

Anarchismo tra classicità e modernità

Salvo Vaccaro

Anarchism Between Classicism and Modernity

Abstract: The article analyzes anarchist thought as a constitutive negation of the *archē*, understood both as a political principle and as an ontological foundation. Starting from Catherine Malabou's observation on the paradox of contemporary anarchism, the author traces the origin of the tension between the negation of authority and the possibility of a non-hierarchical social order back to classical Greek antiquity (Herodotus, Sophocles, Plato, Aristotle). Modern anarchism, which emerged in the context of Enlightenment critique, is characterized by the joint articulation of liberty and equality, surpassing the limitations of both liberalism and socialism. The article argues that anarchism does not constitute a political theory but rather a philosophical-political practice, marked by a relational, mobile, and contingent *ethos*. Far from any definitive palingenesis, anarchism appears as an infinite project of emancipation, rooted in becoming and in the horizontal care of social bonds, with no hetero-normative hypotheses nor mystical foundations of authority.

Keywords: Anarchism; *Archē*; Political Philosophy; *Ethos*; Emancipation.

In uno dei suoi volumi più recenti, Catherine Malabou rileva un paradosso inerente all'anarchismo: la denegazione politica operata dalla filosofia dell'anarchismo stesso. In altri termini, i filosofi del '900 analizzati dall'allieva di Derrida nella sua decostruzione della filosofia dell'anarchismo si sono prodigati tanto nel sottolineare la crucialità del "principio anarchico" (altro paradosso!), quanto nel separarlo drasticamente dalla sua postulazione politica, facendo divorziare semanticamente il duplice significato dell'*archē* cui si oppone la critica anarchica, ossia il principio, il cominciamento, l'inizio di tutto, così come il comando, l'autorità¹.

Peraltro, a questo paradosso se ne potrebbe affiancare un altro, che registra una sfasatura acronica tra il tempo dell'emergenza dell'anarchia, anche politica, e il tempo della sua affermazione riconosciuta, e ripudiata al

* Università degli Studi di Palermo (salvo.vaccaro(at)unipa.it; ORCID: 0000-0002-2244-3836).

¹ Cfr. Malabou (2023). Su questi temi si veda Vaccaro (2024a) e Vaccaro (2024b). Più recente, Malabou (2024).

tempo stesso, nella coscienza politica dell'umano. In altri termini, la classicità dell'anarchia e la modernità dell'anarchismo, giusto per differenziare convenzionalmente i lemmi al fine di restituire una frattura che, con ogni probabilità, è solo frutto di una elisione culturale e non di una diffrazione nell'ordine 'naturale' delle cose.

Cerchiamo allora di districarci in questi grumi di paradossi. Come esplicita il prefisso del lemma 'an/archia', l'anarchismo si staglia come una critica dell'autorità, del comando, della gerarchia politica, e più ampiamente sociale e delle sue istituzioni (famiglia, scuola, luoghi della produzione culturale, sanità, ecc. per non parlare degli spazi più gerarchici quali chiese e eserciti). Il prefisso designa una negazione, l'intera parola iscrive la propria cifra etimologica nella classicità del nostro bacino culturale di provenienza (*Herkunft*) e di emergenza (*Entstehung*), come avrebbe detto Foucault riferendosi a Nietzsche².

Tale negazione costitutiva dell'anarchismo viene usualmente raddoppiata quando la si associa all'*u*-topia, ossia al non-luogo di un immaginario non realizzabile – sebbene si possa altrettanto legittimamente avanzare l'ipotesi ermeneutica di una *eu*-topia, ossia di un luogo dell'immaginario felice, lasciando impregiudicata la sua realizzabilità. Se già nella sua fissazione concettuale l'anarchismo viene delegittimato nella sua postulazione affermativa per essere trincerato in un negativo distruttivo, ma sicuramente non costruttivo di nulla di positivo, allora si comprende la penosa eredità di un pre-giudizio politico sulla sua immaginazione sociale: impossibile da concretizzarsi da nessuna parte. Utopia senza appello, appunto.

Se così fosse, tuttavia, l'anarchia non sarebbe un fantasma preoccupante, e non solo a partire dalla modernità, quando da Hobbes in avanti essa è simbolo di disordine, caos, stato da evitare quanto mai. Ma a ben vedere, nella classicità su cui ci soffermiamo in questo momento, la consapevolezza del rischio anarchico, della sua potenziale positività, della sua affermazione addirittura imminente se non si pone un contro-argine, è ben evidente in alcuni passaggi. La sua storia comincia in Grecia con anarchia (ἀναρχία) che designa “lo stato di un popolo regolarmente sprovvisto di governo”³ o “l'assenza occasionale di un capo”⁴, “l'assenza d'autorità”⁵ o ancora “il rifiuto di obbedienza”⁶.

