

Salvo Vaccaro

## Eterotopie del discorso anarchico

La costruzione nel corso del tempo di un pensiero che si vuole politico, bio-filosofico, con risvolti esistenziali tanto a livello individuale, quanto a livello collettivo, non è esente dal contesto in cui esso viene fatto sorgere, luogo sia fisico, sia geo-spaziale. È il caso del *discorso* anarchico, dell'anarchismo in quanto “dottrina” (virgolette d'obbligo, dato il suo statuto dinamico, per dirla con un ossimoro...) e in quanto azione sociale<sup>1</sup>. Quindi pensiero e pratiche, e le loro relazioni non lineari, di volta in volta interne ed esterne. Ma anche in quanto tutto ciò che viene detto intorno ad esso. Come è il caso dell'anarchia, comunemente intesa secondo una coerente linea etimologica, ma anche, più sovente e più scorrettamente, percepita come sinonimo di caos, disordine, confusione, sino al punto che nel corso dei secoli questa seconda accezione, dispregiativa, malevole e interessata perché promossa e avanzata dai suoi avversari politici, è diventata luogo comune, pre-giudizio in senso letterale, diffuso e condiviso tra i più peraltro ignari di cosa sia il pensiero anarchico, relegando quindi il senso originario (e corretto) ad una dimensione accademica riservata a pochi difensori, ancora nostalgici della “(im)potenza” di una argomentazione a partire dalla filologia.

Senza dubbio, talvolta si è prestato il fianco ad una operazione strumentale di maldicenza politica: potremmo dire che lo stereotipo: anarchia = disordine, è forse annoverabile tra le prime fake news della storia dell'occidente! Ma ignorare cosa sia l'anarchismo non è certo riconducibile ad un immenso complotto dei mass media mainstream o dei manuali di filosofia politica che lo liquidano in poche pagine o della congiura di palazzi accademici e centri di ricerca che l'hanno emarginato a favore del liberalismo o del marxismo, peraltro suoi cugini anch'essi figli dell'illuminismo moderno.

Una smemoratezza accuratamente promossa dai *competitor* politici nell'arena dell'offerta politica di una organizzazione della vita sociale può essere imputata al mancato radicamento con successo della proposta anarchica; infatti, la “breve estate dell'anarchia” nell'anno 1936-37 nella Catalogna e nell'Aragona spagnola in preda alla guerra civile ed alla guerra intestina con lo stalinismo locale e internazionale è insufficiente ad avere sedimentato i propri esiti nell'immaginario collettivo: i suoi successi per troppo breve tempo sono stati oscurati dal conflitto, dall'imminente tragedia mondiale, dalla dittatura franchista. Né vale riesumarli all'indomani della caduta dei principali *competitor* politici, da un lato quel marxismo realizzato che *già in tempo reale* veniva denunciato dagli anarchici e dalle anarchiche per quel moloch totalitario poi ampiamente descritto e condannato (facilmente) a posteriori, soprattutto alla caduta dell'impero sovietico; dall'altro, da quella liberal-democrazia tenuta troppo in ostaggio di un capitalismo prima mercantile, poi manifatturiero, ora finanziario, che ha declinato la libertà e i diritti unitamente all'oscenità della povertà, dello sfruttamento, del colonialismo, del bio-razzismo fondativo di stati (per di più, praticamente in ogni angolo del pianeta)<sup>2</sup>.

Su un piano più filosofico-politico, occorre tenere presente il limite (ma anche il vantaggio) di concettualizzare il pensiero anarchico *in negativo*: la ferma e determinata negazione dell'*arché* 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. Ovviamente perché una società antiautoritaria, antigerarchica, quindi libera, deliberante in senso orizzontale e via scorrendo 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'*arché* 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, 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 divenire<sup>3</sup>.

Curiosamente, nonostante l'etimo greco, una certa vulgata culturale, anche interna alla riflessione anarchica in sede storiografica e concettuale, attribuisce a Proudhon, ossia solo a metà XIX secolo, la prima coniazione dell'anarchismo quale pensiero politico che usa consapevolmente i termini *anarchia* e *anarchismo* correttamente. Ed anche il primo intellettuale ad auto-definirsi *anarchico*. «Come variante del regime liberale, ho indicato l'ANARCHIA o governo di ognuno da parte di se stesso, in inglese "self-government". L'espressione di governo anarchico implica una sorta di contraddizione, la cosa sembra impossibile e l'idea assurda. Non c'è qui che da rivedere il termine; la nozione di anarchia, in politica è razionale e positiva come nessun'altra. Essa consiste nel fatto che, una volta ricondotte le funzioni politiche alle funzioni della produzione, l'ordine sociale risulterebbe solo dal fatto delle transazioni e degli scambi. Ognuno allora potrebbe dirsi autocrate di se stesso. Il che è l'estremo opposto dell'assolutismo monarchico. (...) Malgrado il richiamo potente della libertà, né la democrazia né l'anarchia nella pienezza e integrità della loro idea, si sono realizzate in nessun luogo»<sup>4</sup>.

La sfida di questo saggio introduttivo e dei testi che chi prenderà in mano il libro avrà la bontà di leggere è proprio quella di interrogare tale opinione comune e verificarla sia nel lungo tracciato temporale, sia nel largo contesto geo-spaziale del pensiero anarchico. Siamo sicuri che in un passato anteriore a Proudhon nessuno aveva concettualizzato l'anarchismo come potente fattore politico, come grande istanza filosofica? siamo certi che anarchia come disordine era moneta volgare? ma se ci affacciamo su civiltà altre da quella occidentale, il discorso cambia o rimane lo stesso? e in quali termini?

Attenzione, il lettore non troverà in questa sede ogni risposta esatta per ogni spicchio di civiltà investigato, sarebbe troppo ambizioso se non delirante e presuntuoso. Il lettore troverà l'abbozzo di una mappa geo-filosofica che avrà bisogno di ulteriori esplorazioni future, non sempre sostenibili dalle sole forze di chi scrive e di chi ha raccolto gli scritti qui convocati per stimolare una curiosità protesa verso un pensiero anarchico *acentrato*. Ma per farlo, forse occorrerà individuare le sue tracce talvolta oltre le strettoie del suo etimo greco, allargando il ventaglio di senso in direzione di un complesso dispositivo in cui operano categorie intrecciate saldamente tra di loro quali libertà, critica della gerarchia, autorità costituita, volontà di non essere governati<sup>5</sup>.

### §. 1 – Genealogie di una semantica

È noto un passo delle *Storie* di Erodoto in cui registriamo una pratica, non si sa quanto diffusa ma con ogni evidenza non aliena dall'epoca contingente, secondo la quale è possibile sottrarsi al potere non come sotterfugio, bensì come scelta volitiva che vale per sé e 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 entrerò 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*".

