

Detronizzare l'arché

Nota critica su, Donatella Di Cesare, *Democrazia e anarchia. Il potere nella polis*, Torino: Einaudi 2024

di JACOPO VIGNOLA*

Democrazia e anarchia. Il potere nella pólis è un chiaro e potente invito alla riflessione su temi e concetti che, dall'antichità greca ai giorni nostri, attraversano i principali spazi della cultura occidentale, mettendone continuamente in discussione non solo i confini tradizionalmente stabiliti, ma anche le molteplici tensioni – geo-politiche, letterarie, etimologiche, culturali, filosofiche – agenti al loro interno.

Sin dalle prime righe del testo, Di Cesare ci porta alla radice del problema che guiderà l'intero libro: come ri-scoprire e rendere operativi i nessi storico-ontologici tra «anarchia» e «democrazia», costantemente velati – quando non screditati o condannati – dalla tradizione filosofico-culturale dell'Occidente? Sul solco tracciato dai lavori di Abensour, Castoriadis, Foucault, Laclau, Lefort, Janicaud, Marchart, Rancière – e il nostro elenco rimane parziale – Di Cesare, anziché centrarsi sulle «condizioni trascendentali» (13) di ogni democrazia possibile, pone enfasi su come la prassi democratica radichi «in nessun altro fondamento che nel proprio compiersi» (ibid.).

Nella sua incompiutezza strutturale, nel suo costitutivo «à venir» (cfr. Derrida 2003: 63 ss. – citato dall'Autrice), la «democrazia radicale» a cui punta Di Cesare (9) non può che configurarsi come permanentemente in rivolta contro la sclerotizzazione dell'ordine costituito. A partire da questa angolatura, si intravedono anche tracce della concezione marcusiana della *New Left*, spurgata da incrostazioni neo-liberali, libera da quella ortodossia marxista acriticamente sicura del suo dispiegamento storico e, parallelamente, aperta a forme di lotta in trasformazione continua (cfr. Marcuse 2007, specialmente il cap. «Sulla nuova sinistra», 71-138). Traspare ad un tempo il rifiuto, in forma «assoluta, anarchica, e perfino non-politica», verso ogni mediazione con il Sistema vigente (cfr. Marcuse 2002: 147 ss.).

L'«interruzione dell'*arché*» (15) realizzata della prassi democratica spinge l'Autrice a porre diverse questioni, tra cui: «L'anarchia rappresenta il fantasma che perseguita la democrazia, la inficia dal fondo, ne minaccia la rovina? Oppure è, al contrario, quell'assenza di principio che ne preserva l'infondatezza, quell'impossibilità di comando che ne mette in scacco ogni *arché*?» (ibid.).

Contro la pretesa di stabilire un «modello ideale» di democrazia, di prevedere ciò che essa «dovrebbe essere» (23), il rapporto politica/politico dischiude a Di Cesare un terreno di confronto inedito e reso fertile da una vena carsica al cui interno scorrono molte

* vignolajacopo@gmail.com

plici riflessioni comunemente ispirate al pensiero derridiano ed alla formula lacoue-labarthiana e nancyana di «*retrait du politique*» (Lacoue-Labarthe & Nancy 1983 – citato dall’Autrice). Di Cesare ne distacca sin da subito l’importante polisemia: movimento di sottrazione operato dal politico rispetto alle concrete politiche di volta in volta date – palese qui il richiamo ad Heidegger, al nesso occultamento/svelamento che sottende alle relazioni Essere/ente – ma, specularmente, *retrait* anche nei termini della *trace* derridiana, o meglio, a livello di «*re-tracer*, tracciare, rintracciare, ri-tracciare» lo spazio del politico in quanto possibilità di un suo ripensamento al di qua di forme politiche consolidate (ibid.).

Con Lefort e Rosanvallon, si tratta di «sospendere l’adesione alla politica, così come s’immagina, e si pretende, di coglierla e definirla» (26), di gettare, dunque, un ponte tra la critica rancièriana alla «*politeia* platonica» (27) e la decostruzione di ogni teoria politica – ortodossia marxista inclusa – ruotante attorno all’idea di un principio fondante e normativo, il quale non può che sopprimere la carica an-archica dello spazio politico stesso.

