

traduzione dal francese dei testi di Catherine Malabou e
Tomás Ibáñez di Carlo Milani

eleuthera@eleuthera.it
www.eleuthera.it

Materiali preparatori per l'incontro «Al ladro! Anarchismo e filosofia»

testi di

Catherine Malabou, Tomás Ibáñez,
Donatella Di Cesare, Salvo Vaccaro,



elèuthera

Indice

UNO	7
Al ladro! Anarchismo e filosofia di <i>Catherine Malabou</i>	
DUE	17
Anarchismo in movimento di <i>Tomás Ibáñez</i>	
TRE	31
Presentazione di <i>Al ladro! Anarchismo e filosofia</i> di <i>Donatella Di Cesare</i>	
QUATTRO	39
Una critica della disgiunzione anarchica di <i>Salvo Vaccaro</i>	

UNO

Al ladro!

Anarchismo e filosofia

di *Catherine Malabou*

Il mio libro *Al ladro!* prende le mosse da due considerazioni.

La prima è di ordine *politico*. Oggi viviamo una crisi dell'orizzontalità. Questa crisi è legata alla coesistenza a livello mondiale di un anarchismo di fatto e di un anarchismo di coscienza¹. Coesistenza che rende difficile una distinzione rigorosa fra rassegnazione e spirito d'iniziativa, due disposizioni dell'animo che avanzano sul medesimo terreno.

Anarchismo di fatto. Lo Stato contemporaneo è da tempo in declino ed è ormai solo il guscio protettivo delle differenti oligarchie che si spartiscono il mondo. Non c'è più nulla da aspettarsi dall'alto. Il contesto sociale è condannato ovunque a una orizzontalità dovuta dall'abbandono². Nei paesi cosiddetti «democratici», economicamente privilegiati, il crollo dello Stato sociale continua a far

sentire i propri effetti sul lungo periodo, nonostante sia un fenomeno in atto da tempo. Nessuna istituzione statale, nessuna organizzazione parlamentare, neanche sovranazionale, sembra in grado di reagire alle sfide poste dalla povertà, dalle migrazioni o dalla crisi ecologica, se non attraverso ridicole misure emergenziali. Il funzionamento dell'Unione Europea ne è il triste esempio.

Anarchismo di coscienza. Al tempo stesso, questa caduta di fatto del senso sociale della verticalità è accompagnata da una presa di coscienza planetaria caratterizzata dall'espansione dell'iniziativa collettiva e dalla sperimentazione di linee politiche alternative³. Ad esempio, in Francia in questi ultimi anni le strategie di occupazione, il movimento dei Gilet jaunes o la creazione di ZAD (Zone à défendre), hanno inscritto nel quadro politico l'esistenza effettiva di organizzazioni e di modalità decisionali basate sulla presa in carico collettiva e autogestita di una lotta, di un ambito, di un territorio, di una struttura. È evidente una filiazione fra la svolta altermondialista dell'anarchismo, riconducibile agli eventi di Seattle 1999, e l'esplosione di questi fenomeni che, pur non richiamandosi sempre apertamente all'anarchismo, si manifestano al di fuori di sindacati e partiti. La circolazione delle informazioni «passa ormai per canali, se non concorrenti, per lo meno trasversali rispetto ai

sindacati, in forme di orizzontalità che si contrappongono all'informazione controllata dall'alto degli organismi nazionali [...]. Ciò modifica i modi di interlocuzione tra individui e gruppi mobilitati da una parte e quegli attori istituiti dall'altra che intendono farsi portatori di un discorso collettivo»⁴.

La seconda considerazione è di ordine *filosofico*. Negli anni Novanta del XX secolo hanno visto la luce una serie di posizioni filosofiche raccolte sotto l'etichetta di «post-anarchismo», si vedano ad esempio i lavori di Todd May o di Saul Newman⁵. Questa «filosofia» dell'anarchismo, che può anche essere definita post-moderna, non mi sembra essere in accordo con l'anarchismo stesso, come peraltro Tomás Ibáñez ha molto giustamente fatto notare. Infatti il post-anarchismo trae la propria ispirazione da un certo numero di pensatori del XX secolo senza dubbio molto importanti, ma che d'altro canto non hanno mai dichiarato di essere anarchici, almeno non in maniera esplicita. È vero tuttavia che molti di loro hanno effettivamente dato vita a importanti concezioni di anarchia. Ci ritornerò.

Cercando di pensare insieme queste due crisi, mi sono chiesta se fosse possibile: 1. interrogare l'attitudine reale dei filosofi del XX secolo nei confronti dell'anarchismo; 2. a partire da questa interrogazione, cercare una via d'uscita dalla crisi politica dell'orizzontalità. Si tratta innanzitutto di portare

alla luce quel che è rimasto segreto, il non detto nell'attitudine dei filosofi verso l'anarchismo, e di trarne le risorse concettuali necessarie alla costruzione dell'anarchismo a venire. Per uscire dalla crisi è poi necessario mettere a confronto l'anarchismo politico di oggi con altre realtà contemporanee, mi riferisco in particolare allo sviluppo del libertarismo, del cyber-anarchismo e di quella che chiamo la svolta anarchica del capitalismo, ossia il capitalismo delle piattaforme e l'uberizzazione generalizzata della vita.

Cominciamo dalla filosofia. Nel libro ho scelto di concentrarmi su sei filosofi: dopo aver ricordato il senso politico-filosofico della parola «*arkhé*» nella *Politica* di Aristotele, ho studiato i concetti di anarchia in Reiner Schürmann, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Jacques Rancière. Tutti loro, ripetiamolo, sviluppano un'importante concezione di anarchia ma si smarcano nettamente dall'anarchismo politico. Per rendere concreta questa demarcazione, Foucault inventa, ad esempio, il neologismo «anarcheologia».

L'analisi di queste posture, che ho identificato come sintomi di denegazione⁶, mi ha consentito di vedere qual era il punto di disaccordo di questi filosofi con l'anarchismo: molto semplicemente l'idea che un popolo possa vivere senza essere governato.

Tutti rifiutano questa idea e nonostante una critica dei governi rappresentativi – come accade in Foucault, Agamben e Rancière – arriva sempre un momento in cui il governo viene salvato.

Come sappiamo, l'anarchismo è il rifiuto fondamentale della dicotomia fra comando e obbedienza e del principio classico secondo cui coloro che comandano non possono essere gli stessi che obbediscono. Ossia di quel principio che Proudhon chiama il «pregiudizio statalista». Questo rifiuto si basa a sua volta su un altro disconoscimento: quello della rappresentanza. L'analisi del ripudio del «pregiudizio statalista» mi ha portato a compiere una distinzione importante, *la distinzione fra l'«ingovernabile» e il «non-governabile»*.

Il non-governabile non è l'ingovernabile. L'ingovernabile designa ciò che sfugge al controllo, come un veicolo ormai impossibile da condurre. In senso morale e politico suggerisce l'indisciplina e la disobbedienza, il rifiuto di ottemperare. L'ingovernabile è solo e soltanto il contrario del governabile. Resiste e si oppone a ciò che presuppone: la priorità del governo. Dal canto suo, la non-governabilità non rinvia né all'indisciplina né all'erraticità. Non è nemmeno la disobbedienza ma ciò che, negli individui come nelle comunità, rimane radicalmente *estraneo* al comando e all'obbedienza.