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 Persiani»<sup>6</sup>. La sottrazione all'*archein* è netta, non viene esplicitata nel lemma in negativo dell'an-archia, ma tuttavia il senso è chiaro: l'*arché* non è un destino ineluttabile, ma frutto di una scelta cui è possibile una negazione, la quale, addirittura per i tempi, non solo non comporta rischi alla incolumità del "temerario" Otane, ma qualifica la sua casata come l'unica "veramente" libera all'interno di un dominio dei Persiani che ovviamente ignora l'eguaglianza (*isonomia*) cara agli Ateniesi loro mortali nemici.

E venendo ai Greci, e ad un autore non certo simpatetico con le idee democratiche, Platone forse è il primo filosofo politico ad usare il termine *anarchia* secondo l'uso moderno, e per giunta in entrambe le modalità e a pochi passi di distanza l'uno dall'altro. Leggiamo infatti nel libro VIII della *Repubblica* (*Politeia*): «La democrazia – dissi – avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata (*ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη*), che dispensa una qual certa uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è» (558, c4). Salvo poi (560e, 561a) concedersi a proposito dei Lotofagi:

«poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia (*ὕβρις καὶ ἀναρχίαν*), la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà (*ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν*), la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio»<sup>7</sup>.

Anche Aristotele oscilla come se fosse in piena modernità: da un lato, e sempre nella *Politica*, da una parte inaugura l'epopea della maldicenza dispregiativa a proposito delle rivolte suscitate dalla rabbia: «...nelle democrazie quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia (*ἀναρχίαν*)» (libro V, III, 31), sebbene ciò sia un epiteto che i ricchi muovono allorché il *demos* ha conquistato il potere<sup>8</sup> 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'altra parte, in maniera più interessante, a proposito delle classiche forme tripartite di governo inaugurate proprio 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 ἔν μὲν τὸ ἔν 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 (*ἔν δὲ τὸ ζῆν ὡς 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*)» (libro VI, 1317b, 1-3; 11-12; 13-17)<sup>9</sup>.

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

Per concludere questa rapida ricognizione sulla nostra classicità, beninteso nostra perché relativa al nostro spicchio di civiltà, possiamo ragionevolmente affermare che la biforcazione semantica istituita dai filosofi greci si trascina per tutta il periodo antico. Sono note le pratiche ribelli dei cinici che diversi studiosi, non ultimo dei quali Foucault, riconducono ad un ethos singolare di delegittimazione dell'autorità politica attraverso il rifiuto di sottomissione, la noncuranza delle regole istituite, la trasgressione del buon senso comune che tanto somiglia al conformismo socialmente veicolato e funzionale al mantenimento dell'ordine politico. Insomma, una attitudine filosofica che si fa forma di vita, ethopolitica e non solo presa di posizione politica<sup>10</sup>. Nei resoconti sulle gesta, tramandateci peraltro in brevi frammenti o ricostruzioni postume (così come per il filosofo stoico Zenone di Creta, allievo del filosofo cinico Cratete di Tebe, citato da Kropotkin come proto-anarchico nella voce *Anarchism* per l'XI edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* del 1905), non rintracciamo il termine *anarchia*, ma il contesto ed il senso emergenti vi si approssimano in maniera potente, sia pure calibrata ad una postura etho-politica individuale e non collettiva<sup>11</sup>. E lo stesso si potrebbe sostenere a proposito degli anabattisti, degli hussiti, di alcune eresie particolarmente radicali nel corso del nostro medioevo, delle ribellioni guidate da Müntzer e altre contingenze di quei tempi<sup>12</sup>. Va beninteso precisato che per quei tempi, non a caso definiti “il millennio cristiano”, la diffusione dell'immaginario del cristianesimo e la forza politica del dualismo papa/re nelle sue concitate fasi di alterne alleanze e conflitti hanno contribuito alla costituzione di una teologia politica il cui contraltare “anarchico” non può che essere rubricato sotto il nome di “eresia”,

ossia di contrapposizione ad un immaginario religioso abissalmente trascendente e in favore di una spiritualità condivisa in legami sociali che si vogliono esterni e estranei alle pratiche clericali. Se da ciò emergerà la scissione dell'unità cristiana nei vari scismi e quindi la possibilità di una secolarizzazione infra-mondana che riporta la politica sulla "terra" senza dipendere più dal "cielo", dall'altro tuttavia quella teologia politica segna, forse anche tuttora, una grammatica del pensiero politico che muta forme ma non logica: gerarchia, autorità, primato dell'uno si dislocano in un altrove più prossimo, ma non si eclissano definitivamente con l'avvento della modernità, tutt'altro.

Un fine oratore quale Cicerone, nel *Pro Milone* (XXVIII, 78), sferza i costumi politici arbitrari elogiando gli opportuni provvedimenti censori e repressivi del console: «In spem maximam, et (quem ad modum confido) verissimam sumus adducti, hunc ipsum annum, hoc ipso summo viro consule, compressa hominum *licentia*, cupiditatibus fractis, legibus et iudiciis constitutis, salutarem civitati fore». Inopinatamente leggiamo, nella traduzione italiana curata da Nazareno Nicoletti (per la quale Cicerone non ha ovviamente alcuna responsabilità), l'elogio della «soppressione di atteggiamenti *anarchici*» equiparando appunto l'anarchia all'arbitrio<sup>13</sup>. Profondo conoscitore della realtà romana, nonché delle sue istituzioni, Machiavelli, grazie alla sua esperienza politica, è perfettamente consapevole della sfida antiautoritaria, sempre imminente ad ogni pratica di potere: «...il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare et opprimere el popolo: e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia»<sup>14</sup>. In questo passo, Machiavelli diversifica la dialettica tra "volontà di comando" e "volontà di non essere oppresso", identificando i campi nell'elites da una parte e nel popolo dall'altra, ma la complica con la triangolazione principato-libertà-licenzia, senza confondere l'arbitrio e la prepotenza della mera forza con una idea di libertà non coincidente con il regime del principato civile.

E a proposito del primato dell'Uno e dell'unità politica per definizione che è lo stato, *Contr'Un* è il titolo dell'altrimenti famoso *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie che scritto nel 1549 è consegnato alla storia del pensiero politico come il primo pamphlet anarchico (pur non comparando mai il relativo sostantivo). La modernità di questo piccolo testo è strabiliante nell'analisi e nella diagnostica dell'affermazione dell'autorità come conseguenza di una postura obbediente e servile che, pur facendo parte di una sorta di cifra umana, è tuttavia riconducibile ad una azione volontaria, quindi reversibile, instabile, contingente, revocabile solo che lo si voglia fare e se ne abbia il coraggio. La volontà gioca un ruolo fondamentale, e senza alcuna retorica idealistica di là da venire, ed è significativo come su di essa l'anarchismo politico del XX secolo, specialmente con Malatesta, abbia orientato il proprio tracciato teorico e pratico<sup>15</sup>.

