

Domenica Mazzù
(Università di Messina)

IL POTERE TRA RETORICA E RAPPRESENTAZIONE SIMBOLICA
Riflessioni sulla “servitù volontaria” di Etienne De La Boétie

La presente riflessione prende spunto dalle vicende relative ad un breve ma denso libretto dal titolo *Discorso sulla servitù volontaria*¹, pubblicato verso la metà del Cinquecento, in un periodo di trasformazioni epocali, segnato dalla crisi della concezione umanistica e dal graduale perfezionamento di quel processo politico-istituzionale, che culminerà nell'affermazione dello Stato assoluto. L'autore, Etienne De La Boétie, giovane pensatore molto amico del più famoso Michel de Montaigne, vi affronta in maniera originale una problematica che sta al centro del dibattito sorto, in quell'epoca, attorno ai temi cruciali del potere politico, alla sua origine, alla sua funzione, al suo significato: la tesi espressa in questo libretto può essere così sintetizzata: *Il potere è una relazione immaginaria posta in essere da chi lo subisce.*

Si tratta di uno scritto pubblicato verso la metà del Cinquecento, circa trent'anni dopo la morte di Machiavelli (1527) circa trent'anni prima la nascita di Hobbes (1588), dunque in un periodo di trasformazioni epocali, segnato dalla crisi della concezione umanistica e dal graduale perfezionamento di quel processo politico-istituzionale, che culminerà nell'affermazione dello Stato assoluto.

Questo scritto ebbe uno strano destino. Persino sulla data della sua stesura e sulla sua struttura originaria c'è una sorta di mistero. Pare che La Boétie, prima di morire, lo abbia affidato all'amico Montaigne, insieme agli altri suoi scritti, che vennero pubblicati poi nel 1571. Ma non vi compare il *Discorso sulla servitù*

¹ E. De La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, trad. it., *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di L. Geninazzi, Jaca Book, Milano, 1979

volontaria. Forse Montaigne pensava di darvi un maggiore risalto inserendolo al centro dei suoi *Essais*. Nel frattempo il testo, inedito, era stato intercettato da un gruppo di ugonotti che lo avevano in parte utilizzato in un loro acceso pamphlet anonimo del 1574 scritto contro la monarchia francese. Due anni più tardi il testo integrale del *Discorso* veniva pubblicato con il titolo *Contr'un* in una raccolta di scritti antimonarchici curata dal calvinista ginevrino Foulard. Ripreso, nel corso delle guerre di religione in Francia, dopo il massacro degli ugonotti (notte di S. Bartolomeo), veniva utilizzato come un trattato filosofico-giuridico a sostegno della teoria della giusta resistenza al re².

Alcuni anni più tardi, quando la fazione ugonotta dei nobili, capeggiata da Enrico di Borbone riesce a impossessarsi della monarchia, lo stesso libretto viene usato dai cattolici nella loro lotta contro il re. Riemerge dopo due secoli di dimenticanza nel 1789 ad evocare e consacrare l'immagine di La Boétie, quale antesignano della rivoluzione francese. Così avviene successivamente in tutte le grandi occasioni rivoluzionarie, fino all'ultimo grande periodo rivoluzionario, che va sotto il nome di "biennio rosso".

A posteriori si può pensare che la mancata pubblicazione del saggio da parte di Montaigne sia motivata dal timore dell'amico circa il rischio della strumentalizzazione politica. Montaigne prende anzi le distanze dal *Contr'un* e, pur esaltando le doti dell'amico scrittore, tende a sminuire il significato e il valore politico dello scritto relegandolo a semplice "esercitazione" scolastica, fuori dal tempo, una sorta di composizione sul modello dei classici antichi, scritta da parte di un giovane pensatore per nulla incline a sommovimenti rivoluzionari di sorta³.

Del resto, con un'impostazione radicale, e soprattutto inusuale per l'epoca caratterizzata da controversie di ogni sorta (basti pensare alla controversia tra la

² Per queste notizie relative alla pubblicazione del manoscritto, alle sue successive e incomplete apparizioni ed alle interpretazioni, talvolta opposte, utilizziamo qui l'ottima *Introduzione* al testo del traduttore e curatore dell'edizione italiana, Luigi Geninazzi (*Introduzione* in E. De La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., pp. 9-60)

³ Su questa esplicita *diminutio* operata da Montaigne si è aperta una sorta di querelle storico-letteraria, nella quale si adombra perfino una specie di rivalità sottesa a questa censura o, in ogni caso, l'ipotesi che su questa *diminutio* pesasse il profondo scetticismo indotto nel filosofo francese da personali delusioni politiche (cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., pp. 19-27)

concezione aristotelica e quella machiavellica della politica), lo stesso Autore fin dall'inizio del *Discorso* si mette fuori esplicitamente dal dibattito politico-ideologico dichiarando: “Non voglio addentrarmi sulla questione così spesso dibattuta se gli altri modi di governare la cosa pubblica siano migliori della monarchia”⁴.

Né gli importa, in ossequio alla trattatistica del tempo, concentrata interamente sulle qualità che il principe deve possedere per risultare adeguato al suo ruolo, distinguere il re dal tiranno, il principe giusto da quello ingiusto. Gli importa, piuttosto, evidenziare la contraddizione vivente, rappresentata dall'esistenza del potere in quanto tale, a prescindere dalla forma che assume, dall'individuo che lo interpreta: “In tutta coscienza va considerata una tremenda sventura essere soggetti ad un signore di cui non si può dire mai con certezza se sarà buono poiché è sempre in suo potere essere malvagio, secondo il proprio arbitrio”⁵.

Nel *Discorso*, invero, non troviamo né formule magiche di governo né istigazioni contro il potere vigente, ma piuttosto l'analisi di una situazione paradossale: la rassegnazione al potere come dominio dell'uomo sull'uomo. Misteriosa nelle sue origini e nei suoi meccanismi, l'esistenza del potere marca incontestabilmente l'organizzazione politica e sociale, segnando la vita degli uomini e caratterizzandone il destino. L'accettazione del dominio appare così ovvia e scontata “che c'è più da dolersene che da meravigliarsene”⁶.