² Cfr. Foucault (1977, 29-54); Foucault (2024).

³ Cfr. Erodoto, *Le storie*, IX, 23.

⁴ Cfr. Senofonte, *Anabasi*, III, 2, 29.

⁵ Cfr. Sofocle, *Antigone*, v. 672.

⁶ Cfr. Eschilo, *I Sette contro Tebe*, v. 1030.

È noto un passo delle *Storie* di Erodoto in cui leggiamo di una prassi, della quale ignoriamo il raggio di diffusione ma senza dubbio non estranea a quell'epoca, secondo cui la possibilità di eludere il potere non avviene per sotterfugio, bensì per scelta volitiva, con implicazioni tanto per sé stessi, quanto per la propria famiglia (o casata, clan, dinastia...).

Tali furono le tre proposte avanzate: gli altri quattro aderirono favorevoli all'ultima. Otane, che si era impegnato per istituire tra i Persiani l'isonomia, poiché la sua proposta era stata sconfitta, prese la parola in mezzo a loro e disse: "Compagni, è evidente che uno di noi deve divenire re o per sorteggio o affidando la scelta al popolo persiano o con qualche altro sistema; ebbene, per quanto mi riguarda, io non entrerei in competizione con voi: *non intendo né comandare, né essere comandato*. Ed è a questo patto che rinuncio al potere: *di non essere mai soggetto a nessuno di voi*, né io personalmente, né tutti di miei discendenti"⁷. Così parlò Otane e, poiché i sei congiurati accettarono le sue condizioni, non partecipò alla gara, ma ne rimase al di fuori. E tuttora la sua casata continua ad essere l'unica libera tra i Persiani, ed è soggetta soltanto nella misura in cui è disposta ad esserlo, senza peraltro violare le leggi dei Persiani⁸.

La sottrazione all'*archein* è precisa, non viene espressa nel lemma in negativo dell'an-archia, ma il significato è chiaro: l'*archē* non è un fato ineluttabile, ma esito di una scelta cui è possibile una negazione, la quale, per quei tempi e non solo, comporta stranamente pochi pericoli alla incolumità del 'temerario' Otane, anzi qualifica la sua casata come l'unica 'veramente' libera all'interno di un dominio dei Persiani che, beninteso, non contempla affatto l'eguaglianza (*isonomia*) cara agli Ateniesi loro mortali nemici.

Platone è probabilmente il primo filosofo politico ad usare il termine *anarchia* secondo l'uso moderno, e per giunta in entrambe le modalità positive e negative e a pochi passi di distanza l'uno dall'altro, anche se ovviamente per Platone da aborrire. Leggiamo infatti nel libro VIII della *Repubblica* (*Politeia*): "La democrazia – dissi – avrà dunque queste e altre

⁷ "Odioso m'è seguire e far da guida. Obbedire? Neppure. E neppur governare!" (*Verhasst ist mir das Folgen und das Führen. Gehorchen? Nein! Und aber nein – Regieren!*). Chissà se Nietzsche ha in mente Otane quando scrive nel 1886 *Il solo* nella *Prefazione* alla II edizione de *La Gaia Scienza* (cfr. Nietzsche 1971).

⁸ "Γινώμαι μὲν δὴ τρεῖς αὐταὶ προεκέατο, οἱ δὲ τέσσερες τῶν ἐπὶ τὰ ἀνδρῶν προσέθεντο ταύτη. ὥς δὲ ἐσώθη τῇ γνώμῃ ὁ Ὀτάνης Πέρσησι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι, ἔλεξε ἐς μέσον αὐτοῖσι τάδε. "ἄνδρες στασιῶται, δῆλα γὰρ δὴ ὅτι δεῖ ἓνα γε τινὰ ἡμέων βασιλέα γενέσθαι, ἥτοι κλήρῳ γε λαχόντα, ἢ ἐπιτρεψάντων τῷ Περσέων πλήθει τὸν ἂν ἐκεῖνο ἔληται, ἢ ἄλλῃ τινὶ μηχανῇ. ἐγὼ μὲν νῦν ὑμῖν οὐκ ἐναγωνιεύμαι· οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω· ἐπὶ τούτῳ δὲ ὑπεξίσταμαι τῆς ἀρχῆς, ἐπ' ᾧ τε ὑπ' οὐδενὸς ὑμέων ἄρξομαι, οὔτε αὐτὸς ἐγὼ οὔτε οἱ ἅπ' ἐμεῦ αἰεὶ γινόμενοι... τούτου εἴπαντος ταῦτα ὥς συνεχώρεον οἱ ἕξ ἐπὶ τούτοις, οὗτος μὲν δὴ σφί οὐκ ἐνηγωνίζετο ἀλλ' ἐκ μέσου κατήστο, καὶ νῦν αὕτη ἡ οἰκὴ διατελεῖ μόνῃ ἐλευθέρῃ ἐοῦσα Περσέων καὶ ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὕτη θέλει, νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων." (Erodoto, *Le storie*, III, 83, 1-3, corsivi miei).

caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata (ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη), che dispensa una qual certa uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è⁹. Salvo poi fare il sarcasmo a proposito dei Lotofagi:

poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia (ὕβριν καὶ ἄναρχίαν), la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà (ἄναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν), la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio¹⁰.

Anche Aristotele oscilla come se fosse in piena modernità: nella sua *Politica* (1302b 29) fa di *anarchia* il sinonimo di *ataxia*, il disordine, inaugurando così l'epopea della maldicenza dispregiativa a proposito delle rivolte suscitate dalla rabbia: "...nelle democrazie quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia (ἄναρχίαν)"¹¹, sebbene ciò sia un epiteto che i ricchi muovono allorquando il *demos* ha conquistato il potere¹² e quindi il giudizio sprezzante non solo è di parte, ma addirittura potrebbe suonare, a contrario, come un elogio della democrazia in cui vige un ordine differente denominato anarchia...

Dall'altro lato, in modo più interessante, a proposito delle classiche forme tripartite di governo introdotte da Aristotele, leggiamo un prototipo di democrazia radicalmente libertaria e partecipativa:

Il presupposto della costituzione democratica è la libertà (δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία) [...]. Una delle caratteristiche della libertà è che le stesse persone in parte siano comandate e in parte comandino (ἐλευθερίας δὲ ἓν μὲν τὸ ἓν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν). [...] Questo è uno dei caratteri della libertà che tutti i sostenitori della democrazia pongono come suo tratto definitorio; un altro consisterebbe nel vivere ciascuno come vuole (ἓν δὲ τὸ ζῆν ὥς βούλεται τις) [...] Da questa seconda definizione della democrazia è derivato il rifiuto totale dell'autorità (τὸ μὴ ἄρχεσθαι) in primo luogo, o altrimenti il suo esercizio a turno; il che contribuisce alla realizzazione della libertà come uguaglianza (τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον)¹³.

⁹ Platone (*Repubblica*, VIII, 558, c4).

¹⁰ Ivi, VIII, 560e, 561a. Inoltre, nell'opera citata (cfr. *ivi*, VIII, 565e, 2-5; *ivi*, IX, 575a, 2), opposto a *eleutheria* ("la libertà"), il termine '*anarchia*' è associato ad *anomia* ("assenza di legge"), *anaideia* ("impudenza"), *asōtia* ("la dissolutezza") e *hybris* ("la tracotanza"). Si noti come Artaud forse riprenda quasi letteralmente "l'anarchia incoronata" proprio da questo passo della *Politeia*. Si veda anche Hansen (2010, 1-27).

¹¹ Aristotele, *Politica*, V, 1302b, 27-29.

¹² Cfr. Rancière (2007).

¹³ Aristotele, *Politica*, VI, 1317b, 1-3; 11-12; 13-17. Si veda Keyt (1993, 133-152).

Se non è una approssimazione concettuale al pensiero anarchico, poco ci manca, cioè quasi solo il lemma stesso!

