [*et sur la recherche*], complessa e ostinata, di un suo buon utilizzo [*du bon usage*]» (p. 94). Ed eccoci, a riguardo, all'incoronazione di misteriosi arcani, scrive Abensour: «È infatti nelle pieghe e nella sinuosità [*dans les plis et la sinuosité*] del *Discorso*, nei suoi meandri più segreti [*dans ses méandres les plus secrets*], [...], che si annuncia [*que s'énonce et se règle*], nel corso di una lotta senza tregua contro i cattivi utilizzi [*dans une lutte sans relâche contre les mauvais usagers*], la questione del “buon uso” [*la question du “bon usage”*]» (p. 94). Oltre al difetto di declinare il *Discours* a finalizzazioni pseudo-idealizzate, la costruzione di questa interpretazione è in generale metodologicamente sbalorditiva se pensiamo che, con ancora più forza di Donaggio, Abensour disconosce dall'originalità della teoria di La Boétie almeno i due terzi dell'opera, facendoli rientrare tra i “discorsi antagonisti” o “tirannici”, presentati – ritiene – solo per “mettere alla prova” il lettore. Da parte mia, semplicemente non mi pare ci siano indizi sufficienti anche solo per sospettare che nella presentazione di tesi espresse con forza di argomentazioni, La Boétie abbia messo in scena una dissimulazione dalle proporzioni tanto ampie quanto proclamato da Abensour. La dissimulazione è sicuramente un fenomeno a cui prestare attenzione nell'analisi delle opere di questo periodo storico, ma generalmente questa veniva usata per evitare ammonimenti dal potere politico e religioso, mentre mi pare completamente infondata l'ipotesi che un occultamento dissimulatorio di tal fatta sia stato operato a fini di “educazione” del lettore, anche perché non vedo nemmeno l'evidenza dell'efficacia pratica di un simile stratagemma. Ritengo quindi l'interpretazione di Abensour da respingere nella sua interezza, nella maniera più ferma, sia da un punto di vista metodologico che da un punto di vista teorico. Egli sembra partire da questo forte presupposto, scrive: «[Con La Boétie] la “scienza normale” del dominio è morta [*la science normale” de la domination est morte*]; un'altra scienza, più incerta, complessa e assai più sconcertante [*une autre science, plus incertaine, plus complexe,*

*mais aussi plus déroutante*], è sul punto di nascere [*est en train de naître*]. Quella della servitù volontaria [*celle de la servitude volontaire*]» (p. 102). Ma per sostenere questa sua immagine dirompente di La Boétie, per renderla solida e univoca, egli prende l'autore e lo depura da gran parte delle sue teorie, riducendolo a “pensatore-stereotipo”. In tal maniera, La Boétie risulta anche più agevolmente elevabile a un “posto” nella storia della filosofia politica. E pensare che lo stesso Abensour, riguardo la polarità classica che vedeva nel popolo (in quanto soggetto passivo) la mera vittima del tiranno (soggetto attivo) si mostrava prudente scrivendo: «Il colpo di genio di La Boétie non sta nell'aver invertito le polarità [*est d'avoir sinon inversé les pôles*] – anche se a volte lo fa [*il le fait par moments*] – ma nell'averle scosse sensibilmente [*tout au moins de les avoir fait sensiblement bolge*]» (p. 101). Poi però sembra farsi prendere la mano, finendo con l'interpretare l'autore tutto nel verso del “ribaltamento” di paradigma: parla più volte di «rivoluzione [*révolution*]», ovvero di una «rottura [*rupture*] [...] che rivoluziona [*qui vient révolutionner*] la teoria classica del dominio», di «un cambiamento rivoluzionario di paradigma [*changement révolutionnaire de paradigme*]», e ancora, appoggia la lettura che vuole La Boétie come autore di un «rovesciamento della teoria classica del dominio [*renversement de la théorie classique de la nomination*]» e dell'«invenzione di un nuovo paradigma [*l'invention d'un nouveau paradigme*]» (pp. 101, 102, 107). Tale, da parte di Abensour, sembra il vero e proprio compimento di una “missione storiografica” dove l'obiettivo viene presupposto all'analisi.