Il non-governabile non è il contrario, o la contraddizione, della logica di governo. È l'altro. L'altro rispetto al (e non *dal*) governo. Non la sua critica, ma il marchio della sua impossibilità. Infatti la critica anarchica del governo non è per partito preso. Non si basa sull'idea che governare è «male», ma che governare è impossibile. Questa impossibilità si iscrive diversamente nel reale, come una rete dalle connessioni al tempo stesso ontologiche, psichiche, pratiche, artistiche e biologiche. I suoi paesaggi non sono quelli di uno stato di natura né di un luogo dove le passioni si scatenano in maniera incontrollata. E nemmeno possono essere riassunte in una cartografia della resistenza. Corrispondono a quelle regioni dell'essere e della psiche che nessun governo può raggiungere né amministrare.

Di fronte all'ingovernabile, a rivolte, proteste, disobbedienza civile, un governo può reagire in due modi. Negoziare, e forse acconsentire a un cambiamento politico. Oppure reprimere. In questo senso, l'ingovernabile è ciò che può essere ascoltato oppure dominato.

Invece il non-governabile può solo essere dominato. L'unico modo per affrontarlo è non trattare con esso, ignorandolo attivamente, oppure opprimendolo, schiacciandolo, mettendolo a morte. Ma è assolutamente impossibile governarlo

poiché esso è, di nuovo, il marchio dell'impossibilità e del fallimento di ogni governo.

Il non-governabile si definisce allora come ciò che, nella vita, è estraneo alla disciplina ma che, nonostante ha un proprio ordine e una propria organizzazione. È ciò che Foucault chiamava *bios* inteso come forma di vita. La vita che prende forma. È un peccato che Foucault non sia stato abbastanza radicale da affermare che la forma di vita è fondamentalmente anarchica dal momento che non dipende da alcun principio al di fuori di se stessa. Lo ha mostrato molto bene (senza dirlo) con l'esempio di Diogene e dei Cinici nel suo ultimo seminario, *Il Coraggio della verità*, che io chiamo il suo testamento anarchico, anche se lui non lo ha mai esplicitamente chiamato così.

Passiamo ora all'anarchismo politico. La svolta anarchica del capitalismo si manifesta nelle molteplici modalità con cui il neoliberalismo si impadronisce delle forme di vita e fa credere di favorire il libero plasmarsi di queste forme tramite l'uberizzazione generalizzata delle esistenze e delle condotte. Produce così l'illusione di una libertà che consiste in realtà nel diventare imprenditori di se stessi: ecco ciò a cui dà accesso il cyber-capitalismo il quale, paradosso del libertarianesimo, si accompagna a un accresciuto autoritarismo politico.

A mio parere molti movimenti anarchici attuali, e penso anche in Francia alla Federazione anarchica o ad *Alternative libertaire*, non riconoscono questa svolta anarchica del capitalismo e rivendicano una linea di frontiera chiara fra l'anarchismo rivoluzionario e il cyber-capitalismo. Disgraziatamente oggi questa linea si sta assottigliando. Molti anarchici credono di essere ancora al tempo della guerra di Spagna. D'altra parte hanno rimproverato al mio libro di essere troppo astratto, ho sentito dire che è «anarchismo intellettuale». C'è un rifiuto della filosofia che oggi mi pare criminale, e lo dico pesando le parole. L'anarchismo è anche un pensiero, non solo una pratica. Ad ogni modo separare le due cose è sempre stato assurdo. È tempo di rinnovare questo pensiero, di dare all'anarchismo nuove direzioni.

Per questo può rivelarsi fruttuoso, una volta di più, cercare gli embrioni di nuove idee in quello che i filosofi hanno occultato e seppellito dell'anarchismo. La responsabilità anarchica di Lévinas, l'anarchismo ontologico di Schürmann, la decostruzione derridiana, l'anarcheologia di Foucault, il potere costituente di Agamben, l'uguaglianza radicale di Rancière: tutti questi temi, reinterpretati e radicalizzati, possono aiutare a immaginare e a rendere operativa l'idea di nuove Comuni.

Ritengo altresì importante proporre nuove letture dei testi anarchici. È quello che sto facendo con

Che cos'è la proprietà? di Proudhon, di cui sviluppo una libera interpretazione, molto diversa da quelle tradizionali che conosciamo a memoria.

Per riassumere e per concludere: l'urgenza politica chiede di reperire e de-sedimentare il rifiuto filosofico dell'anarchismo, di reperire e de-sedimentare il rifiuto anarchico della filosofia, per prendere in considerazione il nuovo dato di fatto dell'orizzontalità e per restituire ai modi di vita, individuali e collettivi, la loro libertà creativa e la loro plasticità.

Note

1. Malabou utilizza qui il termine *d'éveil*, letteralmente *di risveglio* [N.d.T.]

2. In Francia ne sono un sintomo la chiusura di ospedali, commissariati e scuole; la privatizzazione e il subappalto dei servizi postali, la generalizzazione della «flessibilità» del lavoro, la soppressione degli «statuti», la moltiplicazione dei contratti a tempo determinato nella pubblica amministrazione, in particolare nell'insegnamento superiore; la riduzione del personale dei ministeri, le disuguaglianze sempre maggiori nell'accesso alle cure, alla protezione giuridica, all'educazione.

3. Dopo le sommosse che hanno fatto seguito all'assassinio di George Floyd negli Stati Uniti, un collettivo anarchico scriveva: «Oggi i militanti di Black Lives Matter agiscono con un metodo decentralizzato, che consente al movimento

di diffondersi in maniera organica (*to spread organically*) e gli garantisce di non poter essere recuperato da un partito». (*This is anarchy: Eight ways the Black Lives matter and Justice for George Floyd Uprisings Reflect Anarchist Ideas in Action*, «[crimethinc.com](https://it.crimethinc.com)», 9 Giugno 2020; <<https://it.crimethinc.com/2020/06/09/this-is-anarchy-eight-ways-the-black-lives-matter-and-justice-for-george-floyd-uprisings-reflect-anarchist-ideas-in-action>>).

4. Karel Yon, *Les grèves et la contestation syndicale sont de plus en plus politiques*, intervista con Marina Garrisi, «RP Dimanche», 9 febbraio 2020.

5. Si veda in italiano Todd May, *Anarchismo e post-strutturalismo, da Bakunin a Foucault*, elèuthera, Milano, 1998; Saul Newman, *Fantasia rivoluzionarie e zone autonome, post-anarchismo e spazio*, elèuthera, Milano, 2013; Salvo Vaccaro (cur.), *Pensare altrimenti, anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, elèuthera, Milano, 2011 [N.d.T.].

6. Il termine denegazione è utilizzato in senso psicoanalitico [N.d.T.].

DUE

Anarchismo in movimento

di *Tomás Ibañez*

Non credo sia necessario sottolineare l'importanza del libro di Catherine Malabou per comprendere il rapporto che la filosofia, o quantomeno una sua parte significativa, intrattiene con l'anarchia, e per incoraggiare un ripensamento e un rinnovamento dell'anarchismo.

