

---

## Andante doloroso. Variazioni intorno a un saggio di Remo Bodei

*Andante doloroso. Variations on an Essay by Remo Bodei*

**Camilla Emmenegger, Francesco Gallino e Daniele Gorgone**

---



**Edizione digitale**

URL: <https://journals.openedition.org/tp/2435>

ISSN: 1972-5477

**Editore**

Marcial Pons

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 décembre 2022

Paginazione: 197-213

ISSN: 0394-1248

**Notizia bibliografica digitale**

Camilla Emmenegger, Francesco Gallino e Daniele Gorgone, «Andante doloroso. Variazioni intorno a un saggio di Remo Bodei», *Teoria politica* [Online], 12 | 2022, online dal 01 juin 2023, consultato il 19 juin 2023. URL: <http://journals.openedition.org/tp/2435>

---

# Andante doloroso. Variazioni intorno a un saggio di Remo Bodei

Camilla Emmenegger  
Francesco Gallino  
Daniele Gorgone\*

## Abstract

### Andante doloroso. Variations on an Essay by Remo Bodei

*This contribution aims to articulate some reflections from Remo Bodei's 2012 essay «The Painful Mystery and Joyful Mystery of Obedience». The «painful mystery» of obedience is exemplified by Étienne de La Boétie's category of voluntary servitude, for whom servitude —as Bodei affirms— is always a condition of suffering. Alongside this mystery, however, Bodei invites us to consider another mystery, the «joyful» one: that is, the hypothesis that servitude can be a pleasant and reassuring condition, as famously suggested by Kafka's short story The Burrow. This mystery might explain why (in Kafka's terms) people sometimes refuse to come out of the «burrow», choosing servitude instead of freedom. Starting from this alternative, this contribution focuses on two issues. Firstly, as far as the «joyful» mystery of obedience is concerned, it highlights a criticality: the fact that any hypothesis of a reassuring and pleasant dimension of obedience can be easily taken as an argument to justify and legitimize domination. The essay thus moves along a precise theoretical path: it tries to identify other possible alternative explanations (to why people do not come out of their state of minority) which do not require to admit the pleasantness of servitude. Secondly, the contribution reflects on Kant's exhortation to emancipation («sapere aude!»), showing its unintended dominative implications: the exhortation to free oneself, we argue, could in fact turn into an injunction to get mimetic, to acquire the dominant habitus. In order to show this risk, we will consider another Kafka short story: A report to an Academy. At the same time, we will examine the studies on «new management» carried out by psychopathologist Christophe Dejours, where autonomy and freedom are vehicles of (self)exploitation. Not wishing, however, to reject the «sapere aude» exhortation in its entirety, the contribution proposes a positive rearticulation of it in terms of «scale» and «time». It does so through a reflection on Alexis de Tocqueville's concept of «Cartesianism»: a theoretical proposal which, as we suggest, might help to reflect on many contemporary (and problematic) uses of the exhortation to «think for oneself».*

**Keywords:** Voluntary Servitude. Joyful Mystery of Obedience. Kafka. Sapere aude. Mimetism.

---

\* I tre autori costituiscono il gruppo di ricerca *Collettivo La Boétie*, [collettivolaboetie@gmail.com](mailto:collettivolaboetie@gmail.com).

## 1. Introduzione

Nel numero del 2012, la rivista «Teoria politica» —la stessa che oggi ospita questo testo— pubblicava *Il mistero doloroso e il mistero gaudioso dell'obbedienza* di Remo Bodei<sup>1</sup>. L'articolo introduceva, e al tempo stesso coronava, il primo di ben due numeri dedicati al problema del rapporto fra potere, sottomissione e obbedienza politica. Nel preannunciare, nell'editoriale del 2011, questa sorta di prossimo doppio «speciale», Michelangelo Bovero evocava proprio le categorie di Bodei:

A partire dal prossimo numero (maggio 2012), «Teoria politica» intende promuovere una discussione collettiva su quello che Remo Bodei chiama «il mistero glorioso dell'obbedienza» e sulla morfologia del consenso nei regimi attuali di democrazia reale, investiti da processi di trasformazione, e forse di mutazione genetica<sup>2</sup>.

L'articolo che segue muove appunto dal saggio di Bodei. È da intendersi anzitutto come omaggio, a dieci anni dall'uscita e a due dalla scomparsa del suo autore. Al contempo, di quel testo intende riprendere alcune linee di interrogazione. Muoverà in particolare —come in una sorta di variazione— dalla sua più caratteristica «idea musicale»: il riconoscimento di un «mistero gaudioso» dell'obbedienza, inteso come valore positivo percepito (in termini di sicurezza, serenità mentale, serbatoio di identità) dell'essere soggetti a dominio. Di tale idea vaglierà le premesse, esplicite e implicite, e —da qui— esaminerà le più rilevanti implicazioni politico-concettuali. Attraverserà vari autori di riferimento sui temi dell'obbedienza politica, alcuni dei quali già evocati direttamente dall'articolo di Bodei: su tutti, per ragioni che si avrà modo di argomentare, Immanuel Kant e Franz Kafka. Infine azzarderà alcune possibili piste di ricerca, a partire da un'esigenza che si suggerirà decisiva: sforzarsi di individuare strategie analitiche che consentano, da un lato, di mantenere ben ferma la dimensione di ambiguità dell'obbedienza individuata da Bodei; ma che, al contempo, esorcizzino le criticità implicite nell'accordare un qualsiasi effetto benefico, medicamentoso, all'esperienza del dominio subìto.

## 2. Mistero doloroso e mistero gaudioso

È utile anzitutto un riassunto di massima del saggio in questione. *Il mistero doloroso e il mistero gaudioso dell'obbedienza* si compone di tre paragrafi. Nel primo («La voce del padrone») Bodei affronta il tema dell'obbedienza rifacendosi soprattutto all'opera di Elias Canetti. Del premio Nobel bulgaro, Bodei sottolinea soprattutto un merito: quello di affrontare l'universo politico abordandolo tramite una strategia «diagonale». In *Massa e potere*, in particolare, la politica —afferma Bodei— viene riportata alla propria matrice biologica, anima-

<sup>1</sup> Bodei 2012.

<sup>2</sup> Bovero 2011: 22.

le: il comando deriverebbe originariamente dal ruggito del predatore, che induce immediatamente le prede alla fuga. A un livello maggiore di raffinatezza degli ordini, poi, è l'esempio degli animali addomesticati a permettere a Canetti di dimostrare il punto: il comando è più antico rispetto al linguaggio, ed è per questa ragione che può venire registrato anche da animali non linguistici.

