

da:

Richard Day, GRAMSCI IS DEAD. ANARCHIST TENDENCIES IN THE NEW SOCIAL MOVEMENTS

(libro di prossima pubblicazione Eleuthera)

[...]

Post-anarchismo: un abisso superabile

Prima di iniziare un'analisi approfondita del post-anarchismo e dei problemi di affinità, devo riconoscere che a molti anarchici l'idea che la loro tradizione possa aver qualcosa in comune con la teoria post-strutturalista e/o post-modernista, non piace affatto. John Zerzan è un esempio importante di quanti preferiscono odiare ciò che vedono come una «intersezione tra post-strutturalismo e una condizione molto più ampia della società» (Zerzan n.d.:1). Seguendo una linea comune a diversi attivisti nordamericani e accademici seguaci della «teoria critica», Zerzan associa i testi filosofici e sociologici di Derrida, Foucault, Deleuze, alle canzoni di Madonna, ai dipinti di Eric Fischl e ai mega centri commerciali, cioè non fa alcuna distinzione d'ordine generale, come sarebbe necessario, tra teorie accademiche e prodotti culturali d'élite o popolari. Zerzan sostiene che Jacques Derrida è «la figura-perno dell'etica post-moderna», il profeta di un narcisismo e di un cosmico «che differenza fa?» che segna «la fine della filosofia come tale» (1). Questa è ovviamente un'opinione diffusa, come è detto in una recente intervista a Derrida:

McKenna: Qual è il più frequente pregiudizio su di lei e la sua opera?

Derrida: Che io sia un nichilista scettico che non crede in niente, che pensa che niente abbia senso e che il testo non abbia senso. E' un'idea stupida e assolutamente errata, e solo le persone che non mi hanno letto possono dire queste cose (Derrida con McKenna 2002).

Come si diceva in precedenza, è ormai assodato che la decostruzione è ed è sempre stata mossa da forti motivazioni etico-politiche. Sicché diventa sempre più difficile, almeno nell'ambiente accademico, evitare imbarazzo sostenendo l'idea che il post-strutturalismo sia uguale al post-modernismo e questo a sua volta sia uguale al relativismo nichilista⁹.

Il fatto che Derrida, Foucault e gli altri abbiano ripetutamente negato di nutrire simpatia per il cosiddetto post-modernismo non è però servito a convincere chi vorrebbe screditarne l'opera abbinandola indebitamente proprio a quelle tendenze culturali che essi deplorano. Nei circoli anarchici trova credito il libro di Murray Bookchin *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* (Anarchismo sociale o Anarchismo come Stile di Vita: un Abisso Insuperabile, 1995). E' un testo fortemente polemico, dove Bookchin lamenta il sorgere di ciò che chiama «lifestyle anarchism» (anarchismo come stile di vita) che troverebbe «la sua principale espressione nei *murales* spray, nel nichilismo post-moderno, nell'antirazionalità, nel neoprimitivismo e l'antitecnologia, nel "terrorismo culturale" neo-situazionista, nel misticismo, oltre alla "pratica" di mettere in scena "insurrezioni personali" foucaultiane» (19). Il nesso comune tra tutte queste tendenze è che, agli occhi di Bookchin, appaiono come individualistiche ed estetizzanti, e dunque «antitetiche allo sviluppo di organizzazioni serie, attività politica radicale, movimenti sociali impegnati, coerenza teorica e rilevanza programmatica» (19). E' una lista di accuse che molti lettori già conoscono, perché i medesimi timori sono stati sollevati da femministe, teorici critici e filosofi liberali. In ultima analisi, ciò che preoccupa Bookchin è la scomparsa della fiducia in un «vero impegno rivoluzionario» volto a liberare «l'umanità intera» (3).

Uno dei bersagli principali dell'avversione di Bookchin (e di Zerzan) è Hakim Bey (*alias* Peter Lamborn Wilson), cui Jason Adams attribuisce la responsabilità di aver dato origine a tutta la polemica nel 1987, con il suo saggio «Post-Anarchism Anarchy» (Anarchia Post-Anarchica) (Adams n.d.). Bey osservava che il movimento anarchico appariva bloccato tra «un tragico Passato e un impossibile Futuro» e quindi era «privato di Presente» (Bey 199 1a: 61). Sembrava alludere all'esaurimento di qualcosa, qualcosa come la romantica visione modernista della rivoluzione, da cui Bookchin è così riluttante a staccarsi, o la romantica visione *pre-modernista* di una società senza cultura, secondo l'ideale di Zerzan. Sebbene Bookchin accusi Bey di fabbricare un «mondo dei sogni» dove chi entra deve abbandonare ogni «stupida idea di impegno sociale» (Bookchin 1995:21), Bey in realtà ha ben presente uno dei temi più pressanti con cui deve misurarsi chi lotta per un cambiamento sociale radicale negli anni Duemila:

Nel «movimento» anarchico di oggi sono praticamente assenti neri, ispanici, nativi americani e bambini ... anche se *in teoria* questi gruppi genuinamente oppressi potrebbero ottenere enormi vantaggi da

qualunque rivolta anti-autoritaria. Non sarà che l'anarchismo non offre alcun programma concreto che permetta a chi è veramente oppresso di soddisfare desideri e necessità reali (o quanto meno di lottare realisticamente per tale fine)? (Bey 1991a: 61)

Qui Bey suggerisce, a mio parere giustamente, che il soggetto universale della liberazione implicito nell'appello a liberare «tutta l'umanità» non esiste più, e forse *non è mai esistito*. Ma non rinuncia per questo, come sostiene Bookchin, al conflitto sociale come tale. In effetti, questo saggio del 1987 contiene una visione assai presciente. Bey notava che c'è un grande esercito di disaffezionati che gira per le strade dei paesi del G8, pronti forse a «riprendere la lotta dove è stata lasciata dal Situazionismo nel '68 e dall'Autonomia negli anni Settanta, per portarla allo stadio successivo» (1991a: 62). Il che è esattamente quanto abbiamo visto accadere negli anni Novanta, un risorgere di attivismo radicale basato su gruppi di affinità, contemporaneamente non-rivoluzionario e non-liberale. Quindi Bookchin ha ragione a dire che Bey invita ad abbandonare la ricerca di una «rivoluzione» che ottenga conquiste per «l'umanità intera» (Bookchin 1995:3), ma questo non significa che Bey inviti ad abbandonare la lotta radicale come tale. In effetti Bey suggerisce (di nuovo, in anticipo rispetto al suo tempo) che «negli anni Novanta esigeremo strumenti di *associazione* efficaci, indipendenti dal Capitale e da ogni altra forma rappresentativa». Egli sostiene che questo è il tema più urgente per la ricerca e la sperimentazione, e fornisce alcune indicazioni circa la direzione che tale ricerca *non deve* prendere: «Rifiutiamo la falsa trance del *gruppo* Spettacolare, ma rifiutiamo anche la solitaria inefficienza dell'eremita pieno di livore» (1991c: il corsivo è originale). Qui, a quanto sembra, abbiamo un esplicito rifiuto dell'«individualismo» offerto sia dal capitalismo che dalla forma statale post-moderna.

Dire cosa non si vuole è ben diverso dal dire cosa si vuole, ovviamente, ed è proprio quest'ultima domanda ad essere lasciata spesso senza risposta dai cosiddetti «post-modernisti». Bey, come Hardt e Negri, vede chiaramente che sono necessari nuovi modi di organizzazione sociale, nuovi modi di unire tra loro individui e gruppi. Sicché è giusto chiedergli cosa ci offre come chiave per capire come ciò possa essere realizzato. Con un atteggiamento che in effetti appare piuttosto primitivista, Bey suggerisce che «la separazione fisica non può mai essere superata dall'elettronica, solo dalla “convivialità”, dal “vivere insieme” nel senso più fisico del termine. Chi è fisicamente diviso è anche più facilmente sottomesso e controllato» (1991c: pagina

senza numero). Su questa base, Bey cerca di resuscitare la visione di Fourier, come «poetica della vita», nel contesto di un federalismo proudhoniano visto attraverso la lente della nomadologia di Deleuze e Guattari:

Il federalismo proudhoniano basato su particolarità non egemoniche in una mutualità «nomadologica» o rizomatica di solidarietà sinergiche: questa è la nostra struttura rivoluzionaria (ed è proprio l'aridità dei termini a suggerire la necessità di un'infusione di vita nel panorama della teoria!). L'ideologia post-illuminista avvertirà un senso di disagio di fronte al riconoscimento delle implicazioni rivoluzionarie di una religione o di un modo di vivere da sempre opposto alla monocultura dell'uniformità e della separazione. La reazione contemporanea sbiancherà di fronte all'idea dell'interpermeabilità, alla porosità di solidarietà, convivialità & presenza, e alla complementarietà & armoniosa risonanza della diversità rivoluzionaria (Bey 1996: sezione 9).

Se penetriamo il gergo post-strutturalista che Bey usa, e al tempo stesso deride, risulta chiaro che in realtà sta sostenendo un cambiamento *sociale*, non individuale. La sua tesi, quindi, non può essere ridotta a una ramificazione del «lifestyle anarchism».