Si chiede l’Autrice: dalle colonie dell’Asia Minore e della Magna Grecia a Lipari, da Sparta a Chio, passando per la Corinto del 657 a.C. – ma pensiamo anche al controverso Efialde –, è possibile dare un inizio all’entrata in scena del *dêmos*? Un’ipotetica risposta non può che muovere da «lì dove viene meno l’*arché*» (41), dalla giuntura che separa l’espresso dal non-espresso, la loro «faglia», dunque un retro-movimento disposto a scavare nel terreno di ciò che si è sedimentato, ad insinuarsi negli interstizi, nelle pieghe nascoste della storia, svelando la problematicità di una sua origine definitiva. L’«archeologia filosofica della democrazia», che l’Autrice – pensando alla *Seconda Inattuale* di Nietzsche – intende anche sulla linea dell’overbeckiana «storia dell’insorgenza [*Entstehungsgeschichte*]» (44), ci sembra che, da un lato, rimandi alla carica sovversiva dell’*Erinnerung* marcusiana, la quale funge da una delle costanti teoriche del filosofo francofortese, dagli scritti dei primi anni Quaranta sino a quelli della tarda maturità. Dall’altro, che si apra a connessioni col *revenant* derridiano in quanto possibilità dell’evento, dell’accadere senza preavviso né schemi previ, contaminazione mutua di passato e futuro: «Il passato an-archico che sarà stato è il futuro anteriore della democrazia» (46). Non possiamo qui non ricordare la peculiarità del «messianico» in Derrida, ovvero, «la venuta dell’altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene come giustizia» e, specularmente, «una certa esperienza della promessa che si può tentare di liberare da ogni dogmatica e persino da ogni determinazione metafisico-religiosa, da ogni messianismo» (Derrida 1994: 40, 115-116).

Continuando nella lettura, notiamo come lo scavo (an)archeologico, anziché pretendere di scoprire un’origine andata perduta – che non c’è mai stata, Derrida *docet* –, vuole smantellare l’essenza archica del concetto stesso di origine: «L’archeologia non è il *lógos* sull’*arché*, bensì è un *lógos* che decostruisce l’*arché*». Un *lógos* an-archico ed a-teleologico che, affondando nelle profondità storiche del rimosso, «procede dal non-potere, dall’*an-arché*» (47).

Da Tucidide ad Hannah Arendt, passando per il Benjamin dell'*Origine del dramma barocco tedesco*, ri-tracciare il passato, rintracciarne gli spazi rimossi può fungere, più che per una comprensione oggettiva o minuziosa della storia, per scorgere in essa dinamismi inespressi e passibili di esplicitarsi in futuro. Ciò che dall'origine viene riesumato, riscatta le proprie energie rimaste latenti: il «*Befund*» confluisce nel «*Wiederherstellung*» (52).

Come comportarsi rispetto all'eredità, tanto storica quanto filosofica, dell'antichità ellenica? La risposta di Di Cesare, ispirata alla *Rückgang* heideggeriana, sembra tanto suggestiva quanto ambiziosa: «Interpellare i Greci muovendo dagli interrogativi dell'attualità, per farne ritorno gravati dai problemi antichi, è un legittimo, anzi, necessario esercizio di anacronismo nella storia» (55).

L'archivio storico, sede per eccellenza del dominio arcontico, dell'autorità catalogante, che seleziona, classifica e decide quando e quanto conservare o distruggere, ha tra i suoi obiettivi principali quello di rimuovere lo «spettro dell'anarchia» (58). È evidente qui il rimando al *double lien* derridiano tra la conservazione e la distruzione: dinamismi contrapposti e speculari che si traducono in «operazioni di potere» (Derrida 2016: 121) e che portano all'irruzione della morte nella vita, alla loro implicazione mutua, all'inestricabile gioco di *Eros* e *Thanatos* da cui l'interpretazione derridiana della psicoanalisi di Freud ha tratto alcuni tra i suoi migliori frutti. Qui è come se l'Autrice si chiedesse: nella misura in cui il *plus-de-vie* supera il binarismo morte/vita, un uso an-archico dell'archivio storico potrebbe consistere nel differire indefinitamente la relazione del passato con il futuro, aprendo, nelle loro giunture, direzioni interpretative svincolate da paradigmi teleologici di riferimento?

Il nesso anarchia/democrazia può cogliersi sia su un piano storico, sia a livello etimologico. Nel primo caso, si tratta di porre enfasi su come il sorgere della democrazia coincida con l'entrata in scena del *dêmos* nella vita della *pólis* e, parallelamente, con la negazione di un principio di comando, dell'*arché*. Il secondo caso è strettamente collegato al primo, poiché il verbo *krateîn* certifica precisamente l'assenza di un potere archico, esplicita la sua eterogeneità rispetto all'archia, presente tanto nel governo monarchico quanto in quello oligarchico. Il *krátos* democratico è un potere an-archico, così come risulta «anarchico il punto d'insorgenza della democrazia» (57).

