

# Il post - anarchismo e la tradizione libertaria francese:

considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray,  
*Il post – anarchismo spiegato a mia nonna*

Enrico Ferri

## ABSTRACT

*Le post-anarchisme et la tradition libertaire française*  
Considérations critiques sur le dernier livre de Michel Onfray.

*L'analyse de Enrico Ferri s'appuie sur le récent livre de Michel Onfray, «le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère» (2012, Editions Galilée) aujourd'hui traduit en italien par les Editions Eleuthera.*

*Onfray soutient l'opportunité de réviser certaines hypothèses théoriques de l'anarchisme liées à un filon, défini comme russo-allemand et dominant au XIXe - XXe siècle, représenté par des philosophes comme Stirner, Bakounine et Kropotkine. A cette tendance, Onfray oppose une French Theory exprimée par des auteurs comme Etienne de la Boétie, Proudhon et Reclus qui exprimeraient une pensée plus souple et pragmatique, capable de fournir des outils théoriques afin de dépasser certains «dogmes» de l'anarchisme des deux derniers siècles, tels que l'attente d'un «monde nouveau» et la croyance en la «bonté naturelle de la nature humaine».*

*L'auteur de l'article nie la réalité d'un courant anarchiste russo-allemand inspiré par Hegel, ainsi que la possibilité de définir une French Theory avec des caractéristiques unitaires et homogènes. En même temps il revendique l'appartenance au patrimoine essentiel de l'anarchisme d'une anthropologie politique qui considère l'être humain comme fondamentalement sociable et donc à même d'utiliser, selon un mode positif et constructif, la liberté et la dimension propulsive de l'utopie.*

*Il post-anarchismo e la tradizione libertaria francese.*  
Considerazioni critiche sull'ultimo libro di Michel Onfray.

*L'analisi di Enrico Ferri si basa sul recente libro di Michel Onfray, Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère, Editions Galilée, 2012, tradotto oggi in italiano dalle Edizioni Eleuthera.*

*Onfray sostiene l'opportunità di rivedere alcune ipotesi teoriche dell'anarchismo legate ad un filone definito russo-tedesco e dominante a cavallo del XIX e XX secolo, rappresentato da filosofi quali Stirner, Bakounin e Kropotkin. A questa tendenza, Onfray oppone una French Theory rappresentata da autori quali Etienne de la Boétie, Proudhon e Reclus, che esprimerebbero un pensiero più flessibile e pragmatico, capace di fornire degli strumenti teorici per superare alcuni "dogmi" dell'anarchismo dei due ultimi secoli quali l'attesa di un "mondo nuovo" e la fede nella "bontà naturale dell'essere umano". L'autore nega la realtà di una corrente anarchica russo-tedesca di matrice hegeliana così come la possibilità di definire una French Theory con caratteristiche unitarie ed omogenee. Nel contempo rivendica l'appartenenza al patrimonio essenziale dell'anarchismo di un'antropologia politica che considera l'essere umano come fondamentalmente socievole e quindi capace di utilizzare secondo un modello positivo e costruttivo, la libertà e la dimensione propulsiva dell'utopia.*

## PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO; POST-ANARCHISMO; LIBERTÀ;  
FRENCH THEORY; FILOSOFIA RUSSO-TEDESCA;  
SOCIEVOLEZZA; PARUSIA.

## MOTS-CLÉS

ANARCHISME; POST-ANARCHISME; LIBERTÉ;  
FRENCH THEORY; PHILOSOPHIE RUSSO-ALLEMANDE;  
SOCIALITÉ; PAROUSIE.

Il titolo del *pamphlet* di Michel Onfray nasconde un progetto ambizioso: spiegare in modo semplice i caratteri del post – anarchismo. Ancora più ambizioso perché non si tratta solo di definire una nuova teoria, o comunque di ridefinire una filosofia nota, quella dell’anarchismo, appunto, ma di porre le basi per un programma d’azione libertario, nel segno della concretezza e dell’immediatezza, “per il subito”.

Ripercorriamo, almeno per sommi capi, questo “autoritratto con bandiera nera” di Michel Onfray, a partire dalla sua premessa: “la genealogia dell’anarchismo va cercata nelle sue viscere [...] Perché prima di tutto quella che si manifesta è una ribellione istintiva nei confronti dell’autorità; in ogni sua forma”. L’autore prende le mosse dalla sua esperienza personale: abbandonato dai genitori in un orfanotrofio di salesiani, a 10 anni si trova nella condizione di un “orfano di genitori viventi” che per anni vive “l’inferno sulla terra” e, alla luce di questa traumatica esperienza, a 14 anni prende l’impegno con se stesso di non voler mai essere “né un carnefice né una vittima”, formula che appare come una variante del famoso principio “antropologico” dell’anarchismo: “né servi, né padroni”.

Quindi la scelta nel nome della libertà, della non sopraffazione, di una prospettiva di vita in cui si evita di esercitare il potere come forma di prevaricazione e, nello stesso tempo, di subirlo appare ad Onfray una scelta di campo che deve avvenire in prima istanza dentro di noi, che rinvia ad una “genealogia delle viscere”.

La premessa di Onfray è per certi aspetti condivisibile. E’ vero che ogni ideologia, ogni pensiero politico organico, rinvia ed ispira anche uno stile di vita, un *way of life*, un modello comportamentale, un’antropologia. Già nel pensiero greco è presente questa convinzione: ad ogni forma di governo corrisponde un tipo umano. Sulla figura del tiranno, ad esempio, esiste una vasta letteratura; il carattere autoritario è stato indagato nella tragedia, nella commedia, in opere filosofiche e storiografiche.

In autori come Platone<sup>1</sup> e Senofonte<sup>2</sup> abbiamo anche elementi per una “psicanalisi” del

1 Platone, *Repubblica*, IX, 571.

2 Senofonte, *Ierone*.

tiranno, personaggio insieme tracotante (*ubristes*) e timoroso, superbo e diffidente, che non rende conto a nessuno e che nessuno ha sopra di sé, ma nello stesso tempo condannato alla solitudine e privo di amici, che a tutti si impone con la paura e che tutti teme come potenziali minacce. Che persino nei sogni e nell’immaginazione rivive in modo traumatico l’ordine violato delle sue relazioni quotidiane<sup>3</sup>. Oppure pensiamo allo stile di vita dell’uomo democratico, al libero cittadino che Pericle tratteggia nel celebre epitafio riportato in Tucidide<sup>4</sup>, dove si descrive un uomo che ama il bello, che riempie la sua vita con momenti di svago e benessere, che è tollerante verso i suoi vicini, bendisposto verso gli altri, cittadini o stranieri che siano. Un altro autore di scuola aristotelica, Teofrasto<sup>5</sup>, in un’opera pervasa di spirito ironico ed insieme moraleggiante, descrive, di contro, il tipo oligarchico che prova un’attrazione smodata per il potere (*philarchia*) ed ad ogni piè sospinto se la prende con le masse ed il popolo, arrivando ad accusare persino Teseo “causa prima dei guai dei cittadini”, secondo un modello iconografico che lo voleva come il realizzatore del cosiddetto sinecismo e primo esempio di governatore democratico, attento e rispettoso della volontà popolare come riportato da Tucidide<sup>6</sup> e nelle *Supplici* di Eschilo<sup>7</sup> ed Euripide<sup>8</sup>, ma pure in autori più tardi, come Plutarco che nella *Vita di Teseo* riprende queste tematiche.