E tuttavia La Boétie non riesce a sottrarsi al bisogno di affrontare quest'enigma e cercare di individuarne la soluzione: “Per ora vorrei solo riuscire a comprendere come mai tanti uomini, tanti villaggi e città, tante nazioni a volte sopportano un tiranno che non ha alcuna forza, se non quella che gli viene data, non ha potere di

⁴ *Ivi*, p. 64. Leggiamo più avanti: “...vedo che tra i vari tipi di tirannide vi è qualche differenza ma non noto che vi sia la possibilità di un scelta, poiché pur essendo diverse le vie per arrivare al potere il modo di regnare è sempre più o meno lo stesso. Coloro che sono eletti dal popolo lo trattano come un toro da domare; chi ha conquistato il regno pensa di avere su di lui il diritto di preda; chi infine lo ha ereditato considera i sudditi come suoi schiavi naturali” (*ivi*, p.79)

⁵ *Ivi*, p. 64

⁶ *Ibidem*

nuocere, se non in quanto viene tollerato e non potrebbe fare male ad alcuno, se non nel caso che si preferisca sopportarlo anziché contraddirlo”⁷.

Invero, nella variegata analisi della fenomenologia del potere che sinteticamente ma efficacemente l’Autore ci offre non è la parte attiva recitata dal detentore che risalta, bensì la passività dei sudditi: “milioni e milioni di uomini asserviti come miserabili, messi a testa bassa sotto ad un giogo vergognoso non per costrizione di forza maggiore ma perché sembra siano affascinati e quasi stregati dal solo nome di uno di fronte al quale non dovrebbero né temerne la forza, dato che si tratta appunto di una persona sola, né amarne le qualità poiché si comporta verso di loro in modo del tutto inumano e selvaggio”⁸.

Gli uomini, dice in sostanza La Boétie, possono essere assoggettati o con la forza o con l’inganno, e persino con l’autoinganno⁹. Ma non si riesce a spiegare perché, una volta sottomessi, per una qualsiasi sciagurata circostanza, essi “indossano” la servitù come se fosse naturale e inevitabile, appunto un *habitus*, acquisito sin dalla nascita e trasformatosi in quello che l’amico Montaigne indicherà negli *Essais* con il termine *coustume*¹⁰.

Ma è un *habitus* che più che agli uomini, si attaglia a “quei destrieri cortaldi che all’inizio mordono il freno ma poi ci pigliano gusto, e mentre nei primi giorni si mostrano recalcitranti, appena si mette loro sopra la sella, in seguito imparano a sfilare nelle loro ricche bardature e se ne vanno tutti fieri e orgogliosi dei loro finimenti”¹¹.

Neanche la tradizione può dare ragione dell’esistenza della sottomissione: “A volte si sente affermare tranquillamente di essere stati sempre sottomessi e che già i padri hanno vissuto in queste condizioni; costoro pensano di essere obbligati a

⁷ *Ibidem*

⁸ *Ivi*, pp. 64-65

⁹ “Certamente perché tutti gli uomini (fin quando almeno hanno qualcosa di umano) si lascino assoggettare è necessario una delle due: esservi costretti o ingannati. Costretti dalle armi straniere (...) o dalle fazioni in giuoco (...). Per inganno gli uomini perdono sovente la loro libertà; in questo un poco sono sedotti dagli altri, spesso però accade che siano loro stessi ad ingannarsi” (*ivi*, pp. 79-80)

¹⁰ “Diciamo dunque che tutto ciò cui l’uomo si abitua fin da bambino gli diventa naturale (...). Così la prima ragione della servitù volontaria risulta essere la consuetudine” (*ivi*, pp. 86-87)

¹¹ *Ivi*, p. 87

sopportare questo danno, si persuadono l'un l'altro con degli esempi e sono loro stessi col trascorrere del tempo a legittimare il potere di coloro che li tiranneggiano. Ma il passare degli anni, a ben vedere, non dà certo il diritto a comportarsi male, anzi aggrava l'ingiustizia"¹².

La ricerca di una spiegazione a questo inesplicabile meccanismo assume talvolta toni angoscianti nel testo di La Boétie:

“Ma buon Dio, che faccenda è mai questa? Come spiegarla? Quale disgrazia, quale vizio, quale disgraziato vizio fa sì che dobbiamo vedere un'infinità di uomini non solo ubbidire ma servire, non essere governati ma tiranneggiati a tal punto che non possiedono più né beni, né figli, né genitori e neppure la propria vita? Vederli soffrire rapine, brigantaggi, crudeltà, non da parte di un'armata o di un'orda di barbari contro cui si dovrebbe difendere la vita a prezzo del proprio sangue, ma a causa di uno solo, e non già di un Ercole o di un Sansone ma di un uomo che nella maggior parte dei casi è il più molle ed effeminato di tutta una nazione, che non ha mai provato la polvere delle battaglie e neppure quella di un torneo(...). Ebbene, è forse debolezza tutto questo? Chiameremo vili e codardi tutti coloro che gli si sono assoggettati? Che due tre o quattro persone si lascino sopraffare da uno è strano, tuttavia può accadere; in questo caso si potrà ben dire che è mancanza di coraggio. Ma se cento, se mille persone si lasciano opprimere da uno solo chi oserà ancora parlare di viltà”¹³.

Si chiede, infine, l'Autore, “che razza di vizio è allora questo se non merita neppure il nome di viltà, se non si riesce a qualificarlo con termini sufficientemente spregevoli, se la natura stessa lo disapprova e il linguaggio rifiuta di nominarlo?”¹⁴

Partendo da queste considerazioni La Boétie elabora, con stupefacente modernità, l'idea di una vera e propria patologia della relazione politica, utilizzando termini come “oscuro male”¹⁵ e, persino, “malattia mortale”¹⁶ per indicare la

¹² *Ibidem*

¹³ *Ivi*, pp. 66-67

¹⁴ *Ivi*, p. 67

¹⁵ *Ivi*, p. 77

misteriosa causa che tiene gli uomini sottomessi ad un *potere* privo di qualsivoglia titolo di legittimità che non sia la stessa “servitù volontaria” di coloro sui quali comanda. Di un potere che, addirittura, è l’altra faccia di quella servitù volontaria, guardata *ex parte principis*.

Lo scrittore francese, pertanto, mette in questione il potere, ponendosi *ex parte populi*, ma non “in difesa” del popolo, al quale anzi chiede conto – come ad un *inquisito* – della *irrazionalità* della sottomissione di una enorme quantità di uomini ad un solo uomo che, nella migliore delle ipotesi, è uguale o, addirittura, inferiore ad essi fisicamente e intellettualmente¹⁷.

L’Autore non manca di ricordare che nella storia sono frequenti gli esempi di ribellione e di rovesciamenti di potenti, ma i mutamenti che ne derivano non vanno a intaccare lo spazio del potere, puntualmente riconfigurato dagli stessi individui che, avendolo contestato, ne riproducono in tutti i suoi elementi la struttura.