Dalle pagine del libro traspare una sinergia tra riflessione ontologica e riflessione politica che porta l'Autrice ad una ricostruzione storica e storiografica della nascita della democrazia in Grecia, finalizzata a svelarne i legami con l'anarchia, tanto rintracciabili quanto dissimulati già nei primi testi della tradizione, da Omero a Platone. Dall'*ánarchos* dell'*Illiade* alla «*nautiké anarchía*» di Euripide (60), dal timore platonico verso l'indisciplina anarchica descritta nelle *Leggi*, ad Erodoto e ad Eschilo – pensiamo all'espressione «*demóthrous anarchía*» (61) – avremo sempre a che fare con una duplicità semantica, *privativa* e *intensiva* assieme: privazione, sottrazione, «assenza del comando», ma parallelamente, intensità disobbediente, energia emancipatrice e sovversiva, «rivolta» (ibid.). Difficile non pensare qui all'autore de *L'unico e la sua proprietà*. Il terreno prettamente a-teleologico, anti-sistemico ed anti-universalizzante del concetto stirne-

riano di «rivolta» [*Empörung*] sembra animare implicitamente l'essenza strutturalmente *in fieri* di una democrazia sondata nella sua radice an-archica.

Suggestive sono anche le riflessioni dell'Autrice su alcuni versi dell'*Antigone* in cui l'accostamento donna ribelle/anarchia è palese. La figura femminile come potenziale sovvertitrice dell'ordine, sia in ambito domestico, sia nella sfera pubblica, non può che sfociare nella sfera giudiziaria, in cui vengono messi in discussione «i *nómoi* emanati da Creonte, decreti precari, privi di legittimità e di fondamento, senza *arché*» (63).

È in ogni caso con Platone che la denuncia circa i rischi sottesi al nesso anarchia/libertà/disordine raggiunge – ricorda Di Cesare – delle vette letterario-speculative. Non a caso, nel testo viene riportato il famoso passo della *Repubblica*, Libro VII, 562e-563a – in cui si evidenzia la necessità di un'esistenza ordinata dai dettami, dalle direttive di una guida, o ancora meglio, di un capo, di un *archós*. Ma quali sono i principi che legittimano l'operatività del comando stesso? Tra i sette descritti nelle *Leggi* platoniche, l'attenzione dell'Autrice si centra sull'ultimo, la cui struttura an-archica deriva dal non rispondere né a criteri di nascita, né a criteri di forza e/o superiorità, bensì dalla sorte, giacché dipende appunto dalla pratica del *sorteggio* a cui i potenziali governanti si sottomettono. Si tratterebbe di un *arché* an-archico, di un *arché* che nega se stesso, di un principio che, «mentre viene affermato e proclamato, si disdice e si revoca» (68). La sua pericolosità non riguarda solo la tenuta dell'ordine politico, ma colpisce al cuore stesso del comando, all'essenza archica del principio medesimo, giacché ne smaschera l'origine contingente, strutturalmente *an-archica* e di cui il governo democratico risulta il caso emblematico.

Anche gli *Analitici* di Aristotele servono alle argomentazioni dell'Autrice: importante per quest'ultima è sottolineare la duplicità semantica dell'etimo *tropé*, significante sia “fuga”, sia “mutamento”, giacché esprimerebbe precisamente la fenomenologia del ritorno all'*arché* in qualità di superamento del disordine e, parallelamente, di ciò che avviene all'interno della personalità di ogni soldato, il quale coglie la superiore importanza dell'universale sul particolare. Superiorità che – ricorda Di Cesare, appoggiandosi anche a Gadamer a Schürmann –, lungi dal circoscriversi all'ambito militare, si estende a quello teoretico e politico *tout court*.

Con la pratica del *sorteggio* – Di Cesare riporta un passo di Erodoto – questo paradigma archico viene meno: «Il governo del popolo [...] non fa nulla di ciò che fa il monarca: regge le cariche per beneficio della sorte [*palôî*], ha un'autorità sottoposta a rendiconto, tutte le decisioni sono prese in comune» (III, 80, 6). Questo passo, in cui la visione della democrazia si situa ben lontano dai paradigmi platonici ed aristotelici, viene non casualmente relazionata con la concezione negativa del *sorteggio* descritta nel *Protagora*: all'ironia socratica per la quale se si utilizzasse il medesimo criterio anche per altre attività umane ne deriverebbe un generale disfacimento della *pólis*, la risposta protagorea pone invece enfasi sull'essenza comunitaria ed an-archica del *sorteggio*. È da quest'ultimo che si rende possibile la partecipazione collettiva alla gestione della città,

ed in cui, così come ognuno «è degno di essere ascoltato» (83), nessuno ha maggior diritto di governare rispetto agli altri.