Sebbene la sua posizione sia molto simile a quella degli autonomi, Bey è molto più radicale nel rifiuto delle forme egemoniche. La sua teoria del cambiamento sociale è portata avanti attraverso il concetto di TAZ (Temporary Autonomous Zone, zona autonoma temporanea), che è già stato brevemente menzionato nel capitolo 1. Bey definisce il TAZ come «una specie di “libero enclave”» (Bey 1991b: 99), un «pezzo di terra governata solo dalla libertà» (98), un'insurrezione che non intende fomentare rivoluzioni o anche semplici riforme. Il TAZ «non si rapporta direttamente con lo Stato» (101); piuttosto, cerca di mantenere la propria invisibilità, poiché diventare visibile, essere nominato o «riconosciuto» è l'inizio della fine dell'autonomia, il primo passo verso la cattura. Esistendo fisicamente e virtualmente in seno alle fratture delle società di controllo, il TAZ è, come ho già notato, la quintessenza di una tattica post-moderna di protesta sociale e prefigurazione di alternative. Ma al tempo stesso, Bey fornisce al TAZ una genealogia nel socialismo moderno, a partire dagli esperimenti del socialismo utopico, fino alle comuni urbane rivoluzionarie di Parigi, Lione, Monaco, fino ai liberi Soviet dei primi giorni della Rivoluzione Russa, fino alla Spagna anarchica. Nonostante questi tentativi, ovviamente, nutrissero in genere intenzioni rivoluzionarie, avevano chiare finalità egemoniche. Non così le «utopie piratesche» o le repubbliche “folli” (125) che secondo Bey sono altri esempi di TAZ, perché non

mostrano alcun desiderio di diventare stato, ma al contrario fanno di tutto per restare fuori dalle mappe del potere, mantenendo al tempo stesso un rapporto parassitico (piratesco) con gli apparati dominanti di cattura e sfruttamento. Ciò fa del TAZ una forma estremamente interessante, come un'isola dove il cambiamento sociale è realizzato, un luogo dove la rivoluzione è *realmente avvenuta*, anche se solo per pochi e per poco tempo.

La natura necessariamente evanescente del TAZ, però, induce a chiederci se esso possa fare di più che offrire rifugio temporaneo a piccoli gruppi di persone, se cioè possa prefigurare cambiamenti sociali di maggior portata. Bey sostiene, in modo che mi pare convincente, che la partecipazione a un TAZ può essere di un'intensità capace di «dare forma e senso a tutta una vita» (100). Ogni momento vissuto in modo diverso, ogni *quantum* di energia che non può essere catturato e sfruttato dalle società neo-liberali di controllo, è senz'altro un contributo, nel lungo periodo, alla costruzione di soggetti, spazi e rapporti alternativi. Tuttavia, mi chiedo se la dicotomia tra «rivoluzione permanente» e «zona autonoma temporanea» non sia in se stessa qualcosa di sospetto. Possono esistere modi organizzativi che non siano né totalmente liberatori né totalmente schiavizzanti? In un breve articolo sul TAZ permanente, o PAZ, Bey nota che «non tutte le zone autonome esistenti sono “temporanee”», e postula che PAZ e TAZ possano e debbano reciprocamente alimentarsi: «L'essenza del PAZ deve essere l'intensificazione continuamente prodotta degli aspetti di gioia-rischio insiti nel TAZ» (1993). Qui si potrebbe pensare a comunità intenzionalmente durevoli, centri sociali, case occupate, librerie o caffè che sopravvivono mantenendo intatto il proprio impegno di autonomia e comunione. Per poter fare ciò, devono avere sempre presenti i pericoli sia dell'isolamento che della popolarità e cercare, per qualche anno o per decenni, di mantenere l'intensità propria del TAZ. Ovviamente, nessuna zona, temporanea o permanente che sia, può aspirare a una permanenza totale; per questa ragione, il modello che ci permette di superare la dicotomia permanente/temporaneo è meglio rappresentato da uno SPAZ, una Semi-Permanent Autonomous Zone, una zona autonoma semi-permanente; una forma che permetta la costruzione di non egemoniche alternative all'ordine neo-liberale presente, attenta ai pericoli di cattura, sfruttamento e divisione che inevitabilmente sorgono dall'interno o vengono imposti dall'esterno.

A dispetto degli aspetti promettenti del concetto di TAZ, non posso fare a meno di condividere la preoccupazione che il cambiamento sociale di Bey faccia eccessivo affidamento su ciò che appare come un'etica di incontri evanescenti, individualistici. E' senza dubbio l'effetto dell'influenza della IS (Internazionale Situazionista) che, nonostante abbia assunto posizioni avanzate su molte questioni, ha sempre avuto l'aria di essere più apprezzabile da parte di giovanotti di razza bianca senza banali preoccupazioni come partner, figli o appartenenza a qualche più ampia comunità. Scorrendo le pagine del loro giornale, si ha inevitabilmente l'impressione che quanti non vogliono (o non possono) passare la giornata a girovagare per le strade di Parigi siano condannati ad agire come fattori di decomposizione e inautenticità, ostacoli alla realizzazione della città del futuro. E' quest'aspetto dell'immaginario situazionista che ha indotto Vincent Kaufman ad attribuire alla IS (in un articolo non totalmente contrario alla causa) l'etichetta di «angeli di purezza ... invisibili mortali installati tra un Luna Park planetario e la Terra del Mai-Mai» (1997: 66). Molte delle ruminazioni di Bey sembrano provenire da un punto di vista simile: «Che i miei sonni REM portino veritiere visioni semi-profetiche o semplici viennesi realizzazioni di desideri, ma solo re e popoli selvaggi popolano la mia notte. Monadi e nomadi» (1991d: 64). Stabilire questo tipo di dicotomia non solo sembra andare contro il senso della politica post-rivoluzionaria di Bey (dopo tutto, esiste *davvero* un soggetto rivoluzionario, ed è una monade/nomade?), ma conduce anche, a volte, a una acritica celebrazione di qualità ritenute associate ai nomadi.