Sarebbe superfluo perché questa importanza è ampiamente dimostrata dalla grande eco mediatica che lo ha accolto al momento della sua pubblicazione in Francia nel gennaio 2022, e soprattutto dal numero di recensioni, citazioni, commenti e dibattiti che ha suscitato e continua a suscitare, in particolari negli ambiti libertari, ma non solo. Non c'è quindi da stupirsi che quest'opera sia stata tradotta in diverse lingue, fra cui lo spagnolo e l'inglese, e oggi grazie alle edizioni elèuthera è disponibile anche in italiano, evento che ci offre

d'altronde un'eccellente occasione per ascoltarla e confrontarci con lei.

Sono fra coloro che sono stati sedotti, o sedotte, dal suo libro, lo confesso. E non posso escludere che questo sia dovuto in parte al fatto che mi sento in sintonia con l'argomentazione generale che lo sottende, con l'orientamento generale che traccia e con un buon numero delle riflessioni che presenta. Devo dire che ci sono anche alcuni aspetti che trovo problematici, o perché non li ho ben decifrati o perché ho l'impressione che le nostre posizioni si discostino, seppur in minima parte. Vorrei spendere due parole su questo, ma non prima di aver commentato alcune questioni che mi sembrano rappresentare aspetti importanti della sua riflessione.

Innanzitutto farò solo una breve allusione alle sue considerazioni sull'*anarchismo di fatto*, non perché sottostimi l'importanza che questo fenomeno ha assunto e nemmeno per via delle divergenze con la sua analisi, ma perché condivido l'idea che il capitalismo contemporaneo si sia, per così dire, *anarchicizzato*, in particolare in conseguenza della rivoluzione informatica che gli consente da una parte di trarre profitto da una certa orizzontalità che promuove e dall'altra di eliminare, tramite le piattaforme digitali, l'intermediazione fra domanda e offerta. Malabou definisce in maniera assolutamente corretta questa trasformazione come *uberizzazione* della società. La mia

incertezza rispetto all'anarchismo di fatto dipende semplicemente dalla profondità della mia ignoranza in materia che è letteralmente insondabile.

Mi soffermerò quindi solamente su ciò che lei definisce come *anarchismo di coscienza*, rilevando quel che mi chiama in causa personalmente e mi parla nel modo più diretto, senza dubbio per via della vicinanza con i miei personali punti di vista. Ad esempio, la seguo completamente riguardo a questo *ritorno dell'anarchismo* che è cominciato con la grande manifestazione altermondialista di Seattle del 1999 e di tutto quel che ne è seguito. Questi ampi movimenti politici non sono stati tanto impollinati dalle idee libertarie che allora fluttuavano nell'aria, quanto piuttosto hanno evidentemente reinventato principi organizzativi e tattiche di tipo anarchico a partire dalle pratiche messe in atto in quelle situazioni.

Questa reinvenzione di principi libertari in seno a movimenti esterni al tradizionale steccato anarchico ha dato vita a quel che personalmente ho chiamato *anarchismo extra moenia*, un po' come era accaduto anche nel maggio Sessantotto.

La seguo anche, con entusiasmo, nell'idea che l'anarchismo debba lavorare con impegno per *ripensarsi* e per intraprendere un vero *aggiornamento* [in italiano nel testo, n.d.t.]. Ho apprezzato la sua espressione «anarchismo a venire», di cui peraltro si

possono già adesso indovinare alcuni tratti. E visto che siamo in compagnia di elèuthera, questa volontà di aggiornamento non può che evocare quella grande figura di militante ed eccellente compagno che è stato Amedeo Bertolo, il quale sosteneva, cito, che «il vecchio solido tronco dell'anarchismo è ancora vigoroso, ma deve essere energicamente potato, perché possano germogliare e svilupparsi rami giovani e perché possa accogliere nuovi innesti senza rigettarli o soffocarli».

Il libro di Malabou non riguarda la *filosofia dell'anarchismo* ma piuttosto *i rapporti tra filosofia e anarchismo*, e ha perfettamente ragione quando sottolinea come questi rapporti siano stati o inesistenti o molto tesi. Il che può risultare curioso considerato che il *canone* o *l'archetipo anarchico* stabilito dagli antenati dell'anarchismo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo non era affatto privo di tenore filosofico e anzi esibiva una buona tenuta filosofica. Ad esempio, Michail Bakunin, figura di punta del canone anarchico, aveva una solida formazione filosofica sviluppata a contatto con i giovani hegeliani e venne fortemente influenzato fra gli altri da Ludwig Feuerbach e Johann Gottlieb Fichte. Lo stesso si potrebbe dire di Max Stirner, se si accetta di includerlo nel girone anarchico, cosa che faccio ben volentieri, e di molti altri come Pierre-Joseph Proudhon, Pëtr Kropotkin o Gustav Landauer.

Al marxismo è stata riconosciuta la sua levatura filosofica, mentre è stata negata all'anarchismo. Ebbene, la differenza fra Marx/Engels e gli anarchici non risiedeva in una minore dimestichezza con il corpus filosofico ma in un *rapporto diverso con la filosofia*. Certo, i due campi sostenevano entrambi la necessità di uscire dalla filosofia intesa come contemplazione speculativa a favore di una partecipazione attiva nella trasformazione del Mondo. Tuttavia se Marx vedeva la riflessione e l'analisi come necessariamente precedenti l'azione trasformatrice al fine di guidarla, per Bakunin la riflessione teorica si generava e alimentava dal fragore della lotta. L'idea nasce dall'azione e si riverbera su di essa in un rapporto di perfetta simbiosi, così come aveva ben visto Proudhon.

Se l'anarchismo non è un discorso filosofico, è proprio perché la sua modalità di costruzione, radicata nella pratica, differisce da quella che caratterizza la filosofia. Quindi il discorso anarchico non può mai essere un discorso *meditante*, per riprendere una espressione di Malabou; è anarchico solo se contemporaneamente è un discorso *militante*.

Detto questo, come lei giustamente sostiene, rinunciare alla filosofia è un vero e proprio suicidio per qualsiasi pensiero politico, ed è chiaro che l'anarchismo non può farlo. Ma il fatto che esso non sia un discorso propriamente filosofico nel

senso usuale del termine, non significa che non contenga presupposti filosofici e che non sia aperto alle influenze provenienti dalla filosofia. Non c'è un rifiuto anarchico della filosofia, c'è un rifiuto anarchico di *essere una filosofia*, di essere cioè un elemento appartenente a questa classe.

È stato negli ultimi anni del xx secolo che i rispettivi campi della filosofia e dell'anarchismo si sono incontrati di nuovo in modo piuttosto spettacolare con il forte impatto del post-strutturalismo sul pensiero anarchico. Più che Hakim Bey, che ha coniato il termine *post-anarchismo*, sono stati anarchici come Todd May, Jason Adams e Saul Newman ad articolare un *anarchismo post-strutturalista*, ampiamente impregnato di filosofia e rivelatosi innovativo a più livelli, attingendo in particolare all'anti-essenzialismo radicale di Foucault e alla sua indispensabile cassetta degli attrezzi per affrontare la questione del potere e del dominio.