È assodato come l'era moderna, almeno della storia della filosofia politica, nasca in parallelo al Rinascimento, alla "invenzione" dell'America ed alla successiva epopea della colonizzazione del pianeta e delle terre ignote e senza proprietà (come se fossero disabitate!...), alle prime scoperte scientifiche, soprattutto nel campo dell'astronomia prima (da Galileo a Copernico) e poi delle medicine. Per non parlare degli scismi che colpirono l'*ecclesia* cristiana, frantumando la pretesa di universalità (*katholikos*, appunto), alla base successivamente dell'epopea rivoluzionaria (*levellers* e soprattutto *diggers* in Inghilterra e della contestazione religiosa dei libertini)<sup>16</sup>.

Il primo teorico della politica è senza dubbio Hobbes che, sulla scia di Machiavelli, emancipa l'autonomia della politica dalla teologia, dedicando ad essa una critica estesa oltre metà del suo capolavoro *Leviathan*. Proprio in esso leggiamo, a proposito delle tre forme di governo – ossia monarchia, democrazia, aristocrazia - in uno stato ormai rappresentativo, e pertanto distante dalla polis ateniese anni luce (con l'inversione del rapporto tra logos e natura rispetto all'impostazione data da Aristotele): «...chi si trova scontento sotto una *democrazia* la chiama *anarchia*, che significa mancanza di governo; ma non penso che qualcuno creda che la mancanza di governo sia un nuovo genere di governo...»<sup>17</sup>. Non solo Hobbes dimostra di conoscere bene il significato dell'anarchia, ma la esonera dalle tipologie di governo proprio perché essa è assenza di governo, quindi inclassificabile all'interno del paradigma statuale della politica. Né inoltre concorda con l'uso dispregiativo che solitamente se ne fa, perché non «si dovrebbe credere che il governo sia di un genere quando piace e di un altro genere quando lo si detesta o di essere oppressi dai governanti» (XIX/2).



Errore in cui cade invece Giambattista Vico allorché equipara una «perfetta tirannide (la qual è peggiore di tutte) che è l'anarchia», definendola, ambiguamente ma cogliendo involontariamente nel vero, «la sfrenata libertà de' popoli liberi»: «Gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e desiderano uguaglià: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quali finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano superare gli uguali: ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l'anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà peggiore tirannide...»<sup>18</sup>. Mimando Aristotele, Vico introduce una filosofia della storia che, in quanto tale, ipotizza un tracciato ineluttabile e interpreta a proprio uso e costume gli itinerari storici contingenti, spacciandoli per inesorabile necessità.

Il padre del liberalismo politico moderno, John Locke, è perfettamente consapevole di cosa sia l'anarchia, dissoluzione di fatto del governo, «molto simile a non avere alcuna forma di governo» (II, XVII, 219 e 198), e comunque in assenza o in violazione delle regole di attribuzione dell'autorità, non si dà alcun diritto di obbedienza; tuttavia, se il principe è legittimo, ogni resistenza «sconvolgerà e sovvertirà tutti gli stati, e lascerà al posto del governo e dell'ordine nient'altro che anarchia e confusione» (II, XVII, 203). Sulla scia di Hobbes ma in modo profondamente differente, anche Locke distingue tra “stato di natura” e “società civile”, unica condizione in cui si dà autorità peraltro legittimata in base a regole procedurali determinate e seguite consensualmente.

«Se ognuno potesse dare quello che crede meglio e non ci fosse nessuno sulla terra cui appellarsi per chiedere riparazione o sicurezza contro il danno che si può fare, mi chiedo se non si sarebbe ancora perfettamente nello stato di natura, e quindi non si sarebbe né parte né membro della società civile, a meno che non si dica che lo stato di natura e la società civile sono la stessa e identica cosa. Ma non ho mai trovato un sostenitore dell'anarchia tale da affermare ciò» (II, VII, 94)<sup>19</sup>.

Montesquieu, barone Charles de Secondat, è celebre per aver teorizzato la tripartizione dei poteri di un governo cara ad ogni vero liberale, in piena epoca assolutista e rischiando di finire sotto le grinfie del Re Sole Louis XIV. A maggior ragione, è stupefacente leggere nel I capitolo del Libro XXX del suo *L'ésprit des lois* (1748), in relazione alle leggi feudali dei Franchi antecedenti l'affermazione della monarchia e quindi dello stato nazionale, quanto segue:

«Je croirais qu'il y aurait une imperfection dans mon ouvrage, si je passais sous silence un événement arrivé une fois dans le monde, et qui n'arrivera peut-être jamais; si je ne parlais de ces lois que l'on vit paraître en un moment dans toute l'Europe, sans qu'elles tinsent à celles que l'on avait jusques alors connues; de ces lois qui ont fait des biens et des maux infinis; qui ont laissé des droits quand on a cédé le domaine; qui, en donnant à plusieurs personnes divers genres de seigneurie sur la même chose ou sur les mêmes personnes, ont diminué le poids de la seigneurie entière; qui ont posé diverses limites dans des empires trop étendus; qui ont produit la règle avec une inclination à l'anarchie, et l'anarchie avec une tendance à l'ordre et à l'harmonie. Ceci demanderait un ouvrage exprès; mais, vu la nature de celui-ci, on y trouvera plutôt ces lois comme je les ai envisagées, que comme je les ai traitées»<sup>20</sup>.

Gli ingredienti sono essenziali e corretti: irruzione anarchica, conquista di diritti una volta sconfitta l'autorità dominante, suddivisione e condivisione dei poteri, frammentazione di imperi statuali, regole anarchiche affatto caotiche e arbitrarie, bensì ordinate e armoniose. Un afflato nostalgico e un programma di ricerca futura che, dal 1748 ad oggi, evidentemente, non è stato colto e accolto dalla maggior parte degli studiosi di teoria politica.

La storiografia concettuale di parte anarchica è solita attribuire, come detto, a Proudhon il primo corretto uso del lemma *anarchia*. Ciò quantunque, all'interno del “pantheon” degli autori che in un certo qual senso hanno teorizzato il pensiero anarchico, nell'era moderna il primo a sveltare per antecedenza storica è senza dubbio William Godwin con il suo celebre classico *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on Morals and Happiness*, pubblicato in tre edizioni nel 1793, 1796 e 1798. In alcune pagine manoscritte non inserite nel testo, Godwin analizza l'autorità politica, sulla scia dei principali filosofi della politica moderni, in cui come ogni buon illuminista della sua epoca distingue tra coercizione e governo, tra legge della ragione pubblica e condivisa e legge del più forte. La pretesa necessità della coercizione per correggere il male antropico della specie umana viene contestata radicalmente

«se non ricordassimo al contempo i mali che la coercizione e il governo inevitabilmente comportano insieme. Se non fosse per questi, nessuna ingiustizia di sorta assumerebbe una forma permanente. [...] Se tutta l'umanità si persuadesse di fare a meno della coercizione, tutta l'umanità sarebbe giusta. [...] Il vero punto, allora, si pone tra anarchia e governo, la proporzione di male imputabile a ciascuno. Il potere ha da tanto tempo avvertito l'interesse immediato a rappresentare l'anarchia nelle tinte più fosche»<sup>21</sup>.