La décadence, nonostante Nietzsche sostenga il contrario, gioca un ruolo nell'Anarchia Ontologica altrettanto intenso che la salute: da ognuna prendiamo ciò che vogliamo. Gli esteti decadenti non muovono stupide guerre né sommergono la propria coscienza in avarizie e risentimenti da microcefali. Cercano l'avventura nell'innovazione artistica e in forme inconsuete di sessualità, piuttosto che nella miseria altrui (1991d: 44).

Gli esteti decadenti non muovono stupide guerre? Bey ha mai sentito parlare del fascismo? Non cadono nell'avarizia e nel risentimento? Non poche monadi (monarchi assoluti) sono andate precisamente in quella direzione, a quanto si vede; e non è forse vero che *chiunque* resti preso nel meccanismo capitalista di produzione e consumo

cerchi in definitiva un'esistenza di «puro» piacere, al di là di ogni impegno e affetto? Non vogliono forse *tutti* essere una monade nomade?

Sebbene lo stile di Bey sia particolarmente incline a questo tipo di retorica - a suo maggior (o minor?) onore, va detto che è un ottimo poeta e produce concetti interessanti - il soggetto nomade si ritrova a girovagare in molti altri testi che operano all'intersezione tra anarchismo e post-strutturalismo. Rolando Perez è stato tra i primi a studiare i nessi tra schizoanalisi e ciò che egli definisce come an-archia, sostenendo che entrambe mirano a «sostituire le povere marionette indifese, strette in camicie di forza e sommerse da sensi di colpa, con individui liberi, non-edipizzati e non codificati» (Perez 1990: 28). Di nuovo, tutto ciò sembra meraviglioso, ma dato che «l'individuo» è una costruzione logica storicamente legata al liberismo borghese occidentale e alla sua concezione della famiglia, come può esistere un «individuo» in forma «non edipizzata e non codificata»? Davvero, come potrebbe un qualunque soggetto fare quanto Perez propone, cioè «distuggere immediatamente la propria forma di espressione, in modo da rendere impossibile la ripetizione e l'incorporazione»? (57). Perez fa riferimento in modo rilevante all'opera di Deleuze e Guattari, tuttavia sembra dimenticare che la ripetizione (nell'accezione di Deleuze) è inevitabile, e l'incorporazione è un pericolo costante da cui bisogna difendersi. Ogni volta che si pensa alla possibilità di realizzare una soggettività nomade, si dovrebbe sempre tenere presente la frase finale di *A Thousand Plateaus*: «Non si creda mai che uno spazio **liscio** basti a salvarci» (Deleuze e Guattari 1987: 500).

L'«anarchia del soggetto» di Lewis Call (2002: 22) è simile alle concezioni di Bey e Perez, ma con una differenza fondamentale: egli è consapevole del pericolo insito nel «puro» nomadismo, che essi sembrano non riconoscere. «Se ogni essenza, ogni situazione fissata, ogni regola statale e individuale, deve essere spazzata via nel torrente del divenire, possiamo essere sicuri che questo torrente non ci porti in qualche oscuro pantano? Possiamo evitare, ad esempio, il pericolo di diventare fascisti?» (52). Questo significa sollevare il *problema* del divenire, senza dare per scontato che divenire sia qualcosa implicitamente superiore al «mero» essere. Ancora una volta, può venirci in aiuto l'opera della Braidotti sul femminismo nomade. Essa nota che Deleuze e Guattari non sostengono che «l'essere “senza patria” e “senza radici” siano le nuove metafore universali del nostro tempo. Questo livello di generalizzazione non è di grande aiuto»