Altra caratteristica già accennata che vorrei discutere della visione di Abensour – ma purtroppo non solo – è la sua tensione a enfatizzare il lato “arcano”, “enigmatico” della servitù volontaria. In merito ho l'impressione che la tendenza a gonfiare questo aspetto porti solo a mantenere un gioco retorico ripiegato su se stesso, chiuso nei suoi stessi termini. Si rilancia di continuo a un ignoto, a un pensiero fatto di poche parole d'ordine estrapolate dalle affermazioni più astratte dell'opera, in particolare (come già detto più volte) della sua prima parte, senza tenere in giusto conto l'evoluzione del testo, con le spiegazioni date<sup>38</sup>. Rifiutando queste più concrete spiegazioni, Abensour si fa dunque una sua idea dell'opera, scrive: «La strategia [*la stratégie*] di La Boétie [...] non consiste dunque nell'attenuare [*consiste non à atténuer*] o nel rendere parzialmente

---

<sup>38</sup> A riguardo, medesimo atteggiamento è tenuto dal Collettivo La Boétie, già citato in nota 6, che non ritiene di trovare nelle spiegazioni della seconda parte del *Discours* la risposta alla domanda iniziale sul perché della contraddizione tra “naturalità della libertà” nell'uomo e realtà storica della servitù volontaria. In merito a questo essi svalutano, richiamandosi allo stesso Miguel Abensour, la teoria dell'“abitudine”, portando un'obiezione che non mi appare consistente in confronto alla centralità di questa spiegazione nel testo. Ovvero, La Boétie avrebbe presentato egli stesso una “contro-obiezione” alla sua teoria dell'“abitudine” scrivendo che, nonostante i figli e i nipoti dei primi assoggettati nascano nell'“abitudine a servire”, non c'è tuttavia erede che non si ponga almeno una volta domande su quale fosse la condizione dei suoi avi, dunque dei suoi diritti di successione. Tale battuta di La Boétie in realtà è – a ben vedere – subito ridimensionata dallo stesso, che ribadisce il potere totalizzante dell'“abitudine” sull'uomo (p. 43). Alla stessa maniera il Collettivo svaluta la teoria “laboetiana” della gerarchia statale fondata sugli “interessi economici”: La Boétie, sostenendo che chi persegue l'“interesse” e l'“avarizia” è un “infelice”, avrebbe in tal maniera contro-obiettato alla sua stessa argomentazione, perché in realtà – spiegano – nessuno penserebbe di ricavare qualcosa di buono da una tale condizione. Non posso condividere tale argomentazione, tenendo conto che la perversione a comportamenti morali che portano all'“infelicità interiore” fanno parte della stessa servitù volontaria, del suo paradosso e delle sue motivazioni, temi cardine dell'opera. Ragionare a questo modo porterebbe ad assurdi, come ad esempio dire che l'argomento dell'esistenza della servitù volontaria sarebbe debole perché in fin dei conti essa non converrebbe a nessuno. Vediamo dunque che entrambe queste teorie vengono ridotte dal Collettivo a mere «condizioni di mantenimento del potere», visione che – in particolare riguardo l'“abitudine” – è contraddetta nettamente dall'opera stessa, che come abbiamo visto vede innanzitutto nell'“abitudine” il motivo dell'inizio, e dunque non solo del mantenimento, della servitù in quanto comportamento volontario. Si veda: C. Emmenegger - F. Gallino - D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo*, cit., p. 347, nota 17.