Nel momento storico in cui il comando è messo in comune, si realizza la «detronizzazione dell'*arché*», un «gesto anarchico» che si configura come condizione di possibilità dello «spazio politico» (84), richiamando conseguentemente all'*agorà* in quanto sua ineludibile apertura. In tal senso, Di Cesare risalta l'importanza del verbo *agheíro*, che rimetterebbe sia alla convocazione ed al raccoglimento, sia alla spazialità circolare del convocare e del raccogliere medesimi. L'Autrice qui individua corrispondenze tra la circolarità spaziale della *pólis* democratica e la cosmologia anassimandrea. Così come dal movimento strutturale dell'*ápeiron* si generano gli opposti, dalla cui costante lotta si produce la vita, specularmente è proprio dal *caos*, dalla precarietà, dall'inesauribile *pathos* in cui è immersa l'esistenza umana che gli individui si interrogano su quest'ultima, fanno nascere la filosofia e, ad un tempo, fanno comunità, si auto-costituiscono politicamente: «non è un caso che sorgano insieme, nella medesima congiuntura, politica, filosofia – e tragedia» (91). Ontologia, tragedia e politica si intrecciano lungo un'esperienza di vita cronicamente in pericolo, sull'orlo del precipizio, ma che, in virtù della sua stessa precarietà strutturale, senza fondamenti, senza basi definitive, confluisce finalmente nello spazio della democrazia. Da questo punto di vista, l'Autrice ha buon gioco nel ribadire come questa apertura indefinita allo spazio pubblico, offerta dalla democrazia, fosse stata già sottolineata da Derrida: essa non è mai, né può mai costituirsi in forme determinate, costituisce piuttosto una realtà costantemente da-realizzarsi, una promessa infinita (cfr. Derrida 2020). Emerge qui il carattere farmacologico della democrazia: in quanto indeterminata, strutturalmente in-finita, essa può tutto, si apre all'assenza di limiti pratici, il che, se da un lato, ne certifica la propria potenza, dall'altro ne attesta il suo limite inesorabile, ciò che può portarla all'auto-distruzione. Come gestire la sua tendenza alla *húbris*? Nella risposta a questa ipotetica domanda risiede una formulazione forte a cui Di Cesare sembra tenere molto – e le cui implicazioni, a nostro avviso, potrebbero approfondirsi ulteriormente: in assenza di «comandamenti archici», lo spazio democratico del *krátos* sarà controllato dalla collettività, dal *dêmos* appunto, il quale, sulla falsariga della *Díke* anassimandrea, vigila affinché l'equilibrio, la misura vengano rispettate. Precisamente a questo compito «è chiamata la comunità politica» (93).

L'*agorà*, luogo per eccellenza del dibattito pubblico, era altresì lo spazio privilegiato della tragedia greca, la cui importanza – tra il V ed il IV secolo a.C. – cresce esponenzialmente, al punto da coinvolgere ed accogliere una quantità di cittadini non inferiore a quella presente nelle assemblee più importanti. Tuttavia, la concezione aristotelica della tragedia sembra ridursi ad assegnare a quest'ultima una funzione meramente catartica, condizionandone le interpretazioni future per diversi secoli. Ancor prima, Platone non risparmiava critiche nei confronti della tragedia greca, sebbene – suggerisce Di Cesare – non tanto per ridurre il valore a funzioni prettamente terapeutiche, quanto piuttosto, in particolare nelle *Leggi*, per denunciarne la pericolosità sociale.

Proprio a questo livello delle riflessioni l'Autrice inserisce la prospettiva nietzscheana, capace di smantellare l'idea tradizionale di una classicità votata all'armonia, alla proporzione delle belle forme. Rispetto ad esse, Nietzsche fa emergere la rimozione del dionisiaco, soffocato dall'apollineo, mostrando come la bellezza e l'equilibrio stessi non siano potuti che nascere «dal caos doloroso della vita» (97), da una fase dell'arte tragica – attica – in cui i due impulsi attuavano sinergicamente. Sinergia che sarebbe stata tradita da Euripide, il quale, sottomettendo il *pathos* al *lógos*, l'energia al concetto, la forza alla coscienza, avrebbe decretato l'appiattimento delle differenze, la perdita delle virtù aristocratiche, l'inizio della decadenza occidentale.

Su questo punto Di Cesare, tuttavia, anziché seguire Nietzsche nel contrapporre la tragedia alla democrazia, preferisce evidenziare l'operatività parergonale della prima, il suo collocarsi nella «zona di frontiera» (99), né dentro né fuori della *pólis*. È nello spazio-*parergon* della tragedia che gli *outsiders* della città trovano il loro terreno d'espressione.