Da un lato, pertanto, l'anarchia, specialmente di «menti semplici e non corrotte», si contrappone al governo la cui forza sia pure legittima produce coercizione e quindi un male che a sua volta conduce all'ingiustizia; dall'altro, la produzione di un immaginario violento dell'anarchia, promosso e incentivato dai «poteri dominanti», la confina in una regione della dimensione malefica e appunto corrotta contro la quale solo la ragione può ribellarsi e riabilitarla come prospettiva per l'umanità in direzione di una società giusta.

In quegli stessi anni, l'illuminista più autorevole del XVIII secolo, insieme a Voltaire, Immanuel Kant, scrive un'opera ritenuta a torto minore, *l'Antropologia dal punto di vista pragmatico* (I edizione nel 1798 e II edizione nel 1800), nella quale dimostra di avere anch'egli una idea di anarchia ben diversa in quella utilizzata, ad esempio, nella *Pace perpetua*, laddove *anarchia* si riferisce all'anarchia di un ordine internazionale sprovvisto di un'autorità suprema, di uno stato mondiale, esattamente come oggi. Nell'*Antropologia*, invece, quando in fin dell'opera analizza i *Lineamenti fondamentali per descrivere il carattere della specie umana*, Kant intreccia legge, libertà e forza – quale vettore intermedio che assicura a suo dire il successo della società civile e dei suoi principi di legge e libertà - in una idea di società paragonata ad un alveare e non ad un gregge (a differenza di Hobbes e della pastorale cristiana, finemente analizzate e criticate da Foucault). La triangolazione dà luogo, secondo Kant, a quattro tipi di combinazione:

1. la repubblica, ossia potere con libertà e legge;
2. la barbarie, ossia potere e libertà senza legge;
3. il dispotismo, ossia legge e potere senza libertà;
4. l'anarchia, ossia legge e libertà senza potere<sup>22</sup>.

E se a qualcuno il termine di legge sta leggermente storto, è sufficiente sostituirlo con la pratica della regola prodotta e non ereditata, consensuale e non coercitiva, condivisa e non maggioritaria, per ottenere una definizione più che soddisfacente di anarchismo.

Infine, non posso non concludere questo breve excursus, peraltro solo superficialmente concettuale, sulla genealogia della semantica dell'anarchismo all'interno del nostro spazio culturale che usualmente definiamo occidentale con Hegel, il teorico del sistema filosofico che studia con rigore e profondità, *ça va sans dire*, la formazione dello spirito, della coscienza di sé e della volontà di sapere. Coscienza e volontà che non sono concetti estranei alla tradizione del pensiero anarchico, la cui filosofia è debitrice all'idealismo hegeliano sia nella versione discontinua nell'asse Hegel-Bakunin - un rovesciamento dialettico che trascina con sé però una certa continuità logica - sia nella versione sovversiva di Stirner che ne rompe appunto la dialettica. In un passaggio non certo candido (ricordiamo che Adorno battezzò Hegel come l'Oscuro, *skoteinos*, e non certo per spirito banalmente polemico), Hegel irrela la libertà assoluta con la coscienza di sé secondo un rovesciamento nel negativo, per cui alla coscienza di sé sfugge necessariamente la volontà universale o generale proprio perché il movimento dialettico rende impossibile l'accesso im-mediato: «la coscienza sa quella volontà pura come se stessa, e si sa come essenza, ma non come l'essenza *immediatamente-essente*; non sa quella volontà come il governo rivoluzionario o come l'anarchia che si sforza di stabilire l'anarchia...»<sup>23</sup>. L'eterodirezione della coscienza di sé o autocoscienza e della volontà generale deriva dal primato dello spirito assoluto che slega fatalmente il soggetto dalla sua facoltà di perseguire con successo il proprio obiettivo, il proprio *telos*. A differenza, invece, di quanto fanno tanto il governo rivoluzionario (Hegel fervido sostenitore della rivoluzione francese, inverte in Napoleone imperatore e non certo nello scardinamento di un ordine dinastico) quanto addirittura l'anarchia che cerca se stessa con potenzialità di successo, ciò che Hegel non può sopportare in quanto rappresenterebbe il primato di un essente non-mediato che sfugge alla ferrea legge della dialettica dello spirito assoluto.

Il luogo da cui si parla non è irrilevante ai fini di qualsiasi ricostruzione storica, storiografica, etnografica e persino teorica, a dispetto dello stereotipo “kantiano” secondo il quale i concetti sono universali perché figli di una razionalità altrettanto universale. La succinta genealogia semantica del lemma *anarchia* effettuata nel paragrafo precedente colloca decisamente la discorsività anarchica all'interno di un contesto culturale che per tradizione e pigra comodità chiamiamo di volta in volta occidentale, eurocentrico, greco-mediterraneo. E tuttavia dobbiamo registrare, con malcelata soddisfazione, che il discorso anarchico, con le sue categorie, i suoi concetti, le sue trame illuministe, le sue enunciazioni affermative e negative, le sue pratiche multiformi e nettamente plurali, ha oltrepassato i confini di “nascita” per diffondersi nei quattro angoli del pianeta terra, quasi dappertutto dove è visibile una @ cerchiata, un volantino così siglato, un blog, un locale, un movimento più o meno organizzato, una serie di pubblicazioni fisiche e virtuali, delle pratiche sociali che si auto-identificano con questo discorso anarchico e più latamente libertario<sup>24</sup>.

Questo tipo di diffusione praticamente mondiale – un moto di globalizzazione ante litteram avvenuto nel corso del XIX e del XX secolo? – somiglia ad una irradiazione da un centro in cui il discorso anarchico si colloca perché codificato, individuato e individuabile nei suoi tratti, e pertanto identificabile nei suoi segni più o meno vicini man mano che ci si distanzia da tale centro, coincidente con la sua “culla”. In tale visione, viene a neutralizzarsi, o addirittura a svanire, un eventuale discorso altrettanto anarchico la cui “origine” però si situa in un altrove che lo rende a noi, abituati a definire quel discorso in una certa forma ben definita, non comprensibile, non afferrabile a prima vista, in quanto i suoi segni non collimano simmetricamente con quelli a noi cari. Il primo passo di questo volume è proprio quello di cercare di capire se “altrove” è esistito un discorso anarchico “originario”, proprio in coerenza a quel tipo di civiltà geograficamente rappresentata in un “altrove” da noi, beninteso una civiltà in cui il discorso anarchico non necessariamente deve essere autoctono, ma peraltro contaminato, ibridizzato da incontri successivi, da sedimentazioni nel tempo, da stratificazioni apportate dall'inserzione di “spazi altri” – eterotopie, appunto. Giacché non solo il discorso anarchico non è statico perché si alimenta di speranze, immaginari e utopie di libertà declinabili singolarmente in ogni angolo del pianeta, ma anche il concetto di civiltà subisce una erosione dal proprio piedistallo identitario unico e unitario per frattalizzarsi dinamicamente, nomadicamente meglio, in configurazioni seriali e non sempre unilineari.