Ma se l'anarchismo, o una parte di esso – perché come Malabou ha ben sottolineato l'anarchismo è *polimorfo*, plurale, al punto che dovremmo parlare *degli anarchismi* –, ha incorporato elementi filosofici, è anche vero, e lei lo dimostra in modo eloquente, che la filosofia si dimostra *impermeabile all'anarchismo*, anche in quei pensatori che sono comunque inclini a valorizzare l'anarchia.

Ciò è dovuto, come lei sostiene, alla rigida separazione che essi stabiliscono tra anarchia e anarchismo, essendo interessati solo al concetto di anarchia e non volendo avere nulla a che fare con il movimento anarchico. Ma se è vero che anarchia e anarchismo sono due concetti distinti, essi sono anche *intimamente intrecciati*. È il movimento anarchico a costruire l'idea di anarchia e, allo stesso tempo, è questa a guidare i suoi passi, e se ignoriamo questa compenetrazione allora siamo solo interessati a una accezione di anarchia che appartiene a un ordine di discorso estraneo a quello con cui l'anarchismo si rivolge ai nostri contemporanei. Tuttavia, ciò non significa che le riflessioni *sull'anarchia avulse dall'anarchismo* non siano interessanti per l'anarchismo, possono infatti servire ad arricchire il suo pensiero e offrire punti di appoggio per alcune delle sue pratiche.

Dei sei grandi filosofi che Malabou analizza, sono Michel Foucault e Reiner Schürmann quelli che conosco meglio e apprezzo di più, quindi è a loro che limiterò le mie riflessioni per non avventurarmi in ambiti – Derrida, Lévinas, Agamben, Rancière – che non sono sufficientemente illuminati dalle mie letture.

Non so se Foucault abbia letto Schürmann, ma è indubbio che quest'ultimo sia stato profondamente influenzato da Foucault, come dimostra in particolare il suo magnifico testo *Se constituer*

soi-même comme sujet anarchique (Costituirsi come soggetto anarchico). Leggendolo in senso opposto a Heidegger, Schürmann – dimenticato per un certo periodo ma la cui riscoperta negli ultimi anni ha agitato una parte del pensiero filosofico – ha contribuito a orientare il nostro sguardo verso l'anarchia ontologica e, attraverso la sua critica all'*arkhè* aristotelico, ha mostrato come un'anarchia *privata di questi principi primi*, dai quali deriva la legittimità della *presa della teoria sulla pratica*, non possa che scoprire la *contingenza* del proprio percorso e affidarsi all'*a priori pratico*, lasciando che siano le situazioni concrete nella loro molteplicità a definire i principi particolari, e quindi altrettanto molteplici, che le guidano, al riparo da ogni *teleocrazia*.

Riportata sul piano dell'anarchismo politico, spostamento che Schürmann non compie, la sua analisi potrebbe servire a orientarlo verso una formulazione *non fondativa* e a liberarlo dalle sue inclinazioni istituenti, e quindi dalla sua propensione a riprodurre il dominio, rendendola una forza *radicalmente destituente*, un po' nel senso in cui Max Stirner concettualizzò il processo di *insurrezione* come diverso da quello di rivoluzione.

Grazie a *Al ladro!*, alcuni di noi hanno potuto poi conoscere il lavoro di Derek C. Barnett e il suo recupero dell'importanza che Foucault attribuiva alla *resistenza*, ma focalizzando questo concetto in rela-

zione all'anarchismo. Barnett sostiene, ad esempio, che «la logica principale dell'anarchismo è che dove c'è potere, c'è anche necessariamente resistenza».

Secondo Barnett, resistenza e potere sono due entità inseparabili, come stabilito da Foucault, e l'anarchismo è inestricabilmente una lotta contro il potere. Ne consegue che l'anarchismo non può essere antecedente alle forme di potere contro cui lotta, ma si definisce innanzitutto e necessariamente come un *dispositivo di resistenza* a tutte le forme di potere, in altre parole attraverso *un rapporto antagonista al potere* che promuove *un'etica della rivolta* piuttosto che *un'epica della rivoluzione*.

Si tratta quindi di una *resistenza non essenzialista* al potere, non condotta quindi in nome della morale, della ragione, del bene, dell'umanità, della salvezza o della preparazione di una rivoluzione, nemmeno di quella libertaria. Detto altrimenti, in nome di qualcosa che trascende *le situazioni specifiche da cui nascono le resistenze*. Non si tratta di procedere verso un certo orizzonte o di obbedire a questo o quel mandato assiologico, si tratta molto semplicemente di dire «No!» a una certa situazione ritenuta inaccettabile e, attraverso la resistenza, di agire su di essa per neutralizzarla.

Come sottolinea Malabou, il proclama anarchico secondo cui non *c'è alcun bisogno di un governo* per vivere in società è avvolto da un alone di

scandalo che emana un sentore sulfureo a fronte di quanto presentato come una evidenza indiscutibile fin dai tempi dei filosofi greci classici e ribadito tra gli altri da Thomas Hobbes: *l'incapacità delle popolazioni di governarsi da sole*. Vorrei ricordare questa magnifica iscrizione murale in spagnolo che recita: «Vogliono costringerci a governare, ma non cadremo in questa trappola», una frase che senza dubbio può essere ampliata affermando «Vogliono costringerci a governare noi stessi, ma questa trappola non si chiuderà su di noi».

È questa denuncia anarchica del *pregiudizio statalista* che i filosofi rifiutano di ammettere, tranne senza dubbio Foucault quando afferma con forza che *nessun potere è necessario*. Egli è, inoltre, l'unico dei sei filosofi trattati nel libro a non screditare esplicitamente l'anarchismo politico, pur prendendone le distanze e contestandone alcuni presupposti. Ciò che dice nella sua conferenza *Del governo dei viventi*, spiegando perché è stato portato a inventare il magnifico concetto di anarcheologia, ne è una buona esemplificazione.

Da parte mia, confesso di non sapere se sia possibile per i viventi, allo stato attuale, *vivere senza governo*, ma sono convinto che pensare e agire come se lo fosse sia necessario per contrastarlo e sviluppare forme di lotta che lo erodano aprendo campi di sperimentazione per *una vita altra*.

E infine, arrivo a ciò che non ho capito bene, o che mi pone un problema. Mi riferisco alle riflessioni sulla distinzione tra ciò che Malabou da un lato definisce come *l'ingovernabile*, l'antagonismo di fronte al potere, la disobbedienza, l'insubordinazione e il rifiuto di conformarsi, e dall'altro il ciò che definisce come *non-governabile*, cioè ciò che è esterno, ciò che è estraneo al campo d'azione del governo, ciò che non è dell'ordine di quel che può essere governato ed è quindi *indifferente* o *non influenzato* dalle istanze governanti e dalle loro pratiche.

Non c'è dubbio che questa differenziazione sia *euristica*, perché arricchisce il pensiero anarchico e obbliga a ripensare soprattutto il rapporto tra la libertà e il potere. È chiaro che esiste un vasto campo della realtà che non è di una natura tale da poter essere governato. Ne è un buon esempio la vita, che nella sua creatività e mutevolezza non dipende da nessun altro principio se non da se stessa, e ci sono, come dice Malabou, «regioni dell'essere e della psiche che nessun governo può raggiungere». Il grande merito del non-governabile è che segna i *limiti del governo* e in questo modo sfida la sua *presunta onnipotenza*.