Per un altro verso Onfray coglie nel segno quando colloca nell’infanzia e nelle “viscere” la

3 Platone, *Repubblica* IX, 571c-d.

4 Tucidide, *Storie*, II, 34-45.

5 Teofrasto, *Caratteri*, XXVI, Oligarchia.

6 Tucidide, II, 25.

7 Eschilo, *Supplici*, non si parla di Teseo, ma di Pelasgo, l’ambientazione è ad Argo e non in Atene, ma si tratta, come nota Nicole Loraux, *L’invention d’Athènes*, Payot, Paris, 1993, p. 182, di “una delle prime allusioni conosciute al termine *demokratia*”, dove il potere del popolo è contrapposto a quello autocratico di Zeus: “Il suo potere non è sottoposto a nessuno: lui sta in trono e comanda assoluto”, *ivi*, 595-596.

8 Euripide, *Supplici*, 399 e ss, dove nel celebre dialogo fra l’araldo tebano e Teseo, quest’ultimo, re di Atene, presenta la città come un esempio di governo popolare: «Da noi governa il popolo, con un turno di cariche annuali, senza mai dare al censo i privilegi: parità di diritti anche per i poveri».

genealogia, l'origine delle scelte di fondo, del prendere partito degli individui.

Non soltanto la psicoanalisi ci ha mostrato come le categorie interpretativo / valutative della realtà, come le scelte dei valori e dei principi di riferimento, seppure a volte in modo inconscio e confuso, avvengano negli anni dell'adolescenza e della prima giovinezza.

Il concetto greco di *paideia*, a cui corrisponde quello tedesco di *Bildung*, rinvia all'idea di educazione intesa non come mera acquisizione di nozioni e informazioni, ma come formazione del carattere, della personalità, di uno stile di vita, possibile in un'età in cui si è particolarmente ricettivi. E tale ricettività si manifesta anche in modo spontaneo e non programmato, nella vita quotidiana, nella famiglia, nella società, nel proprio *milieu*. Di conseguenza, sembrerebbe di poter dire, senza forzare il pensiero di Onfray, che in ogni società gerarchica, dove il potere dell'uomo si impone sull'altro uomo, dovrebbe manifestarsi una "ribellione istintiva" che ha portato il nostro autore a prese di posizione drastiche, icasticamente rappresentate: "ho odiato il potere". Del resto, che ogni Stato comporti dominio e soggezione dei governati ce lo ricorda Thomas Hobbes, quando con la sua abituale arguzia scrive: "Al giorno d'oggi c'è scritto sul torrione della città di Lucca, con grandi caratteri, la parola LIBERTA', ma da ciò non si può inferire che un singolo uomo [*a particular man*] abbia lì maggiore libertà o immunità nel servire lo Stato di quanto ne abbia a Costantinopoli"<sup>9</sup>, cioè in quella che da ben due secoli si chiamava Istanbul, rappresentazione per eccellenza nella storiografia e nell'immaginario europeo del potere autocratico e dispotico.

Il ragionamento di Onfray, però, è inficiato da un'evidente contraddizione che si può rilevare già a partire dall'esperienza dello stesso filosofo francese. L'esperienza seppure traumatica della violenza del potere che già un bambino può vivere nella famiglia, nella scuola e nella società, da sola non è sufficiente per provocare una "ribellione istintiva" e l'acquisizione di una coscienza libertaria, del rifiuto di soggiogare e di essere soggiogati, di esercitare o subire violenza.

<sup>9</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, cap. XXI.

Nei cenni biografici l'autore ricorda che sua madre, "orfana abbandonata all'assistenza pubblica" aveva subito angherie e violenze che, però, avevano generato in lei una sorta di "coazione a ripetere", per cui picchiata anche lei picchiava e non avendo conosciuto che la violenza, a sua volta si esprimeva con la violenza. Una violenza fisica e psicologica.

L'esperienza della violenza, il trauma della violenza subita, genera nella madre e nel figlio due diverse reazioni. La prima riproduce i traumi che aveva subito: la sofferenza subita non ha prodotto in lei nessuna presa di coscienza sulle dinamiche distruttive di un potere violento; nessuna presa di distanza. Prima vittima, poi carnefice. Non si tratta solo di vicende personali, di storie di madri e di figli, di casi letterari. E' la quotidiana vicenda che coinvolge miliardi di persone non solo nei cosiddetti paesi del terzo e quarto mondo, ma anche nelle nostre civili ed avanzate realtà "occidentali". La realtà di tante persone che, fin dalla prima infanzia, per anni subiscono il degrado della sottocultura, della miseria, del non-rispetto, dell'abbandono, per poi conservare, alimentare e riprodurre lo stesso sistema che genera miseria materiale e spirituale.

Le vittime che si fanno carnefici, rimanendo a loro volta vittime di un ingranaggio violento e di se stesse, della loro incapacità di prendere coscienza e di prendere le distanze dal contesto socio-culturale di provenienza.

La fuoriuscita dal plesso duale dominante / dominato, servo / padrone, violentatore / violentato, non è possibile con un atto puramente viscerale, istintuale. Non è solo un problema di "viscere", ma pure di cuore e di cervello. Non necessariamente si arriva in modo spontaneo, naturale, a far propri la presa di coscienza di Onfray, a dire: "non voglio essere né un carnefice né una vittima", neanche a condividere questo assunto; di regola l'opinione più diffusa è che per non essere vittime, se necessario, occorre farsi carnefici.

La libertà è una scelta, una delle opzioni possibili. Occorre volerla, costruirla, conservarla, difenderla. Occorre essere educati ed educare alla libertà. Alla libertà non si può costringere (*forcer*), come vorrebbe Rousseau ne *Le contract*

*sociale*<sup>10</sup>, così come non si può costringere nessuno ad essere felice.

L'anarchismo è l'ideologia della libertà, anche se il termine ideologia appare ambiguo per un verso, restrittivo per un altro. Ambiguo perché "l'ideologia" rinvia ad una teoria organica costruita a partire da uno o più presupposti; una costruzione architettonica complessiva, esclusiva ed escludente, che anche qualora prospetti una "società aperta", riconduce al suo interno, alle sue regole, ai suoi confini, tali possibilità di essere qualcosa di altro e diverso. L'anarchia non è niente di tutto questo: parola composta da *Arché* preceduto da un "a" privativo che diventa "an" per l'aggiunta di un "n" efelcistico, messo per evitare lo iato, per eufonia.

*Arché* ha un'articolazione semantica complessa: significa comando, autorità, ma definisce pure una carica: le *archai* sono le magistrature. In Tucidide *arché* è il termine con cui si descrive il dominio di Atene sulle vie marittime e commerciali, sugli alleati della lega delo-attica ridotti a "soggetti", "*douloi*", cioè a sottoposti. E' un termine reso dai moderni traduttori con "Impero", in modo improprio, con una parola latina di diversi secoli posteriore. Tanto Pericle che Cleone ricordano ai loro concittadini che l'*arché* ateniese è quasi "tirannide"<sup>11</sup>, perché priva di consenso. Ma *arché* sta a significare anche inizio, origine, ciò che ha dato l'avvio alla vita, alla realtà. Talete, Anassimene e Anassimandro sono definiti filosofi dell'*arché*, perché individuano in elementi come l'acqua, l'infinito, l'aria<sup>12</sup> ciò che sta all'inizio della vita.