Uno spazio intensivo-differenziale che, modulato sul piano della *Body Art* e della *Performance*, suggerisce proficue connessioni con l'utilizzo in chiave socio-politica del corpo femminile quale produttore di *immagini-ai-margini* capaci di smontare paradigmi androcentrici consolidati. Pensiamo ad esempio all'utilizzo scenico dei margini epidermici nel *Jardín corporal* di Karla Solano (2007) ed alla conseguente contaminazione dell'interno con l'esterno, a quella medesima messa in discussione dei ruoli archici che le donne dell'antica Grecia – noterà Di Cesare – attueranno per promuovere la sollevazione del *dêmos*, la sua rivolta contro i poteri tirannici costituiti. È come se l'arte tragica permettesse il transito verso uno spazio *a-topico* ed *intensivo* ad un tempo, né prettamente reale né esclusivamente irreale, al margine tra entrambe le dimensioni, un territorio *spettrale* – per dirla con Derrida – o an-archico – nei termini dell'Autrice. In tal senso, sarebbe il coro medesimo – composto da quegli esclusi che, pensando alle contro-culture esaltate da Marcuse ne *La dimensione estetica*, rappresenterebbero il Grande Rifiuto rispetto al totalitarismo tecnologico – ad interrogarsi ed interrogare la politica, i suoi protagonisti, a domandare chi comanda e chi è comandato, a sollevare dubbi circa le condizioni di possibilità e di legittimità dell'*arché* medesimo: l'arte tragica non può che essere «una trasgressione anarchica» (100).

Dietro la tragedia si celerebbe un certo carattere militante, carattere che lo storico Paul Veyne estenderebbe alla cittadinanza ateniese, portata a spingere nella direzione di una «democrazia diretta» (108), nel «tentativo di sottrarre ai notabili la parte politica della loro influenza, trasformando i cittadini in attivisti» (Veyne 1989: 90 – citato dall'Autrice). Torna il richiamo ad Arendt, alla necessità di spurgare lo spazio politico da ogni residuo «normativo-istituzionale» (112), così come da paradigmi teleologici di cui invece si farebbe portavoce il pensiero habermasiano. Anche quello arendtiano sarebbe uno spazio an-archico, l'unico capace di produrre un antidoto alla «*totale Herrschaft*» (ibid.).

Ma come agire laddove la Razionalità tecnologica ha reso tutto amministrabile, programmabile, «prevedibile e calcolabile» (116)? L'inizio di una politica an-archica è

possibile solo in uno spazio evenemenziale, solo in quanto apertura all'evento, a ciò che irrompe senza preavviso, al di qua di ogni orizzonte d'attesa – scomodando nuovamente Derrida e suggerendoci implicitamente un'ulteriore possibilità di approfondimento tematico.

Iniziare in senso an-archico significa, tanto per Arendt quanto per Di Cesare, scindere in modo netto – da qui la potenza semantica, già mostrata da Kant e ripresa da Arendt, del verbo *urteilen*: *giudicare e recidere* ad un tempo – l'inizio *dal* comando, emancipando il primo dal secondo, scegliendo il primo a discapito del secondo. Fondamentale, dunque, l'importanza – costantemente ricordata nei diversi capitoli del testo – dell'alfa privativa: solo sottraendo l'*arché* dalla sua carica archica, diventa possibile pensare ad un inizio «affrancabile dal comando» (ibid.), ad un inizio letteralmente *an-archico*.

Quale ruolo hanno avuto le donne per l'insorgere della democrazia? Di Cesare piega Aristotele alle sue argomentazioni: in quanto capaci di comandare «coloro che comandano» (*Politica*, 1269b, 35 – citato dall'Autrice), le donne, ai margini tra il concetto di cittadino e quello di straniero, hanno un effetto disseminante nei confronti del potere. Inclini a provocare agitazioni, disordini, scompigli nella *pólis*, le donne «premono ai confini» (121) di quest'ultima, potendo far leva sulla loro indispensabilità per gli uomini [*ándres*] stessi. Questi ultimi, per quanto tentino di controllarle, di sottometterle o di estrometterle, non vi riusciranno mai pienamente. In tal senso, le Danaidi di Eschilo sono emblematiche: «strane straniere» (Eschilo, *Supplici*, 279), richiedenti asilo a chi, con loro, ha in comune la stessa origine greca, esse sollevano questioni che, ai nostri occhi, non possono che apparire estremamente attuali.

Incisiva, di derridiana memoria e – a nostro avviso – da ricordare agli attori della politica internazionale contemporanea, la frase dell'Autrice: «Non c'è democrazia senza ospitalità – non c'è ospitalità senza democrazia» (p. 130). In effetti, il tema dell'ospitalità si riflette nella vittoria del *dêmos*, oltre che delle Danaidi, le quali pregano affinché quest'ultimo «mantenga il potere nella città [*tò dâmion tò ptólin kratúnei*]» (*Supplici*, 699). E tuttavia, cosa intendere con *krátos*: potere o dominio, governo o comando? E cosa intendere con *dêmos*: il popolo tutto, o una sua parte – seppur maggioritaria? Tra la difesa – promossa da Erodoto e da Eschilo – dell'*isonomía*, della votazione “dal basso” in quanto apertura all'altro, allo straniero, da un lato, e la tendenza – da Isocrate a Platone – ad eliminarne la carica emancipatrice, sostituita da un progressivo appiattimento istituzionalizzante, dall'altro, ritorna l'importanza di operare quello scavo an-archeologico di cui l'Autrice argomentava nel secondo capitolo, e su cui ora le riflessioni si articolano esaltando i momenti di tensione, di scontro, di «sollevazione senza leader» (152) che hanno aperto al *dêmos* le porte della politica attiva.