Anche gli esseri umani, soprattutto nel contesto delle masse, possono del resto regredire a una configurazione pre-umana. Gli umani crescono infatti attraverso gli ordini, che —secondo la ben nota metafora canettiana— sono spine che si configgono nella carne: osservarle, analizzarle, comprenderle, può allora aiutarci a guadagnare quote di libertà. Da qui, per Bodei, una considerazione decisiva in termini di realismo epistemico-politico: «La libertà non è uscire dai vincoli ma è consapevolezza dei vincoli. Dai rapporti di potere non si esce»<sup>3</sup>.

Nel secondo paragrafo —intitolato «Uscire dalla tana», e sul quale il presente articolo tornerà in maniera diffusa— Bodei, ormai constatati gli elementi strutturali dell'obbedienza, si concentra però su una situazione diversa: quella di chi, pur potendo tecnicamente emanciparsi dal proprio stadio di minorità, non lo fa. Il riferimento privilegiato è naturalmente a *Risposta alla domanda «che cos'è l'illuminismo»?* di Immanuel Kant. Ed è proprio attraverso il confronto con il testo kantiano che Bodei argomenta la tesi che intitola il saggio: oltre al mistero doloroso dell'obbedienza deve esservene uno «gaudioso», tale da giustificare la ritrosia di tante e tanti ad emanciparsi. Muovendo da Kant al famoso racconto incompiuto di Franz Kafka *La tana*, Bodei può domandarsi: perché molti e molte preferiscono restare «nella tana»? Perché, fuor di metafora, l'obbedienza si rivela spesso più a buon mercato dell'autonomia?

Tenendo ben ferme queste considerazioni, Bodei muove all'ultima parte dell'articolo, «Il parco umano», dedicata a porre in dialogo il problema dell'obbedienza con alcune questioni di stringente attualità. Assume allora a oggetto di analisi il romanzo *Brave New World* di Huxley, dove le persone vengono prodotte in provetta sulla base del ruolo sociale che sono destinate a rivestire. Bodei se ne occupa in relazione alla sua celebre e divisiva ripresa da parte di Peter Sloterdijk, che in *Regole per il parco umano* (1999) propugnava il ricorso alle zootecniche al fine di programmare gli esseri umani, avvalendosi di selezione pre-natale e modifiche genetiche. Al di là di un'ovvia presa di distanza assiologica, Bodei mette in luce come oggi, in effetti, il pericolo non sia tanto rappresentato da ipotetici esperimenti eugenetici: più semplicemente esso si rinviene, afferma, nel condizionamento psicofisico. Il rischio di formare milioni di uomini e donne passivi, obbedienti, non è cioè legato a esperimenti distopici, ma passa attraverso la soddisfazione dei bisogni primari e il raffreddamento di qualsivoglia altra aspirazione in grado di costruire autonomia di pensiero e capacità critica.

---

<sup>3</sup> Bodei 2012: 24

### 3. Una tana rassicurante

Una delle questioni più affascinanti del saggio riguarda la riflessione che Bodei conduce intorno al tema dei due misteri dell'obbedienza, quello doloroso e quello gaudioso. Il mistero «doloroso» —secondo Bodei quello relativamente più noto— consiste nell'affermazione secondo cui l'obbedienza è una condizione di dolore e sofferenza. Ad argomentare questa tesi Bodei chiama Étienne de La Boétie e il suo celebre *Discours de la servitude volontaire*<sup>4</sup>, concentrandosi in particolare sull'enigma attorno a cui ruota il testo laboetiano: com'è possibile che milioni di uomini obbediscano —contro il proprio interesse, sottolinea Bodei— al tiranno, all'Uno? Il «mistero doloroso» implica l'idea che non vi sia felicità possibile, né vantaggi effettivi, nel preferire l'obbedienza alla libertà. La servitù infatti è descritta da La Boétie non solo come una condizione estremamente dolorosa —i sudditi sono infatti continuamente derubati, stuprati, uccisi<sup>5</sup>— ma più specificamente come una situazione in cui la felicità non è possibile: ogni bene cui si può aspirare, ogni gioia raggiunta può essere infatti in ogni momento sottratta o distrutta dal tiranno. In termini laboetiani dunque, l'arbitrarietà del potere rende la scelta della servitù sempre svantaggiosa.

Il mistero «gaudioso», afferma Bodei, è invece relativamente meno noto. Esso esprime l'ipotesi che la soggezione possa rivelarsi, a tratti, un'esperienza rassicurante; e che dunque, talvolta, l'obbedienza possa risultare —secondo percorsi personali e psicologici tutti da indagare— più conveniente della libertà. Per approfondire questa tesi, Bodei esamina —come detto— il racconto di Kafka *La tana*. Un racconto incompiuto, pubblicato postumo, il cui protagonista —un animale non precisamente definito— si dibatte fra il restare all'interno della propria tana, luogo di comfort («La tua casa è protetta, chiusa in sé, tu vivi in pace, al caldo, ben nutrito»<sup>6</sup>), e affrontare invece gli spazi esterni, guadagnandosi una caccia migliore (e dunque prede più ambite) al prezzo, però, di rischi ben più elevati. Il racconto di Kafka, insomma, mette in scena —secondo Bodei— il conflitto tra la dimensione rassicurante, protettiva dell'obbedienza e, invece, una libertà arrischiata, che richiede coraggio per essere vissuta.

<sup>4</sup> Umanista, consigliere al parlamento di Bordeaux, amico di Michel de Montaigne, Étienne de La Boétie è noto soprattutto per essere l'autore del *Discorso della servitù volontaria* (scritto in età giovanile, tra i sedici e i diciotto anni, e quindi databile intorno al 1548 circa). Il *Discorso*, circolato per molti anni manoscritto e oggetto di periodiche riscoperte nel corso della storia europea, è a buon diritto considerato una delle pietre miliari del pensiero politico moderno: l'ipotesi della servitù volontaria rappresenta infatti, con le parole di due dei suoi più importanti studiosi, Miguel Abensour e Marcel Gauchet, «il già-sempre-saputo e il mai-davvero-pensato della riflessione politica» (Abensour, Gauchet 2014: 98). Come riferimenti bibliografici minimi si veda, oltre alla citata introduzione di Abensour e Gauchet (per l'edizione integrale francese cfr. Abensour, Gauchet 1976), Panichi 2008, O'Brien, Schachter 2019, e i saggi periodicamente raccolti presso l'editore Garnier sotto la dicitura di «Cahiers La Boétie».

<sup>5</sup> Come si legge in uno dei passi più noti del *Discours*: «seminate i vostri campi, perché lui ve li devasti; arredate e addobbate le vostre case, perché ve le saccheggi; crescete le vostre figlie, perché lui abbia di che soddisfare la sua lussuria, crescete i vostri figli perché, nel migliore dei casi, li mandi alle sue guerre, li conduca al macello, ne faccia i ministri delle sue bramosie e gli esecutori delle sue vendette [...]» (La Boétie 2014: 36).