conto dell'“enigma” [*ou à rendre partiellement compte de l'énigme*], bensì, al contrario [*mais tout au contraire*], nel rafforzarlo [*à la renforcer*], aggravandone il tratto incredibile [*en aggravant l'incroyable*]» (p. 114). Tale rimando continuo all'“enigma”, non fa che portare Abensour dritto verso la conclusione che il *Discours* sarebbe caratterizzato dall'«assenza di soluzione» (p. 121) del problema posto<sup>39</sup>. È vero che lo stesso La Boétie usa sovente questo atteggiamento discorsivo e che la depravazione del servilismo dell'uomo rimane nell'opera un'incognita rispetto all'idealità della “natura umana”, ma abbiamo visto che egli di certo è volto a ricercare concrete risposte e man mano ci presenta spiegazioni di politica reale. L'autore entra nel merito della debolezza della natura umana e delle ricadute che questa ha nella formazione e mantenimento della struttura dello Stato tirannico. È sbagliato non cogliere lo sviluppo del suo ragionamento: in esso, in definitiva, lo scarto tra “idealità” e “difettosità” della “natura umana” rimane sì un mistero dell'antropologia, ma poi il problema si sposta piuttosto alle ricadute di tale “difettosità”, ormai identificate, nella politica concreta. Prendiamo brevemente in analisi il concetto di “servitù volontaria”, centrale dell'opera, che, per come è espresso nella prima parte del testo, è ormai diventato per molti studiosi una sorta di scrigno avvolto nel mistero. Alla luce della totalità del testo, risulta in fin dei conti che quel concetto iniziale, espresso in quei termini, fosse perlopiù un paradigma filosofico astratto. Molto semplicemente non esiste una società piatta in cui da un lato ci sono tutti gli “asserviti” e dall'altro un “unico tiranno isolato”, ove il solo problema sarebbe un generico “difetto della volontà” dei cittadini a essere liberi. Tale era una semplificazione dell'autore per porre la sua provocazione intellettuale, certo non una provocazione sterile: va infatti a incarnare la “dimensione ideale” della teoria, il fulcro teorico nei suoi minimi termini. Tuttavia rimanere a questo, ripetere questi stessi termini innumerevoli volte e fermarsi a questa dimensione argomentativa, appare riduttivo e vacuo. Infatti, se è vero che per La Boétie tutti nel regime tirannico sono in certo senso “servi volontari” nei confronti di un sistema con a capo l'“Uno”, egli poi ci spiega che lo sono per gradi, motivi, dinamiche differenti: le *élites* di potere sono sì serve dirette del tiranno, ma lo sono per scelta e per natura, esse sono primariamente serve della propria “sete di potere” e “avarizia” (pp. 60-68); il cittadino comune è anzitutto vittima dell'“abitudine”, della “fascinazione” del potere, ma spesso anche del suo tornaconto personale all'interno della “struttura di corruzione” (pp. 43-59); il contadino e gli uomini più umili sono solo “indirettamente” servi del tiranno, piuttosto sottostanno alle sue *élites* (ciò è ben evidente nell'ultima parte del *Discours* – pp. 62-68), sono vittime dell'“abitudine” più immediata, della loro stessa “ingenuità”, della “propaganda” e della “superstizione” più banale (pp. 53-59). Questi ultimi sono perciò coloro che vivono in maniera maggiormente passiva la situazione, con meno consapevolezza e responsabilità, sottomessi anche dalla “forza concreta” del sistema tirannico coercitivo, sono vittime quasi inermi della “struttura piramidale” di dominio: non possono semplicemente “scegliere” dall'oggi al domani di “essere liberi”, hanno contro di loro il resto organizzato della società. Così vediamo che un fattore che era stato inizialmente retoricamente scartato da La Boétie, quello della “forza”<sup>40</sup>, ritrova suoi luoghi di attuazione ed efficacia. D'altronde, l'autore lo dice chiaramente, sono le *élites* di potere «a dare al tiranno la “forza” di prendere tutto a tutti» (p. 63), anche nel senso della forza coercitiva, concreta, attraverso la struttura statale di

<sup>39</sup> Ancora, stessa conclusione appare essere quella del Collettivo La Boétie, per cui il *Discours* rimarrebbe «un'opera aperta» e la stessa «categoria della servitù volontaria» richiederebbe di riconoscere e «preservare intatta la sua paradossalità», «senza tentare di scioglierla». Si veda: C. Emmenegger - F. Gallino - D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo*, cit., pp. 348, 361.