Allora, da un lato, è corretto indagare le traiettorie di quella irradiazione che il discorso anarchico – ricordiamocelo: categorie di pensiero e pratiche collettive – ha intrapreso debordando dai confini di provenienza per fuoriuscire da essi e riversarsi in altre civiltà, attraverso corpi in migrazione per ragioni di povertà e di miseria da un sistema sociale ferocemente capitalista, corpi in fuga esiliante da regimi politici e/o religiosi oppressivi e omicidi, corpi in cerca di sopravvivenza da guerre e conflitti genocidari. Dall'altro, è altrettanto corretto indagare i felici o infelici o mancati intrecci di meticcio tra questi corpi provenienti dal cuore della discorsività anarchica con quegli altri corpi “altrove” dai primi che già praticavano forme affini di quel discorso, varianti forse prossime, con i propri strumenti concettuali e categoriali, più o meno in sintonia riconoscibile nella differenza e nella distanza. Infine, ma si tratta di una ricerca di lungo periodo che questo lavoro avvia senza minimamente pensare di darne un esito sia pure provvisorio, è corretto analizzare nell'ambito delle rispettive culture e civiltà quel discorso affine, comparabile, integrabile, intrecciabile, ibridabile con le categorie e le pratiche di facile identificazione all'anarchismo per l'appunto occidentale.

Se adesso analizziamo separatamente questi tre aspetti della ricerca, il primo problema che pone quella irradiazione dell'anarchismo (dal centro alla periferia del mondo ricco e potente, sebbene gli anarchici ne siano da sempre il contraltare ribelle) non concerne tanto le sue ragioni, quanto le forme della sua traiettoria, ben sovrapponibili a quella dell'espansione coloniale delle potenze imperiali europee, specialmente nel XIX e nella prima metà del XX secolo. Detto altrimenti, gli itinerari della diffusione del pensiero e delle pratiche anarchiche, motivate da ragioni socio-economiche, politiche, e non ultimo di proselitismo propagandistico, sembrano essere pedissequi sia al movimento “infra-imperiale”, sia agli assi di penetrazione coloniale, prioritariamente di natura militare, come è ovvio, quindi sanguinari e violenti, e poi seguiti – ma talvolta preceduti, a mo' di cavallo di Troia - da una governamentalità politica e culturale da non sottovalutare, perché appare che nell'esportazione della forma-impero, si sia diffuso,

involontariamente per lo più ma talvolta consapevolmente, anche il virus anticoloniale e contro-imperialistico delle pratiche di rivolta e di rivoluzione incarnate nell'anarchismo (e nel marxismo).

Del resto, l'internazionalismo anarchico del XIX secolo e primi anni del XX si anima per l'appunto di una sensibilità che va ben oltre gli angusti limiti e confini di una nazione, non solo per via di una condivisione di condizione proletaria (ciò che ci apparenta ai cugini marxisti), ma anche per una istanza libertaria da ogni dominio politico e socio-economico che accomuna potenzialmente ogni subordinato nell'intero pianeta. Solo che l'intero pianeta, nei flussi di espansione del discorso anarchico, si riduce in prima istanza alle nazioni europee e americane con le cui culture provenienti dalla medesima culla si può puntualmente dialogare e confliggere mutuando una medesima (o quasi) base di movenza, di appartenenza giusto culturale - in senso lato, quindi inclusiva di modelli di industrializzazione, di transizione da società rurali, di sottosviluppo in fatto di istruzione, di immaginario sovversivo trasfigurante in senso "laico" e politico un orizzonte di salvezza un tempo religioso, di un corredo di esperienze utopiche azzardate qua e là, di una barriera di protezione familiare, locale e di "comune sentire" che tutela in modo solidale la difficile integrazione nei processi migratori. Vengono così a confondersi diverse linee eterogenee che ripercorrono le tracce dell'emigrazione sud-sud, ossia dal meridione d'Italia, tanto per fare un esempio, (nonché da altri paesi europei) verso il continente sud-americano, formalmente mondo libero dalla metà del XIX secolo grazie ai movimenti di ispirazione bolivariana che hanno consentito a quei paesi di liberarsi dal giogo coloniale dell'impero spagnolo e portoghese, ma in via di soggezione politica ed economica dagli Stati Uniti per i quali la dottrina Monroe richiedeva un controllo post-imperiale (*indirect rule*) su ciò che consideravano proprio *backyard*. Sul solco di queste tracce, si installano i movimenti anarchici che diverranno a breve le formazioni politiche e sociali più forti del sud America. Non è da trascurare ovviamente la linea sud-nord in direzione dell'America con la A maiuscola, quegli *States* che accoglieranno duramente milioni di immigrati al cui interno prolifereranno i movimenti sovversivi intrecciati con le tendenze autoctone (ma non native o afro-americane se non in minoranza)<sup>25</sup>, e purtroppo anche le mafie criminali funzionali all'integrazione ed all'ascesa sociale in quel *melting pot* iper-capitalistico.

La seconda linea eterogenea è invece quella che muove l'espansione delle idee e delle pratiche anarchiche e libertarie lungo le rotte ora "pacificate" a forza della penetrazione coloniale degli imperi centrali verso le "periferie" asiatiche vicine e lontane e africane, sia nei primi anni del '900 sia, soprattutto, all'indomani della cessazione del I conflitto mondiale, allorché la distruzione *manu militari* dell'Impero ottomano aprì campo libero alle potenze imperiali vincitrici ai fini dell'atroce spartizione certosina del vicino oriente mediterraneo. In tale contesto, tuttavia, si fa fatica a registrare una prova di saldatura tra la resistenza al nuovo ordine imperiale da parte di una popolazione che passa da una vessazione ad un'altra pur con mutati stili di governamentalità, e la presenza anarchica che dal Maghreb al Mashrek caratterizza l'insorgenza diffusa e vivace di presenza culturale e militante in quelle aree del mondo attraversato da una soglia di attrito che di lì a poco scatenerà la prosecuzione del conflitto imperiale nella II guerra mondiale. Differenze culturali e nelle percezioni reciproche, diversità di regimi di governo e quindi di spazi di agibilità politica, differenze di forme micropolitiche di dominazione radicate nel tessuto del vissuto relazionale sociale, diversità di stadi di sviluppo sociale ed economico e pertanto di condizioni vitali di esistenza, costituiscono indubbiamente altrettanti ostacoli ad una declinazione congiunta di tattiche conflittuali di resistenza praticate dai subordinati del luogo e dagli agitatori sociali arrivati per lo più dalla sponda opposta del Mediterraneo.