(2002: 84). Non è di grande aiuto perché non fa distinzione tra divenire-maggiore (cercare l'egemonia) e divenire-minore (seguire una linea non egemonica). E non solo, nota la Braidotti: il divenire-uomo è qualcosa di molto diverso dal divenire-donna/bambino/animale, o qualunque altra posizione appartenente alla serie infinita di elementi che stanno attorno all'uomo in posizione ritenuta di inferiorità. Quindi «l'aspetto politico della collocazione è cruciale» per ogni divenire nomade (84). Da dove si parte, dove si va, come si pensa di andarci, sono inevitabili problemi *politici*, se abbiamo l'intenzione di sfuggire all'ordine neo-liberale (o a qualunque altro). Così, mentre tutti sappiamo che è possibile mantenere una certa affinità per un paio di giorni, soltanto sulla base del comune desiderio di gettar via momentaneamente le catene della settimana lavorativa, mettere a punto un modo *per non dover tornare al lavoro* è un compito ben più difficile. In effetti è un compito che richiede la condivisione di certi valori, strategie e tattiche. Call non spinge molto in là la discussione, si limita a osservare che «il micro-fascismo dovrebbe essere considerato come il limite che definisce il divenire, garantisce ad esso una forma definita (ancorché fluida e flessibile) e gli impedisce di dissiparsi in un rantolo caotico privo di significato politico» (2002: 52-3).

Come e perché il micro-fascismo possa svolgere questo ruolo salutare non è spiegato, lasciando l'impressione che ancora molto resti da fare a livello di impegni etico-politici atti a guidare la teoria e la pratica post-anarchica. Qualche indicazione circa il modo in cui questo lavoro potrebbe procedere è reperibile nel libro di Todd May *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994), che ha anticipato in modo influente analisi poi divenute centrali nella critica post-anarchica. May rifiuta tanto la teoria della trasformazione rivoluzionaria classica marxista («dall'alto») che quella classica anarchica («dal basso»), a favore di un'analisi di network; critica l'assunto anarchico che «l'essenza dell'uomo è buona, ma viene soppressa o negata dai rapporti di potere» (62); sottolinea il nesso tra anarchismo e autonomia, e anche la natura classe-centrica di gran parte del pensiero autonomista. Tuttavia, a differenza di altri autori post-anarchici finora discussi, May pone al centro del proprio pensiero anche il problema dell'etica, presentando ciò che diventerà familiare come critica habermasiana della «contraddizione performativa», ritenuta implicita nell'etica post-strutturalista:

L'errore compiuto da Deleuze e Foucault nell'evitare i principi etici e da Lyotard nel cercare di evitare di universalizzarli, è che la loro operazione è in se stessa motivata eticamente (130-1).

Il problema di questa interpretazione è che non rispetta l'importante distinzione tra etica e morale, una distinzione che May stesso accetta in altri punti della sua argomentazione. Discutendo il concetto di «sperimentazione» in Deleuze, ad esempio, egli nota (non diversamente dalla Braidotti) che «il compito di diventare-minore è precisamente quello, non rendere dominante il minore» (115). Tuttavia, nel capitolo finale (Problemi di Etica) questa distinzione viene sfumata. Relativamente all'etica foucaultiana di cura del sé, May avverte di sfuggita il lettore che «Foucault qui usa il termine “etica” per indicare una pratica di auto-formazione, mentre noi lo usiamo in senso tradizionale, come serie di principi vincolanti del comportamento» (123). Ma questo tema non può essere trattato di sfuggita, in quanto la particolarità della posizione etica di Foucault sta proprio nella rottura rispetto all'uso «tradizionale». Come nota Deleuze, «individuare modi di esistenza o stili di vita non è un problema soltanto estetico, è ciò che Foucault chiama etica, in contrasto con la morale. La differenza è che la morale ci offre una serie di regole vincolanti, che valutano azioni e intenzioni in relazione a valori trascendenti (questo è bene, questo è male ...); l'etica invece è un corpo di regole opzionali che valuta quanto facciamo e diciamo in relazione ai modi esistenziali coinvolti. Diciamo una cosa, ne facciamo un'altra: che tipo di esistenza questo comporta?» (Deleuze, 1995: 100).

La rimozione del privilegio della morale sull'etica viene in superficie durante una discussione di *Just Gaming*. Qui, nota May, Lyotard sostiene che «ogni discorso inteso a spiegare le prescrizioni le trasforma in conclusioni del ragionamento, in proposte derivate da altre proposte» (citato in May 1994: 129). Quindi, piuttosto che spiegare le prescrizioni, il punto sarebbe rispettare le particolarità del gioco linguistico e minimizzare la creazione di *differends*. A questo punto, dimenticando la primitiva distinzione tra divenire-minore e divenire-maggiore, May trova che questa posizione è «internamente incoerente», poiché «quasi tutti i principi etici presentano divieti» (131). Con l'apparizione del tema familiare della «contraddizione performativa», il *dénouement* non è lontano. Scrive May: «Il tipo di discorso etico che qui vogliamo sviluppare è una pratica di fare, proporre e discutere dichiarazioni che coinvolgono

valori e giudizi pratici, l'impegno verso i quali è, o almeno dovrebbe essere, dato dal peso delle migliori ragioni portate in nome di quei valori o valutazioni pratiche» (141). Così, un testo che contiene alcune importanti osservazioni sui punti di contatto tra anarchismo e teoria post-strutturalista divaga verso la considerazione di formule analitiche, razionali-universaliste, come chiedersi se «tizio deve fare l'azione X nelle circostanze C» e perfino come possiamo sapere se le «circostanze C sussistono» (149). Al sipario finale, Lyotard, Deleuze e Foucault restano schiacciati senza speranza sotto il peso di una macchina habermasiana che cala su di essi.