L'anarchia non è niente di tutto questo: nega ogni forma di autorità che tragga la sua ragion d'essere al di fuori delle scelte dell'uomo, che non abbia una funzione sociale, che non si eserciti con il consenso dei consociati, che non sia sottoposta a controllo, che non debba rendere conto di quello che fa. Nega l'idea di un inizio diverso dalle idee, dalle scelte, dell'opera

dell'uomo. In realtà l'anarchismo declina l'anarchia in termini privativi, come mancanza di autoritarismo, di dominio, di inizio metafisico, semplicemente perché non li ritiene necessari. Se il lato oscuro si chiama *arché*, il lato solare si chiama "*zoon politikon*", è costituito da una visione "ottimistica" dell'uomo, da un ottimismo antropologico che è un tratto per certi aspetti fideistico. Anche quando le relazioni sono rappresentate in modo competitivo e per certi versi conflittuale, come fa Max Stirner fin dall'esordio (*Una vita d'uomo*) de *L'Unico e la sua proprietà*, si è convinti che "ognuno ha i mezzi per farsi valere", ancor più se si unisce agli altri per "moltiplicare" la sua potenza<sup>13</sup>. L'ottimismo antropologico dell'anarchismo presuppone che ogni individuo, se lasciato libero di farlo, tende "naturalmente" ad associarsi e cooperare con gli altri uomini; se questa cooperazione che si concretizza con lo sviluppo della società permette all'uomo di soddisfare i suoi essenziali bisogni materiali e spirituali, gran parte delle occasioni di malessere, di aggressività e di conflitto vengono meno. Per l'anarchismo la "bontà" dell'uomo è originaria, quella bontà che in ambito sociale è chiamata socievolezza ed in ambito relazionale altruismo. La ferinità, l'aggressività, il considerare l'altro uomo non come un *tu* con cui identificarsi, ma come una minaccia o un pericolo, come un oggetto da soggiogare per servirsene, sono prospettive estranee all'anarchismo. Non avrebbe nessun senso il primato epistemologico e metodologico della libertà se si pensasse ad un uomo caratterizzato essenzialmente dall'aggressività nei confronti dell'altro. Tanto meno l'uguaglianza che, alla maniera di Hobbes, potrebbe configurarsi solo come "uguale capacità di nuocere". L'anarchismo non è perciò un'ideologia, né si esprime attraverso un pensiero unico, un autore o una dottrina che ne escluda altre. Per una ragione semplice, appena ricordata: alla

10 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, «quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tous le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre», Chapitre VII, *Du Souverain*.

11 Tucidide, II, 64 e III, 37.

12 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma, 2002, Tomo primo, p. 79 e ss.

13 Quella che Stirner chiama "unione degli egoisti" è una nuova forma relazionale in cui l'individualità non viene ridimensionata, a vantaggio dell'insieme, ma esaltata. L'unione ha essenzialmente un valore d'uso ed è *eine Multiplikation meiner Kraft*, un moltiplicatore delle capacità dell'individuo, della sua forza. Ho trattato a fondo questo tema in *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, 1992, pp. 105-183.

base dell'anarchismo c'è il principio della libertà. Con questo principio/valore si intende la capacità dell'individuo di autodeterminarsi, di darsi le regole di vita, di sviluppare le sue potenzialità, di metterle in atto.

“Ogni anarchico è un individualista” ha scritto Errico Malatesta (aggiungendo pure che non è vero il contrario) proprio perché pensa che il benessere collettivo, comunitario, universale, non può non partire e presupporre il benessere dell'individuo. La città è fatta di uomini, dice Nicia in Tucidide<sup>14</sup> e nell'anarchismo, anche per i pensatori più vicini al comunismo come Bakunin, è radicata l'idea che non è pensabile né possibile la liberazione sociale a prescindere e senza la liberazione degli individui che fanno parte della società. Per il marxismo l'individuo è un prodotto sociale, per gli anarchici la società è sempre una società di individui. In questa prospettiva, l'uguaglianza non è niente altro che il riconoscimento dell'uguale diritto, del diritto universale di ogni uomo in quanto uomo, di essere riconosciuto come individuo avente il diritto e le possibilità reali di uno sviluppo integrale della sua umanità.

Quindi, in teoria, ma non solo, si potrebbe definire anarchica ogni filosofia che si preoccupi di elaborare un percorso di liberazione integrale dell'individuo da estendere come scopo ultimo a tutti gli individui. Quindi un progetto di liberazione integrale e universale.

Moltissimi potrebbero condividere un programma di questa natura, ma i molti si ridurrebbero subito a pochi se solo si tenesse presente il contesto ed i riferimenti in cui il progetto dell'anarchismo nasce e si colloca. Quello del pensiero illuminista, dello hegelismo rivoluzionario, della Prima Internazionale, del nascente socialismo, della critica di Feuerbach esposta ne *L'essenza del Cristianesimo*. Così pure il “corollario” in cui il principio di libertà e di uguaglianza nell'anarchismo classico si collocano: partire dall'abolizione della proprietà privata e dello Stato, dalla critica della religione a quella del capitalismo, dimensioni tutte considerate incompatibili con la libertà e con

14 Tucidide, VIII, 77: “Uomini costituiscono la città, e non mura o navi vuote di uomini”

l'uguaglianza, così come queste ultime sono formulate nella versione libertaria.

Senza considerare le differenze nella scelta dei mezzi per fondare il “mondo nuovo” e “l'umanità nova”, a partire dalla differenza sostanziale, una vera discriminante, tra chi auspica strumenti, tattiche, procedure meramente pacifiche, ripudiando la violenza in tutte le sue forme e quanti invece plaudono alla “violenza rivoluzionaria”, alla “bomba proletaria”, alla “lotta armata”. Con una serie di varianti declinate a seconda delle circostanze e dei tempi, delle forze in campo, ecc. Negli anni settanta dello scorso secolo, ad esempio, anche nei settori libertari del movimento di rivolta che aveva soprattutto nelle università la sua base, la “linea” ufficiale sulla questione della “violenza rivoluzionaria” era quella che la considerava legittima, non solo se esercitata per difendersi, ma pure a scopi offensivi, rivoluzionari, a condizione che fosse “di massa”, cioè espressione della rabbia e del progetto rivoluzionario del proletariato e non di frange e di avanguardie minoritarie. La moltiplicazione dei coltelli avrebbe reso i fendenti legittimi.

Per i motivi su esposti, se non sviluppati almeno accennati, è difficile pensare ad una teoria organica, unitaria e canonica dell'anarchismo. In ultima istanza, quando parliamo di teoria anarchica, dei filosofi dell'anarchismo o *tout court* di anarchismo inteso come movimento politico, ma pure come teoria alla base di questo movimento e del suo progetto rivoluzionario, ci riferiamo ad un nucleo di idee abbastanza limitato: il primato della libertà, del libero sviluppo della persona, quello dell'uguaglianza, del riconoscimento che questo sviluppo sia condiviso da tutti e che tutti cooperino a tal fine. Per un altro verso, in negativo, l'anarchismo ripudia l'autoritarismo, la gerarchia, le disuguaglianze sociali, economiche, tra uomo e donna. Ma su come sviluppare questi presupposti, che sono anche obiettivi da raggiungere, sono assai differenziate le posizioni, a volte contrapposte.

Questa constatazione è anche presente in Michel Onfray, che così scrive: “La storia dell'anarchismo è ancora tutta da scrivere. Troppo spesso si trovano alla rinfusa su uno stesso

bancone visioni del mondo tra loro contraddittorie, senza alcuna attenzione al pensiero che ci sta dietro: così l'individualismo radicale di Max Stirner sta accanto al collettivismo di Pëtr Kropotkin; l'apologia della violenza rivoluzionaria di Michail Bakunin condivide l'indice ragionato con il pacifismo non violento di Sébastien Faure; l'anarchismo cristiano di Lev Tolstoj sta fianco a fianco dell'anticlericalismo di Jean Grave; il millenarismo apocalittico di William Goodwin coesiste con il pragmatismo di Pierre Joseph Proudhon la cui *pruderie* coabita con il progetto ultra-edonista di Charles Fourier o con l'elogio della *camaraderie amoureuse* di E. Armand; gli attentati dinamitardi di Ravachol [...] vengono messi sullo stesso piano delle riappropriazioni individuali di Alexandre Marius Giacob" e si potrebbe continuare.