Fondamentale per Di Cesare è intendere – con Joshia Ober – il *krátos* della *demokratía* nel senso di “facoltà”, di “capacità” piuttosto che di potere o di comando. Azzardando un'ipotesi data di questo “evento dal basso”, il biennio 508-507 a.C. potrebbe fungere da *case-study* per inquadrare cronologicamente lo spartiacque greco tra l'inizio fondante e l'insorgenza emancipatrice, tra l'*arché* storico che comanda e l'insorgere an-

archico del *dêmos*. Da questa *stásis*, da questa sollevazione del popolo – della «moltitudine [*pléthos*]» secondo Aristotele (*Athenaion Politeia*, XX, 3), del «resto degli Ateniesi [*Athenaíoi de hoi loipoi*]» seguendo Erodoto (VI, 70) – si apre un capitolo inedito della storia politica ateniese. Capitolo che per Di Cesare – appoggiandosi alle riflessioni di Lévêque e Vidal-Naquet – segna il passaggio dal *ghénos* al *dêmos* in qualità di criterio legittimante la delimitazione dello spazio politico. Uno spazio rimodellato a partire dall'estensione della *boulé*, dalla condivisione dell'*Hestía* e della programmazione delle attività, una co-abitazione dell'*agorá* che, rispetto al passato, non si basa più su legami familiari o di «consanguineità» (160), bensì sulla partecipazione collettiva in cui anche le discriminazioni territoriali vengono superate a favore di una deterritorializzazione delle gerarchie, di una con-cittadinanza prettamente politica.

Secondo l'Autrice, sarebbe Aristotele stesso a suggerire indirettamente – e suo malgrado, potremmo dire – questa trasformazione radicale rispecchiata nella figura dei «demoti» (162), capaci di scardinare le logiche patrilineari delle identità intersoggettive. E ancora allo Stagirita Di Cesare rimanda per inquadrare storicamente l'apertura alla *ákratos demokratía*, all'apice an-archico della prassi democratica raggiunto in seguito alla *stásis* del 462 a.C.; apice che la storiografia monumentale si è costantemente impegnata a rimuovere in nome di una narrazione supina al «*télos* del buon governo» (p. 166). Emblematica, al riguardo, è di nuovo la figura di Efialte, di questo “Robespierre *avant la lettre*” (Piccirilli 1988: 73 – citato dall'Autrice) pronto a sfidare gli arconti dell'Areopago, anche in sede giudiziaria – come ricorda Aristotele stesso – e cadendo, in seguito a ciò, vittima di un agguato.

Sembra che, una volta domata l'insurrezione, a partire dal governo di Pericle si sia spezzato il prezioso nesso tra il *krátos* e il *dêmos*, al punto da sostituire irreversibilmente il primo all'*arché*, strutturalmente opposto alla *demokratía*. Dissimulato dalla retorica del *mésos*, del giusto mezzo aristotelico, rimane solo il principio che comanda e mantiene l'ordine in antitesi alla «rabbia anarchica» (174) – espressione presente anche nell'*Agamennone*, ricorda Di Cesare – di cui il potere del popolo si è reso e potrebbe sempre rendersi responsabile.

Anziché soccombere difronte alla storia monumentale – criticata anche da Nicole Loraux – o alla dicotomia schmittiana “alleato/nemico” in qualità di motore della vita politica e della sua coesione interna, come potremmo riscattare l'operatività an-archica del *pólemos*, indispensabile alla sopravvivenza della democrazia stessa? Di Cesare ci invita a ricordare la *stásis* di Corcira (427-425 a.C.), in cui il popolo, grazie anche al coraggio delle donne che presero parte agli scontri, riuscirà ad imporsi sui congiurati oligarchi e sui mercenari ingaggiati al fianco di questi ultimi. Ma perché ricorrere all'etimo *stásis* per indicare questa guerra civile? Secondo l'Autrice, per la sua pregnanza semantica, la cui duplicità strutturale – ad un tempo dinamicità e staticità, «agitazione» e «posizione» (181) – riflette la problematicità della storia della democrazia greca e, specularmente, la necessità di una sua ricostruzione an-archeologica.