<sup>40</sup> Fattore che da solo non può spiegare il fenomeno della “servitù volontaria”, va però colto nell'articolata descrizione della società tirannica fatta dall'autore.

sottomissione “degli uni per mezzo degli altri” (p. 61). Detto tutto questo dunque, ritengo che la domanda sconvolgente, centrale dell’opera, l’«enigma» per cui «esseri destinati alla libertà acconsentono alla servitù» (p. 114) ottiene in realtà diverse risposte descriventi un quadro più complesso, che rielaborano l’enigma stesso e ci impongono un’attenzione interpretativa in tal senso. Ne emerge questa visione: saremmo idealmente destinati alla “libertà”, ma innumerevoli problemi e limiti della “natura umana”, oltre a meccanismi di genere sociale, possono intralciare questo destino, la nostra natura non è infatti mai semplicemente riducibile a tale positivo ordine etico ideale.

## 6. Considerazioni metodologiche, proposte e conclusioni

Veniamo ora a delle considerazioni metodologiche generali rispetto al lavoro interpretativo sul *Discours*. Avendo della riflessione politica di La Boétie sulla servitù volontaria solo le quaranta pagine del testo, è superfluo dire che sia necessario avvicinarsi a esse con rispettosa cautela. Va tenuto sempre presente che una certa difficoltà nell’individuare una teorizzazione univoca o “tutta per un verso” stia nella stessa dimensione generale dell’opera, nella forma e nello stile in cui essa è presentata, con i suoi limiti e le sue contraddizioni. Semplicemente abbiamo di fronte un breve discorso “a-sistematico”, senza divisioni interne, di matrice filosofico-letteraria, dallo stile tendenzialmente “speculativo”, con forti declinazioni “astratte” e “oratorie”. Le questioni, contrariamente all’essere concluse nella maniera definitiva di un trattato, vi sono spesso accennate e risolte sommariamente con battute che richiamano a temi classici. Per questi motivi, penso che quelle peculiari tendenze del testo verso la discorsività astratta e retorica vadano considerate, ma che, nella ricerca del suo valore teoretico più saldo, obiettivo, vadano limitati gli atteggiamenti interpretativi che non fanno altro che cavalcarle. Privilegiare la “dimensione retorica” del testo infatti, a pari passo con il suo lato “enigmatico”, più che permettere un approfondimento, mi sembra portare all’esaltazione della sua “superficie”, senza progressi interpretativi. Certo, in questo bilanciamento tra elementi più o meno rilevanti, più o meno retorici e astratti, nulla va tralasciato. Ritengo sia bene procedere con un’apertura interpretativa “inclusiva”, che di principio non estrometta alcuna argomentazione rilevante dal quadro generale che andiamo a crearci. Se al termine dell’analisi si ravvisano contraddizioni tra le parti del testo, tutt’al più possiamo cercare di comprendere la sua evoluzione interna, oppure segnalarle, rimproverarne l’autore e riconoscerne i limiti. Solo a questo punto potremo valutare quale importanza e quale posto nella storia il *Discours* abbia e dunque preoccuparci in merito al “posto storico” che La Boétie merita. Senza preconcetti, sono dell’avviso che avendo a che fare con un’eredità filosofica così esigua, non ci sia in realtà molto spazio per formulare il La Boétie di questo o tal altro studioso con interpretazioni stravolgenti. Semplicemente occorre prendere La Boétie per quello che egli ci presenta nella globalità, nella compattezza della “dimensione” del suo breve *Discours*. Dimensione “generale” che non è altro che il frutto di un equilibrio interpretativo tra le diverse “sotto-dimensioni” argomentative che lo compongono, accompagnato alla giusta considerazione attribuita alla biografia dell’autore.