Questo quadro, che a me sembra un'ovvia conseguenza della natura stessa dell'anarchismo, per Onfray rappresenta un tratto caotico confermato anche dalla storiografia dell'anarchismo. Entrambe, filosofia e storiografia dell'anarchismo, appaiono ad Onfray fossilizzate in una serie di luoghi comuni, ad esempio nell'incapacità di cogliere i tratti problematici di personaggi come Goodwin, "protestante millenarista", oppure nel misconoscere che Stirner è un solipsista "intransigente e immorale", senza considerare la misoginia, la *pruderie*, l'antisemitismo di un Proudhon o "le favole del peccato originale o della provvidenza" predicate da Tolstoj.

In sintesi, i limiti dell'anarchismo contemporaneo, inteso come teoria e movimento, si possono sintetizzare in almeno tre aspetti fondamentali: il prevalere di un pensiero di riferimento e di autori di origine tedesca e comunque di matrice hegeliana; il pensare di affrontare le questioni contemporanee con strumenti teorici ed operativi vecchi di più di un secolo; essere condizionati nel progetto politico da una serie di "dogmi" elaborati nel secolo scorso e rimasti invariati, come l'antistatalismo ad oltranza, senza essere in grado di cogliere possibili funzioni positive dello Stato, ad esempio a favore dell'equità sociale o a tutela di diritti fondamentali. Mi limiterò a considerare solo le prime due problematiche e unicamente con qualche cenno la terza.

Nel paragrafo sesto del suo *pamphlet*, che ha per titolo *Con o senza Hegel*, Onfray contrappone due diverse tradizioni del pensiero libertario che, a suo avviso, fanno da discriminare, da linea di confine tra due diverse visioni dell'anarchismo, al di là della consueta distinzione fra anarchismo individualista e comunismo anarchico.

Per più versi il discriminare è Hegel: già dal titolo del paragrafo si capisce che per un verso c'è una tradizione libertaria che "ha una genealogia hegeliana" di matrice tedesca, idealista, che fa sua una certa visione della storia propria alla *Philosophie der Geschichte* del Filosofo di Stoccarda. Questa tradizione è quella che si è imposta come egemone nell'ultimo secolo all'interno del movimento anarchico, viene pure definita come russo-tedesca perché rappresentata da personaggi come Max Stirner, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin. L'unico di questi personaggi che ha una matrice hegeliana è Stirner, che però ne *L'unico* prende le distanze assai nettamente dal "Protestante illuminato" e dalla "cantilena dei concetti", cioè dalla dialettica hegeliana. Anche se la filosofia di Hegel viene ribaltata da Stirner, ad esempio attraverso il primato dell'individuale e del particolare sul collettivo e sull'universale, rivalutando l'opinione personale (*Meinung*) a discapito del concetto (*Begriff*) o dell'Idea, l'impianto hegeliano, seppure "riadattato" viene conservato nel senso che si considera la storia un processo / progresso irreversibile della coscienza che l'individuo ha di se stesso come "unico", come soggetto assoluto ("punto di partenza, punto di mezzo e punto di arrivo") e che realizza conseguentemente relazioni e modalità di vita in cui tale unicità si attua compiutamente. La storia mostra una graduale e progressiva affermazione dell'individualità intesa come unicità.

Qualche dubbio mi sembra si possa avanzare sui caratteri hegeliani del complesso e per più versi frammentario pensiero di Bakunin. Forse Onfray nella sua riflessione è stato influenzato dall'analisi di Henri Arvon che, su un libro apparso presso PUF nella collana "Que sais-je" dal titolo *L'anarchisme*, sostiene che "la linea Hegel - Feuerbach - Stirner - Bakunin non è meno legittima di quella che porta da Hegel a Marx", anzi, ribadisce subito dopo, ancor più legittima della seconda che "accoglie elementi estranei allo hegelismo

quali l'economia politica inglese e il materialismo francese del XVIII secolo"<sup>15</sup>. Lo stesso Arvon, però, qualche pagina più avanti nell'analisi dell'anarchismo bakuniniano, definito come "nichilismo combattivo", nota: "Dei due aspetti della dialettica hegeliana, vale a dire l'antinomia e la sintesi, egli ha trattenuto solo il primo, vale a dire quello che implica la nozione di lotta" ed in tal modo "mette l'accento sulla necessità della distruzione permanente quale scaturisce dal conflitto inevitabile dei contrari"<sup>16</sup>. La lettura del pensiero di Hegel in chiave rivoluzionaria, di "sinistra", è tipico della *Hegel Link* che valorizza essenzialmente il processo dialettico in quanto mette in crisi e considera provvisoria ogni realtà data, proprio perché esprime quella "immane potenza del negativo", con cui Hegel descrive il processo dialettico dello spirito che procede attraverso l'"assoluta devastazione", nella *Fenomenologia dello Spirito*<sup>17</sup>, opera in cui, dirà Marx, "si trova il vero luogo di nascita ed è racchiuso il segreto della filosofia hegeliana"<sup>18</sup>.

Bakunin ne *La reazione in Germania*, che firma con lo pseudonimo Jules Elysard, il solo scritto in cui è evidente e determinante una chiara influenza dell'impianto filosofico hegeliano, esalta il momento critico / negativo della dialettica, sostenendo che il mondo nuovo potrà edificarsi solo dopo aver fatto piazza pulita, dopo essersi liberati del vecchio<sup>19</sup>. Uno

15 H. Arvon, *L'anarchismo*, trad. it. G. D'Anna, Messina-Firenze, 1973, p.21 e ss.

16 Ivi, p. 52.

17 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad.it. Firenze, 1985, p. 26.

18 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Torino, 1978, p.162.

19 Lo scritto, apparso negli "Annali Tedeschi" nel 1842, termina con queste parole: «Abbiamo dunque fiducia nello spirito eterno che non distrugge e non annienta se non perché esso è la fonte inesauribile ed eternamente creatrice di ogni vita. La voluttà di distruggere è nello stesso tempo una voluttà creatrice». Scrive Henry Arvon, in "Bakunin e la sinistra hegeliana", relazione al convegno *Bakunin cent'anni dopo. Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani*, Milano, 1977, p.225: «L'hegelismo di sinistra di cui è impregnato il giovane Bakunin, si trova in pratica racchiuso nell'articolo intitolato 'La reazione in Germania', da questi pubblicato nell'ottobre 1842 nei numeri 249-252 degli *Annali Tedeschi*, rivista largamente aperta agli scritti della sinistra hegeliana e diretta da Arnold Ruge, capolista di questo movimento d'opposizione».

dei personaggi di Turgenev, Pavel Petrovič, in *Padri e figli* dice "prima c'erano gli hegeliani ora ci sono i nichilisti. Staremo a vedere come vi reggerete sul nulla, nel vuoto"<sup>20</sup>, riferendosi al giovane Bazarov, medico, materialista e nichilista. Bakunin sembra seguire questo itinerario e se c'è un elemento che lega più di altri Bakunin a Kropotkin non è la matrice hegeliana, del tutto assente in Kropotkin, ma il nichilismo fenomeno intellettuale tipicamente russo.

Basti ricordare la partecipazione quasi amovibile con cui Kropotkin descrive i giovani nichilisti nella sua autobiografia, in *Memorie di un rivoluzionario*<sup>21</sup>.

Al di là dei rapporti che Bakunin ebbe con Nečaev ed i nichilisti russi negli anni '70 dell'Ottocento è la matrice russa, la tradizione popolare, il comunitarismo dell'Obščina e persino il ribellismo di un Pugačëv e di uno Stenka Razin che stanno alla base di un ribellismo e del comunismo anarchico di Michail Bakunin<sup>22</sup>. Per non parlare poi dello hegelismo di Kropotkin che è di assai difficile individuazione nel geografo di Smolensk<sup>23</sup>.