Nello scritto si allude, altresì, ad una sorta di gioco delle parti, tra detentore del potere e sudditi, ma queste allusioni, come lo stesso Autore ammette, accrescono l’inesplicabilità del meccanismo che lo sostiene: la rete di promesse, minacce, favori e ricatti, che vanno a rafforzare la tela del potere, non intaccano il fatto che questa tela resta comunque intessuta dall’obbedienza dei sudditi: *non c’è potere senza obbedienza*. Inevitabile, pertanto, la conclusione: *la radice del potere sta non in chi lo detiene ma in chi lo subisce* ponendolo in essere come effetto reale di un processo che ha *altrove* il suo punto forte¹⁸. Dove?

¹⁶ “Certo i medici dicono che è inutile tentare di guarire le piaghe incurabili e in questo senso ho forse torto a voler dare consigli al popolo che da molto tempo ha perso del tutto la conoscenza riguardo al male che l’affligge e proprio perché non lo sente più dimostra che ormai la sua *malattia è mortale*. Cerchiamo allora di scoprire per tentativi come questa ostinata volontà di servire ha potuto radicarsi a tal punto che lo stesso amore per la libertà non sembra più essere tanto naturale” (*ivi*, p. 73. Corsivo mio).

¹⁷Cfr. *ivi*, p. 72. “Costui che spadroneggia su di voi non ha che due occhi, due mani, un corpo e niente più di quanto possiede l’ultimo abitante di tutte le vostre città. Ciò che ha in più è la libertà di mano che gli lasciate nel fare oppressione su di voi fino ad annientarvi. (...). Come fa ad avere potere su di voi senza che voi stessi vi prestate al gioco?” (*ibidem*)

¹⁸ “La Boétie non ammette che la radice del potere stia nella forza di costrizione o nella viltà. In altri termini, la logica del dominio non è riconducibile ad una sorta di passività delle masse che ubbidiscono” E ancora “Il potere non ha fondamento oggettivo: né diritto divino (secondo la dottrina tradizionale) né diritto naturale (come affermano i primi teorici moderni dello Stato). Il potere è un rapporto immaginato e creato a partire da chi lo subisce” (L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 50)

La Boétie non ci dice molto di più su questo *altrove*, non approfondisce il senso di questo autoinganno. E difficilmente un uomo del suo tempo poteva spingere lo sguardo fino a scrutare oltre nel mistero di questo *altrove*.

Seguendone il ragionamento, tuttavia, vediamo che l'accento si sposta gradualmente dall'analisi della sottomissione all'evocazione dell'originaria libertà fino a svelare il significato globale della riflessione di La Boétie e toccare il punto nevralgico della questione: l'assenza della libertà come assenza del *desiderio* di libertà: "In una sola cosa, non so come mai, sembra che la natura venga meno così che gli uomini non hanno la forza di desiderarla: si tratta della libertà"¹⁹. Essa, è "un bene la cui perdita rende insopportabile la vita e desiderabile la morte"²⁰. Le dottrine classiche la indicano come uno *stato*, lo *stato* naturale, e pertanto non occorre istituirla per raggiungerla, basta *desiderarla*²¹.

Ne deriva quella che è stata significativamente definita "un'equazione provocatoria", dalle implicazioni filosoficamente e politicamente rilevanti: *desiderare* la libertà equivale ad *essere liberi*²². Da qui la domanda fondamentale sottesa a tutto il saggio: "quale oscuro male ha potuto snaturare a tal punto l'uomo, l'unico ad essere nato propriamente per vivere libero, da fargli perdere la memoria del suo primo stato e il desiderio di riacquistarlo?"²³.

In questione sono qui le ragioni dell'obbedienza o, più propriamente, la sostanza dell'obbligo politico sul quale si regge il potere. Al di là dei dibattiti speculativi sulla conservazione, sulla trasformazione graduale o sulla rivoluzione del potere, la questione posta da La Boétie investe la legittimità del potere in quanto tale: "All'inizio dell'età borghese troviamo così un pensatore che rifiuta di entrare nel

¹⁹ *Ivi*, p. 71. "E nessuno credrebbe come un popolo, dopo essere stato sottomesso, sprofondi subito in una tale dimenticanza della libertà che non gli è più possibile risvegliarsene per riacquistarla, ma serve così di buon grado il tiranno che a vederlo si direbbe non già che ha perso la sua libertà ma che si è guadagnato la sua servitù (*ivi*, p. 80)

²⁰ *Ivi*, p. 70

²¹ *Ibidem*. "È così che gli uomini tutto desiderano eccetto la libertà forse perché l'otterrebbero semplicemente desiderandola; è come se si rifiutassero di fare questa conquista perché troppo facile" (*ivi*, p. 71). Scrive Geninazzi nell'*Introduzione* "quando La Boétie parla di servitù volontaria vuole prima di tutto mettere in rilievo quello 'strano accidente' per cui gli uomini, volendo la libertà, riescono a porla come oggetto del loro desiderio solo nei termini di un nuovo o vecchio potere" (L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 44).

²² Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 35.

²³ E. De La Boétie, *op. cit.*, p. 77

dibattito infinito sul ruolo del servo e del padrone, sul come il potere possa essere posto al servizio della libertà ed oppone ai filosofi della conservazione, ai teorici della trasformazione graduale e ai fautori della distruzione, la semplice domanda: perché il potere?”²⁴. Si tratta di una domanda retorica?

Se definiamo, attingendo ad un luogo comune, “retorica” una domanda la cui formulazione è sapientemente costruita per condurre ad una risposta piuttosto che ad un’altra, allora la domanda di La Boétie non è retorica. Egli *chiede per sapere*, perché in quel sapere che gli manca è contenuto il fondamento stesso del potere. Posto che un fondamento ce l’abbia. Posto, cioè, che la domanda non scopra dinanzi a sé il baratro dell’infondatezza del potere.

Questa stessa domanda – perché il potere? –, con tutto il carico di *pathos* che vi è collegato, troverà di lì a poco una risposta elaborata secondo i più rigorosi criteri del *logos* retorico: la teoria del contrattualismo, che riconduce la genesi del potere politico ad un atto originario libero e disalienato, e la forma dello Stato moderno all’autodeterminazione di individui *uguali* che reciprocamente si accordano per dar vita alla *differenza* politica.

Si tratta, evidentemente, di una risposta del tutto inadeguata. La domanda sul male oscuro che inchioda gli uomini alla servitù, invero, prende senso nell’ottica dell’ermeneutica *mitologica*, che proietta il potere sullo sfondo primordiale e roccioso dell’*immagine nuda* evocata da Ernst Jünger²⁵. Mentre la risposta formulata dalla teoria contrattualistica ubbidisce esclusivamente al criterio della *logica* politica, la quale si incarica di rimettere in piedi l’uomo inginocchiato, per teatralizzarne la sottomissione con la finzione della sua libera volontà.