<sup>6</sup> Kafka 1995a: 341.

Sul «coraggio» insiste anche il secondo autore che Bodei chiama in causa per articolare il mistero «gaudioso»: Immanuel Kant. In *Risposta alla domanda «che cos'è l'illuminismo»*, spiega Bodei, Kant invita gli uomini a uscire dallo stato di minorità: a essere liberi, a non dipendere dagli altri, e a onorare il motto oraziano «sapere aude!» attraverso un uso autonomo della propria ragione. Kant però sa bene, evidenzia Bodei, che alcuni —molti, anzi— scelgono di non uscire dallo stato di minorità, preferendo rimanervi. Anzi: alcuni finiscono per amare il proprio stato di minorità, in quanto esso li protegge dai pericoli e —aspetto non secondario— li mette al riparo dall'onere delle scelte.

Bodei si dice in parte d'accordo con la diagnosi kantiana. Tuttavia, a suo avviso, Kant sbaglia su un punto: sulla spiegazione che elabora per rispondere alla questione della non-uscita dallo stadio di minorità. Secondo Kant, infatti, essa è essenzialmente da ricondursi a una sorta di mancanza di coraggio (Kant parla di «pigrizia» e «viltà»<sup>7</sup>): una motivazione che a Bodei pare insostenibile, proprio come lo era parsa a La Boétie. Il pensatore francese, infatti, di fronte al fenomeno dei «milioni» sottomessi all'«Uno», rifiutava esplicitamente di ricondurre la scelta della sottomissione alla mancanza di coraggio sulla base della considerazione che tutti i vizi hanno dei limiti: «due uomini possono temerne uno, e persino dieci possono farlo; ma se mille, se un milione, se mille città non si difendono da un uomo solo, non può essere per codardia»<sup>8</sup>.

Se la spiegazione non è la viltà, come intendere allora la resistenza a uscire dallo stato di minorità? Kant, secondo Bodei, sottovaluta un punto essenziale: il fatto che l'obbedienza si riveli, talvolta, rassicurante. Gli uomini, certo, possono scegliere di non uscire dallo stato di minorità per paura dei pericoli che si ritroverebbero ad affrontare una volta liberi. Ma possono anche preferire attivamente l'obbedienza in quanto tale: in essa trovano infatti riparo e conforto, proprio come nella tana l'animale di Kafka.

#### 4. Il «mistero gaudioso» come strumento di legittimazione

Quest'ultimo punto pone, sul piano sia teorico sia politico, alcuni problemi spinosi. L'ipotesi di un'obbedienza rassicurante, confortante, a tratti persino piacevole, è altamente problematica: essa rischia infatti di fornire argomenti a chi intende giustificare la sottomissione e legittimare il dominio.

Il caso esemplare di questa strategia —utilizzata da un potere assoluto per auto-legittimarsi— è incarnato da uno dei più celebri scritti di Fëdor Dostoevskij: la «Leggenda del Grande Inquisitore». La novella, narrata da Ivan Karamazov al fratello Aliosha, è ben nota. Da un lato il ritorno di Cristo sulla terra, nel contesto di una Siviglia seicentesca illuminata dai roghi dell'Inquisizione. Dall'altra il monologo del Grande Inquisitore che, arrestatolo, gli rimprovera di aver reso gli uomini sofferenti e infelici. Capo di imputazione è l'aver dato all'umanità la

<sup>7</sup> Kant 1991: 17.

<sup>8</sup> La Boétie 2014: 32.

libertà, il più gravoso dei doni: «nulla mai —afferma il vecchio religioso— fu per l'uomo e per la società umana più insopportabile della libertà»<sup>9</sup>. Muovendo da questo assunto, l'Inquisitore rivendica di avere raccolto la libertà dalle mani degli uomini, che gliel'avrebbero consegnata in ginocchio, e di averli resi —per amore loro— schiavi, e dunque felici.

Nel suo monologo contro Cristo il Grande Inquisitore giustifica e legittima dunque il proprio dominio (anche violento, come mostra la descrizione dei roghi che apre la novella) attraverso l'idea che gli uomini preferiscano una sottomissione esonerante a una libertà faticosa. Proprio l'argomentazione, dunque, in cui è racchiuso il pericolo implicito nel riconoscimento di un qualsiasi «mistero gaudioso» dell'obbedienza. A partire da questa criticità, allora, pare utile chiedersi: è possibile trovare risposte alternative al quesito di Kant? È cioè possibile rendere conto del rifiuto degli uomini a liberarsi, a fare proprio il «sapere aude», senza fare leva sull'ipotetica dimensione rassicurante dell'obbedienza?

## 5. In fuga

Il paragrafo precedente ha aperto un interrogativo. Ci si è chiesti se e come sia possibile coniugare due esigenze teoriche. Da un lato rendere conto della diffusa resistenza delle persone di fronte alla prospettiva dell'auto-emancipazione intellettuale (al «sapere aude»). E, al contempo, astenersi dal postulare l'esistenza di una dimensione confortevole dell'obbedienza.

A questo scopo esiste, con tutta evidenza, una prima risposta di estrema semplicità. Essa consiste nell'evidenziare come l'invito all'auto-emancipazione (quello kantiano, ad esempio) tenda a sottovalutare un punto: quello delle concrete condizioni «esterne» nelle quali dovrebbe dispiegarsi l'uscita dallo stato di minorità. Seguendo questa lettura, la resistenza a uscire dalla propria minorità andrebbe ricondotta a una carenza non già della *persona* (colui o colei soggetta della possibile emancipazione) ma delle circostanze —materiali e sociali— in cui questa uscita dovrebbe dispiegarsi. È, se restiamo a Kant, la ben nota lettura critica secondo la quale l'uscita dallo stato di minorità teorizzato in *Risposta alla domanda «che cos'è l'illuminismo?»* sarebbe in realtà modulato su un parterre antropologico ristretto: un pugno di europei proprietari dotati delle risorse, tanto in termini materiali che di capitale culturale, necessarie a giovare dell'autonomia intellettuale<sup>10</sup>.

Una prima ipotesi per superare l'idea del «mistero gaudioso», quindi, è di spiegare la mancata uscita dalla «tana» attraverso l'immagine di un mondo esterno inadatto: un «fuori» tale da sconsigliare —almeno a chi adotti il principio di prudenza— qualsiasi avventata fuoriuscita.

<sup>9</sup> Dostoevskij 1949: 381.

<sup>10</sup> Habermas 1974: 127-142 (in particolare 129).

Ma le due tesi —resistenza all'auto-emancipazione per (rispettivamente) comodità dell'obbedienza o inadeguatezza delle condizioni socio-materiali— non sono necessariamente in contrasto. È invece possibile ibridarle.