Sarebbe interessante ricercare le ragioni contingenti, ossia caso per caso, giusto per non fare di tutte le erbe un fascio, come ci ricorda opportunamente il proverbio, del difficile incrocio e intreccio tra diffusione anarchica e resistenza libertaria in loco, giusto là dove non si è registrato. Qui si possono avanzare un paio di ipotesi in linea generale. La prima attiene alle diverse forme che il dominio assume localmente, e specialmente in un contesto culturale in senso lato in cui il percorso di civilizzazione ha seguito un itinerario ben diverso da quello eurocentrico. È noto come la forma imperiale del colonialismo configurava uno sguardo strabico dei dispositivi del dominio al centro e in periferia; il caso britannico evidenzia infatti come la durezza e la crudeltà del colonialismo della Union Jack coniugava ferrea sottomissione militare con una *governance* ispirata da un mix tra norme tipicamente inglesi, legate alle pratiche valoriali ammesse e consolidate, con usi e costumi autoctoni sui quali si esercitava un dosaggio



tra tolleranza e repressione, tra sforzo di integrazione nel codice europeo e espulsione nell'indicibile. Il modello imperiale romano faceva scuola, anche nel senso che quei diritti liberali conquistati dalle rivoluzioni del XVII secolo erano attribuiti esclusivamente ai cittadini inglesi ma non a tutti i sudditi di Sua Maestà Imperiale. A fronte di tale strabismo, la resistenza alla colonizzazione assumeva forme autoctone, frutto di un patrimonio di lotte tattiche di sopravvivenza ed elusione del controllo, le quali non sempre erano a prima vista riconoscibili muovendo da una griglia di lettura codificata nell'antagonismo di matrice europea<sup>26</sup>. La dissimulazione, ad esempio, era una pratica diffusa di resistenza in cui lo scontro diretto sul terreno prediletto dal regime imperiale veniva eluso e aggirato, potendo dare l'impressione di un abbandono del conflitto e di un ripiegamento intimistico (magari alimentato da tonalità religiose di tipo spirituale) in grado di legare solidalmente i subordinati senza tuttavia scatenare una insurrezione auspicabile ma sovente impraticabile perché destinata a sconfitta. E la memoria storica invogliava prudenza, da non confondere però con rassegnazione. È comprensibile che chi era aduso da un agonismo rivoluzionario e insurrezionale mal interpretava tale tattica resistenziale, con ciò determinando involontariamente la mancata o insufficiente saldatura tra differenti linee di resistenza e di emancipazione. Probabilmente occorre riflettere sul fatto che altrove, con anarchismo/anarchia o termini sinonimi, occorre saper intravedere un significant vuoto, un caleidoscopio di sensi, un macro-attrattore di discorsi e pratiche collettive che racchiude serie eterogenee di iniziative antiautoritarie, di sperimentazioni autogestionarie, di solidarietà reciproca e di mutuo appoggio, di momenti deliberativi orizzontali e consensuali.

Un'altra ipotesi da mettere in gioco nella ricerca di ragioni contingenti può essere esplicitata in tal modo: nella relazione tra civiltà e anarchismo, quest'ultimo rappresenta uno dei possibili esercizi di liberazione antigerarchica e antiautoritaria tramite i quali affermare la voglia di libertà, senza alcuna pretesa di inverare un ideale universale che vale per ogni essere umano sulla terra, ovunque egli si trovi e in qualunque epoca egli nasca e si trovi a vivere? Oppure l'ideale anarchico, proprio per la sua peculiarità di affermazione della libertà esagerata e senza limiti se non l'auto-responsabilizzazione di sé e del collettivo sociale, segna la portata direi quasi ontologica dell'essenza umana che aspira alla libertà quale orizzonte della propria liberazione da ogni dominio senza alcun cedimento alla riproposizione di autorità e filiere gerarchiche?

Le due visioni sono ovviamente reciprocamente escludenti, la prima rende il pensiero anarchico una *Weltanschauung* parziale e non universale, immaginando quindi che le diverse civiltà che contestualizzano l'umano nell'arco di spazio e di tempo possano dare vita a differenti e plurali visioni libertarie cui dare nome diverso e non sempre sinonimo e interscambiabile con un corpus consolidato in uno spazio-tempo ben preciso. Mentre la seconda pone in cima al pensabile - un pensabile che è altresì praticabile, parliamo pur sempre di un pensiero-azione e non di un dogma - una idea universale di libertà concepibile secondo un prisma attraversabile da ogni civiltà, da ogni contesto spazio-temporale, insomma una grammatica universale (poco sopra dicevo "ontologica" per legarla all'essenza umana) la cui declinazione pur diversificata è sufficientemente unitaria per poter essere abbracciata da ogni singolo essere umano "prescindendo" dai contesti di civilizzazione in cui è storicamente e territorialmente immerso.

È proprio questa ultima visione ad essere contestata dai critici post-coloniali che ormai trovano un comun denominatore nell'orientalismo tratteggiato da Edward Said e dalle ricerche successive epigoni del suo paradigma. La rappresentazione coloniale nel rapporto imperiale con i subordinati autoctoni si alimentava di una matrice speculativa e speculare implicita e persino ai limiti dell'inconsapevolezza e oltrepassava lo strabismo tipico di un'era teorica e politica quali i Lumi, le rivoluzioni, i diritti conquistati nel sangue, che però concernevano solo il cuore dell'impero nel conflittuale passaggio da sudditi a cittadini e ciò valeva solo per essi, mentre genocidi micidiali e culturali venivano ad essere legittimati dall'idea di «un io occidentale sovrano», addirittura, prosegue Said stesso, di un «superiore status ontologico»<sup>27</sup>, sottacendo beninteso come tale status ontologico sia il frutto direttamente avvelenato della violenza conquistatrice<sup>28</sup>. E sarà necessario attendere Fanon per capire, a posteriori tuttavia, che «se si attribuisce... all'intero progresso scientifico la pratica coloniale, l'Europa perde la propria posizione normativa nei confronti del nativo»<sup>29</sup>. Perché la faccenda filosofica della nostra civiltà occidentale consiste proprio in questo: che primato ontologico significa direttamente primato normativo, che ontologia

significa necessariamente un punto iniziale e finale inesorabile e indiscutibile, proprio perché ontologico, che *arché* e *telos* si collegano indissolubilmente in un destino inviolabile. E che inoltre una «politica archica muova da quella visione unitaria e totalizzante» secondo la quale l'universalismo liberal-democratico contempla eguaglianza di liberi e libertà degli eguali solo ed esclusivamente se ordinate gerarchicamente<sup>30</sup>. Ma la critica an-archica di taglio filosofico invalida giusto tale presupposto sin nella sua implicita ineludibilità. E molto probabilmente, contrariamente alla linea storica, logicamente tale critica di segno filosofico precede e giustifica la critica politica che l'anarchismo muove all'*arché* quale autorità, capo di imputazione gerarchica di ogni posizionamento politico nel corpo della società. La questione post-coloniale si colloca allora nel cuore di tale mancato riconoscimento, di tale voluta non assunzione della violenza imperiale quale predominio mondiale di una civiltà liberale e capitalista unitamente, ed oggi potremmo dire democratica e post-capitalista insieme, i cui valori trionfano grondanti di sangue genocida.