Una finzione certamente più persuasiva della realtà, perché strutturata con la coerenza interna che è propria delle “ricostruzioni” logiche, ed anche più consolante perché restituisce agli individui – affinché vi rinunzino “spontaneamente” –

²⁴ L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 44

²⁵ E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1953), trad. it. in E. Jünger-C. Schmitt, *Il nodo di Gordio: Dialogo su Oriente ed Occidente nella storia del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 70

quell'uguaglianza (mitica o utopica o ipotetica) che sola può dare ragione della effettuale e storica disuguaglianza sulla quale poggia il potere politico.

Ci chiediamo: in che relazione sta la “servitù volontaria” di La Boétie, con la “libera” sottomissione alla quale il contrattualismo fa risalire la genesi – e non l'*origine* che il nostro Autore cerca – del potere²⁶?

Nell'ottica della riflessione laboétiana si può senz'altro leggere la “libera” sottomissione contrattualistica come l'elaborazione “retorica” della “servitù volontaria”, ovvero di una realtà del tutto inadeguata ai criteri di razionalità che governano il progetto di “ricostruzione” del potere, verso il quale la teoria e la pratica dell'epoca sembrano decisamente avviate, in un quadro di “geometrica” rimozione della vera difficoltà teoretica e pratica di qualsivoglia tentativo di autofondazione del potere: “narrare” – non ricostruire con il pensiero – la propria origine, sostenendo il ritmo della narrazione fino ed oltre le discese abissali e le impervie risalite di quell'epopea, certamente tragica, che segna *estemporaneamente* (passato, presente, futuro) il passaggio da un ordine naturale, vissuto nel segno dell'uguaglianza e della libertà, ad un ordine convenzionale, caratterizzato dalla *differenza* e dalla sottomissione istituzionalizzate sotto il nome di *potere politico*²⁷.

Se è vero come è vero che l'indagine sul rapporto tra l'idea contrattualistica della genesi del potere politico e la narrazione storica della sua origine introduce qualsiasi pensatore, che intenda avventurarvisi, in un intricatissimo nodo di problematiche, straordinariamente ramificate e difficilmente rinviabili ad una soluzione lineare ed unitaria, è pur vero che nascondere tale problematicità dietro le mura imbiancate della razionalità contrattualistica può rivelarsi una strategia inadeguata allo scopo e dunque, paradossalmente, irrazionale.

²⁶Su questa tematica cfr. G. Duso, *La rappresentanza: un problema di Filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 13-54 dove si legge: “... è con un gesto di fondazione scientifica che la vicenda del contrattualismo inaugura una nuova scienza politica. Il tentativo, cioè, è quello di dar luogo alla determinazione scientifica e incontraddittoria della forma politica, in cui la differenza tra chi esercita il potere e chi vi è sottomesso sia razionalmente fondata. Perciò l'atteggiamento scientifico diviene quello della determinazione della genesi. L'essenza dello Stato, come sfera razionale di rapporti, può venire compresa in quanto si mostri il modo in cui esso è generato, e tale modo è appunto l'espressione della volontà razionale di tutti mediante il patto sociale (...). Il problema non è qui tanto quello dell'origine, ma della genesi” (pp. 52-53)

²⁷Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., pp. 58-59

Questa paradossalità, a mio avviso, qualifica la risposta contrattualistica alla domanda sul potere, come una risposta *retorica*, ovvero una risposta caratterizzata non dalla *razionalità* ma dalla *resa incondizionata alla razionalità*, che si oppone al criterio *razionale* per eccellenza: l'indicazione del limite, la regola, la condizione che rende possibile qualsiasi strategia. Nella retorica della ragione non è la ragione che ci viene restituita ma il delirio razionalistico.

Il problema, *retoricamente* evitato dalla risposta contrattualistica, in realtà si riproduce. Come tutte le teorie politiche il contrattualismo nasce per giustificare la *differenza* tra chi comanda e chi ubbidisce, darne una ragione e, in conseguenza, elaborare la perdita dell'uguaglianza originaria che nutre l'immaginario individuale e collettivo almeno quanto la differenza nutre la realtà del politico. Dall'efficacia di questa elaborazione dipende l'intreccio delle ragioni che strutturano la forza dell'obbligo politico e lo rendono effettuale.

Ma può la retorica produrre un'elaborazione efficace della perdita e del lutto che ne consegue? Nella funzione del giustificare c'è implicita l'attualità e la fattualità dell'ingiustizia della "differenza", termine che assume dal contesto matematico il suo senso politicamente più pregnante, quale risultato di una *sottrazione* e dunque di una perdita. Perdita reale non retorica.

Nella domanda di La Boétie sul potere c'è la ricerca delle ragioni, ovvero c'è il riconoscimento che la perdita è avvenuta e che *realisticamente* bisogna ripartire da essa. Al contrario, la risposta della teoria contrattualistica nega *derealisticamente* il significato di *sottrazione* e *perdita* della differenza, affermando *razionalisticamente*, ovvero retoricamente, l'uguaglianza.

Nell'indicare *altrove* il fondamento del potere, ed esattamente in un'*assenza*, La Boétie, con un'intuizione fortemente anticipatrice e direi profetica, scopre il nervo più delicato della struttura del potere, quello che lo collega all'immaginario di coloro che vi sono sottomessi e lo fa dipendere dalle oscure trame di quest'immaginario, trame dalle quali – l'abbiamo visto – è assente non soltanto la libertà ma persino il *desiderarla*.

L'analisi di La Boétie, pertanto, collegando la domanda sul potere al desiderio e all'assenza, rinvia necessariamente alla riflessione sul ruolo dell'immaginario nella costruzione e nel mantenimento degli apparati su cui poggia la forza sostanziale del potere e si alimenta la risposta all'istanza di legittimità, ineludibile all'interno di una qualsiasi forma di organizzazione politica.

D'altronde, dal momento in cui la problematica della legittimazione del potere è diventata il nerbo del pensiero filosofico-politico, sostituendosi alla tradizionale ricerca dell'ottimo Stato, si è evidenziata la difficoltà di analizzare i meccanismi del potere ricorrendo esclusivamente a impostazioni razionalizzanti, peraltro necessari alla costruzione di schemi teorici epistemologicamente utili. Invero, la questione della legittimità investe il fondamento stesso della relazione politica e determina l'equilibrio della struttura elementare sulla quale si regge: la differenza tra chi comanda e chi ubbidisce. A fronte di tale *differenza*, dall'evidente peso specifico, le elaborazioni più o meno complesse, circa le diverse forme di governo con i diritti e i doveri che ne conseguono, appaiono delle semplici sovrastrutture – per usare un termine desueto – finalizzate alla “rappresentazione” del potere, ma prive di incidenza sullo spazio strutturale della *differenza politica*, dove, come direbbe Ernst Jünger, “tutto, semplificandosi, si riduce a due immagini, quella dell'uomo in piedi e quella dell'uomo prosternato”²⁸.