È una possibilità più complessa, ma forse più ficcante. Prevede di ammettere che l'obbedienza può caricarsi, sotto determinate condizioni, di un fascino e di un'attrattiva suoi propri. Ma al contempo di segnalare che tale fenomeno —il «fascino dell'obbedienza»<sup>11</sup>— non è affatto un correlato strutturale della sottomissione *tout court*. Esso è invece una virtualità dei rapporti di dominio. Virtualità che tende ad attivarsi quando —a fronte di una ingiunzione all'auto-emancipazione— le condizioni esterne materiali si rivelano, per il soggetto, inadeguate a garantire un dispiegamento positivo della propria libertà.

Vari lavori hanno percorso questa strada. Tra questi un testo iconico: *Fuga dalla libertà* di Erich Fromm, pubblicato a New York nel 1941. L'impostazione è chiara già dalle prime pagine:

Che cos'è la libertà come esperienza umana? Il desiderio della libertà è qualcosa di immanente alla natura umana? La libertà può diventare un peso troppo pesante da portare, qualcosa da cui l'individuo cerchi di fuggire? [...] Perché la libertà è per molti una meta preziosa, e per altri una minaccia? Non c'è forse, oltre a un desiderio innato di libertà, un desiderio istintivo di sottomissione? C'è una soddisfazione occulta nel sottomettersi, e qual è la sua essenza?<sup>12</sup>

Come si vede, Fromm pone in queste righe la medesima domanda sulla quale ruota il presente lavoro: l'esistenza (o meno) di ciò che, con Bodei, si è qui definito il «mistero gaudioso» dell'obbedienza. La sua risposta è sfaccettata. Muove da una riformulazione originale della distinzione classica tra libertà «negativa» e «positiva».

La storia stessa dell'umanità, scrive Fromm, coincide con un aumento graduale ed ininterrotto dell'idunque con un aumento progressivo della libertà negativa. Ciò è vero anzitutto in senso filogenetico: l'umano è tale nel momento in cui si rompe la catena istintuale stimolo-atto, che guida invece (ritiene Fromm) l'agire degli animali non-umani. In quanto *sapiens*, l'individuo si trova a doversi orientare nel mondo attraverso scelte personali, e non soltanto appoggiandosi all'istinto di specie. Ma lo stesso si può dire anche in chiave storica. Secondo Fromm, infatti, lo Stato e il capitalismo moderni (e a maggior ragione lo Stato liberal-democratico sviluppatosi fra XIX e XX secolo) comportano al contempo una diminuzione della soggezione all'autorità e una maggiore responsabilizzazione individuale sul piano del successo/fallimento personale, biografico ed economico.

Sono punti che, nell'ottica frommiana, hanno di per sé una valenza assiologica positiva. Ma che portano con sé il rischio di ribaltarsi in fonti di ansia, paura, nel momento in cui —in coincidenza con il loro avvento— non si diano condizioni concrete esterne, sia materiali sia relazionali, adatte a un dispiegamento positivo e felice della libertà del soggetto. Scrive Fromm:

<sup>11</sup> Ciaramelli, Olivieri 2013.

<sup>12</sup> Fromm 1969: 7-8.

Se le condizioni economiche, sociali e politiche da cui dipende l'intero processo dell'individuazione umana non offrono una base per la realizzazione dell'individualità, e se al tempo stesso gli individui hanno perduto quei legami che davano loro sicurezza, questo sfasamento fa della libertà un peso insopportabile. Sorgono potenti tendenze a fuggire da questo tipo di libertà, e a rifugiarsi nella sottomissione<sup>13</sup>.

La libertà negativa è —di per sé— prodromica alla libertà positiva. Ma se le condizioni esterne sono inadeguate, essa si ribalta: diviene motivo per ricercare legami fusionali con gli altri, spesso sotto le due forme della sottomissione al capo o del conformismo.

In che cosa consistano, nel concreto, le ipotetiche condizioni favorevoli al dispiegarsi positivo della libertà, *Fuga dalla libertà* offre solo alcuni spunti generali: Fromm immagina un mescolanza virtuosa di economia pianificata e libertà democratica. Ciò che qui interessa è però l'elemento analitico che, peraltro, dà il titolo al testo: la paura potenzialmente indotta dalla libertà negativa.

Su questo punto, peraltro, Fromm affianca —a titolo di esempi archetipici— due prodotti culturali del primo dopoguerra apparentemente lontanissimi l'uno dall'altro. Il primo sono cartoni animati di Mickey Mouse, diffusi negli anni Trenta negli USA: Fromm li ritiene significativamente incentrati su un soggetto piccolo e vulnerabile (Topolino) che fugge da qualcosa di molto più grosso di lui. L'altro è nuovamente un testo di Kafka, questa volta *Il castello*. Come noto, infatti, l'intero racconto ruota attorno a una figura modesta —K— la quale postula, implora, briga, trama affinché alcune figure superiori (gli abitanti del Castello) gli garantiscano il proprio posto nel mondo: nello specifico un posto da agrimensore, cui afferma di avere diritto in virtù di una lettera di incarico. Della cui veridicità però —come è stato brillantemente evidenziato<sup>14</sup>— il lettore non ottiene mai, in tutto il testo, alcuna conferma.

## 6. Libertà e autonomia

L'ipotesi appena discussa pare ragionevole. Evita di imporre un'ipoteca troppo gravosa alla nozione di auto-emancipazione (come avverrebbe invece se si riconoscesse l'esistenza sic et simpliciter di un «fascino», o «mistero gaudioso», dell'obbedienza). Ma al contempo mantiene ben presenti nel campo visivo le disuguaglianze materiali e socio-culturali, riconoscendole come rilevanti condizioni differenziali nella risposta alla libertà (anzitutto) negativa.

Eppure, anche questa ipotesi ha svariati problemi. Lo si mette a fuoco a partire da uno dei testi più belli menzionati da Bodei nel saggio in esame: *Autonomia, potere e minorità* di Alfonso Iacono<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Fromm 1969: 33.

<sup>14</sup> Calasso 2005: 18-20.

<sup>15</sup> Iacono 2000.

Anzitutto una distinzione lessicale. Iacono propone infatti, in un passaggio del testo, di distinguere tra libertà e autonomia. Suggestisce di definire «libertà» la dimensione oggettiva, istituzionale, dell'emancipazione. E «autonomia», invece, la dimensione soggettiva ed esperienziale. Porre questo discrimine, sostiene Iacono, ci permette di vedere cose che in precedenza avremmo faticato a mettere a fuoco: situazioni sia di libertà senza autonomia, sia, viceversa, di autonomia senza libertà.