Probabilmente è troppo ingeneroso chiedere ai vettori corporei della «rete rizomatica» anarchica<sup>31</sup>, nei vari angoli del pianeta in funzione emancipatrice e libertaria, conto e ragione di tale dilemma coloniale e post-coloniale, attribuendo loro così una responsabilità per il mancato incontro con altre forme di pensiero altrettanto libertario ed emancipatore che si erano venute istruendo nel corso di secoli lungo assi valoriali e pratiche di rivolta differenti da quelle praticate nel cuore europeo e occidentale. La difficoltà infatti di rendere «evidente che i principi anarchici sono attivi nelle aspirazioni e nell'azione politica di persone che non hanno mai sentito parlare dell'anarchismo o della filosofia anarchica»<sup>32</sup> resta intatta nel mostrare una fragilità di reciproca comprensione politica, una precarietà intellettuale nei processi di traduzione tra grammatiche differenti che possano riconciliarsi in prese di posizioni conflittuali e immaginarie condivise. E tuttavia, come sottolinea di recente Daniel Montañez Pico, «las consecuencias del ascendiente de un discurso colonial en el anarquismo fueron, y acaso son, tres: el eurocentrismo – que elude, por ejemplo, la consideración de las concepciones del poder propias de cada civilización o espacio geográfico; el paternalismo – que obliga a distinguir entre las realidades propias, avanzadas y civilizadas, y las características de comunidades que se consideran primitivas y atrasadas; y el exotismo – que a menudo permite idealizar a los pueblos indígenas atribuyéndoles una pureza que dificulta entender realidades muy complejas»<sup>33</sup>.

NOTE

Pubblichiamo i primi due paragrafi dell'*Introduzione* di Salvo Vaccaro a *Eterotopie dell'anarchismo* (eleuthera, Milano, 2020), ringraziando Autore ed Editore per la disponibilità.

<sup>1</sup> Per il concetto di discorsività, cfr. Michel Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1971.

<sup>2</sup> Cfr. Michel Foucault, "Bisogna difendere la società", Feltrinelli, Milano, 1998.

<sup>3</sup> «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». Potente affermazione, a mio avviso, di una "ontologia" anarchica che spiazza l'*arché* e il *telos* per concentrarsi sul senso del divenire (Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Conversazioni, ombre corte*, Verona, 1998, p. 34).

<sup>4</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Du princip fédératif*, Dentu, Paris, 1863.

«La repubblica ideale è un'anarchia positiva. Non è né libertà subordinata all'ordine, né libertà imprigionata nell'ordine. È libertà esente da ogni ceppo, superstizione, pregiudizio, sofisticheria, usura, autorità: è libertà reciproca, non libertà limitata; la libertà non è figlia, ma madre dell'ordine» (*Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, 1851).

Troviamo nella voce omonima in Wikipedia: «Proudhon è il primo intellettuale conosciuto per essersi definito "anarchico". Egli definì inizialmente l'anarchia come l'assenza di signori, di monarchi o governanti in uno stato sovrano, in *Che cos'è la proprietà?* e come il bisogno di "una società senza autorità" in *L'idea generale della Rivoluzione*». Analogamente in Anarchopedia: «È ritenuto da molti il "Padre dell'anarchismo", poiché è stato il primo ad utilizzare il termine *anarchia* per indicare il fine della teoria politica da egli sviluppata. "L'anarchia è una forma di governo o di costituzione nella quale la coscienza pubblica e privata, formata dallo sviluppo della scienza e del diritto, basta da sola a mantenere l'ordine ed a garantire tutte le libertà" (*Che cosa è la proprietà*)».

<sup>5</sup> Cfr. Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997. Mi sia consentito rinviare a Salvo Vaccaro, *I diritti dei governati*, Introduzione a Michel Foucault, *La strategia dell'accercchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, duepunti, Palermo, 2009, pp. 7-30; Salvo Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, in *Il governo di sé, il governo degli altri*, a cura di Serena Marcenò e Salvo Vaccaro, duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71; Salvo Vaccaro, *Foucault: dall'etopoesi all'etopolitica*, "materiali foucaultiani", IV, n. 7-8, 2015, pp. 67-82.

<sup>6</sup> Γνωμαὶ μὲν δὴ τρεῖς αὐταὶ προεκέατο, οἱ δὲ τέσσαρες τῶν ἐπτά ἀνδρῶν προσέθεντο ταύτη. ὡς δὲ ἐσώθη τῇ γνώμῃ ὁ Ὀτάνης Πέροισι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι, ἔλεξε ἐς μέσον αὐτοῖσι τάδε. "ἄνδρες στασιῶται, δῆλα γὰρ δὴ ὅτι δεῖ ἕνα γε τινὰ ἡμέων βασιλέα γενέσθαι, ἥτοι κληρῶ γε λαχόντα, ἢ ἐπιτρεψάντων τῶ Περσέων πλήθει τὸν ἄν ἐκείνο ἔληται, ἢ ἄλλη τινὶ μηχανῇ. ἐγὼ μὲν νῦν ὑμῖν οὐκ ἐναγωνιεῦμαι· οὔτε γὰρ ἄρχην οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω· ἐπὶ τοῦτω δὲ ὑπεξίσταμαι τῆς ἀρχῆς, ἐπ' ᾧ τε ὑπ' οὐδενὸς ὑμέων ἄρξομαι, οὔτε αὐτὸς ἐγὼ οὔτε οἱ ἄπ' ἐμεῦ αἰεὶ γινόμενοι,, τοῦτου εἰπαντος ταῦτα ὡς συνεχώρεον οἱ ἕξ ἐπὶ τούτοισι, οὗτος μὲν δὴ σφι οὐκ ἐνηγωνίζετο ἀλλ' ἐκ μέσου κατήστο, καὶ νῦν αὕτη ἡ οἰκίη διατελεῖ μόνη ἐλευθέρη εἶδουσα Περσέων καὶ ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὕτη θέλει, νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων (Erodoto, *Le storie*, III, 83, 1-3, trad. it. Utet, Torino, 2006, corsivi S. V.).

<sup>7</sup> Platone, *Repubblica*, VIII, trad. it. di Franco Sartori, Laterza, Bari, 1982. Si noti come Artaud riprenda quasi letteralmente "l'anarchia incoronata" proprio da questo passo della *Politeia*. Cfr. Mogens Herman Hansen, *Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 50, 2010, pp. 1-27.

<sup>8</sup> Cfr. Jacques Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma, 2007.

<sup>9</sup> Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, trad. it. BUR Rizzoli, Milano, 2002. Cfr. David Keyt, *Aristotle and Anarchism*, "Reason Papers", XVIII, Fall 1993, pp. 133-152.

<sup>10</sup> Cfr. Michel Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano, 2011.

<sup>11</sup> Cfr. Luis E. Navia, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, 1998; Suvi Maaria Irvine, *Don't Shoot The Messenger! Rethinking Cynicism and The Value of Political Critique*, Dissertation for PhD, Johns Hopkins University, Baltimore, 2014; William Desmond, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, 2008, cui replica Alejandro de Acosta, *Cynical Lessons*, <http://theanvilreview.org/print/cynical-lessons/>, July 2011. Sul celebre confronto tra Alessandro Magno e Diogene di Laerzio, cfr. l'ultimo, straordinario, capitolo di Michel Serres in *Distacco*, trad. it. Sellerio, Palermo, 1988, pp. 63-85: «la cultura... ride della gerarchia. [...] La conoscenza nasce prima di tutto senza grandezza, senza potenza, senza adorazione, senza conquista, senza valore» (pp. 67, 69).