Al di là di queste due immagini – o, per meglio dire dell'unica *immagine* che esse vanno a comporre – esiste la possibilità di analizzare il potere? Ovvero, esiste la possibilità di analizzare il potere senza il filtro dell'*immaginario*? E addirittura, esiste il potere al di là dell'*immaginario* che lo nutre?

A questi interrogativi si può cercare di dare risposte plausibili solo all'interno di una riflessione filosofico-politica condotta alla luce di quella *ragione simbolica* che, dagli anni '70 in poi, si è andata sempre più affermando nel campo delle scienze politologiche, giuridiche e sociali, offrendo all'indagine strumenti teoretici sempre

²⁸ E. Jünger, *op. cit.*, p. 70

più raffinati e aprendo prospettive di ricerca innovative, come quello appunto costituito dal concetto di *rappresentazione*, inteso non tanto come *oggetto* dell'indagine ma come punto di osservazione e di interpretazione ulteriore dei fenomenici politici e sociali, in particolare di quelli non riconducibili e riducibili a ipostasi o schemi epistemologici scientificamente prefissati²⁹.

In particolare, per quanto riguarda la tesi di La Boétie, circa l'assenza di un fondamento oggettivo del potere politico, la cui efficacia risiederebbe non in una reale forza materiale del potere, ma nella *rappresentazione* che di esso hanno i dominati, trovo ermeneuticamente efficace una rilettura di questa tesi nell'ottica della definizione elaborata da Giulio M. Chiodi ne *La menzogna del potere*, dalla quale si evince il legame inscindibile tra potere e rappresentazione. Scrive Chiodi: "Il potere è invisibile e ontologicamente indefinibile"³⁰. In quanto tale esso è per definizione *assente*. "Lo si coglie solo indirettamente, attraverso i suoi effetti. Direttamente è esclusivamente alluso: sono allusioni in virtù dei suoi simboli"³¹. In quanto *assente* il potere non può darsi che attraverso e nella rappresentazione³². E precisamente, come leggiamo più avanti, "Il potere esiste come immagine che di esso hanno i dominati"³³.

Qui occorre precisare la peculiare valenza teoretica che assume il concetto di *rappresentazione* nel momento in cui è chiamato a dare ragione dell'inesplicabilità di un meccanismo mediante il quale un'immagine soggettivamente rappresentata produce effetti oggettivamente visibili. Questo meccanismo si rende comprensibile solo se collegato all'uso del termine "rappresentare" nel significato specifico di "far presente ciò che è assente" mediante la funzione del "valere-per"³⁴. *Valere* ovvero *produrre gli effetti* che la presenza della persona o della cosa rappresentata produrrebbe. Secondo quest'accezione, il "valore" del "rappresentante" – persona o

²⁹ È ormai riconosciuto ad un gruppo di studiosi italiani il merito di aver dato vita a questo indirizzo di ricerca, che oggi costituisce una vera e propria Scuola scientifica e che dai suoi esordi, presso l'Università di Messina, si è andato sempre più estendendo fino a coinvolgere e interessare numerosi studiosi di molteplici provenienze e varie formazioni

³⁰ G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 6

³¹ *Ibidem*

³² Più avanti leggiamo: "Il potere esiste come immagine che di esso hanno i dominati"

³³ *Ivi*, p. 70

³⁴ Per l'approfondimento di questa tematica rinvio ai miei lavori precedenti, tra i quali, in particolare, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino, 1990

cosa poco importa –, la sua “rappresentatività”, si misura dagli effetti reali che produce. Sicché la *potenza rappresentativa* è attestabile solo a posteriori. Non può essere costruita artificialmente, non c’è un’arte che la insegni. Esattamente come la *simbolicità*. La funzione del *valere-per* qualcosa che è assente, presentificarla e produrne gli effetti è invero propriamente la *funzione del simbolico*.

Per meglio specificare, è utile tenere presente la distinzione tra la *rappresentazione simbolica*, di cui qui si parla, e la *rappresentazione concettuale*, punto di arrivo della coscienza nel percorso illustrato e argomentato dalla filosofia hegeliana. Invero, nei circuiti interni dello stesso percorso hegeliano, insieme all’universalità logica, si produce un altro tipo di universalità che si colloca tra la particolarità dell’oggetto reale (presenza) e l’universalità del concetto (rappresentazione concettuale), dando luogo ad una funzione non riducibile né all’una né all’altra. Tale funzione richiama quanto Freud, a proposito della trasposizione psichica degli istinti, indica col termine tedesco di *Repräsentanz*, cioè un misto di cui la rappresentazione (*Vorstellung*) costituisce solo una parte, quella formale, che Freud chiama *Vorstellungsrepräsentanz* (rappresentanza ideativa) distinguendola dalla *psychische Repräsentanz*³⁵. La prima, infatti, è ottenuta per astrazione dal

³⁵ La distinzione tra *Rappresentanza ideativa* e *Rappresentanza psichica*, che qui ci torna di grande utilità teorica per comprendere il tipo di universalità collegata al concetto e quella collegata al simbolo, ha posto non pochi problemi di traduzione e di interpretazione. Tra gli autori particolarmente sensibili alla complessità e agli effetti teorici della suddetta problematica, citiamo J. Laplanche e J. B. Pontalis, i quali, a proposito del concetto di *Rappresentanza ideativa* (*Vorstellungsrepräsentanz*) scrivono: «*Repräsentanz* è un termine tedesco di origine latina che va inteso come “delegazione”, *Vorstellung* è un termine filosofico il cui equivalente italiano tradizionale è “rappresentazione”. *Vorstellungsrepräsentanz* significa dunque rappresentanza data da una rappresentazione, ossia ciò che rappresenta (qui: ciò che rappresenta la pulsione) nel campo della rappresentazione. Se si adottasse come equivalente italiano “rappresentanza rappresentativa” si rischierebbe di introdurre un’affinità tra i due componenti del termine che non ha alcuna giustificazione sul piano concettuale. Proponiamo quindi come equivalenti italiani *rappresentanza ideativa* e rappresentante ideativo» (J. Laplanche e J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari, 1973, vol. 2, vol. II, p. 477). Per quanto riguarda il termine *psychische Repräsentanz* gli stessi autori scrivono: «Questo termine non può essere compreso se non in riferimento alla pulsione, che Freud considera come un concetto limite tra il somatico e lo psichico. Infatti, dalla parte somatica, la pulsione ha la sua fonte in fenomeni organici generatori di tensioni interne a cui il soggetto non può sfuggire; ma, per la meta cui tende e gli oggetti cui si rivolge, la pulsione ha un “destino” (*Triebchicksal*) essenzialmente psichico. E probabilmente questa posizione di frontiera che spiega il fatto che Freud è ricorso al concetto di *rappresentante* – con cui intende una specie di delegazione – del somatico nello psichico» (*ibidem*, p. 480). Quest’ipotesi conforta l’interpretazione del processo simbolico come traduzione del momento energetico-economico in ermeneutica. Un ulteriore aggancio a questa tesi sembra essere fornito da una terza elaborazione del concetto di rappresentanza, presente in Freud, e cioè la *Triebrepräsenz*: «Generalmente Freud identifica il