Il primo caso —il darsi possibile di libertà senza autonomia, cioè (fuori dallo strumentario concettuale messo a punto da Iacono) di libertà istituzionale in assenza di diffuso pensiero critico e personale— è, tra le due situazioni, la meno sorprendente: decenni di studi su consumismo, conformismo e società di massa ci hanno infatti abituati a pensare il pericolo di una democrazia formalmente impeccabile, ma in realtà minata da omologazione e apatia della cittadinanza.

Meno scontato è invece il caso inverso: quello cioè in cui, anche in assenza di una libertà formalmente riconosciuta, si diano condizioni esperienziali e mentali di libertà. Iacono fa un esempio estremo: quello della schiavitù, laddove è più forte il dominio oggettivo ma dove, cionondimeno, possono darsi cruciali esperienze personali di libertà intellettuale ed emotiva.

L'ipotesi di Iacono richiama alla mente i risultati ottenuti dalla tradizione analitica dei Subaltern studies<sup>16</sup>. Ma essa si trovava già, in una forma straordinariamente efficace, in un celebre testo degli anni Trenta: *I giacobini neri* di Cyril L. James (1938), primo studio sistematico sulla vittoriosa rivoluzione degli schiavi haitiani del 1791-1804.

Il testo di James, in particolare, fa sorgere il dubbio che la prima ipotesi qui presa in considerazione —quella di guardare innanzitutto alle condizioni materiali e sociali nell'ottica di valutare o meno le possibilità di emancipazione— ci induca una forma di cecità selettiva. Che ci impedisca cioè di vedere delle forme di autonomia, di libertà mentale e biografica, che sono già concretamente in atto, anche in contesti tecnicamente sfavorevoli. Vi si legge in relazione allo schiavo antillano:

«È cosa che lascia stupiti ascoltare con quale calore, con quale volubilità e al tempo stesso con quale precisione di idee e esattezza di giudizio questa creatura goffa, taciturna per tutta la giornata, si crogiolasse ora davanti al suo focolare, raccontando storielle, chiacchierando, gesticolando, discutendo, esprimendo pareri, approvando o condannando sia il padrone sia tutti coloro presenti in quel momento». Era appunto questa intelligenza che rifiutava di lasciarsi schiacciare, erano queste capacità latenti, a spaventare i coloni, così come oggi spaventano i bianchi residenti in Africa. «Nessuna specie di uomini ha più intelligenza» scriveva nel 1784 il colono Hilliard d'Auberteuil, il cui libro fu messo all'indice<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Per un'introduzione ai «Subaltern studies» cfr. almeno Mezzadra 2002; Pazé 2011; Bartoli 2008.

<sup>17</sup> James 2015.

## 7. Scimmie in cattedra: «sapere aude» come ingiunzione mimetica

Il riferimento ai *Giacobini neri* e ai Subaltern studies ci consente di prendere in considerazione un'altra linea di riflessione intorno all'emancipazione come uscita dallo stadio di minorità. Si tratta del pericolo che l'invito a emanciparsi si riveli un'istigazione a compiere un atto di mimetismo: a farsi colonizzare, assimilare. È una criticità evidenziata dal testo di Iacono ed esemplificata da un altro celebre racconto di Kafka: *Relazione per un'accademia*.

Lo scenario del racconto è quello di un *talk*, una conferenza tenuta di fronte a un consesso di accademici. Peculiare è però il relatore: una ex-scimmia. Questa vi racconta il proprio percorso di umanizzazione: dalla cattura e dal periodo in gabbia all'addomesticamento, sino alla celebrità e al successo ottenuti con i varietà. Dopo la cattura, in particolare, l'ex scimmia racconta di essersi svegliata su una nave, rinchiusa in una gabbia tanto stretta e bassa da non permetterle di stare né seduta né in piedi: una situazione che metteva a rischio la sua stessa sopravvivenza. La scimmia si sarebbe allora resa conto che l'unico modo per uscire dalla gabbia —e dunque l'unica possibilità di sopravvivere— consisteva nel diventare umana. I marinai infatti —aveva realizzato il primato— stavano sul ponte liberi di muoversi, fuori da qualsiasi gabbia: «perciò —racconta— smisi di essere scimmia»<sup>18</sup>.

Prendeva, così, avvio un lento, urgente e doloroso percorso di auto-addestramento. L'unico modello possibile per la scimmia erano evidentemente i marinai. Essa dunque racconta di avere cominciato a fumare la pipa, a bere l'acquavite —superando un disgusto istintivo fortissimo, su cui Kafka si sofferma a lungo—, a stringere la mano. Infine, a parlare.

È un processo descritto come al tempo stesso doloroso e autoinflitto: «ci si sveglia da soli con la frusta —racconta l'ex scimmia—; ci si lacera le carni alla minima resistenza». E continua: «con uno sforzo che non si è mai ripetuto in terra sino ad oggi ho raggiunto la cultura media di un europeo»<sup>19</sup>. È attraverso questo penoso auto-addestramento che lo «scimmione» si trasforma in umano.

Questo percorso, evidenzia Iacono, può essere visto come la «beffarda caricatura di un'uscita dalla minorità»<sup>20</sup>: dal punto di vista umano, infatti, quale miglior aspirazione può darsi per una scimmia, se non quella di diventare uomo? Eppure, su questo punto, l'ex-scimmia è molto chiara: la sua, quella che ha ottenuto diventando uomo, *non è* libertà, né emancipazione. Diventare uomo, ribadisce più volte agli accademici, per lei non significava affatto «liberarsi»; significava semplicemente sopravvivere: «no, non volevo la libertà. Solo una via d'uscita»<sup>21</sup>. La libertà è altro: è qualcosa che essa percepiva quando era scimmia. Anzi. L'ex-scimmia afferma addirittura che a un certo punto *avrebbe potuto libe-*

<sup>18</sup> Kafka 1995b: 128.

<sup>19</sup> Kafka 1995b: 131, 132.

<sup>20</sup> Iacono 2000: 30.

<sup>21</sup> Kafka 1995b: 129.

rarsi: si sarebbe trattato di utilizzare i suoi denti robusti per spezzare il lucchetto che chiudeva la gabbia. La scelta, però, avrebbe implicato rischi altissimi: sarebbe potuta venire uccisa dai marinai, o affogare nell'oceano. Per queste ragioni ha preferito non rischiare la vita, e —anziché liberarsi— diventare uomo. Afferma:

Non c'era nulla che mi attraesse in quegli uomini. Se fossi stato un sostenitore di quella libertà che ho menzionato, avrei preferito sicuramente l'oceano alla via d'uscita che mi si presentava nello sguardo spento di quella gente<sup>22</sup>.

Il racconto di Kafka —l'ultimo qui citato— aiuta a mettere a fuoco un decisivo principio di cautela. Suggestisce cioè come un certo invito a emanciparsi possa ribaltarsi nel suo contrario, rivelandosi un'intimazione mimetica: una richiesta di incorporare l'*habitus* dominante e assimilare le pratiche egemoniche. Si tratterebbe, insomma, di un ennesimo esercizio di dominio, che passa però surrettiziamente tramite un appello alla libertà.