Torniamo ancora una volta al tema della “militanza” e ai fini dell’opera. Tenendo conto della dimensione storica del personaggio e della portata del suo testo, insisto nel sottolineare che La Boétie non abbia pensato il *Discours* come concretamente divulgabile nel popolo a fini di cambiamenti repentini, piuttosto il suo si configura come un insegnamento ad una militanza di

lungo respiro. Il terreno su cui essa lavora è al livello del pensiero e della filosofia, caratterizzata cioè da una forte componente di “riflessione speculativa” sulla “condizione umana”. Prendendo atto di questo, come già spiegato, ritengo che il *Discours* sia chiaramente rivolto al lettore erudito. Non vorrei retrocedere a una delle più classiche delle interpretazioni, quella che di La Boétie ci dà Montaigne, ma in questa fase appare necessario invitare a un passo indietro, riaffermando l’importante testimonianza di colui che lo ha conosciuto e ce lo ha fatto conoscere. Montaigne, nel capitolo “Dell’amicizia” dei suoi *Saggi*, scrive su La Boétie e la sua opera:

E affinché la memoria dell’autore non abbia a soffrirne presso quelli che non hanno potuto conoscere da vicino le sue opinioni e le sue azioni, li avverto che questo argomento fu da lui trattato quando era ragazzo, a mo’ di esercitazione soltanto, come argomento volgare, fritto e rifritto mille volte nei libri. Non metto in dubbio che credesse in quello che scriveva, poiché era abbastanza coscienzioso da non mentire nemmeno per gioco. E so inoltre che, se avesse dovuto scegliere, avrebbe preferito esser nato a Venezia<sup>41</sup> anziché a Sarlat; e a ragione. Ma aveva un’altra massima sovranamente scolpita nella sua anima, cioè di sottomettersi molto scrupolosamente alle leggi sotto le quali era nato. Non ci fu mai cittadino migliore, né più attaccato alla tranquillità del suo paese, né più nemico degli sconvolgimenti e delle innovazioni del suo tempo. Egli si sarebbe servito delle proprie capacità piuttosto per estinguerli che per fornir materiale di che maggiormente fomentarli<sup>42</sup>.

Si ha l’impressione che due fattori abbiano contribuito alla tendenza a ignorare l’avvertimento di Montaigne. Il primo è la considerazione che la sua testimonianza possa essere stata corrotta dalla volontà di deresponsabilizzare l’amico dalle strumentalizzazioni militanti che già stavano circolando: è infatti ragionevole pensare che il *Discours* venga minimizzato da Montaigne per questo motivo. Ma ho anche l’impressione che un altro fattore porti a dimenticare o ignorare queste parole: se si ascoltasse Montaigne, si potrebbero costruire molte meno interpretazioni e sconvolgenti riscoperte sulla figura di La Boétie, in particolare non si potrebbero proporre letture cariche di vera e propria “militanza interpretativa” quali è quella di Abensour.

Veniamo quindi a considerazioni in merito alla portata storico-filosofica dell’opera e dell’autore. Certamente ritengo che il *Discours* presenti cruciali punti di sviluppo per il pensiero politico, scritto con geniale intuitività, capacità di pensare il lato inverso delle cose, ci stimola in maniera feconda rispetto all’indagine sulla “natura umana” e sulle dinamiche tra questa e il potere. Tuttavia, ritengo che la sua brevità, la conformazione discorsiva e la forte tendenza all’argomentazione retorica, rendano purtroppo difficile estrarvi un livello teoretico tra i più elevati e profondi. Ciò naturalmente spiega il perché La Boétie sia considerato – effettivamente a ragione – un autore minore nella storia della filosofia e del pensiero politico. In ogni modo penso – assieme a chi in genere si dedica a questo autore – che egli meriti un posto nella storia del pensiero, essenzialmente perché la sua breve opera ha il merito di aver fatto emergere il lato della “responsabilità” e problematicità “psico-sociale” della “natura dei cittadini” all’interno di sistemi politici più o meno autoritari. Non ritengo quindi che La Boétie abbia “ribaltato” la “normale scienza del dominio”, in tal caso avrebbe reso nuovamente un quadro incompleto, ma piuttosto che ne abbia svelato la faccia nascosta, altrettanto importante e capace di dare nuovo senso a quella che già conosciamo. Andare

---

<sup>41</sup> Considerata esempio di città libera.