contenuto (affettivo) della seconda che, tuttavia, non viene perso ma segue una sorte distinta da quella della rappresentazione, come sappiamo in particolare dallo scritto suggestivamente intitolato *Pulsioni e loro destini (Triebe und Triebchicksale)*³⁶. Per Freud, quale che sia la sorte riservata all'“importo affettivo” (*Affektbetrag*) della rappresentazione e quale che sia la meta sostitutiva assegnata alla pulsione, né quello può essere azzerato né la meta originaria può essere del tutto abbandonata: come direbbe Hegel “la memoria li ha conservati”³⁷.

Non possiamo in questa sede approfondire oltre questa funzione psichica che Freud chiama *Repräsentanz*, tuttavia ne indichiamo la rilevanza ai fini di una più chiara definizione delle due forme di universalità che costituiscono, per così dire, i due versanti di tale funzione: quello interno e quello esterno. Se consideriamo il termine *rappresentanza* nel significato di *valere per una cosa non presente* (essere al posto di ...) possiamo notare come la funzione di *rappresentanza* definisca il momento in cui l'affacciarsi di un fenomeno alla coscienza giunge ad una biforcazione tra una considerazione oggettiva di esso, che struttura la rappresentazione concettuale, ed una considerazione soggettiva, che struttura gli stati

rappresentante della pulsione col rappresentante ideativo; nelle descrizioni delle fasi della rimozione viene esaminata soltanto la sorte del rappresentante ideativo finché non viene preso in considerazione un "altro elemento della rappresentanza psichica": l'importo di affetto (*Affektbetrag*) (...). Accanto ad un elemento ideativo della pulsione si può quindi parlare di un fattore quantitativo o affettivo di esso. Va notato comunque che Freud non usa il termine di *rappresentante affettivo* che si potrebbe coniare in simmetria con quello di *rappresentante ideativo*» (*ibidem*, pp. 481-482). In una nota Laplanche e Pontalis aggiungono un'ulteriore chiarificazione circa l'uso di questi tre distinti termini che nei testi freudiani possono apparire intercambiabili. In particolare essi ribadiscono l'accezione da attribuire ai primi due termini: «La voce "Rappresentante psichico" definisce soprattutto ciò che Freud intende per "rappresentante" (del somatico nello psichico). La voce "Rappresentante ideativo" mostra che il ruolo di rappresentare la pulsione è affidato principalmente all'elemento ideativo, cioè alla rappresentazione (*Vorstellung*)» (*ibidem*, p. 482). Sull'importanza teorica ed epistemologica della funzione della *Repräsentanz* in Freud, cfr. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pp. 152-165

³⁶ S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp.13-35. Sempre sul tema della *rappresentanza* troviamo spunti teoretici interessanti nello scritto *Das Unbewusste*, trad. it. *L'inconscio*, in *Opere*, vol. 8, cit., pp. 49-88

³⁷ Per indicare il destino del fattore affettivo, indipendente dalla rappresentazione (*Vorstellung*) Freud parla di *Affektbetrag*: “esso corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti. Nel descrivere un caso di rimozione dovremo d'ora in poi seguire separatamente ciò che in virtù della rimozione è accaduto alla rappresentazione, e ciò che invece è accaduto all'energia pulsionale che ad essa era ancorata» (S. Freud, *Die Verdrängung*, trad. it., *La rimozione*, in *Opere*, vol. 8, cit., p. 43). Questo termine, distinguendo l'affetto dalla rappresentazione, evidenzia la diversa sorte che essi subiscono nel corso dei processi psichici

emotivi attraverso cui l'articolazione istintuale connessa a quel fenomeno – il suo aspetto economico-energetico o l'*importo affettivo* (*Affektbetrag*) –, staccatasi dalla rappresentazione, può esprimersi come un che di psichico. Senza questa funzione, ovvero senza questa possibilità di *far valere qualcosa per qualcos'altro* – funzione che, è bene dirlo, dobbiamo accettare come un postulato psicanalitico ed ermeneutico – sarebbe impossibile la distinzione tra universalità concettuale ed universalità simbolica. In conseguenza, sarebbe altresì impossibile la trasposizione non confusiva del contenuto dell'una dentro lo schema interpretativo dell'altra, ovvero una ricostituzione – simbolica appunto ma non confusiva – della loro originaria unità, precedente alla biforcazione.

La *Repräsentanz*, infatti, delinea una struttura comune che può fornire una griglia interpretativa – costruita sul criterio del *valere per* – mediante la quale tradurre l'interno nell'esterno e – per quanto strano possa apparire – viceversa.

Riflettiamo sui termini essenziali del problema. Sul versante interno, la funzione della rappresentanza ha a che fare col principio regolativo del piacere-dispiacere che ignora la contraddizione logica ed ubbidisce ad un meccanismo prevalentemente energetico-economico. Tale meccanismo può essere compreso solo se tradotto all'esterno in un processo ermeneutico. Ma, poiché l'esterno è regolato dal principio di realtà, in base al quale – per intenderci – ciò che è assente non può essere presente, è necessario che la carica emotiva che costituisce il contenuto interno si leghi ad una “rappresentazione surrogativa”, trovi cioè una *rappresentanza*, qualcosa che *valga per esso*, e gli consenta di essere *presente*, sebbene attraverso l'artificio della rappresentanza.