<sup>12</sup> Cfr. Martin Rothkegel, *La spada e la perfezione di Cristo: teologie del potere nell'anabattismo del Cinquecento*, "Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia", LXIX, n. 1-2.

<sup>13</sup> [https://digilander.libero.it/nazzanicoletti1988/pro\\_milone%20traduzione.htm](https://digilander.libero.it/nazzanicoletti1988/pro_milone%20traduzione.htm).

<sup>14</sup> Niccolò Machiavelli, *Il principe* (1532), IX, trad. it. Garzanti, Milano, 1976, p. 42. «Dimostrando che l'autorità non proviene dagli dei né dallo stato, in un nessun senso ontologico, ma che proviene da una forma di trame di domande e risposte tra i diversi membri di una comunità, Machiavelli ha dato il via a una narrazione che svela non solo la forza dell'interpellazione – che sembra emergere alla superficie delle cose – ma anche la sua vulnerabilità, il modo in cui funziona e, ancor più criticamente, il modo in cui non funziona» (James Martel, *The Misinterpellated Subject*, Duke U. P., Durham, 2017, p. 92).

<sup>15</sup> A fronte di una cospicua letteratura secondaria, in varie lingue, mi sia permesso preferire rinviare ad un mio articolo che ne attualizza il pensiero: *Genealogia del potere destituito*, in Luciano Lanza (a cura di), *L'anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, Mimesis/Libertaria 2014, Milano, 2013.

<sup>16</sup> Sui quali cfr. Pietro Adamo, *Il dio dei blasfemi*, Unicopli, Milano, 1993.

<sup>17</sup> Thomas Hobbes, *Leviatano* (1651), XIX/2, trad. it. Bompiani, Milano, 2001: «so also, they which find themselves grieved under a *democracy*, call it *anarchy* (which signifies want of government) and yet I think that no man believes, that want of government, is any new kind of government»; «et qui demagogos non amant statum democraticum anarchiam vocant; nec tamen inde sequitur speciem aliquam regiminis esse anarchiam».

<sup>18</sup> Giambattista Vico, *La scienza nuova* (1744), Libro II, XCV, e *Conchiusione dell'opera*. Cfr. Norberto Bobbio, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976.

<sup>19</sup> John Locke, *Due Trattati sul governo* (1689), trad. it. a cura di Brunella Casalini, Plus, Pisa, 2006. Lo stesso Locke, in II, XVII, 225, sembra equiparare lo stato di natura con la «pura anarchia».

<sup>20</sup> «Riterrei che nell'opera mia ci sarebbe una imperfezione se passassi sotto silenzio un evento che si è presentato nel mondo, e che non si presenterà forse mai più; se non parlassi di quelle leggi che si videro apparire in tutta l'Europa, senza che dipendessero da quelle che erano state conosciute fino allora; di quelle leggi che fecero beni e mali infiniti; che lasciarono dei diritti una volta che fu ceduto il dominio; che, dando a parecchie persone diversi generi di signorie sulla medesima cosa e le medesime persone, diminuirono i pesi della signoria intera; che posero diversi limiti in imperi troppo estesi; che produssero la regola con una inclinazione all'anarchia e l'anarchia con una tendenza all'ordine e all'armonia. Ciò richiederebbe un'opera apposita; tuttavia, vista la natura di questa, vi si troveranno queste leggi come le ho viste piuttosto che come le ho trattate». In altri libri e capitoli dello *Spirito delle leggi*, Montesquieu adopera il termine *anarchia* nel solito e ritrito refrain di caotico, disordinato, al limite dell'arbitrio dispotico, specie in conseguenza del disfacimento di una forma di regime politico.

<sup>21</sup> William Godwin, *La giustizia politica*, trad. it. in *I due volti della libertà*, "Volontà", XLIX, n. 4, 1995, p. 202.

<sup>22</sup> Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. Einaudi, Torino, 2010, p. 349. Ho invertito l'ordine dei tipi conferito da Kant.

<sup>23</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, VI/546, p. 395 (corsivo originario).

<sup>24</sup> Cfr. Steven Hirsch, Lucien van der Walt (Eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, Brill, Leiden-Boston, 2010; Michael Schmidt, *Cartography of Anarchism*, AK Press, Oakland, 2013; Carlos Taibo, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Catarata, Madrid, 2018 con una ricca e preziosa bibliografia.

<sup>25</sup> Non è questa la sede per interrogare l'incontro non sempre del tutto esemplare tra movimenti ispirati all'anarchismo ed i movimenti afro-americani, per la cui riflessione si rinvia agli scritti di Lorenzo Kom'boa Ervin, *Anarchism and the Black Revolution* (1993), e *The Progressive Plantation: Racism inside White Radical Social Change Groups*, entrambi reperibili su [Theanarchistlibrary.org](http://Theanarchistlibrary.org), nonché l'antologia curata da Black Rose Anarchist Federation, *Black Anarchism*, 2016.

<sup>26</sup> Sulla «infrapolitica dei senza potere», dei subalterni, cfr. James C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza*, eleuthera, Milano, 2006.

<sup>27</sup> Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001, p.194, p. 225.

<sup>28</sup> James Martel, *op. cit.*: «violence is about imposing false forms of agency and subjecthood onto people. [...] The way it dominates and produces ontology itself» (p. 117, p. 118).

<sup>29</sup> Edward Said, *Freud e il non europeo*, Meltemi, Milano, 2018, p. 20. «L'Europa ha assunto la direzione del mondo con ardore, cinismo e violenza. [...] Ogni movimento dell'Europa ha fatto scoppiare i limiti dello spazio e quelli del pensiero. [...] Quell'Europa che non smise mai di parlare dell'uomo, di proclamare che non era preoccupata se non dell'uomo, noi sappiamo oggi con quali sofferenze l'umanità ha pagato ciascuna delle vittorie del suo spirito. [...] L'Europa ha acquisito una tale velocità, pazza e disordinata, che sfugge oggi a qualunque guidatore, a qualunque ragione e va in vertigine spaventosa verso abissi da cui è meglio allontanarsi il più rapidamente possibile. [...] Quando io cerco l'uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell'uomo, una valanga di assassini» (Frantz Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino, 2000, pp. 262-263).

<sup>30</sup> James Martel, *op. cit.*, p. 237.

<sup>31</sup> Così Benedict Anderson, *Sotto tre bandiere. Anarchia e immaginario anticoloniale*, Manifestolibri, Roma, 2008, p. 12.

<sup>32</sup> James C. Scott, *Elogio dell'anarchismo*, eleuthera, Milano, 2014, p. 10.

<sup>33</sup> Daniel Montañez Pico, *Descolonizar el anarquismo*, pp. 9-12, cit. in Carlos Taibo, *Anarquistas de ultramar*, cit.