## 8. Lavoro, *binge-drinking* e servitù volontaria

Rispetto a quest'ultimo tema, esemplificato dalla *Relazione* di Kafka, è bene tenere a fuoco due poli. Da un lato, l'«umanità» a cui accede la scimmia si promette come un'uscita dallo stato di minorità, o —dal punto di vista del primate— di «animalità». Dall'altro, il processo rappresenta un'incorporazione dolorosa di un *habitus* che a lei era estraneo, motivata dalla volontà di sopravvivere. Un'incorporazione che, peraltro, ha successo: la scimmia diviene una cabarettista di successo, e arriva addirittura a tenere conferenze all'università.

Ora: su questi temi —cioè sull'incorporazione, per sopravvivere, di pratiche di dominio le quali però si mascherano da pratiche di libertà— è possibile individuare un ulteriore punto di riferimento teorico. Si tratta del lavoro di Christophe Dejours, psicopatologo francese che da vari decenni studia le trasformazioni in senso neoliberale dell'organizzazione del lavoro, tanto nel settore pubblico («new public management») che privato. Mostrandone, al contempo, le sofisticate tecniche cooptative —tese a mobilitare gli sforzi e le intelligenze dei lavoratori, pur a fronte di un sistema sempre più precario in termini di livello di retribuzione e di stabilità occupazionale— e gli sbalorditivi costi in termini di salute psichica (con aumenti vertiginosi di malattie mentali e di suicidi sul posto di lavoro)<sup>23</sup>.

All'interno di tali studi, la questione dell'incorporazione di pratiche di dominio svolge un ruolo significativo. Tra le varie occorrenze, il caso forse più lampante riguarda i quadri incaricati periodicamente dalla dirigenza di procedere a ondate di licenziamenti del personale. Nei giorni che precedono l'incombenza, infatti, tali quadri sono normalmente sottoposti a riti di socialità virile: sfide di

<sup>22</sup> Kafka 1995b: 130.

<sup>23</sup> Emblematico il caso di France Telecom, la cui politica di riorganizzazione manageriale del personale ha portato tra il 2008 e il 2009 a 19 suicidi sul posto di lavoro. Su questo si veda la deposizione rilasciata il 10 Maggio 2019 da Dejours come testimone di parte civile durante il processo (Dejours 2019a). Sui lavori di Dejours in tema di new management e incorporazione di pratiche di dominio all'interno dei luoghi di lavoro si veda Dejours 2019b.

esibizionismo, *binge-drinking*, comportamenti fortemente inappropriati —da branco— in contesti formali. Sono riti cui è proibito sottrarsi. Il cui scopo è istituire una complicità, illusoria ma altamente effettiva, fra il padronato e i quadri intermedi, schermando così questi ultimi dal provare empatia verso i lavoratori e le lavoratrici destinati ad essere oggetto di licenziamento (o di pratiche estremamente dolorose, quali il demansionamento). L'incorporazione di pratiche proprie della classe dominante serve qui, insomma, a scindere la solidarietà interna fra blocchi potenzialmente solidali di dipendenti. Scrive Dejours:

Ci si beve sopra, quasi sempre nel corso di cene in ristoranti rinomati e carissimi, in mezzo a brindisi con vini costosi e scherzi salaci e soprattutto volgari, in contrasto con la raffinatezza del posto; scherzi che hanno in comune il fatto di mettere in rilievo il cinismo, di ribadire una scelta di parte nella lotta sociale, di coltivare il disprezzo verso le vittime e di riaffermare, a fine pasto, i luoghi comuni sulla necessità di ridurre i vantaggi sociali, di riportare in pareggio la Sécurité sociale, sugli indispensabili sacrifici da accettare per salvare il paese dal naufragio economico, sull'urgenza di ridurre le spese in tutti gli ambiti (cosa che non manca di ironia quando si va a vedere il conto di una simile cerimonia). Queste pratiche funzionano come i rituali di una congiura<sup>24</sup>.

Il tema dell'incorporazione strumentale, «dall'alto», di istanze originariamente emancipative non è di per sé una novità; è ad esempio —per citare uno solo fra i moltissimi riferimenti possibili— al centro della famosa riflessione sulla «critica d'artista» operata da Luc Boltanski e Ève Chiapello nel loro *Il nuovo spirito del capitalismo*<sup>25</sup>. Il tratto peculiare degli studi di Dejours, però, risiede nel mettere in luce —a partire da puntuali, molteplici dati clinici— come in ogni pratica di lavoro si dia già sempre, in atto, una quota insopprimibile di autonomia: non esiste —afferma insistentemente Dejours— nessun lavoro di mera esecuzione<sup>26</sup>. Perché qualsiasi lavoratore, in ogni tipo di ambito, se intende portare a termine i compiti prefissati, deve necessariamente adottare strategie personali: aggiustare le istruzioni ricevute, al fine di adattarle alla situazione concreta, e quindi —in ultima analisi— «barare», andando oltre la lettera delle proprie mansioni. Solo così può superare la «resistenza del reale del lavoro» (cioè gli ostacoli, gli intoppi, gli imprevisti che inevitabilmente gli si presentano) e realizzare gli obiettivi prefissati —siano questi un macchinario da riparare, una lezione da trasmettere in classe, un aereo da pilotare.

Tutti i lavoratori, insomma, elaborano quotidianamente trucchi, sotterfugi e strategie personali; anche se —entro il clima di concorrenza orizzontale alimentato dal new management— li tengono per sé, rinunciando invece a una sana condivisione delle pratiche con i propri colleghi, e finiscono così per vivere la propria stessa inventiva come colpa da nascondere anziché come contributo decisivo all'azienda. Un vero e proprio paradosso, che porta i lavoratori al contempo a mobilitare il proprio ingegno e a sviluppare malessere a causa di quella stessa mobilitazione. Scrive Dejours:

<sup>24</sup> Dejours 2019b: 95.

<sup>25</sup> Boltanski, Chiapello 2014.

<sup>26</sup> «Il presunto lavoro di *esecuzione* non è nient'altro che una chimera» (Dejours 2019b: 61).

Il lavoro vivo [...] e l'intelligenza al lavoro —di cui l'organizzazione del lavoro non può fare a meno— si nutrono non soltanto della libertà di quegli stessi che offrono il proprio contributo, ma esige quasi sempre il coraggio di infrangere le prescrizioni, di «imbrogliare»... proprio per fare bene il proprio lavoro! [...] Se ciascuno fosse rigorosamente disciplinato e obbediente, il sistema andrebbe in panne<sup>27</sup>.