Non potendo in questa sede approfondire i riferimenti riportati, possiamo solamente ribadire come lo spettro dell'anarchia non sia affatto una leggenda moderna, bensì radicata nel tempo della classicità, la quale avvertiva nettamente che il prefisso negativo non costituiva alcun ostacolo alla proposta affermativa dell'anarchismo che solo nell'era moderna diventerà compiutamente percepibile dai più. E tale considerazione trae motivazione dalla congiunzione filosofica e politica che per i Greci l'anarchia e l'anarchismo incidevano nella potenza del nome. Infatti, il costante richiamo alla natura quale fonte narrativa di legittimità e di pensabilità trova un punto di condensazione tanto filosofico quanto politico nell'*archē* quale motivo originario di ordine cosmico, in una sorta di ridondanza tautologica che, lungi dall'essere ineffettuale, gioca la ripetizione nella internalizzazione di un immaginario fissato una volta per tutte nella notte dei tempi, appunto nell'*arcaico*. Ecco la ragione per cui la battaglia anarchica contro l'*archē* è stata condotta con tanto vigore sia sul piano filosofico che su quello politico, sino a scatenare una furiosa lotta tesa ad una contro-delegittimazione, trattando l'anarchismo al pari di un fantasma il cui timore si rivelerebbe in ultima istanza fittizio perché inesistente, impossibile a vedere la luce. Anche se lo spettro insiste sempre a incutere timore... sino a quando persino l'irruzione immaginaria riesce a sconvolgere la realtà dei fatti per come si erano da sempre ordinati.

È la sovversione operata da quel che convenzionalmente chiamiamo 'Modernità', al cui interno la postulazione filosofica anarchica si sedimenta in una prospettiva politica, inattuale ma agibile, al pari delle altre ideologie politiche coeve, ossia il liberalismo e il socialismo, prima utopistico, poi scientifico. Usualmente chiamiamo con un unico lemma 'Modernità' una serie di processi storici, politici, economici, culturali, simbolici compressibili nell'arco di un paio di secoli, e localizzabili in quella parte del mondo che altrettanto convenzionalmente definiamo 'Occidente', predisponendo il terreno per l'avvento della critica dei Lumi. Sinteticamente, si può ricordare la rivoluzione copernicana (che precede Galilei) che decentra l'umano e la terra rispetto al movimento cosmico incentrato sul sole, dal forte impatto sull'immaginario terrestre, sulla scoperta scientifica in se stessa che detronizza la retorica teologica dell'origine divina dell'universo. Si può ricordare l'avventura di Colombo/Colon, che attraversa l'oceano affidandosi alla navigazione in mare aperto sulla base di una geografia celeste e stellare in grado di orientarlo e dirigerlo verso le Indie orientali – ma che in realtà si imbatte nell'avamposto del continente americano. Ciò ebbe un impatto

politico di straordinaria importanza ai fini della costruzione di un Impero (quello spagnolo, dopo il rifiuto del re portoghese di fidarsi di Colombo e quindi di finanziarne l'impresa, pazzesca ai suoi occhi). Ma l'impatto maggiore lo ebbe sulle sacre scritture che si vedevano smentite da una scoperta (meglio, dall'invenzione dell'America) non rintracciabili in esse. Si può poi ricordare Gutenberg e la sua scoperta della stampa, il cui primo best-seller – la Bibbia – entrò nelle case di 'chiunque' (con le dovute virgolette) insinuando l'ardire di una sua lettura intima e soggettiva, emancipata dalla mediazione clericale e quindi da una ermeneutica autorizzata verticalmente. Il dispiegamento della Riforma luterana e del libertinismo ne sono due effetti – al pari delle discussioni sul libero arbitrio – che anticipano l'ateismo programmatico dell'Illuminismo, proteso a portare luce laddove tutto era avvolto dalle tenebre della superstizione, della credenza arcaica, della parola religiosa, dell'ignoranza appositamente inculcata.

Si può ricordare inoltre il lungo percorso dell'autonomia della politica, inaugurato da Machiavelli, che affida le redini del potere e la ricerca della sua legittimità non più sulla base del volere divino e del suo vicariato mondanico (il papa), bensì sul conflitto politico, sulla lotta armata categorizzata e giuridicizzata come guerra (più o meno giusta secondo la corrispondenza di metodi e finalità: *ius in bello* e *ius ad bellum*), prima tra famiglie poi tra nazioni, sulla ricchezza imperiale delle nazioni, sull'egemonia armata delle rotte commerciali, sul controllo politico-militare delle materie prime e della forza-lavoro. Il che metteva del tutto fuori gioco ogni interferenza teologica e teocratica sulla dialettica politica. Si può ricordare il secolo delle Rivoluzioni moderne – 1648 in Inghilterra (preceduta dalla *Magna Charta Libertatum* del 1215, ripresa poi dall'*Habeas Corpus Act* del 1689 e dal *Bill of Rights* del 1789), 1776 in America e 1789 in Francia – che posero fine all'assolutismo monarchico, seppur con esiti diversi caso per caso, così proseguendo il tortuoso percorso dell'affermazione dei diritti individuali prima, sociali successivamente, da rivendicare, come ci ricorda Bobbio, *contro* il potere costituito, qualunque sia il segno grammaticale di espressione (religione, politica, economia)¹⁴.