20 Ivan S. Turgenev, trad. it. Milano, 1976, p.22. In russo, hegeliano si dice hegelista e nel testo si gioca con quest'assonanza insieme linguistica ed ideologica.

21 P. A. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, trad. it. Milano, 1969, p.218: «Soltanto da un vigoroso movimento sociale che attaccasse il male alle radici stesse, si poteva sperare una riforma degli usi e delle abitudini quotidiane; e in Russia questo movimento-questa ribellione dell'individuo- assunse un carattere molto più grandioso e le sue lotte furono improntate ad una critica molto più energica e radicale che altrove nell'Europa occidentale ed in America. Questo movimento fu battezzato con il nome di 'nichilismo', da Turgenev, nel suo grande romanzo *Padri e figli*». Kropotkin descrive nei dettagli la probità, la sincerità, l'etica che ispiravano i nichilisti e che diedero a molti scrittori russi "l'abitudine di pensare ad alta voce che stupisce i lettori dell'Europa occidentale".

22 M. Bakunin, *Stato e Anarchia*, trad. it. Milano, 1998, p. 247. A p. 157 leggiamo un giudizio assai critico su Hegel: «Ma l'opposto partito dei cosiddetti hegeliani rivoluzionari si dimostrò più logico dello stesso Hegel e molto più audace di lui; strappò alla sua dottrina la maschera conservatrice e scoprì tutta la sua nudità, la spietata negazione che in realtà ne costituisce l'essenza».

23 Il quale, nella sua citata autobiografia, scrive a p. 298 «Fin dalle sue origini il socialismo si è sviluppato

Stirner non è considerato da Onfray neanche un anarchico. “Per considerare Stirner un anarchico e sdoganarlo da ogni egoismo, bisogna non aver letto *L'unico e la sua proprietà*”. Onfray mette in guardia “lo sappiano gli anarchici!” sul fatto che “Stirner aborra [...] la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, la condivisione, la solidarietà, la fraternità, il popolo, il proletariato”.

Ciò nonostante Stirner considera la possibilità di un'affermazione piena dell'individuo come una possibilità propria ad ogni essere umano e costruisce il suo modello di associazione, “l'unione degli egoisti”, con le caratteristiche dell'unione amicale, su basi di cooperazione, reciprocità, spontaneità, fondata sulla libertà di adesione e di recesso. Onfray, su Stirner, rincarà la dose: “giustifica l'incesto, la menzogna, lo spergiuro, il non rispetto della parola data, il crimine”. Tutto vero, ma non è tutto, bisogna pure aggiungere che Stirner scrive ne *L'unico* “Io mi autorizzo ad uccidere” e fa l'elogio del furto. Stirner vuol significare che non accetta come criterio di legittimazione delle sue azioni, dei suoi comportamenti, cose diverse dalle sue libere scelte, dalla sua volontà, che accetta come unici vincoli alle sue scelte quelli che lui stesso stabilisce, in relazioni fondate su base contrattuale, in base al criterio dell'accordo, dell'uso e dell'utile reciproco. Se gli anarchici hanno sempre considerato Stirner come un filosofo della loro “area” culturale non è dovuto al fatto che hanno letto a sbalzi *L'unico* ma perché, al contrario, hanno colto nell'unicità la matrice essenzialmente libertaria che ha per base l'autonomia individuale, il libero accordo, il federalismo.

Non è tenero Onfray con Max Stirner: “Posso capire che Stirner riesca ad entusiasmare un adolescente, ma molto meno che riesca ad affascinare un adulto! Nell'*Unico e la sua proprietà* si sente un urlo primordiale emesso da un bambino che pretende di avere tutte le caramelle del negozio e se la prende con la bottegaia perché non gliel'ha data”. In realtà, Stirner e l'egoista non si accontentano di così poco: vogliono le caramelle, il negozio e, se ci riescono, mi si passi la battuta, pure la bottega-

seguendo tre direttive diverse che hanno portato la loro espressione in Saint Simon, Fourier e Robert Owen. Dal sansimonismo è nata la socialdemocrazia, dal fourierismo è nato l'anarchismo».

ia. L'egoista vuole “il mondo” cioè quella parte di realtà e di relazioni che riesce a padroneggiare, a fare sua proprietà.

L'egoista non si lamenta e lancia urla, non si accontenta di diritti *octroyés*, che gli sono concessi da altri, ma ritiene che è veramente suo solo ciò che sa conquistarsi e garantirsi. “Lo sappia la nonna di Onfray!”, verrebbe da aggiungere.

Del resto, la polemistica anarchica, soprattutto quella a cavallo del XIX e XX secolo, denuncia con veemenza le condizioni di miseria materiale e spirituale in cui erano costretti a vivere interi strati della popolazione di quelle che già allora erano le relativamente ricche nazioni dell'Occidente. Denunciavano la condizione in cui venivano allevati i bambini, spesso sfruttati fin dalla più tenera età, privati della possibilità di soddisfare i bisogni più elementari: scuola, igiene, alimentazione, vestiario, affetto...

La condizione delle donne, vessate nella famiglia e nella società, dei lavoratori costretti a vivere per lavorare. Cose note che possono apparire ovvie, stucchevoli, intrise di una retorica retrò, ma non superate neanche nel nostro mondo ricco e progredito.

La questione della violenza, “rivoluzionaria” o meno che sia, è troppo complessa da poter essere affrontata *a latere*. Valga solo una considerazione: ogni visione della realtà ispirata dall'anarchismo si fonda sulla libera scelta individuale, sull'autonomia della persona, sul ripudio della gerarchia in quanto negazione della sostanziale equivalenza e libertà fra gli individui. La formula “né servi né padroni” in buona sostanza è il rifiuto di subire violenza dagli altri e di esercitarla sugli altri. Nello stesso tempo è una riformulazione della libertà libertaria e dell'“uguaglianza dei liberi” intese come libero sviluppo della persona esteso a tutte le persone.

Anche se inserito in una tradizione che Onfray rifiuta, definita russo-tedesca, egli non spende alcuna considerazione sull'autore del *La scienza moderna e l'anarchia*, forse perché sarebbe stato difficile, se non impossibile, ricostruirne una matrice hegeliana<sup>24</sup>. Lo stesso

24 Ne *La scienza moderna e l'anarchia*, trad. it. Ginevra, 1931, p. 51: «recentemente noi abbiamo sentito parlare molto del metodo dialettico, che i socialdemocratici raccomandano per elaborare il metodo socialista. Noi



Kropotkin nomina di rado Hegel e ne *L'etica*, quando tratta delle dottrine morali nei tempi moderni considerando il periodo che fa da ponte tra il XVIII e il XIX secolo, dedica poco più di una pagina alle idee morali di Hegel, ma solo per sottolineare che per il filosofo tedesco "l'individuo non è che uno strumento nelle mani dello Stato per il quale è sempre un mezzo e mai un fine"<sup>25</sup>. La poca attenzione che Kropotkin ebbe per la cultura tedesca, in buona parte è ricambiata "con l'interesse scientifico molto scarso riservato alla sua opera, in ambito tedesco", per usare le parole di Heinz Hug nell'introduzione al suo libretto del 1989<sup>26</sup>.

Michel Onfray mette tra le tendenze da liquidare del vecchio patrimonio anarchico anche la *Parusia* e l'ottimismo antropologico tipico dell'anarchismo, in questi termini: "Oltretutto è necessario farla finita una buona volta con la pregnanza del modello cristiano nella costruzione della mitologia anarchica: l'annuncio della *Parusia*, la credenza apocalittica, la fede millenaristica, la fiduciosa attesa nella fine dei tempi (ovvero la fine della storia che si compie con la realizzazione del paradiso in terra)".