Oltre ad essere polisemica, la parola *stásis* assume significati distinti a seconda del contesto interessato: «fazione, partito, gruppo sedizioso, sedizione, discordia, insurrezione, rivolta, rivoluzione, guerra civile» (182). La *stásis* si insinua all'interno della *pólis*, facendo del movimento una presa di posizione e, specularmente, dell'arresto, un dinamismo sospensivo, un «movimento che si arresta» (183), la messa tra parentesi di una determinata situazione di fatto. Sarà proprio la sua carica spazializzante, il suo effetto-*espacement* a renderla così temuta dall'*establishment*? Qui Di Cesare denuncia una certa inadeguatezza delle traduzioni proposte dalla tradizione occidentale di matrice razionalista e tendenti a semplificare – razionalizzare anche in questo senso – termini che, al contrario, proprio dalla loro problematicità strutturale ricavano e mantengono la forza che è loro specifica. Al riguardo, emblematico è stato il destino semantico attribuito all'etimo *pólis*, che, secondo l'Autrice, non può ridursi a significare “città-Stato”, o ancor meno “Stato” nella sua accezione moderna – contrattualista – del termine. Di Cesare ne evidenzia piuttosto la natura «astatale», «decentralizzata» ed an-archica (184). Si potrebbe pensare alla *stásis* in qualità di *hupokeímenon* della *pólis*, ciò che da quest'ultima non può essere cancellato, né messo «fuori legge» (186). Ecco perché, al fine di cogliere il far(si)-evento della *stásis* all'interno dello spazio politico, è necessario decostruirne i paradigmi normativo-istituzionalizzanti e scrutarne in profondità le molteplici articolazioni tradizionalmente celate. Profondità che, nell'ultimo capitolo, coinvolgerà le relazioni tra *krátos* e *arché*.

A partire dalla carica semantica di *demokratía*, anziché limitarsi a riflettere sul soggetto del potere, bisogna altresì centrarsi *sul potere*, bisogna rivalutare l'importanza del concetto di *krátos* in seno a quello di *dêmos*, di cui costituisce la pregnanza specifica. Probabilmente – in linea con Jacques Rancière – il concetto stesso di “popolo” è un'astrazione incapace di tener conto delle peculiarità storico-culturali di volta in volta date, e che pertanto necessita di essere derridianamente decostruita, proprio per evitare che da essa si generino pericolose «costruzioni nazionalistiche ed identitarie» (195). In tal senso, Di Cesare si domanda: a quali termini far corrispondere la sovranità? Nella misura in cui l'etimo *arché* riflette la duplicità semantica di “dare l'inizio” – *archaiôs* – e di “comandare” o esprimere un “comando” – *archikôs* –, l'an-archeologia storico-filosofica deve allentare i fili che li tengono uniti. In caso contrario, si continuerebbe a giustificare la sovranità di chi ha cominciato ad esercitarla, a tollerare il comando di chi lo ha concretizzato per primo, in una ipotetica linea di filiazione o successione che ne istituzionalizzerebbe la propria ragion d'essere. Secondo l'Autrice, è proprio quest'ultimo punto a distinguere l'*arché* dal *krátos*, dando al primo una presunta quanto illegittima cornice di legalità e razionalità con cui catalogare il secondo nei termini della minaccia, del pericolo an-archico.

Ad un tempo, le relazioni tra *arché*, *basileúein* e *turanneúein* che a Di Cesare – appoggiandosi a Edmond Lévy – preme ricordare, fungono da monito in rapporto alla gestione della *pólis*: onde evitare derive dispotiche, l'esercizio dell'*arché* deve modularsi nei termini di una carica politica, pluralizzandosi a livello di *archaí* ed espletandosi a

rotazione, sulle basi del settimo criterio di cui l'Autrice parlava all'inizio del libro. Concepito in questi termini, il potere dell'*arché* deve rispondere alle due formule speculari del «né comandare né essere comandato» (Erodoto, III, 83, 8) e dell'«essere comandati e comandare a turno» (Aristotele, *Politica*, 1327b, 3-4): è la condivisione di una carica, il *metéchein árches* a legittimare l'*arché* politico e, conseguentemente, a permetterne l'esercizio democratico.

Cosa accade invece con il *krátos*? Se, in base all'autorevolezza referenziale di Omero – e sulla scia di Simone Weill e di Benveniste – questo termine rimette al concetto di “forza”, dobbiamo svincolarci dall'individualità della sua accezione, a favore della condivisione, del suo uso collettivo. Dal campo delle azioni militari a quello della politica, dalla vittoria dell'esercito alla vittoria dell'assemblea, bisogna passare dal «vincere» al *convincere* (203): il *krátos* consiste nel potere del popolo.

Altrettanto importante per le argomentazioni dell'Autrice è il rimando a Johann H. H. Schmidt, in particolare, circa i rapporti tra *arché* come *Herrschaft*, e *krátos* come *Obmacht*. Proprio quest'ultimo termine sembra riflettere nel modo più appropriato l'imporsi di una forza potenzialmente sempre in discussione, che cerca costantemente di legittimare la sua superiorità – da qui *Obmacht* – agli occhi della collettività, e che quindi, rispetto alla sovranità dell'*arché*, non viene inteso come un potere calato dall'alto e immune da contestazioni.