Detto questo, mi sembra di capire che *nell'ambito del non-governabile non ci possa essere resistenza* contro questa specifica forma di potere che è la *governamentalità*, perché *non si resiste contro ciò che*

non esiste e non si lotta contro ciò che non ci riguarda e non può riguardarci in alcun modo. Confesso che se si concretizzasse la possibilità di costituirsi come *un tipo di essere non-governabile*, avrei grandi difficoltà a concepire la forma che potrebbe assumere *un anarchismo estraneo alla lotta contro la modalità di potere rappresentata dall'atto di governare*.

Mi sembra che la specificità dell'anarchismo sia di manifestarsi come *ingovernabile*, per quanto possibile, e di minare così *il potere del potere* contribuendo a rendere *ingovernabili* il maggior numero possibile di persone e collettività. Gli appartiene anche di operare al fine di sottrarre il maggior numero possibile di elementi dalla sfera d'azione del governo, rendendoli *non governabili*, ma sapendo che da quel momento in poi cessano di essere in grado di opporre resistenza al governo. Il che, per inciso, esclude l'anarchismo stesso da questa possibilità, a meno che non si neghi come campione della lotta contro la logica di dominio.

È vero che sottraendo elementi alla sfera d'azione del governo si *indebolisce* la sua onnipotenza, ma allo stesso tempo la si *rafforza*, poiché ciò che gli viene sottratto non può più opporglisi.

Diventare indifferenti al potere, come Diogene, non significa sfuggire alla sua morsa, ma diventare incapaci di opporre una resistenza, che si manifesterebbe solo *nella forma dell'ingovernabile*. In altri ter-

mini, è vero che Diogene *non può essere governato*, ma questo perché la sua resistenza, e non la sua indifferenza, lo rende *ingovernabile*, estraneo all'obbedienza e saldamente ancorato al rifiuto di obbedire.

Devo ammettere che questa parte del suo libro è quella che mi richiede maggior sforzo di comprensione, ma allo stesso tempo penso che abbia l'enorme valore di costringerci a pensare fuori dai sentieri battuti.

Non posso concludere senza citare un altro punto che mi vede totalmente d'accordo con il pensiero di Malabou. Mi riferisco a una frase che mi sembra estremamente bella e suggestiva: «l'anarchismo non è mai ciò che è, ed è in questo che consiste. La sua plasticità lo definisce» e infatti anch'io sostengo che l'anarchismo *cessa di essere nel momento in cui si ferma*, è movimento oppure non è. Lei sta contribuendo a mantenerlo in movimento, e non posso che ringraziarla per questo.

TRE

Presentazione di
Al ladro! Anarchismo e filosofia

di *Donatella Di Cesare*

Si prepara già da tempo, ormai da anni, l'incontro fra anarchia e filosofia – attraverso incontri, dibattiti, convegni, miscellanee, ma soprattutto singoli contributi. Si tratta anzitutto – come mi è capitato di dire in un articolo pubblicato per la rivista italiana «Aut aut» e per il sito americano «Ill Will» – di decostruire l'anarchismo per riscattare l'anarchia.

L'anarchismo classico è caduto nella trappola di rapporti di forza ingenuamente intesi. Basti pensare a quel modo così moderno di intendere sia il soggetto sia lo Stato che culmina in una visione manichea: se il soggetto fosse per natura buono, e lo Stato cattivo, basterebbe rovesciare lo schema impersonato dal Leviatano di Hobbes, per cui il buono Stato riscatterebbe l'individuo umano votato altrimenti ad essere lupo. Proprio questa semplificazione non ha funzionato – neppure in politica.

La modernità, di cui l'anarchismo è stato figlio, ne costituisce l'impasse. Sono ormai palesi quei limiti metafisici entro cui resta catturato e che finiscono per avere inevitabili ripercussioni politiche. Il rischio è perdere la carica sovversiva e chiudere l'anarchia in un *arkhé*. Proprio il concetto riduttivo del potere – ed è solo un esempio – ha condannato il movimento anarchico a molte sconfitte.

L'anarchismo sembra affidato a una memoria fiera e caparbia, esclusiva e culturale. I sacri testi, assemblati in un inviolabile *corpus* canonico, richiedono fede e osservanza. Gli anarchici si rimettono a una liturgia, seguono un catechismo, coltivano l'incrollabile certezza che ogni risposta sia contenuta in quei testi dell'ortodossia otto-novecentesca.

La pietrificazione fideistica rischia di avere per effetto un fosco settarismo e una catastrofica inattività. Si sarebbe tentati di pensare che già da tempo sia suonata la campana della fine, se non fosse che la fiaccola dell'anarchia non si è mai spenta. Occorre allora evitare il mal d'archivio che potrebbe prendere il sopravvento.

La filosofia spinge l'anarchismo, in una sorta quasi di autoanalisi critica, a riscoprire la propria rimossa ontologia. Negli ultimi decenni è andata emergendo una vena anarchica nella filosofia, o meglio nel pensiero continentale. Si parla in termini tecnici di filosofia postfondazionalista, che mette in

questione ogni *arkhé*, si congeda dall'atto archico. I nomi che si potrebbero menzionare sono molti – a partire da quello di Martin Heidegger che incrina la fondazione ultima e terremota la filosofia. Seguono molti altri nomi – una vera e propria costellazione, per dirla con Walter Benjamin (che ne fa parte a tutti gli effetti) che si disegna nel Novecento.

Si inserisce qui il volume di Catherine Malabou. E si inserisce – come accennavo – in un filone già aperto da qualche anno in cui si tenta un confronto tra anarchismo e filosofia. Come affrontare questo confronto? Che impostazione dare? La scelta non è facile. E le risposte finora sono state varie. Nel suo libro Malabou ha preso decisamente le parti della filosofia, non nel senso di una difesa, ma nel senso di un'analisi tutta centrata e concentrata su alcuni nomi della filosofia novecentesca e contemporanea. I nomi sono in tutto sei. In sequenza: Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben, Rancière. Si tratta dunque dei nomi di quei filosofi che per Malabou hanno offerto, talvolta loro malgrado, un ripensamento al tema dell'anarchia. E lo hanno fatto – s'intende – sotto aspetti spesso molto differenti. È il caso, ad esempio, di Levinas e Foucault, che appaiono più lontani fra loro di quanto non si immagini. Il filo che forse si può indicare, il filo rosso che lega questi nomi, è la questione dell'*arkhé*, la riflessione critica intorno ai due significati di *arkhé*, principio e

comando, che com'è noto, sono spesso in combutta fra loro, in un'alleanza che ne moltiplica l'effetto: l'inizio che comanda e il comando dell'inizio.

Prima di entrare più nel merito, però, vorrei porre una domanda che riguarda la collocazione di questo volume all'interno del percorso di Malabou. In che modo si lega ai precedenti lavori? La questione non è solo autobiografica, ma anche filosofica. Oltre ad affrontare altri temi (penso a *Divenire forma* o anche a *Metamorfosi dell'intelligenza*), i suoi lavori precedenti sembrano suggerire un'altra impostazione e persino una certa vicinanza alla filosofia analitica.