Infine, in questa breve sommaria sintesi, si può ricordare il processo di urbanizzazione che, grazie allo spopolamento delle campagne i cui proventi del lavoro e la cui suddivisione feudale non riuscivano più a soddisfare le esigenze di sopravvivenza dei contadini (ma anche le rendite dei latifondisti che pur cercarono di estendere le loro proprietà impadronendosi abusivamente di terre comuni con la pratica delle *enclosures*), concentrò

¹⁴ Cfr. Bobbio (1990).

nelle città in via di allargamento territoriale e demografico masse umane sempre più crescenti, operaie e proletarie grazie all'industrializzazione, e borghesi grazie all'amministrazione sempre più complessa e mastodontica dello stato nazionale.

Queste sono le condizioni culturali e materiali in cui la critica illuminata e le rivoluzioni politiche del XVII e XVIII secolo hanno potuto configurare un terreno di insorgenza di visioni politiche e sociali, in parte già esistenti in frammenti del passato¹⁵, cui dare un nome ben identificativo quale l'anarchismo nella sua declinazione prettamente politica. Il che non vuol dire né prolungamento ideale, né amnesia totale, né ripescaggio discontinuo, con l'anarchismo quasi esclusivamente filosofico dell'era classica. Come se dalla *polis* della democrazia anarchica¹⁶ alla *Commune* di Parigi non ci sia affatto un'eco, bensì si dia un'articolazione del già-pensato che si traduce in opzione della prassi da agire in direzione di una utopia della quale adesso si danno le condizioni di realizzabilità.

A leggere i primi teorici dell'anarchia moderna, per un verso il filosofo Godwin nel XVIII secolo, e per l'altro il pensatore e politico Proudhon nel XIX secolo, il richiamo all'anarchia nel senso filosofico e filologico viene avvertito molto blandamente, anche in considerazione del fatto che nel paio di millenni dalla critica filosofica dell'*archē* alla sua critica politica, il lemma *anarchia* è stato spesso associato ad un immaginario senza speranza, disperato quindi. La parola stessa conserva questo significato ambiguo, come si può vedere persino nella voce "Anarchia" redatta da Diderot per l'*Encyclopédie*:

Disordine in uno stato che consiste nel fatto che nessuno ha abbastanza autorità per comandare e far rispettare le leggi e perciò nel fatto che il popolo fa ciò che vuole, senza subordinazione e senza polizia. La parola è composta da una *A* privativa e da *archē*: comando. Possiamo garantire che ogni governo in generale tende al dispotismo o all'*anarchia*¹⁷.

Fino alla metà del XIX secolo "anarchia" designa perciò il caos dovuto all'assenza di autorità di governo. Il che si ripercuote tutt'oggi, benché a livello consapevolmente disinformativo, poiché l'ideale di anarchismo politico, al di qua e al di là dei consensi che può suscitare o meno, ormai si colloca stabilmente come un progetto politico al pari degli altri sorti dalle

¹⁵ Cfr. Graeber (2012).

¹⁶ Cfr. Rancière (2018); da ultimo Di Cesare (2024).

¹⁷ D'Alambert, Diderot (1751, I, 407). Mi sia permesso rinviare a Vaccaro (2020), da cui è ricavata parte dei passaggi relativi a Erodoto, Platone e Aristotele.

medesime condizioni illuministe, ossia il liberalismo e il socialismo, utopistico prima e scientifico successivamente.

Già parlare di progetto dà fortemente l'idea di modernità: non più il fato a reggere le sorti di tutti e di ciascuno, non più i forti a decretare lo stato di cose a livello collettivo, non più i migliori ad arrogarsi il diritto di decidere per tutti e per ognuno. È l'umanità nel suo insieme a poter irrompere sulla scena della storia per farle assumere un corso inaspettato, per farla deviare dall'itinerario inerziale avviato, per operare una rottura discontinua e cambiare il piano stesso dell'esistenza collettiva. Insomma, l'organizzazione di una società non solo è riconducibile alle volontà umane nel gioco conflittuale dei suoi incontri e scontri, ma è altresì progettabile a partire da opzioni di condotte pratiche da valorizzare e assurgere a valori fondanti, fondamentali, fondativi di un ideale.