<sup>42</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 259.

troppo oltre a questo riconoscimento rischia costruzioni interpretative che esulano dagli intenti dello stesso autore. Non voglio dire che la ricerca storiografica debba fermarsi o che non si possano più sviluppare teorie a riguardo, ma questo certo non deve avvenire senza un attento equilibrio tra analisi del testo e considerazioni biografiche, evitando eccessivi entusiasmi interpretativi. Penso che sia un atto di rispetto verso lo stesso La Boétie mantenersi pacati nelle valutazioni, prenderlo per quello che è, non farlo diventare un fenomeno di moda o un rivoluzionario militante della “libertà”.

Vorrei infine, attraverso ciò che è stato detto, proporre una visione interpretativa organica dell’opera, cercando di riportare alla loro giusta dimensione i principali aspetti che la caratterizzano. Innanzitutto, va sottolineato che, nonostante ciò che ho riconosciuto sull’a-sistematicità e lo stile del *Discours*, è possibile, attraverso uno sforzo interpretativo che colga la logica e l’evoluzione interna dei suoi diversi piani teorici, scorgervi una coerenza generale. Esso risulta essere un intelligente esercizio filosofico-letterario di un giovane studioso sulla “natura umana”, il “servilismo” e la “libertà”. Ritengo che la primaria denuncia presentata da La Boétie si ponga a livello dell’antropologia, ovvero la critica all’“essere umano” in quanto la propria “natura” non sia generalmente in grado di prevenire lo sviluppo di fenomeni di corruzione morale e di “auto-asservimento”. Certo quella di La Boétie non è semplicemente un’invettiva contro il popolo, egli non lo considera “servo per natura”. Tuttavia, dal testo risulta chiaro come la servitù volontaria trovi ottimo appiglio e terreno fertile nelle “debolezze” dei cittadini. Dunque, ritengo che non vada mai dimenticato che il *Discours* si configura prima di tutto come una acre, dura responsabilizzazione di essi.

Il principale assunto ivi espresso in termini di filosofia politica, riguardante il fenomeno dell’autoritarismo in società, è per l’appunto il decisivo “allargamento” – e non un mero “spostamento” – di “responsabilità” dai tiranni al popolo, senza quindi annullare né le colpe né il riconoscimento della “forza” dei sovrani. Quest’ultima può essere infatti ottenuta attraverso fasce “forti” della società o per mezzo della stessa struttura statale. Le argomentazioni rispetto alle cause della servitù volontaria – quali la teoria dell’“abitudine”, degli “interessi” e degli “strumenti” del tiranno – sono da considerarsi come “spiegazioni” dei perversi meccanismi di “intreccio” tra psicologia di massa e azione tirannica. Di queste non si può dunque fare una separazione e catalogazione definitiva tra quelle che indicherebbero una mera colpa del popolo e quelle che al contrario segnalerebbero la sola colpa del tiranno. Il merito di La Boétie sta appunto, come già detto, nell’aver completato il quadro di questo rapporto duale, non nell’averlo ribaltato con un nuovo paradigma. A tutto fa da sfondo il richiamo virtuoso a una “antropologia ideale” di stampo gius-naturalista e cristiano, secondo la quale l’uomo nascerebbe per natura “libero”. Su questo si fonda l’appello, carico di idealità etica e di provocazione intellettuale, a uscire dalla situazione di corruzione. Invocazione etica che è sicuramente da considerarsi sincera, non abbiamo infatti motivo di dubitare che a La Boétie premesse con verità l’affermazione dell’“amicizia” e della “libertà”, quindi che il *Discours* sia dalla parte e per il bene del popolo. Seguono però i suoi dubbi e le sue considerazioni di concretezza rispetto al recupero degli uomini, mentre l’“antropologia ideale” si sfalda di fronte all’emergente realtà storica e quotidiana.