La questione etica è presa in esame da un punto di vista più propriamente post-strutturalista da Saul Newman, la cui interpretazione non è guidata così rigidamente dai presupposti della Teoria Critica. Newman parte da una posizione simile a quella di May, suggerendo che il post-strutturalismo «ha poco da offrire come teoria coerente dell'azione politica» (2001: 159), perché non fornisce «il modo di stabilire quale tipo di azione politica sia difendibile e quale no» (160). L'uso della forma passiva qui è rivelatore: Newman cerca una *giustificazione*, l'appello a un soggetto razionale-universale. Ma poche pagine dopo, riesce a sfuggire alla trappola della morale con l'aiuto della decostruzione di Derrida e il concetto di Laclau di significante vuoto. Non entrerò nei dettagli tecnici di questa argomentazione, in quanto il mio interesse primario riguarda qui la teoria più che la metateoria¹¹, e quindi è sufficiente notare che Newman accetta la distinzione tra morale ed etica delineata da Deleuze:

Il post-strutturalismo ha rifiutato la morale in quanto discorso assolutista che non tollera la differenza: questo è il punto in cui *la morale diventa non-etica*, L'etica, per Derrida, deve restare aperta alla differenza, all'altro (2001; 167; il corsivo è aggiunto).

Ma per evitare un trabocchetto, Newman cade in un altro, che deriva dalla sua idea che post-strutturalismo e anarchismo condividano «l'impegno a rispettare e riconoscere l'autonomia e la differenza» (170). La comparsa di parole chiave provenienti dal multiculturalismo liberale («rispettare e riconoscere») insieme a una parola chiave che deriva dall'anarchismo e dal marxismo autonomista («autonomia») dovrebbe farci riflettere. Forse che Newman sta cercando di trasformare il post-anarchismo in nient'altro che una nuova varietà della politica egemonica? Sembra di sì. Nella pagina successiva, egli nota che «a quanto pare siamo circondati oggi da una moltitudine di

nuove identità ... una nuova proliferazione di *richieste particolaristiche*» (171; il corsivo è aggiunto). Cominciamo a sentire il timore che arrivi un altro veicolo familiare: Laclau e Mouffe *ex machina*? La penultima pagina chiarisce il concetto: «questo libro ha cercato di rendere più “democratico” il pensiero anti-autoritario» (174). Perché mai il termine democratico appare tra virgolette? Si potrebbe scrivere un altro libro su questo, ma deve essere chiaro fin d’ora che «democratico» indica qui qualcosa come «opportunamente orientato verso una politica della domanda di tipo liberale post-marxista, che non metta in discussione la forma statale come tale». E questa *non* è la politica post-anarchica che io sostengo, così come l’habermasiana etica del discorso non è l’etica post-anarchica di cui abbiamo bisogno.

Resta quindi da stabilire quale tipo di politica, di etica (e perché no, diciamo anche di soggettività) sia desiderabile. A tal fine vorrei riprendere la discussione del post-strutturalismo con cui abbiamo iniziato questo capitolo, ritornando a Foucault. Come Laclau e Mouffe, Foucault aderisce all’approccio centrale di ciò che potremmo chiamare la sociologia nietzschiana: i rapporti di potere sono impliciti nelle società umane, e nel migliore dei casi è futile, nel peggiore è un invito al totalitarismo, volerle abolire. Ma Foucault va oltre la teoria politica decostruttiva/lacanianiana, fornendo un’analisi del potere e un’etica della cura del sé che ci permette di individuare differenze tra i diversi rapporti di potere. «Il problema non è cercare di sciogliere [i rapporti di potere] nell’utopia di una comunicazione perfettamente trasparente», scrive Foucault, «ma dare a se stessi le regole normative ... cioè l’*ethos*, la pratica di sé, affinché la partita del potere possa essere giocata con un *minimo di dominazione*» (1987: 129; il corsivo è aggiunto). Questa formula pone diversi problemi: primo, come è possibile distinguere un rapporto di potere da un altro? E poi, quali sono esattamente queste regole che possiamo dare a noi stessi per minimizzare i rapporti di dominazione?