Lo schema evocato da Onfray è quello hegeliano radicale, ben studiato da autori come Karl Löwith e Augusto Del Noce, fra gli altri. L'idea che la storia, costruzione tipicamente umana, abbia un senso e un fine. Che sia il processo attraverso cui si costruisce il nuovo e vero uomo, il nuovo e vero mondo. Marx scrisse, in quelli che poi saranno chiamati i *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, che il comunismo è "la soluzione dell'enigma della storia, la conciliazione dell'esistenza e dell'essenza". Linguaggio metafisico, ma al tempo stesso hegeliano, mediato da Feuerbach almeno per il concetto di essenza che non è lo spirito ma la *Gattungswesen*, l'appartenenza alla specie. La conciliazione tra essenza ed esistenza, tra l'uomo nella sua vita quotidiana (esistenza) e la sua più profonda natura (essenza) equivale ad una pacificazione dell'uomo con se stesso,

---

non ammettiamo affatto questo metodo, come del resto non lo riconosce nessuna delle scienze naturali».

25 P. Kropotkin, *L'Etica*, trad.it. Catania, 1990, p.216.

26 H. Hug, *Kropotkin zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1989.

con l'altro uomo e con il mondo. Si tratta di un mondo che è come le repubbliche e i principati ideali su cui ironizza Machiavelli in un celebre passo del cap. XV de *Il Principe*, "che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere".

Karl Löwith in saggi come *Critica dell'esistenza storica* e *Storia e fede*<sup>27</sup>, sottolinea che questa storia filosofica mediata da Hegel e posta a giustificazione del "mondo nuovo", del "regno di Dio in terra", storia filosofica di matrice gnostica e millenaristica, è del tutto assente nella storiografia europea sin dalle sue origini, dai grandi storici greci come Erodoto e Tucidide e poi romani, come Polibio (per adozione) e Tito Livio, per citare solo alcuni tra i maggiori. L'idea della storia come processo-progresso irreversibile che porterà ad un'affermazione definitiva ed assoluta dell'uomo. Questa visione totalitaria una volta che, con la rivoluzione, realizza il presunto modello ideale, genera una forte discriminazione e repressione di quanti non sono ritenuti conformi al nuovo modello di uomo rivoluzionario.

Occorre ricordare che l'anarchismo ha, per così dire, nei suoi geni forti antidoti a tali derive millenaristiche per il ruolo fondamentale che attribuisce alla libertà dell'individuo e dei gruppi umani, alla originalità dell'individuo che non è possibile confinare entro rigidi modelli, alla pluralità delle istanze individuali che possono convivere nel segno della non interferenza e del rispetto reciproco, sulla base di accordi e "contratti" che possono sempre essere ridefiniti e rinegoziati.

La società anarchica, quale gli anarchici la immaginano, non è il regno dell'omologazione ma della differenziazione, non è la condizione della stabilità ma in continua trasformazione, non è il posto del pensiero unico ma quello delle identità differenti ed originali che nella diversità si esprimono e si relazionano.

Il più hegeliano dei libertari, Max Stirner, è pure quello che fornisce più antidoti di altri al modello di "vero uomo". Una volta che si è definito un modello di uomo e di comportamento, come fanno i comunisti, nota Stirner, chi

27 Cfr., E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, 1976.

non si conforma a tale modello astratto viene ritenuto un non-uomo. *Unmensch*, un mostro inumano e destinato pertanto alla prigione o al manicomio. Tutto questo per Stirner non ha senso perché il “vero uomo” non esiste, o meglio, ogni uomo è il “vero uomo” in quanto autentica espressione (e non potrebbe essere altrimenti) delle possibilità /potenzialità umane<sup>28</sup>. Stirner ironizza sui rivoluzionari dell’89 che in nome dell’uomo e dei suoi diritti fecero cadere sotto la ghigliottina tante teste di uomini veri, in carne ed ossa.

Per un altro verso occorre ricordare il carattere cosiddetto utopico della prospettiva anarchica – “basta crimini, basta omicidi, basta sfruttamento, basta violenza, basta malvagità, basta miserie, basta misfatti, basta odio, basta risentimento”, tutte cose che Onfray chiama “puerili fanfaluche!” ed una “incredibile fiction”. Il carattere di utopia dell’anarchismo, si diceva, può essere considerato tale solo perché non ancora realizzato, così come molte delle conquiste dell’ultimo secolo sarebbero state descritte come delle fantomatiche illusioni in un altro contesto storico.

Senza considerare, si potrebbe dire parafrasando Bakunin, che solo nella ricerca dell’impossibile si sono fatte conquiste e progressi, mentre chi si è fermato a ciò che sembrava possibile non è progredito di un passo.

C’è un altro limite in quello che Onfray ritiene l’anarchismo classico, della tradizione russo-tedesca e non solo. Il suo essere antiquato e poco adatto a rispondere ai problemi posti nel contesto contemporaneo. Scrive Onfray: «Gli anarchici istituzionali amano la liturgia, recitano il catechismo, si genuflettono davanti ai sacri testi delle loro biblioteche e coltivano la ferrea certezza che le soluzioni per il ventunesimo secolo si trovino in scritti coevi all’invenzione della macchina a vapore».

Occorre capirsi sul significato di “soluzioni”. Non stiamo parlando di testi di chimica, di teorie mediche, di trattati di farmacologia. Parliamo essenzialmente, quando ci riferiamo ai testi dell’anarchismo classico, di autori

<sup>28</sup> Su questa tematica, il recente libro di Ferruccio Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli, 2009.

come Godwin, Stirner, Bakunin, che hanno riflettuto su principi e valori che informano la vita sociale ed individuale in ambiti molteplici: dal diritto alla politica, dalla pedagogia alla morale, ecc. Perché, ad esempio, non dovremmo considerare attuali ed utili due testi come *Il falso principio della nostra educazione*, o *Le leggi della scuola* in cui Stirner afferma principi come quello che la scuola deve essere in funzione del bambino e non viceversa, deve adeguarsi alle sue capacità di comprensione e deve stimolarle, non deve far “calare” dei contenuti sul bambino, ma piuttosto contribuire a far sviluppare la sua personalità ed a formare un carattere autonomo? Non dovremmo accettare questi principi di pedagogia e di psicologia solo perché formulati quasi due secoli fa, quando a scuola si andava in carrozza e si scriveva con i pennini ed il calamaio?

Oppure non si dovrebbe accettare il modello federalista o quello produttivo che prevede la cooperazione su basi egualitarie di tutte le componenti aziendali, solo perché sono modelli vecchi di due secoli? Anche la Venere di Milo è vecchia di più di 2000 anni, ma rappresenta ancora un capolavoro dell’arte greca; non solo perché è fatta di marmo, materiale non deperibile, ma anche in quanto incarna un modello di bellezza fondato sull’armonia, un modello che ancora è nostro.

Sono poche le dimensioni di quello che Onfray chiama “l’anarchismo del risentimento e dell’utopia” che vengono risparmiate. Gli stessi fondamenti antropologici dell’anarchismo, il suo ottimismo antropologico che sta a fondamento del primato della libertà, esteso a tutti gli uomini, rientra nelle “puerili fanfaluche”.

Scrive il Nostro: “sarebbe altrettanto proficuo smetterla di sottoscrivere le tesi roussoviane sulla bontà della natura umana”. Naturalmente si può smettere di sottoscrivere tutto, anche l’idea che un pensiero libertario, fondato sulla centralità dell’individuo, sulla sua libertà, su basi egualitarie e solidaristiche, abbia ancora un ruolo da giocare nel mondo contemporaneo.