Liberalismo, socialismo e anarchismo sono i principali frutti teorici e politici della rivoluzione moderna, e l'anarchismo ne è la loro estremizzazione radicale. Infatti, la sua tesi probabilmente più ambiziosa è la declinazione distinta e congiunta al tempo stesso della pratica (nonché concetto) di *libertà* con la pratica (nonché concetto) di *eguaglianza*. In effetti, il liberalismo nella sua teoria ideale esalta la libertà ma non per tutti e allo stesso modo, il socialismo scientifico rivendica ad alta voce il legame di eguaglianza senza tuttavia "premiare" la libertà del singolo individuo subordinato all'ordine sociale del tutto.

Io sono veramente libero solo quando tutti gli esseri umani che mi circondano, uomini e donne, sono anch'essi liberi. La libertà degli altri, lungi dall'essere un limite o la negazione della mia libertà, ne è invece la condizione necessaria e la conferma. Divento veramente libero solo con la libertà degli altri, di modo che più numerosi sono gli esseri liberi che mi circondano e più estesa e più ampia diventa la mia libertà¹⁸.

Quel che potrebbe apparire uno slogan utopistico, esprime con Bakunin l'articolazione congiunta di libertà ed eguaglianza su scala planetaria; non a caso uno dei refrain musicali anarchici più diffusi suona: "Nostra patria è il mondo intero"¹⁹. Una consapevolezza ante-litteram del "villaggio globale" di Marshall McLuhan, talmente piccolo e talmente grande da poter essere pensato solamente come un mondo in cui la libertà degli eguali affetta ognuno ed ogni genere. Anzi, ne è un presupposto imprescindibile, pena la provvisorietà di una condizione che sfiora il privilegio

¹⁸ Bakunin (1974, 124). Si veda anche Bakunin (2000). In un'altra prospettiva, altrettanto interessante è il contributo di Balibar (2010).

¹⁹ Gori (1898).

della circostanza fortuita del fatto di nascere, (poter) crescere e vivere (non sopravvivere) in un'area anziché in un'altra della terra. Il mondo intero è la nostra comunità, priva di confini, di distinzioni gerarchiche in fatto di sesso, etnia, credenze, appartenenze di genere, in una lista mai del tutto satura ma sempre aperta a nuove integrazioni. Il che beninteso non acceca di fronte alla constatazione della sua negazione costante.

La programmaticità dell'affermazione perentoria di Bakunin, che Malatesta affinerà nella strategia del gradualismo come movimento di rotture progressive che rilanciano gli spazi di libertà e di eguaglianza conquistati con le lotte sociali, si delinea come un progetto mobile di allargamento infinito e interminabile di ciò che ogni epoca considera come la frontiera più avanzata di pratica di libertà, nelle sfere ovviamente differenziate secondo sensibilità, approcci, condizioni di affiliazione, radicamento territoriale e sociale, immaginario condiviso e seducente verso un altro/oltre in direzione del quale vale la pena incamminarsi.

Che tipo di statuto concettuale possiede il pensiero anarchico? Si tratta quindi di una filosofia politica al pari delle altre sorte dal caleidoscopio dei Lumi? Una teoria politica informata dalla prassi o una teoria della politica? Quale peso gioca il *negativo* del suo *nome*? Non è affatto agevole districarsi tra questi interrogativi, in considerazione anche del fatto che gli stessi 'teorici' dell'anarchismo non sempre hanno praticato una autoriflessione concettuale sulle proprie categorie, né gli epigoni hanno adottato una postura 'scolastica', da scuola di partito o di ideologia politica. Peraltro, la diffidenza insita nell'anarchismo verso una eccessiva concettualizzazione ha comportato una implicita clausola di legittimazione nei confronti di chi si pone questioni teoriche o filosofiche: nel 'pantheon' del pensiero anarchico entrano solo quei teorici che hanno praticato politicamente l'agire anarchico. Da questa posizione di "ortodossia" in nome di una coerenza fedele tra parola e azione in capo a ciascuno/a – eredità malatestiana – deriva la diffidenza, lo scetticismo se non il diniego e il respingimento di posizioni più o meno innovative, facilmente etichettate con palese fastidio 'neo-anarchiche' o 'post-anarchiche', quasi traditrici di un nocciolo – duro, immutevole e sempiterno – anarchico *tout court*²⁰.