L’analisi foucaultiana del potere dà una risposta alla prima domanda, sostenendo che c’è un gioco tra le relazioni di potere come «giochi strategici tra libertà» e «stati di dominazione» (130). Nel primo caso abbiamo relazioni di potere definibili come «vive», nel senso che la maggior parte dei soggetti coinvolti, il più delle volte, ha qualche capacità di modificare le situazioni in cui si trova; nel secondo, il flusso di potere si è «congelato» o è stato «bloccato», impedendo quasi sempre a questo o quello dei soggetti coinvolti la «reversibilità dei movimenti» (114). In queste situazioni, che

sono gestite attraverso l'uso di specifiche «tecniche di governo» (130), gli individui si trovano di fronte ciò che potremmo definire un potere «morto». Ma ciò non significa la fine della partita; proprio a questo punto, c'è una terza relazione di potere da prendere in considerazione, quella della «lotta» o della «resistenza», che Foucault sostiene essere «necessariamente» presente laddove c'è dominazione (123). Però, sebbene queste tre modalità siano viste come interdipendenti, non sono considerate assiologicamente equivalenti. Per Foucault, il ruolo dell'intellettuale è partecipare, insieme agli altri, alla «lotta contro le forme di potere che trasformano i soggetti in oggetti, o strumenti ... una lotta mirata a rivelare e minare il potere là dove è più invisibile e insidioso» (Foucault e Deleuze 1976: 75).

Queste attività di resistenza «locali e regionali» (75) sono un modo attraverso cui individui e gruppi possono operare contro i rapporti di dominazione. Ma non l'unico. All'interno dell'etica della cura del sé è reperibile un altro modo, quello del *controllo su se stessi*, in modo da non dover cedere all'impulso di esercitare un «potere tirannico» sugli altri (Foucault 1987: 119). Foucault realizza una singolare, ma importante, inversione del paradigma cristiano: diamo a noi stessi un'etica per non dover soccombere alla *tentazione* della morale. E' importante notare che, con tale ricorso all'etica antica, Foucault non propone il ritorno a qualcosa di perso nel passato: piuttosto, indica che un'etica della cura del sé potrebbe essere utile al fine di produrre «qualcosa di nuovo» in filosofia e politica, offrendo un'alternativa all'attuale etica cristiana del sacrificio di se stessi in nome dell'amore per il prossimo (115-16). Cosa potrebbe essere questo qualcosa di nuovo? Esistono chiare affinità tra l'impegno foucaultiano di resistere alla dominazione e i temi decostruttivi dell'apertura, del *à venir*, della contingenza. Ma ancora, lo scettico habermasiano noterà sicuramente che abbiamo una caratteristica propensione a considerar ciò che *non può* essere detto o fatto. Resta dunque aperta la questione se il post-strutturalismo abbia qualcosa di «positivo» da dire circa le possibilità di azione e trasformazione sociale.

Ci vengono in aiuto qui le parole di Deleuze e Guattari, in quanto offrono l'attacco più audace (e quindi più «pericoloso») portato alla critica sociale *costruttiva*, reperibile tra gli autori comunemente considerati come post-strutturalisti (MacKenzie 1997). In un certo senso, dai testi di Deleuze e Guattari ci arrivano ingiunzioni etiche che sembrano volte ad alleviare momentaneamente il pesante fardello del rigore

prospettivista. «Segui sempre il rizoma by rupture» ci dicono; «allunga, prolunga e rileva la linea di volo» (Deleuze and Guattari 1987: 11). «Incrementa il tuo territorio con la deterritorializzazione» /11). «Dobbiamo smettere di credere negli alberi, nelle radici e nelle radichette» (15). «Non tirar fuori il Generale che è in te! ... Fa' mappe, non foto o disegni. Sii la Pantera Rosa» (25). In un altro senso, Deleuze e Guattari ci inviano cupi avvertimenti circa il tipo di estasi in cui essi stessi rischiano di cadere. Scrivono: «Se si tratta di mostrare che i rizomi hanno anch'essi il loro dispotismo, la loro gerarchia, anche più rigidi, benissimo: perché non c'è ... dualismo ontologico ... tra buono e cattivo, nessuna miscela o sintesi all'americana» (20).

La ragione viene meno, nei testi di Deleuze e Guattari, anche se non miserevolmente. Viene meno in modo *gioioso* e *giocoso*, così come la Pantera Rosa dipinge il mondo del suo stesso colore. Sia l'estasi (passione, Bey, nomade, IS) che la prudenza (ragione, May, cittadino, Habermas) sono lasciate libere, nessuna subordinata all'altra. Ma ciò non significa che «va bene tutto»: Deleuze e Guattari non invitano mai i loro lettori a «Diventare uomini dello Stato», «Fare Scienza Regale» o «Diventare Edipici!». Un aspetto cruciale del metodo filosofico di Deleuze è il suo impegno per un tipo di critica che procede attraverso la creazione di alternative, nelle letture, nei concetti, nei piani di immanenza. La critica *sociale* di Deleuze e Guattari, come ha sostenuto MacKenzie, «comporta la creazione di nuove concezioni della società», o almeno «la creazione di nuove idee sulle relazioni sociali» (1997: 13; 17 n. 41). Così, sebbene facciano attenzione a chiarire che non esistono ricette generali o concetti globalizzanti cui sia possibile rivolgersi con sicurezza in ogni caso, Deleuze e Guattari, nella loro analisi delle società occidentali contemporanee, tendono a identificare certi eccessi e a fornire indicazioni di come combatterli, o porvi rimedio, o sfuggirvi.