A tutto, o quasi, si può rinunciare per fondare un pensiero, una visione della realtà su presupposti libertari, ma non a quella che Onfray

definisce una “puerile fanfaluca”, cioè alla convinzione, già alla base dell’antropologia greca, che l’uomo sia un essere essenzialmente socievole. Quello che con le categorie della morale definiamo “buono”, in termini di antropologia politica va reso con “socievole” e viceversa.

Cattivo è sinonimo di insocievole. Buono e cattivo possono essere resi anche con altruista ed egoista, seppure queste definizioni andrebbero chiarite perché, ad esempio, il riunirsi in società potrebbe essere considerato anche una forma di tutela che l’individuo sceglie per fini utilitaristici. Troviamo questa tesi nel mondo antico, ad esempio riportata da Lucrezio Caro nel quinto libro del *De rerum Natura*, come in quello moderno, da Thomas Hobbes nel *De Cive* e nel *Leviathan* e nelle altre opere politiche<sup>29</sup>.

In un filosofo come Hobbes che ha smesso di sottoscrivere la naturale bontà dell’uomo, ma pensa al contrario che di naturale ed originario ci sia solo l’aggressività, l’egoistica volontà di affermazione e di primato sopra e contro gli altri, la libertà non ha nessun valore riconosciuto. Nel *De Cive* la prima sezione del libro che ha per titolo *Libertas* parla de “Lo Stato degli uomini fuori dalla società civile” cioè dello “stato di natura”, dove si legge<sup>30</sup>: “il nome di diritto non significa altro che libertà, che ciascuno ha, di usare delle facoltà naturali secondo la retta ragione. Così il fondamento ultimo del diritto naturale è che ciascuno difende la sua vita e le sue membra per quanto è in suo diritto”. Libertà, quindi, come diritto naturale di difendere la propria persona in una condizione che è quella dello “stato di natura”, che è “stato di guerra”, di “guerra di tutti contro tutti”.

L’altra dimensione della libertà nello stato di natura è l’aggressività. Essere liberi significa non avere nessun potere sopra di noi che

29 Ma anche nel versante idealistico troviamo la tesi che nessuno basta a se stesso. Leggiamo, ad esempio, in Platone, *Repubblica*, 369b-c: «Secondo me [è Socrate che parla], ripresi, uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. O con quale altro principio credi si fondi uno stato? Con nessun altro, rispose. Così per un certo bisogno ci si vale dell’aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa riunire in un’unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato»

30 Thomas Hobbes, *De Cive*, I, 7.

ci impedisca di aggredire ed essere aggrediti. L’uguaglianza è la condivisa “capacità di nuocere”. In questa prospettiva, esaltare la libertà equivale ad un invito alla guerra permanente, all’auto-distruzione. Nel XXI capitolo del *Leviathan*, che ha per titolo “la libertà dei sudditi”, Hobbes definisce con quest’espressione la libertà di cui i sudditi godono nello Stato grazie ai patti che hanno costituito il grande Leviatano, l’“uomo artificiale”. “La libertà dei sudditi” sta alla base dello Stato civile, della pace, della sicurezza; “la libertà naturale” determina la guerra, lo stato di natura, l’insicurezza, la precarietà. Il passaggio dallo “stato di natura” allo stato civile si configura anche come una rinuncia a parte della libertà naturale in cambio di sicurezza<sup>31</sup>.

Nel secondo paragrafo del primo libro del *De Cive*, Hobbes dice espressamente che la tesi dei Greci che l’uomo è un animale socievole, *zoon politikon*, “è falsa”, “per una considerazione troppo superficiale della natura umana” e più sotto, nella nota esplicativa scrive: “Chi va a dormire, chiude la porta, chi viaggia si arma: perché temono i ladri. Gli Stati sono soliti difendere i loro confini con presidi; e le città con mura, per timore degli Stati vicini”.

Hobbes vuole mettere in risalto che i comportamenti quotidiani mostrano la naturale reciproca diffidenza, a partire dalla convinzione che gli uomini siano malvagi. Se questo è vero, ne consegue che la socievolezza, la società civile non è una condizione naturale ma uno *status* artificiale, acquisito, voluto una volta sperimentata l’assoluta precarietà dello stato di natura. Quando si riferisce all’antropologia politica che si rappresenta con l’immagine dello *zoon politikon*, anche se l’espressione è di Aristotele<sup>32</sup>, Hobbes ne parla definendola una “dottrina greca”. E lo fa a ragione perché la libertà, seppure variamente intesa, è un principio a cui tutti i Greci si riferiscono, quale che

31 Già nella prima sistematica opera politica, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. Firenze, 1972, a p. 203, leggiamo che quello che per il suddito nello stato può apparire come un inconveniente, cioè la perdita della libertà, “in realtà non è un inconveniente[...] è l’unico mezzo grazie al quale abbiamo qualche possibilità di difenderci”.

32 Aristotele, *Politica*, I, 2.

sia la loro appartenenza politica. Per un greco libertà significa, essenzialmente, essere liberi da un dominatore esterno come da un padrone che parli la sua stessa lingua ed abbia i suoi stessi costumi. Libertà significa non essere assoggettati ad un tiranno ma solo alle leggi che il corpo civico liberamente si è date. La battaglia di Maratona fu combattuta per difendere due diverse libertà: contro il dominio straniero, contro la tirannide interna. Fra le truppe persiane sbarcate a Maratona c'era Ippia, il figlio di Pisistrato, che era stato cacciato da Atene e si era rifugiato presso Dario. Ateniesi e Plateesi combatterono per evitare che Atene cadesse sotto il dominio persiano e fosse governata in nome di Dario da Ippia, un tiranno figlio di tiranno. La guerra del Peloponneso fu combattuta da Sparta per evitare l'ulteriore espansione dell'Impero ateniese; la propaganda ideologica della lega del Peloponneso diceva di combattere "per la libertà della Grecia", per liberare i sudditi di Atene e per evitare che altri Greci cadessero sotto il dominio di Atene<sup>33</sup>.

Il riferimento alla libertà, al suo primato, lo ritroviamo però soprattutto nella teoria democratica, ad esempio, nel celebre Epitafio di Pericle riportato in Tucidide in cui la libertà non è solo la *isegoria* (alla lettera, la libertà nell'*agorà*) cioè la libertà di parola e la *parresia*, la possibilità di parlare franco, senza remore e censure, ma è l'elemento portante di tutto lo stile di vita democratico, fondato sul libero sviluppo della persona e nelle libere relazioni che intrattiene con i suoi simili. Questa teoria presuppone una visione ottimistica dell'uomo, come soggetto capace di sviluppo, progresso, di autorealizzazione. Del resto la teoria di Protagora, la sola teoria filosofica che giustifica la democrazia, parte dal presupposto che ogni cittadino ha la capacità / possibilità di dare un contributo essenziale alla vita della città e questo costituisce il minimo comune denominatore che fonda l'uguaglianza democratica, senza togliere

<sup>33</sup> Tucidide, VI,76, riporta il discorso del siracusano Ermocrate, che davanti ai Camarinesi, così si esprime: « E non per liberare i Greci gli Ateniesi si opposero ai Medi, né i Greci si opposero a essi per liberare se stessi, ma gli Ateniesi, perché i Greci fossero schiavi loro e non dei Medi, e gli altri per mutare padrone, che sarebbe stato non meno astuto, ma più malvagiamente astuto».

re che esistano, oltre questo elemento comune, una serie di differenze ed articolazioni delle competenze che giustificano ruoli diversi e una certa gerarchia all'interno del corpo civico.