La questione del dominio al lavoro, insomma, assume una piega imprevista. Il sistema, Dejours lo mostra chiaramente, produce un aumento stupefacente, diffuso e straziante del dolore al lavoro. Eppure tale sistema non è in alcun modo riducibile a un apparato di disciplina. Tutto al contrario: esso mette costantemente all'opera l'autonomia, la libertà, l'ingegno, e persino la propensione a trasgredire le regole, proprie dei lavoratori che pure opprime: se così non fosse, se tutte e tutti si limitassero a rispettare le regole, l'intero sistema collasserebbe. L'autonomia dunque, in regime di new management, non è qualcosa da conquistare; è invece un elemento *già in atto*. Piegato però in un esercizio di oppressione dolorosa tanto per se stessi quanto per i colleghi.

## 9. Né con Kant né con QAnon: l'ipotesi del «cartesianesimo pratico»

Muovendo dal saggio di Bodei *Il mistero doloroso e il mistero gaudioso dell'obbedienza*, il presente lavoro ha sin qui lavorato in particolare su una specifica forma dell'emancipazione: quella riassunta dall'invito a «pensare con la propria testa», al «sapere aude!». Il punto di vista era innanzitutto storico-teorico. Al contempo, tuttavia, il problema —ci pare— non è privo di attualità; anche in forme poco scontate.

Anzitutto, due immagini.

La prima è una vignetta. Il disegno, in bianco e nero, ritrae un gregge di pecore che corre verso un burrone. I capi sono serrati fra loro, fianco a fianco. Quelli in prima fila sono già scivolati nel dirupo, gli altri seguiranno a brevissimo. Tra due di essi, il seguente scambio: «Qualcosa non quadra, torniamo indietro». «Sta zitto, idiota! È per il bene di tutti».

La seconda è un post online: titolo in blu elettrico, testo in bianco, in alto un numero in giallo: 3662. Recita:

«You Awake, and Thinking for Yourself, Is Their Greatest Fear.  
7 dec 2019 – 12:05:46 PM  
Knowledge is power.  
Think for yourself.  
Trust yourself.  
Do due diligence.  
You awake, and thinking for yourself, is their greatest fear.  
Sheep no more.  
THE GREAT AWAKENING.  
Q.

<sup>27</sup> Dejours 2019b: 11-12.

Questa seconda immagine ha un'origine nota: corrisponde a una delle «gocce» (la 3.662esima, appunto) che hanno dato vita alla teoria del complotto nota sotto il nome di QAnon» (da «anonimo Q», la sigla con cui le «drops» erano firmate)<sup>28</sup>. La prima è invece più difficile da ricondurre a un contesto specifico: ha però assunto nel 2021 la valenza di meme «no vax», circolando moltissimo.

Entrambe mostrano un punto qui dirimente. Ovvero come l'esortazione ad essere autonomi —a non allinearsi al «gregge»— permei capillarmente il discorso pubblico contemporaneo. La «libertà» è diffusamente rivendicata da populistici e complottisti, sia in senso operativo (libertà dai vaccini, dal 5g, etc.) sia euristico: moltissimi sostenitori delle teorie del complotto guardano a se stessi come a menti libere, che abbattano la cortina del mainstream («fanno ricerche», nell'autodefinizione più diffusa) e accedono a un livello non manipolato della conoscenza, dell'informazione, della verità<sup>29</sup>.

Il rilievo assunto negli ultimi anni dal complottismo —e la sua pervicace rivendicazione di libertà— impone di porre almeno in questione la bontà dell'invito kantiano. Converrebbe forse rinunciare al «sapere aude»? Dovremmo mettere temporaneamente da parte l'esortazione a «pensare con la propria testa» in quanto ormai appartenente all'arsenale della barbarie? O, ancora, limitarla a chi ha i mezzi per farne buon uso?

È possibile, pur riconoscendo la difficoltà del problema, fornire qualche spunto in senso contrario. Rispolverando, ad esempio, una peculiare riflessione tracciata da Alexis de Tocqueville nella *Démocratie en Amérique* (1840): quella che mette in evidenza il rapporto tra «esperienza pratica» e «successo delle istituzioni democratiche».

Si tratta di un punto nevralgico del testo tocquevilliano, che congiunge idealmente gli ultimi capitoli della prima metà dell'opera (quella del 1835: in particolare il capitolo nove della seconda parte, intitolato «Cause principali che contribuiscono alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti») con i primissimi della seconda metà (1840), dedicati al «cartesianesimo» degli americani; laddove il riferimento a Descartes indica, di nuovo, la tendenza a pensare in autonomia, rifiutare i dogmi e indagare personalmente ogni faccenda.

A questo proposito, Tocqueville ci mette davanti a una scena singolarmente simile —benché qui riferita a statunitensi bianchi— a quella vista in precedenza nelle pagine dei *Giacobini neri* di James: un soggetto apparentemente ottuso, ma che invece si rivela —con un inatteso cambio di scena— improvvisamente acuto.

I due aspetti, nel racconto tocquevilliano, si susseguono repentinamente. A fare la differenza non è più il contesto (vicinanza o lontananza dei padroni bianchi); è, invece, l'argomento di cui si parla. Il primo livello, nel quale l'interlocutore di Tocqueville manifesta una stupidità stolidità e compiaciuta, si riscontra conversando di «idee generali»: problemi elevati quali teologia, metafisica, geopolitica, grandi verità sociali. Su tali temi, afferma l'autore, nessuna speranza con

<sup>28</sup> Su cui cfr. WuMing1 2020.

<sup>29</sup> WuMing1 2020 e Brotherton 2017.

gli statunitensi. Ma invece, «la nuvola che ottunde la loro intelligenza sembra diradarsi improvvisamente» non appena li si interroga su un altro tipo di questioni: quelle che li interessano, li toccano personalmente<sup>30</sup>. Commercio, ingegneria, finanza, piccola amministrazione, e qualsiasi altro tema li coinvolga direttamente: su tutto ciò gli statunitensi mostrano esattezza, meticolosità, precisione, lucidità di analisi, e profonda autonomia di opinione. Caratteri irreperibili, sottintende Tocqueville, all'interno del grosso della popolazione europea coeva.

Rispetto a ciò, però, Tocqueville fa un ulteriore, decisivo passo. In astratto, infatti, questa autonomia di pensiero (questo «cartesianesimo pratico») potrebbe restare relegato a questioni puramente individuali, quali la finanza o il commercio. Ma la specifica organizzazione istituzionale degli Stati Uniti del 1831-32 (repubblicana, sussidiarista, e nella quale molto peso rivestono le township, cioè i comuni, governati attraverso pratiche che integrano svariati elementi di democrazia diretta assembleare) fa sì invece che fra i temi che «toccano» individualmente i cittadini ci siano questioni che oltrepassano di molto la sfera personale: le cose che «interessano» gli americani, e su cui essi sono quindi competenti, coinvolgono anche la dimensione pubblica e politica. Il «cartesianesimo» americano implica dunque, conclude Tocqueville, una domestichezza diffusa e una forte (e proficua) originalità di pensiero anche a proposito dei problemi connessi al bene collettivo. Pratica democratica (soprattutto nelle township), libertà istituzionale e autonomia di pensiero si rafforzano a vicenda, in un circolo virtuoso che vede l'empowerment della cittadinanza rinforzare al contempo le istituzioni repubblicane e la qualità dell'azione politica.