Da un lato dunque, il comando che si auto-giustifica sulla base della propria priorità cronologica, facendo di quest'ultima la condizione di possibilità del suo continuare a comandare.

Dall'altro, un potere *in-fondato*, sempre potenzialmente messo in discussione e strutturalmente in *con*-divisione. Ritorna l'importanza della *stásis*, della contesa in qualità di motore principale dello spazio democratico, da cui il *krátos* stesso prende forma. In effetti, la contesa ha sempre a che fare con rapporti di forza, ancor meglio, con *differenze di forze* – in termini nietzscheani. Tale compresenza problematica di *stásis* e *krátos* all'interno della *pólis* fa ribadire l'inadeguatezza del popolo quale soggetto fisso del potere, giacché quest'ultimo è costantemente messo in discussione da un *dêmos* anch'esso precario, diviso al suo interno e, per ciò stesso, strutturalmente portato a ri-formarsi, a ri-costituirsi senza soluzione di continuità: «Il *dêmos* sono quelli che non rientrano nell'ordine dell'*arché*» (209).

La peculiarità politica del *krátos* che, resistendo alle maglie omologanti, razionalizzanti e falsamente rassicuranti dell'*arché*, opera nelle giunture tra il dentro e il fuori, tra l'autoctono e lo straniero, mostra l'artificialità delle logiche binarie che ne disciplinano le rispettive fisionomie. Intervallo, sospensione, «diversione» [*détour*], «riserva» [*mise en réserve*], «rinvio» [*sursis*] (Derrida 1975: 47), differimento spaziotemporale delle gerarchie: queste sono le operazioni che la democrazia, oggi ancora più di prima, deve compiere.

Ebbene, degna di nota è l'originalità con cui Di Cesare sottolinea l'urgenza di accogliere il farsi-evento del *krátos* e di difenderlo dal totalitarismo archico a cui è stato – e con-

tinua ad essere – costretto dalla plurisecolare tradizione – politica, filosofica, storico-culturale – dell’Occidente.

Da questo punto di vista, sebbene Max Stirner non venga citato – forse in quanto appartenente al «fulcro metafisico su cui poggia l’anarchismo classico» (210)? –, si potrebbe aprire un terreno di confronto tra, da un lato, i suoi concetti di «associazione» ed «unione», di fronte a quelli di «società» e «Stato», le frizioni tra il «comando» e la «legge», l’irriducibilità della «lotta» e dell’«insurrezione» alla «rivoluzione» e, dall’altro, la cornice semantica all’interno della quale si sviluppa l’operatività «an-archica» della democrazia promossa dall’Autrice.

Altrettanto interessante potrebbe essere estendere la necessità di «un esercizio di anacronia della storia» (55) a riflessioni comparative con quanto Georges Didi-Huberman (cfr. 2007; 2018) intende, sia sullo stesso tema, sia in merito all’operatività mnemonica degli *anacronismi* e delle *immagini-sintomo* per riscattare, su un piano ad un tempo estetico e politico, la polisemia intrinseca alla «leggibilità» del passato.

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, J. (1975). *Posizioni*. Tr. it. M. Chiappini e G. Sertoli. Verona: Bertani.
- Derrida, J. (1994). *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Tr. it. G. Chiurazzi. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (2003). *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*. Tr. it. L. Odello. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (2016). “Traccia e archivio”. In *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*. Tr. it. A. Cariolato. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2020). *Politiche dell’amicizia*. Tr. it. G. Chiurazzi. Milano: Cortina.
- Didi-Huberman, G. (2007). *Storia dell’arte e anacronismo delle immagini*. Tr. it. S. Chiodi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Didi-Huberman, G. (2018). *Quando le immagini prendono posizione. L’occhio della storia I*. A cura di F. Agnellini. Milano-Udine: Mimesis.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (ed.) (1983). *Le Retrait du politique*. Paris : Galilée.
- Marcuse, H. (2002). *Saggio sulla liberazione*. Tr. it. I. Baglioli. In Id., *La dimensione estetica. Un’educazione politica tra rivolta e trascendenza*. A cura di P. Peticari. Milano: Guerini e Associati.
- Marcuse, H. (2007). *Marxismo e nuova sinistra. Scritti e interventi Vol. II*. A cura di R. Laudani. Roma: manifestolibri.
- Piccirilli, L. (1988). *Efialte*. Genova: il Melangolo.
- Veyne, P. (1989). “I Greci hanno conosciuto la democrazia”. In P. Veyne & C. Meier, *L’identità del cittadino e la democrazia in Grecia*. Tr. it. M. Pelloni. Bologna: il Mulino.