Ma perché occorre rintracciare uno "statuto" di un pensiero, per di più anarchico? Per dare sicurezza e stabilità nel tempo ad una ipotesi politica o, meglio, di organizzazione della società che non trova riscontri nella realtà – se non a sprazzi? Insomma, l'anarchismo ha un fondamento? Se sì, cosa accade se non l'incorrere in un movimento ossimoro? Se no, cosa accade se

²⁰ Mi sia permesso rinviare a Vaccaro (2016) in Berti, De Maria (2016, 371-381).

non la necessità del suo oblio dal panorama delle tesi politiche, delle teorie e delle pratiche sociali?

Su un piano filosofico-politico, occorre tenere presente il limite (ma anche il vantaggio) di concettualizzare il pensiero anarchico *in negativo*: la ferma e determinata negazione dell'*archē* come programma progettuale dell'anarchismo non rappresenta certo una trovata propagandistica eccezionale, non esaltando verso un orizzonte glorioso gli immaginari di quanto lo hanno incarnato a rischio della propria vita. Politicamente parlando, negare il comando, l'autorità costituita, ereditata per tradizione consolidata o istituita per rottura spesso violenta, negare la gerarchia politica (e sociale) che raddoppia il peso politico con la sacralità religiosa nei due sensi reciproci, ha significato e significa tuttora porsi all'estremo della radicalità di una critica della politica che, sin dall'etimo, non prefigura alcunché di certo e precostituito da offrire alla platea dei simpatizzanti e degli interessati. Men che meno ad un corpo elettorale! Ovviamente perché una società antiautoritaria, antigerarchica, quindi libera, deliberante in senso orizzontale e via discorrendo, non costituisce un programma preconfezionato ma un orizzonte da costruire e condividere insieme, senza soluzione prefabbricate in anticipo da qualche leader o da qualche parte.

Filosoficamente parlando, poi, la negazione dell'*archē* in quanto inizio, cominciamento, secondo la tradizione greca che battezza l'etimo, ha significato e significa tuttora una sfida ardua e ambiziosa al pensiero occidentale, e specialmente alla sua tipica postura ontologica: negare l'inizio, che esista un inizio da cui tutto si avvia e si diparte, con una concatenazione obbligata che il pensiero deve solo rispecchiare, ri-flettere e restituire così come è, da sempre e per sempre, abbandonandosi ad esso, costituisce la trama oscurata, negletta, tagliata, forclusa, di uno stile di pensare (al di là della definizione che poi è precipitata nel lemma *anarchismo*) che individua ciò che realmente vale nella vita (umana, della natura, del cosmo) non tanto appunto in ciò che la origina, e che magari ne predetermina l'itinerario e la fine (teleologia), bensì in ciò che avviene nel bel mezzo dei processi, ossia nel divenire²¹.

Il ricorso a Deleuze va coniugato con lo 'slogan' filosofico di Bakunin, sopra segnalato. Oltre a indicare l'interminabilità dello sforzo di emancipazione anarchica (un po' come l'analisi freudiana), la battuta utopica

²¹ "Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa" (Deleuze, Parnet 1998, 34). Potente affermazione, a mio avviso, di una 'ontologia' anarchica che spiazza l'*archē* e il *telos* per concentrarsi sul senso del divenire in netta contrapposizione con l'essenza dell'essere.

in realtà indica una ontologia prettamente relazionale che esalta, non nel singolo individuo, bensì nella specie umana – altri correggerebbero: nelle specie viventi – il fulcro concettuale da cui muovere per una sperimentazione, tendenzialmente infinita, dell'organizzazione libertaria della società umana. Un tentativo titanico, beninteso, che esige la partecipazione collettiva dei popoli e la precarietà di ogni risultato raggiunto che, una volta conseguito come tappa di un percorso ideale e pratico, va immediatamente rilanciato. Il che equivale a descrivere il pensiero anarchico in termini nettamente antitetici ad ogni palingenesi definitiva. Anche in questo caso, l'anarchia non è il traguardo finale, non è l'inveramento esaustivo della realizzazione umana, ma solo un divenire mutevole, plastico, contestuale, contingente, bisognoso di attenzione, di partecipazione.