L'anarchismo appartiene a questo filone di pensiero che ha nella democrazia greca una prima fondamentale formulazione e che considera la vocazione sociale e solidarista parte del patrimonio "genetico" dell'uomo, nonché strumento per vivere meglio e sviluppare appieno le potenzialità umane. Non si tratta di "naturale bontà" ma di una vocazione, di un'attitudine alla socievolezza presente in ogni essere umano che, se stimolata e assecondata attraverso l'educazione e condizioni di vita adeguate, può svilupparsi ed attuarsi in modo consequenziale, tanto più che la socievolezza, con i suoi naturali caratteri, come la solidarietà, la cooperazione e il mutuo sostegno, permette di vivere meglio, di soddisfare in modo più adeguato i propri bisogni, di progredire. Kropotkin ne *Il mutuo appoggio* sostiene che è un fattore evolutivo non solo nel mondo umano, ma pure in quello animale, che la socievolezza è l'aiuto reciproco sono costanti storiche e che l'aiuto reciproco non è solo un elemento alla base dell'evoluzione, ma pure un formidabile strumento di difesa e conservazione<sup>34</sup>.

Potremmo aggiungere, con Freud, che il sentirsi amati è fondamentale nella formazione di una personalità equilibrata. Di contro, gli anarchici sostengono che gran parte dei comportamenti antisociali, che si esprimono con manifestazioni di aggressività, di egoismo, di intolleranza, di indifferenza verso gli altri, siano le conseguenze dell'educazione e delle condizioni di vita, dell'ambiente e delle influenze esterne. Nella prospettiva hobbesiana la malvagità / aggressività è una componente naturale dell'uomo mentre la bontà / socievolezza è una creazione artificiale che si afferma, seppure provvisoriamente, grazie all'ente artificiale per eccellenza, lo Stato. Nell'anarchismo è l'esatto contrario. Quando Onfray scrive che bisogna smetterla con "la bontà della natura umana", è come se dicesse che bisogna smetterla con la prospettiva libertaria: se l'uomo

<sup>34</sup> P. A. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Roma, 1982, p.62 e ss.

non fosse un “animale politico”, cioè socievole, dargli la libertà equivarrebbe a fornirgli degli strumenti di offesa, un via libera all’aggressività. Dovrebbe, al contrario, essere controllato dall’autorità della legge e dalla spada che la sostiene. Di critica in critica si è arrivati sulla soglia del palazzo del Leviatano.

Che cosa oppone Michel Onfray a quella che chiama l’anarchia del risentimento e dell’utopia, un’anarchia che, a suo avviso, ha perso il contatto con il presente per vivere scissa tra un passato morto e sclerotizzato ed un futuro venato di millenarismo e utopia? Onfray propone diversi riferimenti culturali ed un programma d’azione a partire da linee di pensiero nuove, capaci di rimettere in discussione inveterate ed ideologizzate prassi comportamentali. Sul piano dei riferimenti dottrinali, Onfray si richiama ad una “tradizione francese” che prende le mosse da Etienne de La Boétie (Han Ryner, Sébastien Faure, Elisée Reclus, Pierre Joseph Proudhon) definita “nettamente più operativa da un punto di vista libertario”.

Si fa fatica a circoscrivere un filone dottrinario, una dottrina coerente a partire da questi generici presupposti, da un presunto caposcuola come Etienne de La Boétie che dovrebbe fare da contraltare nientemeno che al grande Hegel, il maestro di Bruno Bauer, di Feuerbach, di Stirner, di Marx... In realtà nel manifesto del nuovo anarchismo che Onfray chiama post-anarchismo, vengono aggregati altri autori di scuola francese come Foucault, Bourdieu, Deleuze, Lyotard, Derrida. Ma, come se non bastasse, nel programma dell’ “anarchia positiva”, quella per il presente, quella che “apre prospettive, crea aperture, indica sbocchi, fa uscire dai vicoli ciechi”, nel “post-anarchismo [che] instaura il regno della pulsione di vita”, vengono arruolati una serie di filosofi tra cui anche quelli vituperati qualche pagina prima come Stirner e Bakunin, più di venti autori, in una sorta di inventario nel quale ci si riferisce ad ognuno indicando “cosa vale la pena di conservare” del suo pensiero e programma.

Il quadro d’insieme che ne deriva è, a dir poco, confuso, una serie di elementi compositi ed eterogenei che interessano la teoria come gli atteggiamenti esistenziali, dall’anarco-

sindacalismo alla psicologia, dalla pedagogia libertaria alla disobbedienza civile, che ripropongono molte delle modalità tipiche della dottrina e dell’intervento libertari, come se fossero delle novità, sotto la nuova etichetta di post-anarchismo. Sul versante più propriamente legato al programma politico, Onfray afferma la necessità di liberarsi da una serie di “dogmi” del passato, come quelli che sostengono che “lo Stato rappresenta il male assoluto”, che “le elezioni sono sempre trappole per gonzzi” e che “il capitalismo [...] va abolito”.

Come si vede, quello che Onfray definisce il post-anarchismo, piuttosto che un nuovo anarchismo appare come una realtà che viene “dopo” l’anarchismo, pur conservando tratti libertari ed anti-autoritari.

Un altro elemento di interesse dell’analisi di Onfray consiste nell’arruolare un filosofo come Friedrich Nietzsche nell’emisfero anarchico: “Nel mondo della filosofia, ma anche in quello dell’anarchismo, la storiografia dominante ha spesso dimenticato che il nietzschismo ha formato il pensiero anarchico”. Gli esempi che Onfray porta, francamente, lasciano assai perplessi, come quando nota: “Louise Michel afferma: ‘Vogliamo la conquista del pane, della casa e dei vestiti per tutti. Allora si realizza il sogno superbo di Nietzsche, che preconizza l’avvento del superuomo’”. Probabilmente l’autore di *Così parlò Zarathustra* non avrebbe accettato per buona questa lettura della “trasvalutazione” di tutti i valori.

L’evocazione di un “nietzschismo di sinistra” non è cosa nuova e neanche l’avvicinamento di Nietzsche all’anarchismo. Nietzsche fu accostato a Stirner quando fu tradotto in Italia nella seconda metà del XIX secolo, da Ettore Zoccoli.

Ho ricostruito questa vicenda nel mio libro *La città degli unici*<sup>35</sup>, cercando di evidenziare come il presunto anarchismo di Nietzsche sia collegato essenzialmente alla sua critica della morale e di quelli che chiama “i pesanti gatti di granito”, cioè i valori del mondo borghese e

35 E. Ferri, *La città degli unici*, Giappichelli, Torino, 2001, nel paragrafo “Stirner, Nietzsche e il ‘pensiero anormale’. L’individualismo come nichilismo”, pp 227-239.

della modernità, a partire dalla religione cristiana, che Nietzsche ritiene “decadenti”. Questo vale anche per il Nietzsche di sinistra, meglio sarebbe per l’interpretazione “da sinistra” di Nietzsche che, come nel caso di Deleuze<sup>36</sup> e Vattimo<sup>37</sup>, valorizza gli aspetti critici ed iconoclasti dell’autore di *Così parlò Zarathustra*. Assai più problematico appare formulare un progetto teorico o politico con “materiali” nietzschiani. Senza considerare un “particolare” non di poco peso, che Nietzsche descrive socialismo ed anarchismo, soprattutto per le loro tesi egualitarie, due derivazioni ed appendici della visione del mondo espressa dal cristianesimo. Ma forse, per Onfray, anche l’*égalité* rientra fra i miti del passato di cui bisogna sbarazzarsi.

*Enrico Ferri, professore associato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell’ Università delle Scienze Umane Niccolò Cusano-Telematica*

36 G. Deleuze, *Nietzsche*, trad. it. Verona, 1977.

37 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, 1974.