## 10. Conclusione

La categoria tocquevilliana —al netto delle sue specificità storiche e teoriche— suggerisce qui due possibili fattori utili per un uso consapevole dell'imperativo «sapere aude»: il tempo e la scala. Da un lato (è peraltro la riflessione dello stesso Tocqueville tanto sull'involuzione della Rivoluzione francese quanto sulla ricaduta bonapartista del 1849) emancipazioni radicali e subitane, per quanto teoricamente auspicabili, sono esposte al rischio di fallimento per disabitudine: come ogni cosa, anche l'uso della libertà di pensiero migliora con la pratica. Dall'altro, un uso virtuoso o —invece— dannoso della volontà di pensare in autonomia potrebbe dipendere in parte dalla dimensione, cognitivamente più o meno gestibile, delle sfere a cui si applica<sup>31</sup>.

Quest'ultimo punto, peraltro, non è troppo distante da due linee di indagine oggi particolarmente vivaci. Quella che ragiona sugli «iper-oggetti» (*in primis* l'Antropocene) come temi di rilevanza globale ma cognitivamente ingestibili per i cittadini, soprattutto per ragioni dimensionali<sup>32</sup>. E quella di chi —sul piano

<sup>30</sup> Tocqueville 1999: 305.

<sup>31</sup> Sul rapporto tra capacità cognitive e dimensione dei gruppi sociali, in chiave linguistica e evolutivista, cfr. ad es. Fabbro 2018: 79-80.

<sup>32</sup> Morton 2018;

economico-politico<sup>33</sup>, ma anche informatico e digitale<sup>34</sup>— invita a contrapporre alla globalizzazione dei poli decisionali, divenuti irrimediabili, un riavvicinamento alle comunità delle sedi di deliberazione politica, non già in chiave di ritrovata sovranità nazionale ma di sperimentazione democratica territorializzata.

È possibile trasporre queste riflessioni —che pongono al centro della scena due interrogativi trascurati: «quanto», e «in quanto tempo»— dall'ambito politico a quello, più sfuggente, dell'autonomia intellettuale? Si prenda una persona che, appassionandosi a problemi eccessivamente complessi, finisce per aderire a teorie complottiste: questa persona potrebbe forse, trovando attorno a sé spazi prossimi, autentici e definiti di partecipazione politica, fare di quella stessa tendenza al «pensare con la propria testa» un uso virtuoso, a profitto della sua collettività? È un'ipotesi ovviamente inverificabile, ma —forse— non del tutto priva di interesse.

## Bibliografia

- Abensour, M., Gauchet, M. (2014). *Le lezioni della servitù e il loro destino*, in C. Emmenegger, F. Gallino, D. Gorgone (eds.), *Étienne de La Boétie e la servitù volontaria. Antologia di interpretazioni critiche*, «La società degli individui», 51, 3, 96-99.
- Abensour, M., Gauchet, M. (1976). *Les leçons de la servitude et leur destin*, in É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 7-44.
- Bartoli, C. (2008). *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Cosenza, Rubbettino.
- Bodei, R. (2012). *Il mistero doloroso e il mistero gaudioso dell'obbedienza*, «Teoria politica», Nuova serie, Annali II, 21-27.
- Boltanski, L., Chiapello É. (2014). *Le nouvel esprit du capitalisme* (2011), tr. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis.
- Bovero, M. (2011). *In questo numero. Nei prossimi numeri. Invito a contribuer*, «Teoria politica», Nuova Serie. Annali I, 21-24.
- Brotherton R. (2017). *Suspicious Minds. Why We Believe Conspiracy Theories* (2015), tr. it. *Menti sospettose. Perché siamo tutti complottisti*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Calasso, R. (2005). *K.*, Milano, Adelphi.
- Ciamelli, F., Olivieri, U.M. (2013). *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano-Udine, Mimesis.
- D'Andrea, D. (2021). *We are still modern. Cognitive, anthropological and institutional obstacles to the fight against climate change*, «Stato e mercato», 121, 3-21.
- Dejours, C. (2019a). *France Telecom Orange – Déposition 10 mai 2019*, «Travailler», 42, 193-213.
- (2019b). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale* (2009), tr. it. *L'ingranaggio siamo noi. Lavoro e banalizzazione dell'ingiustizia sociale*, Milano-Udine, Mimesis.
- Dostoevskij, F. (1949). *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi.
- Fabbro F. (2018). *Identità culturale e violenza. Neuropsicologia delle lingue e delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

<sup>33</sup> D'Andrea 2021.

<sup>34</sup> Ippolita 2017.

- Fromm, E. (1969). *Escape from freedom* (1941), tr. it. *Fuga dalla libertà*, Milano, Mondadori.
- Habermas, J. (1974). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza.
- Iacono, A.M. (2000). *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Milano, Feltrinelli.
- Ippolita (2017). *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di Autodifesa Digitale*, Roma, Meltemi.
- James, C.L. (2015). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), tr. it. *I Giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, Roma, DeriveApprodi.
- Kafka, F. (1995a). *Der Bau* (1928), tr. it. *La tana*, in Id., *Tutti i racconti*, Roma, Newton, 335-358.
- (1995b). *Ein Bericht für eine Akademie* (1917), tr. it. *Una relazione per un'Accademia*, in Id., *Tutti i racconti*, Roma, Newton, 126-132.
- Kant, I. (1991). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), tr. it. *Che cos'è l'illuminismo?*, Roma, Editori Riuniti.
- de La Boétie, É. (2014). *Discours de la servitude volontaire* (1548 ca.), tr. it. *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli.
- Mezzadra, S. (ed.) (2002). *Subaltern Studies*, Milano, Ombrecorte.
- Morton, T. (2018). *Iperoggetti*, Roma, Nero Editions.
- Panichi, N. (2008). *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pazé, V. (2011). *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza.
- O'Brien, J., e Schachter, M. (eds.) (2019), *La première circulation de la "Servitude volontaire" en France et au-delà*, Paris, Honoré Champion.
- de Tocqueville, A. (1999). *La démocratie en Amérique* (1835-40), tr. it. *La democrazia in America* Milano, Rizzoli.
- WuMing1 (2020). *La Q di Qomplotto*, Roma, Alegre.