Tuttavia questa pervietà tra i due versanti sarebbe pura perdita se la rappresentanza, ovvero il *presentare qualcosa che non c'è* (far presente l'assente) dismettesse il suo carattere rappresentativo e si ponesse non come funzione ma come vera e propria presenza, cioè non *al posto di*, ma direttamente come l'oggetto rappresentato; intendo dire se la rappresentanza, assumendo come propria soltanto la logica dell'esterno, secondo la quale ciò che è presente non può essere assente e

viceversa, divenisse smemorata e non potesse più conservare nella memoria l'oggetto che *rappresenta*. In questo caso, invero, il manifestarsi sarebbe un perdersi senza recupero poiché, travasandosi nell'esterno, l'interno si svuoterebbe e verrebbe meno ogni significato. Parimenti, viceversa, privato degli strumenti della significanza intersoggettiva e consensuale (universalità concettuale) ovvero riportato alla sua mera dimensione interna, l'esterno annegherebbe nella “notte dell'esserci” senza possibilità di offrirsi alla luce del sole.

Quanto detto ci aiuta a ribadire anche la distinzione della rappresentazione simbolica da quella retorica, che abbiamo indicato come propria della strategia razionalistica del contrattualismo: il *potere* della retorica non ha a che vedere con la *potenza* del simbolico. D'altra parte, se assumiamo il termine “retorica” nel senso più generale possibile, quello contenuto nel *Gorgia* di Platone, ossia come l'arte di *persuadere* mediante l'uso sapiente degli strumenti linguistici, è chiaro che tale arte si rende necessaria quando il suo oggetto non è di per sé evidente, dunque quando non è presente. La retorica del Potere si esercita pertanto nell'*assenza* del Potere. La finalità persuasiva propria dell'esercizio retorico testimonia una relazione tra due soggetti rispetto ai quali il Potere è altrove. L'*assenza* dell'oggetto accomuna sia la rappresentazione retorica sia la rappresentazione simbolica del Potere, tuttavia la funzione del *valere per* ciò che è assente, presentificarlo e produrne gli effetti non appartiene, come si è già detto, alla retorica ma è peculiare del simbolico. Più precisamente, se il simbolico funziona non c'è posto per la retorica che, si badi bene, tra le sue finalità può avere anche quella di evocare e provocare ad arte dimensioni simboliche che stentano ad emergere, senza tuttavia poterle generare, inventarle, costruirle. Lo strumento retorico della “persuasione” (con tutto quello che attiene alle regole dell'arte e diciamo pure degli artifici retorici), interviene quando si verifica una caduta dell'intensità aggregativa e della forza attrattiva propria dell'apparato simbolico, che è il *dispositivo naturale* della “rappresentazione” del Potere nella sua specificità “politica”, laddove la retorica si presenta come il *dispositivo artificiale*,

che persegue intenzionalmente effetti predeterminati, utilizzando in maniera “tendenziosa” gli strumenti linguistici a disposizione³⁸.

Riportando la domanda di La Boétie sul potere fuori dal contesto retorico, per introdurla nell’ottica della dinamica rappresentativa derivata dal modello freudiano, si può tentare di ricomporre in una trama significativa alcuni elementi del *Discorso* non immediatamente rilevanti alla comune logica analitica.

All’inizio del *Discorso* troviamo la citazione omerica: “No, non è un bene il comando di molti; *uno* sia il capo, uno il re”³⁹. Poco più avanti si osserva con stupore come coloro che si sottomettono “sembra siano affascinati e quasi stregati dal solo nome di *uno*”⁴⁰. E nel ricordare con rimpianto “quei diritti che la natura ci ha dato”, La Boétie scrive: “Così dunque questa *buona madre* ha dato a tutti noi la terra da abitare, mettendoci in un certo modo in un’*unica grande casa*, ci ha fatti tutti con lo stesso impasto così che ognuno potesse riconoscersi nel proprio fratello come in uno specchio. Se dunque a tutti noi ha fatto il grande dono della parola per comunicare, diventare sempre più fratelli e arrivare tramite il continuo scambio delle nostre idee ad una *comunione* di volontà; se ha cercato in tutti i modi di *stringere sempre più saldamente il vincolo* che ci lega in un patto di convivenza sociale; se insomma sotto ogni punto di vista ha mostrato chiaramente di averci voluti non solo *uniti* ma addirittura *una cosa sola*, allora non c’è dubbio che tutti siamo liberi per natura”⁴¹.

Risalta in queste citazioni il richiamo fascinoso dell’*uno*, la nostalgia irriducibile dell’“unica grande casa” perduta per sempre, l’aspirazione instancabile ad una “comunione di volontà”, l’utopia del ritorno a quell’“una cosa sola” attraverso un passaggio, anch’esso analiticamente inesplicabile, dall’unità naturale – sognata come l’ordine tout court ma al contempo temuta come l’abisso dell’indifferenziazione

³⁸ “La strategia del convincimento, cui obbediscono i dispositivi ideologici, comporta sempre il ricorso ad elevati quantitativi di retorica, non solo intesa nel senso volgare, ma anche in quello argomentativi: intento ed arte di persuadere.. Si potrebbe circoscrivere questo aspetto nella formula “far credere senza far conoscere” che compendia la posizione esposta dal sofista Gorgia nell’omonimo dialogo platoniano (...). Nemmeno in una moderna società industriale viene meno la funzione del retorico: è affidato alla pubblicità, ai persuasori più o meno occulti, alla propaganda e a tutti gli svariati processi di manipolazione che la tecnica sa mettere in atto” (G. M. Chiodi, *op. cit.*, pp. 59-60)

³⁹ E. De La Boétie, *op. cit.*, p. 63 (corsivo mio)

⁴⁰ *Ivi*, p. 65 (corsivo mio)

⁴¹ *Ivi*, pp. 74-75 (corsivi miei)

pantogamica e pantoclastia, all'ordine convenzionale, che capovolge l'aspirazione *naturale* all'unità nella sottomissione *razionale* all'uno⁴².

È invero l'impossibilità di *pensare* l'unità originaria – oggetto onirico per eccellenza perché insieme mitico e utopico – che rende vano ogni tentativo di riprodurre il modello e genera una sorta di coazione a ripetere il gesto costitutivo di un'unità inevitabilmente destinata a sgretolarsi per essere ancora e all'infinito cercata, trovata e perduta⁴³.

Per questo il potere non può darsi al di fuori della rappresentazione, in virtù della quale assume la facoltà di presentificare qualcosa che, oggettivamente assente dalla storia degli uomini, deve tuttavia essere percepita e vissuta *come se* fosse presente, pena la fine della storia stessa, di ogni storia.

La risposta cercata da La Boétie potrebbe essere dunque individuata non in ciò che il potere è, ma in ciò che il potere *rappresenta* per coloro che lo cercano e lo creano pure, per poi subirlo. E, ancora una volta paradossalmente, potremmo pervenire alla conclusione che il potere nasce dal sogno della libertà che abbiamo perduto – posto che l'abbiamo mai avuta – ma che sogniamo ancora e sempre di ricostituire⁴⁴.