Tornando invece al libro *Al ladro! Anarchismo e filosofia*, il percorso scelto è – se si eccettuano le pagine introduttive – tutto intrafilosofico, nel senso che si muove all'interno della filosofia mettendo intenzionalmente da parte la tradizione anarchica. Scelta drastica, ma più che comprensibile se l'intento è appunto quello di fornire una ricognizione esauriente del contributo offerto da ciascuno dei sei filosofi scelti.

Non si può dimenticare che dopo le pagine introduttive un capitolo è dedicato ad Aristotele, in particolare alla questione dell'archia e dell'anarchia nella *Politica*. Su questo ci sarebbe molto da dire – e da chiedere: perché Aristotele e non anche Platone? Non credo infatti che l'archi-politica sia rappresentata solo da Aristotele e sono convinta, anzi, che senza alcuni passi di Platone sia difficile comprendere la potenza

di una tradizione politica dominante fino ad oggi. Mi sono occupata di questo nel mio nuovo libro *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis* (Einaudi 2024), dove sostengo che la demo-crazia è an-archica e che Platone e Aristotele sono stati i peggiori detrattori. Temo che proprio da qui si dovrebbe ripartire. Ma avremo modo magari di parlarne in altro contesto.

Malabou sceglie sei nomi – cominciando con Schürmann. Questa scelta è ben motivabile e motivata, se si considera che proprio a lui spetta il merito – in retrospettiva – di aver introdotto la questione dell’anarchia nella filosofia con il suo libro famoso *Dai principi all’anarchia*, di cui Malabou fa un’attenta disanima. Tuttavia il libro di Schürmann è dedicato a Heidegger, è un libro su Heidegger. Non per caso – ma perché Heidegger (piaccia o no) è il filosofo che mette in discussione il fondamento, il *Grund*, l’*arkhé*. Si parla oggi di post-fondazionalismo per riferirsi alla corrente del pensiero radicale che prescinde dal fondamento. L’assenza di Heidegger è dunque un’assenza marcata.

Ho trovato molto riusciti e, sotto diversi aspetti, molto convincenti i capitoli dedicati a Levinas e a Derrida, che costituiscono forse il nucleo portante del libro, la parte più valida. Con grande equilibrio Malabou analizza i testi di questi due filosofi, i cui pensieri sono legati a doppio filo, sottolineando la carica an-archica della decostruzione – decostruzio-

ne del soggetto, che in Levinas apre a un'altra etica, decostruzione come via della filosofia con ripercussioni non da ultimo politiche in Derrida.

Devo confessare tuttavia che, accanto all'assenza marcata di Heidegger, lamento un'altra assenza, per alcuni aspetti più significativa: quella di Hannah Arendt. È noto che si tenta – già da alcuni anni – di addomesticare Arendt facendone quasi la pioniera del pensiero liberale e antitotalitario. Ma basta ricordare il pensiero di Arendt sui rifugiati per sapere che le cose stanno in modo ben diverso. Personalmente ritengo che Arendt faccia parte della filosofia che riconosce la propria vena an-archica. E in fondo è proprio lei a denunciare già negli anni Sessanta (ben prima di Schürmann) il sodalizio tra principio e comando – l'*arkhé* raddoppiata – sodalizio ripreso direttamente da Agamben prima e da Rancière poi (che le riconoscono il merito). Si comprende quindi la critica allo Stato, alla sovranità, al regime totalitario che nega la possibilità di cominciare e ri-cominciare. Per quanto, dunque, sia lecito che ciascuno scelga un proprio percorso interpretativo, ed è giusto che sia così, nel caso di Arendt mi permetto di sottolineare questa assenza.

Penso – sia detto per inciso – che un posto si debba trovare per Miguel Abensour. Non solo per la sua lettura an-archica di Marx e per i suoi decisivi saggi sull'anarchia, ma anche per il ruolo dirompen-

te che ha avuto. Pur essendo cantieri in fieri quelli di Agamben e di Rancière, i due capitoli di Malabou mettono a fuoco le questioni più significative – anche in questo caso con lucidità ed equilibrio critico.

Restano alla fine molte questioni aperte e, da lettrice ed estimatrice di Catherine, avrei desiderato nelle pagine conclusive un timbro più personale, una più decisa presa di parola da parte sua, che giungerà certamente nel prosieguo della sua riflessione. Resta soprattutto il grande problema del rapporto tra filosofia e politica, che affiora un po' ovunque. Come si traducono politicamente quei pensieri? Molti dei filosofi trattati – soprattutto Schürmann – restano al di qua della linea. In tal senso credo che la tradizione anarchica, in particolare quella rimasta più ai margini del racconto dominante (penso a Landauer) abbia molto da dire. Ma l'operazione compiuta da Malabou è per noi imprescindibile perché offre lo spaccato della filosofia, anche quella contemporanea, mostrando come si lavori, ad esempio, alla decostruzione: della sovranità, del potere inteso in senso strumentale e metafisico, di una messa in scena pubblica che resta archica. Se non si pensano e ri-pensano questi concetti si continuerà a difendere la sovranità dei cittadini contro i migranti, a ricadere negli stereotipi della politica statuale, ad affrontare il potere in modo ingenuo e perdente. Grazie, dunque, a Catherine per questo volume che ci impegnerà nel prossimo periodo.

QUATTRO

Una critica della disgiunzione anarchica

di *Salvo Vaccaro*

È facile pensare all'anarchismo come a una teoria politica nell'irruzione moderna del rischiaramento razionale contro l'oscurità dei dogmi religiosi, della teologia politica che ispirava la teoria e la pratica della sovranità assoluta prima, e costituzionale in seguito. Una forma estrema della carica politica dei Lumi, rispetto alle altre teorie politiche ad esso coeve, il liberalismo e il socialismo utopistico prima, marxiano poi. E come tale, a distanza di oltre un paio di secoli, destinato all'usura del tempo, alla vanificazione post-moderna con cui si pretende liquidare le certezze di una ragione cieca e iper-potente già denunciata nella sua aporia costitutiva da Adorno e Horkheimer.

Questa facile profezia viene puntualmente smentita da Catherine Malabou, che nella sua ricerca culminata nel libro *Al ladro! Anarchismo e filosofia*

dimostra come, nonostante l'egemonia del marxismo nella cultura europea del Novecento, nonostante la liquidazione dell'anarchismo tanto dal punto di vista teorico – l'accusa di infantilismo lanciata da Lenin, da quale pulpito! – quanto dal punto di vista politico – dalla machnovščina nella Russia rivoluzionaria alla Spagna del 1936 la cui rivoluzione libertaria fu soffocata dallo stalinismo spalancando la strada al secondo conflitto mondiale – un segmento consistente della filosofia e della filosofia politica del XX secolo, e di quel segmento la sezione più radicale a ben vedere, abbia intrattenuto una riflessione corposa con il pensiero anarchico, miscelandosi ad esso, succhiandone linfa vitale, rielaborandolo e innovandolo in modo interessante e fecondo, «rubandone» elementi cruciali, infine denegando il *côté* tutto politico dell'anarchismo stesso.