Se l’opera non presenta una “militanza” in senso forte, offre invece una “militanza intellettuale” ed “etica” nel senso di “pedagogica” cura delle anime a liberarsi dai vincoli del servilismo, nella direzione di una “responsabilizzazione” del soggetto come dei gruppi. Tutto ciò in un discorso “a-temporale” capace, se ben colto, di prevenire alla radice o far recedere le generiche

condizioni che alimentano il servilismo in società. Questa è a mio parere la prospettiva di lavoro più concreta del *Discours*, utile ai suoi lettori contemporanei come a noi. Infatti, volendo individuare un suggerimento di più ampio respiro, credo che dovremmo rifarci alle parole di La Boétie riferite allo studio e alla cultura, egli ci insegna: «I libri e il sapere, più di ogni altra cosa, danno agli uomini il sentimento e l'intelligenza per riconoscersi e per odiare la tirannia». Questo lo «ha capito» bene il prototipo del despota moderno, il «Gran Turco», che si è liberato della «gente di cultura» (p. 49). Tale mi pare essere il livello di “costruttiva militanza”, ideale ma non retorica, più “dimensionata” e proporzionata alla figura del suo autore, oltre che coerente all'ideale di saggezza stoica impresso nella sua opera. La formazione di uomini migliori, vedi l'insistenza riguardo la teoria dell'“abitudine” e dell'“educazione”, può prevenire quel lato della natura umana pronto a cedere al servilismo, dal farlo. Questa ritengo essere la soluzione silenziosa, ma non arcana o misteriosa, sottesa al testo. Diamo dunque un “posto” a La Boétie nella storia e nel pensiero filosofico, ma a partire da punti fermi conformi alla sua personalità e a una interpretazione organica ed equilibrata della sua opera.

## BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE

Abensour M. (2006), «Du bon usage de l'hypothèse de la servitude volontaire?», *Réfractions*, 17. (<<http://refractions.plusloin.org/IMG/pdf/1705abensour.pdf>>)

Emmenegger C. - Gallino F. - Gorgone D. (2013), «Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria», *Teoria politica*, Nuova serie, Annali III. (<[https://www.academia.edu/4508591/Tra\\_emancipazione\\_e\\_autoritarismo.\\_Chiarificazioni\\_sulla\\_categoria\\_di\\_servitù\\_volontaria](https://www.academia.edu/4508591/Tra_emancipazione_e_autoritarismo._Chiarificazioni_sulla_categoria_di_servitù_volontaria)>)

La Boétie É. de (1836), *De la Servitude volontaire, ou le Contr'un, par Étienne de La Boétie, transcrit en langage modern*, éd. de C.-A. Teste, Bruxelles et Paris, A. Rechastelet.

La Boétie É. de (1983), *Discours de la Servitude volontaire*, édition de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion.

La Boétie É. de (2014), *Discorso della servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli.

— Bellec D. (2010) (intervista a cura di), *Resistere in un'epoca oscura. Conversazione con Miguel Benasayag*.

— Abensour M. (2006), *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*.

La Boétie É. de (2011), *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano,

Chiarelettere.

La Boétie É. de (1978), *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot.

— Abensour M. - Gauchet M. (1978), *Présentation: Les Leçons de la servitude et leur destin*.

— Leroux P. (1847), *Le Contr'un d'Étienne La Boétie*.

La Boétie É. de (1846), *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie, réunies pour la première fois et publiées, avec des notes*, éd. de L. Feugère, Paris, J. Delalain.

Montaigne M. de (2005), *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi.

Panichi N. (1999), *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium.

Passarini L. (2012), *Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della filosofia politica*, Bologna, CLUEB, 2012. (<[http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Saggio\\_boétie.pdf](http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Saggio_boétie.pdf)>)