Alcuni secoli più tardi, scavando dentro l'assenza del desiderio di libertà, notissimi pensatori vi hanno individuato, indagandola lucidamente, una “sete di sottomissione”. Tale sete di sottomissione, costituisce il nucleo teorico di scritti come *Psicologia delle masse e analisi dell'io* di Freud, e *Fuga dalla libertà* di Erich

⁴² Come osserva Geninazzi, “la grandezza di La Boétie si mostra tra l'altro nel riconoscere questa difficoltà: la nostra società non riesce a pensare la sua origine, a spiegare il passaggio dall'unità naturale all'unità sotto il segno del potere” (L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 58)

⁴³ “La nostalgia per un'identità piena e realizzata, per una comunità di uomini liberi e felici muove la storia, ma questa identità, questa comunità è assente, è altro dalla storia” (*ibidem*)

⁴⁴ “A questo punto la memoria della libertà e dell'unità originaria scompare, la pretesa di riacquistare quello stato felice viene cancellata: il potere è l'espressione qui ed ora del desiderio di essere liberi. Una volta costituito quest'orizzonte di discorso ogni richiesta di libertà si trasforma in un dibattito sull'uso del potere o sulla sua sostituzione con un contro-potere. La Boétie rompe quest'incantesimo e ripropone i termini primordiali della questione. Il *Discorso* appare come l'inizio di un pensiero “negativo” sul potere che emerge nei momenti critici della nostra storia e rappresenta un modello teoretico di pensiero lontano da ogni piatta sociologia delle forme di potere come pure dia ogni rifondazione del politico” (L. Geninazzi, *Introduzione* cit., pp. 58-59)

Fromm; attorno ad essa, inoltre, ruotano le approfondite analisi dei fenomeni politico-sociali, condotte dagli studiosi della Scuola di Francoforte con risultati teoretici altamente significativi.

Risalta, in particolare, in queste indagini, un intricato legame tra la "sete di sottomissione" e l'idolatria politica che, come nell'ambito religioso anche in quello politico, induce continuamente gli uomini a creare idoli, a deificarli, adorarli e, infine, vanificarli, infrangerli e sostituirli.

Come già La Boétie, anche gli studiosi francofortesi inquadrano la questione nei termini di una *patologia* della relazione politica. Anche nella loro riflessione assume un ruolo determinante l'elaborazione "chimerica" di quell'unità originaria che forse altro non è se non l'indifferenziazione oceanica della simbiosi intrauterina, proiettata in avanti e cercata senza posa. Nel comportamento idolatrico, non è la semplice *assenza* del desiderio di libertà che si coglie, ma un'*alterazione* complessa del desiderio – una sorta di voracità senza fine del desiderio – che, spingendo gli individui alla ricerca di un oggetto assoluto, li rende disponibili a sottomettersi a qualunque potere purché appaia loro, senza ombra di dubbio, degno di essere obbedito.

Tuttavia, nessuna delle forme dentro le quali si crede di riconoscere questo potere, supera la prova del fuoco: all'adorazione subentra la contestazione, spesso cruenta e comunque direttamente proporzionale all'aspettativa di infallibilità di cui quella forma viene investita⁴⁵.

In realtà, questa sete di sottomissione si combina in maniera indifferenziata con una sorta di sete di potere, non intesa come avidità, ma proprio come l'acqua per chi è assetato. Il potere come la sponda di salvezza per chi è debole. E' per debolezza che si creano poteri forti da cui essere protetti, idoli dinanzi ai quali prostrarsi per esaltarsi,

⁴⁵ Tre secoli più tardi, François Pierre Guillaume Guizot, lo scrittore francese, politico e storico, famoso per la sua intensa e molteplice attività nella Francia dell'Ottocento, si impegna in una suggestiva analisi di questa problematica in un manoscritto pervenuto postumo. Al centro della sua riflessione c'è il tema dell'idolatria del potere come dimensione immaginaria del rapporto tra chi comanda e chi ubbidisce e, come già La Boétie, anche Guizot concentra la sua attenzione teoretica su questa inestirpabile vocazione della natura umana a inseguire, raggiungere, deificare e poi distruggere gli oggetti del loro desiderio (F. Guizot, *Philosophie politique - Livre I - De la souveraineté* (1821-1823), trad. it., *Filosofia politica - Libro I - Della sovranità*, in F. Guizot, *Della sovranità*, a cura di M. Mancini, Editoriale Scientifica, Napoli, 1998)

ed acquietarsi pure, nella gratificante certezza che l'assoluto è qui con noi e noi siamo, in unità-totalità, con l'assoluto. Come Scrive François Pierre Guillaume Guizot: “Le società umane hanno dunque un sovrano pienamente legittimo. Esse vi credono invincibilmente, aspirano senza sosta a lui ed alle sue leggi, si fermano quando credono di averlo raggiunto, riprendono la loro corsa quando il loro errore è svelato, vogliono infine, con una volontà infaticabile, obbedirli e non obbedire che a lui. Dunque egli c'è”⁴⁶.

Questa mi pare la lettura moderna della “servitù volontaria” di La Boétie. All'interno di essa l'assenza del desiderio di libertà, che produce idoli cui sottomettersi, pone ulteriori interrogativi che vanno oltre ogni possibilità di una risposta retorica. Ci si chiede, invero, perché la puntuale rovina di questi idoli, invece di svelare definitivamente che essi sono ancora più deboli dei loro adoratori, dalla cui debolezza, anzi, dipendono, induce a ricrearli sotto altre forme. Da dove viene l'incrollabile fiducia che spinge gli uomini ad inseguire questi idoli fino a quando non credono di averli afferrati, per ricominciare senza posa a cercarli quando, ancora una volta, si ritrovano orfani della loro stessa illusione?

Forse è solo un'illusione quella che fa della ricerca di un potere che, in ultima istanza, possa *legittimamente* essere ubbidito, una ricerca inesausta, sì, ma votata al raggiungimento dell'oggetto come fosse imperativamente dettata dalla sua reale esistenza.

Tuttavia proprio l'illusione sulla reale esistenza di quest'oggetto rende cogente e ineludibile il bisogno di sapere se dietro di esso si cela la realtà, che temiamo, di un idolo insaziabile, che alla fine l'avrà vinta sui suoi adoratori, o quella, che desideriamo, di un simbolo generoso e soteriologico, che intreccia col filo invisibile ma resistente della *finzione* ciò che la nuda e cruda realtà immediata distruggerebbe.

E a questo bisogno nessuna teoria “scientifica” può dare soddisfazione.

⁴⁶ *Ivi*, p. 15