Se osserviamo questo stesso trend culturale sul versante dell'agire politico, ciò non desta sorpresa perché ormai da decenni ogni azione sociale e politica che irrompe sulla scena della storia e sulla geografia dei territori del pianeta con una qualche novità tale da stagliarsi nel panorama degli eventi degni di essere presi in considerazione si veste di metodi e di *ethos* libertari, sia nelle modalità organizzative, sia nelle forme associative, sia nei costumi e nelle pratiche discorsive, soprattutto nella fetta di civiltà occidentale che a partire dalla caduta del

muro di Berlino segna, simbolicamente, la fine del bipolarismo geopolitico, l'evanescenza della seduzione marxista, il collasso dei sistemi di partito. I movimenti emergenti sull'onda lunga dell'anno convenzionale del 1968 – al netto della torsione autoritaria impressa dalla tattica leninista della lotta armata – hanno adottato pratiche libertarie: dai Black Bloc sparsi ovunque, ad Occupy Wall Street, dagli Indignados ai Sìglobal (ostili alla finta globalizzazione tutta mercatista, del neoliberalismo che negava la globalizzazione planetaria dei nessi umani, sociali e di specie oggi così tanto evidenti da mettere in discussione il futuro della terra), da Marcos nelle alture del Chiapas al Rojava nelle alture curde.

Malabou registra la scissione di ciò che dovrebbe trovare congiunzione, ossia il piano filosofico dell'anarchia come negazione del fondamento originario che ispira la narrazione sempiterna del privilegio altrettanto originario del comando, ed il piano discorsivo della pratica anarchica che si effettua soprattutto sul versante della negazione dell'autorità, tralasciando, riterrei colpevolmente, il piano della riflessione filosofica che tuttavia è imprescindibile per dischiudere un immaginario forcluso dall'*arkhé*. E indaga le motivazioni per cui Reiner Schürmann, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Jacques Rancière, affrontano nei propri e specifici percorsi di ricerca la questione dell'*arkhé* e

delle ragioni della sua negazione *an-archica*, rintracciandone le faglie filosofiche che impediscono a questi pensatori di declinare la filosofia an-archica con la pratica teorica dell'anarchia politica, sociale ma innanzitutto, a mio parere, etica. Quanto all'assenza di una pratica anarchica, un tempo si sarebbe detto militante, in tali autori, contesti storici, formazioni teoriche, esperienze politiche potrebbero intervenire per suggerire una qualche spiegazione de facto, di superficie, che però Malabou correttamente non prende in considerazione soffermandosi sulla denegazione prettamente filosofica.

Ovviamente, a tali autori individuati da Malabou farebbero buona compagnia Walter Benjamin, Simone Weil, Hannah Arendt, Claude Lefort, Gilles Deleuze, Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour, Judith Butler, ossia altri filosofi e filosofe del Novecento, altrettanto non anarchici come i primi, che però hanno riflettuto e pensato l'anarchismo senza ostracismi pregiudiziali. La denegazione non è solo riconducibile a una fascinazione fantasmatica da buco nero per cui occorre preoccuparsi di non precipitarvi. Essa è rinvenibile altresì sul versante della pratica politica, della costruzione cioè di un regime discorsivo anarchico effettuato più o meno consapevolmente dai movimenti anarchici, i quali dal loro canto hanno allargato, e non ristretto, la forbice tra anarchia filosofica e anarchia politica.

In primo luogo, infatti, va registrata e non sottovalutata la sfasatura temporale e contestuale della concettualizzazione dell'anarchia che risale alla filosofia greca e si prolunga per i secoli sino alla definizione della pratica politica anarchica che risale all'era moderna quando il pensiero acquista la legittimazione a tradursi in pratica trasformatrice del mondo, e non solo in attività contemplativa. Proprio questa sfasatura ha consentito l'affermazione di una concezione non solo lessicale distorta e falsificatrice dell'anarchia e dell'anarchismo, operata non tanto da improbabili «rivali» politici ma anche e soprattutto da filosofi inorriditi di fronte all'abisso di una negazione radicale dell'*arkhé* funzionale a servire da pilastro di legittimità del comando politico in senso stretto. La difesa moderna del significato etimologico corretto dell'anarchia ha quindi rintracciato in certa pratica filosofica l'obiettivo di contrasto, date le precedenti perversioni semantiche, arrivando alla maturazione di una attitudine teorica in cui l'aggancio all'agire politico fosse premiante rispetto all'attività riflessiva della filosofia, peraltro spesso confusa con la mera contemplazione passiva dell'esistente e del modo di stare al mondo.

In secondo luogo, non va trascurato il dato che l'ipotesi di s-fondamento anarchico di ogni cornice normativa che fissa lo statuto filosofico di una pratica politica priva l'anarchismo politico di un criterio

univoco di assegnazione di identità sicura ad ogni forma di pensiero-azione che ad esso si richiami. Così, è maturata la convinzione che nessun anarchico assegna patenti identitarie e che il criterio discernente non è di segno politico o teorico, bensì squisitamente etico, ossia l'anello di congiunzione tra agire e pensiero nel senso della sua intrinseca coerenza. Etica nel senso di *ethos*, ossia di condotta individuale e collettiva in linea con il diagramma di stili e forme di vita – per certi versi ascetico – valorizzati nella significazione anarchica.

In terzo luogo, pertanto, non è mera casualità che nel «pantheon» dell'anarchismo politico risultino autori, alcuni dei quali anche filosofi ma non necessariamente, la cui produzione teorica è strettamente connessa e ne risulti legittimata da una coerente pratica politica di tipo militante: è il caso di Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Goldman, Malatesta, per citare i più significativi, accreditati e riconosciuti maestri di anarchismo i quali, nell'unire pensiero e azione, declinavano la loro stretta identificazione nella propria persona(lità) di anarchici – oggi potremmo aggiungere, sebbene meno «classici» per ovvie ragioni, Clastres (forse), Bookchin e Graeber. Il che non è riconosciuto, invece, per esempio a Godwin, a Stirner, a Sorel, e più indietro nel tempo a de La Boétie (che pure è il più innovativo, dati i tempi in cui elabora e scrive, nonché il primo che intravede la

fragilità contingente e costitutiva dell'autorità politica che si regge sulla volontà di servire, tolta la quale il sovrano resta nudo e solo).

Altrettanto non riconosciuti gli autori presi in considerazione da Malabou che hanno affrontato la filosofia an-archica senza essere anarchici, senza posizionarsi in una qualche maniera all'interno della costellazione anarchica – che è plurale e variegata per definizione e per contesto storico-geografico – e senza praticare lotte libertarie (ma con l'eccezione di Foucault, a ben vedere).

Ci troviamo dunque di fronte a una doppia denegazione, che indebolisce la potenza della critica anarchica sia sul versante filosofico che sul versante più strettamente politico. Come ha dimostrato Malabou, l'incompletezza della critica filosofica an-archica si arresta alle soglie di un immaginario radicalmente aperto sull'abisso dell'assenza di fondamento, mentre l'incertezza dell'anarchismo politico nei confronti dell'approccio teorico-filosofico tronca la critica dell'autorità politica di fronte ad una risorsa di legittimità radicata nell'inconscio collettivo, ossia l'*arkhé* come origine inaggrabile del comando sempiterno giusto perché risalente alla notte dei tempi che furono. La mancata declinazione congiunta e convergente, pur nella rispettiva autonomia di strategia concettuale di destituzione di senso, tra *arkhé* filosofica e *arkhé* politica ridimen-

siona la potenza del negativo, relegando soprattutto la critica filosofica ad una delle varianti di pensiero tuttavia ineffettuale sul mondo, laddove la critica politica viene ridotta a una delle ideologie della modernità e come tale superate dall'iper-modernità in cui perde di senso e di presa sul mondo.