È in tal senso che l'anarchismo *non* è una teoria della politica, ma una pratica filosofico-politica che integra l'*ethos* solidale di un impegno costante e continuo, di cura (per usare un termine forse troppo di moda oggi) che vincola chi si impegna in tale sforzo permanentemente a venire e privo di soluzione a reggere l'infondatezza di ogni pilastro di sicurezza – l'*archē* – senza debordare nell'arbitrio della pura forza. L'assenza di ogni ipotesi etero-normativa – la legge come ordinamento più o meno minuzioso della vita quotidiana e la Legge come “fondamento mistico dell'autorità”, per rievocare Derrida – esplicita il senso della negazione costitutiva dell'anarchismo, laddove l'etho-politica anarchica esprime in positivo i rinnovati legami societari che conferiscono tono e modo della convivenza umana, articolando le differenze singolari in un agone conflittuale nel quale l'orizzontalità delle forme associative sono declinate eticamente in maniera auto-regolativa degli stessi conflitti, precludendosi come volontà di (im)potenza programmatica di sfociare in una condizione distruttiva di ogni assetto sociale o di ordinarsi secondo una grammatica gerarchica in senso verticale.

La *volontà* di tenore malatestiano è il segno distintivo di questa versione anarchica dell'etho-politica, chiudendo per così dire l'itinerario percorso da Foucault con la *volontà* di non essere governati²².

²² Per una ricognizione sui diversi luoghi foucaultiani in cui si dispiega un'anarcheologia dell'anarchismo, cfr. Vaccaro (2015, 11-15, 67-82), Vaccaro (2017, 53-68).

Bibliografia

- Aristotele (2002), *Politica. Libri V-VI*, a cura di C. A. Viano, Milano: BUR Rizzoli.
- Bakunin M. (1974), *Dio e lo Stato*, a cura di Rose G., Pistoia: RL.
- (2000), *La libertà degli eguali*, a cura di Berti G., Milano: eleuthera.
- Balibar E. (2010), *La proposition de l'égaliberté*, Paris: PUF.
- Bobbio N. (1990), *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.
- D'Alambert, Diderot (a cura di) (1751-1772), *Encyclopédie*, I, Paris: Bria-son, David, Le Breton, Durand.
- Deleuze G., Parnet C. (1998), *Conversazioni*, a cura di Comolli G., Verona: ombre corte.
- Di Cesare D. (2024), *Democrazia e anarchia*, Torino: Einaudi.
- Erodoto (2006), *Le storie. Libri III-IX*, a cura di Colonna A., Bevilacqua F., Torino: Utet.
- Eschilo (1997), *Persiani – Sette contro Tebe*, a cura di Ieranò G., Milano: Mondadori.
- Foucault M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Foucault M. (1977), *Microfisica del potere*, a cura di Fontana A., Pasquino P., Torino: Einaudi, 29-54.
- (2024), *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, Paris: EHESS-Gallimard-Seuil.
- Graeber D. (2012), *Critica della democrazia occidentale*, a cura di Prunetti A., Milano: eleuthera.
- Gori P. (1898), *Stornelli d'esilio* in Aa. Vv., *Canti anarchici rivoluzionari*, Paterson, N.J. a cura di, Biblioteca della Questione Sociale.
- Hansen M. H. (2010), *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 50: 1-27.
- Keyt K. (1993), *Aristotle and Anarchism* in "Reason Papers", 18: 133-52
- Malabou C. (2023), *Al ladro! Anarchismo e filosofia*, Milano: eleuthera.
- (2024), *Il n'y a pas eu de Révolution*, Paris: Editions Payot & Rivages.
- Nietzsche F. (1971), *La Gaia Scienza*, a cura di Colli G., Montinari M., Milano: Mondadori.
- Platone (1982), *Repubblica*, a cura di Sartori F., Bari: Laterza.
- Rancière J. (2018), *L'odio per la democrazia*, a cura di Moscati A., Napoli: Cronopio.
- (2007), *Il disaccordo*, a cura di Magni B., Roma: Meltemi.
- Senofonte (2008), *Anabasi*, a cura di Ferrari F., Milano: BUR Rizzoli.
- Sofocle (2014), *Edipo re-Edipo a Colono-Antigone. Testo greco a fronte*, a cura di Beta S., Faggi V., Torino: Einaudi.

- Vaccaro S. (2015), *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, "Materiali foucaultiani", IV, 7-8: 11-15, 67-82.
- (2017), *De l'éthopoiesis à l'éthopolitique*, in Irrera O., Vaccaro S. (a cura di), *La pensée politique de Foucault*, Paris: Kimé, 53-68.
- (2024a), *Una critica della disgiunzione anarchica*, "In Trasformazione", XIII, 1: 236-39.
- (2024b), *Philosophy and Anarchist Critique*, "Soft Power", XI, 22/2: 229-239