Non credo sia un azzardo intellettuale ritenere che l'unico, tra gli autori analizzati da Malabou, che si sia sforzato concettualmente, prima ancora che politicamente, a colmare lo iato tra filosofia e politica sia stato Foucault. Nel declinare il nesso tra filosofia e politica, rispettivamente sotto il segno della *verità del sapere* e della *necessità del potere*, in maniera originale, è arrivato persino a coniare un inedito lemma di *anarcheologia*, una ulteriore crasi lessicale come, ad esempio, nell'altro caso della *governamentalità*. Si interroga infatti Foucault: «il legame volontario con la verità, che cosa può dire sul legame involontario che ci fa aderire e ci piega al potere?». Ma, con maggiore vigoria, immediatamente dopo ribalta l'interrogativo e si domanda: «che cosa ha da dire la messa in questione sistematica, volontaria, teorica e pratica del potere riguardo al soggetto di conoscenza e al legame con la verità con cui egli si trova involontariamente annodato? [...] Essendo dati la mia volontà, decisione e sforzo di sciogliere il legame che mi lega al potere, che ne è allora del soggetto di conoscenza e della verità? [...]

È il movimento per liberarsi del potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità».

Il legame tra sapere e potere, tra soggetto e verità viene così ad essere analizzato da una prospettiva radicale, in senso letterale, che si differenzia dallo scetticismo o dalla sospensione di giudizio, e che attiene a una postura ethopolitica, un «atteggiamento che consiste innanzitutto nel dirsi che nessun potere va da sé, nessun potere, qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere, di conseguenza, merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è una legittimità intrinseca del potere, dal momento che nessun potere è fondato di diritto o per necessità, dato che ogni potere poggia sempre e solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia, che il contratto sociale è un bluff e la società civile una favola per bambini, che non c'è alcun diritto universale, immediato ed evidente che sia in grado di sostenere dovunque e sempre un rapporto di potere, qualunque esso sia».

La congiunzione tra ricerca filosofica e critica politica si deposita così nell'affermazione secondo la quale il percorso filosofico *altro* di Foucault, «laterale e controcorrente», anche rispetto alle filosofie del dubbio metodico che minano la granitica indissolubilità delle verità ereditate, «consiste nel cercare di far giocare sistematicamente non la sospensione di

tutte le certezze, ma la non-necessità del potere, qualunque esso sia». «È l'anarchia, l'anarchismo», anticipa Foucault stesso l'idea, la concettualità, il nome che immagino i presenti al Collège de France quel 30 gennaio 1980 avranno bisbigliato a se stessi o al vicino ascoltando questo ribaltamento prospettico.

Pur non trovandoci nulla di male nell'usare quei termini – l'aveva già detto in occasione di una conferenza alla Société Française de Philosophie quasi un paio di anni prima, esattamente il 27 maggio 1978¹ – e ammettendo di poter ridiscutere una interpretazione «un po' grossolana» e approssimativa, Foucault rigetta lo stereotipo per cui la tesi anarchica postula una essenza malvagia del potere, ponendosi come fine ultimo la sua abolizione definitiva. «Innanzitutto, non si tratta di tendere a una società senza rapporti di potere come conclusione di un progetto. Al contrario, si tratta di mettere il non-potere o la non-accettabilità del potere non a conclusione dell'impresa, ma all'esordio del lavoro, nella forma di una messa in questione di tutti i modi con cui effettivamente si accetta il potere. In secondo luogo, non si tratta di dire che ogni potere è malvagio, ma di partire dall'idea che nessun potere, qualunque esso sia, sia accettabile a pieno diritto e sia assolutamente e definitivamente inevitabile».

L'atteggiamento anarchico in Foucault sente il morso della lucidità di un *ethos* che muove da una

postura filosofica a una pratica politica, da una negazione filosofica a una negazione politica senza soluzione di continuità, se non una sfumatura con il sentire tradizionale dell'anarchismo, ma sempre interna alla sua aria familiare. «In altre parole, la posizione che assumo non esclude assolutamente l'anarchia – e in fondo, ancora una volta, perché l'anarchia sarebbe così deprecabile? Lo è automaticamente, forse, soltanto per coloro che ammettono che c'è sempre necessariamente, essenzialmente, qualcosa come un potere accettabile. [...] Si tratta di un atteggiamento teorico-pratico che riguarda la non necessità di ogni potere, e per distinguere questa posizione teorico-pratica sulla non-necessità del potere come principio di intellegibilità del sapere stesso, invece di usare il termine 'anarchia' o 'anarchismo' che non sarebbe adeguato, farò un gioco di parole... Vi proporrei, allora, una sorta di anarcheologia»².

Al di là del gioco linguistico, il termine designa proprio tanto la negazione filosofica dell'*arkhé* come sostrato fondativo di ogni azzardo di pensiero che pretenda di negare la sua contingenza per auto-definirsi universale e sovra-storico, quanto, nel contesto delineato da Foucault – le cui lezioni, vale la pena ricordare, erano lungi dall'essere frutto di una oralità spontanea ancorché erudita, essendo per lo più meditate e scritte in anticipo – l'*ethos* affermativo di una posizione teorico-pratica, quindi politica,

che sutura quello iato denunciato da Malabou. Rifiutando che l'anarchia sia un *telos* più o meno raggiungibile, una *ou-topia* che un giorno diverrà *eu-topia* realizzata, Foucault attua uno spiazzamento cruciale, ponendo l'anarchia come rigetto dell'*arkhé* al tempo stesso in cui si pone l'*arkhé* come strategia concettuale e politica insieme per imporre una condizione di dominio di pochi sui molti. Nel cuore di questa stessa strategia si dà la risorsa per confutarla filosoficamente e contrastarla politicamente.

Molto probabilmente, Foucault è l'unico tra i filosofi radicali che hanno costellato il panorama europeo nella seconda metà del XX secolo ad aver maturato un anarchismo filosofico e politico, con qualche «discesa in campo» con lotte libertarie contro i manicomi, le carceri, l'oppressione politica, rilanciando e sapendo rinnovare anche terminologicamente un arsenale teorico risalente almeno al secolo precedente, lungo un percorso di continuità e discontinuità che non può che fare bene sia al pensiero sia all'agire anarchico.

Note

1. Si tratta della conferenza *Qu'est-ce que la Critique?* [*Critique et Aufklärung*], rintracciabile in italiano in Michel Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997, sulla quale mi sono soffermato in un paio di occasioni: *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, in «Materiali foucaultiani», nn. 7-8, IV/2015; «De l'éthopoiesis à l'éthopolitique», in *La pensée politique de Foucault* (s. d. O. Irrera, S. Vaccaro), Kimé, Paris, 2017.
2. Tutte le citazioni foucaultiane sull'anarcheologia sono tratte da Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2014, pp. 84-85-86.