Ma cosa dobbiamo combattere, e come? Da una parte, Deleuze e Guattari stanno attenti a evitare dualismi ontologici che dovrebbero precedere e motivare la scelta e l'analisi etico-politica, dall'altra utilizzano una rete di dualismi contingenti che permettono la loro critica di questo o quel sistema di rapporti di potere. Foucault, come ho già notato, fa una distinzione a livello di sistemi (cioè a livello di flusso, direzione, processo) tra rapporti di potere relativamente aperti e rapporti relativamente bloccati. Deleuze e Guattari contribuiscono ulteriormente a superare l'egemonia dell'egemonia grazie alle loro analisi dei rapporti tra la forma statale e la macchina bellica. Gli stati

tendono a perpetuare forme già istantaneizzate (arborescenti), mentre le macchine belliche tendono a distruggere le forme vecchie e a istantaneizzarne di nuove attraverso connessioni rizomatiche. Così, per Deleuze e Guattari, «l'organizzazione rivoluzionaria deve essere quella di una macchina bellica» (Guattari 1995: 66); in effetti, essi vedono i propri scritti come un'operazione che «sposa una macchina bellica e linee di fuga, abbandonando ... l'apparato statale» (Deleuze e Guattari 1987: 24). Eppure, proprio come una forma arborescente può sviluppare appendici rizomatiche, lo stato può (e deve) incorporare le macchine belliche, addomesticarle e farne uso in «un esercito istituzionalizzato», in modo che facciano parte della generale «funzione di polizia» (Deleuze e Parnet 1983: 103). Questo è il «pericolo specifico» insito nelle macchine belliche, che di rado è stato notato da quanti si sono troppo facilmente appropriati dell'idea del rizoma: se non riescono a impedire lo sviluppo di una forma statale, devono passare al servizio dello stato o *auto*-distruggersi (104). Abitanti degli SPAZ, attenti!

E' qui, in forma di ingiunzioni estatiche accompagnate da cupi avvertimenti, che Deleuze e Guattari, come Foucault, presentano non solo un invito «negativo» alla resistenza, ma anche una coerente e «positiva» posizione etico-politica. A volte, ci portano anche oltre questa posizione, sostenendo ciò che Keith Ansell Pearson ha definito «nuove immagini di rapporti sociali positivi» (1998: 410). Così Deleuze: «Non abbiamo bisogno di totalizzare ciò che viene invariabilmente totalizzato dal potere [morto]; se dovessimo muoverci in tale direzione, significherebbe ripristinare le forme rappresentative del centralismo e la struttura gerarchica. Dobbiamo porre in atto affiliazioni laterali e un completo sistema di reti e basi popolari» (Foucault e Deleuze 1976: 78). Questo sistema di reti e basi popolari, organizzato secondo linee rizomatiche e attivamente impegnato a tener lontano lo sviluppo di strutture arborescenti, può essere popolato solo da soggetti che né chiedono regali allo stato (come nei nuovi movimenti sociali liberal-democratici post-marxisti) né cercano potere statale per sé (come nel marxismo classico). Devono guardarsi dal pericolo di dar vita a una totalità egemonica anche se non di stato (come nelle versioni leniniste del marxismo autonomista) e di cercare soltanto sfuggenti esperienze Rave di «liberazione» individuale (come nel TAZ). Questi movimenti molecolari dovranno resistere al desiderio di dominio nel senso foucaultiano, dovranno cioè definire una propria concezione etico-politica,

rifiutando al contempo di generalizzare tale concezione attraverso dichiarazioni fondanti. Piuttosto, devono accontentarsi di trovare alleati dove e come possono trovarli, fintantoché li trovano.

Cittadino, nomade, fabbro

Passare a una nuova identità non è mai facile, e certamente questa è una delle ragioni più profonde per cui la maggior parte delle persone, il più delle volte, non desidera cambiamenti sociali radicali. Tutti noi preferiamo restare dei «cittadini», cioè soggetti edipizzati che rivolgono richieste ai detentori dell'autorità: papà-mamma-io trasla facilmente a stato-multinazionale-io, Primo Mondo-Terzo Mondo-io, eccetera. La teorizzazione dei soggetti nomadi, nel marxismo autonomista, nel post-anarchismo e nel femminismo post-moderno, è convincente perché rappresenta il tentativo di abbandonare la protezione familiare in modo assoluto e definitivo. Rimanda alla narrativa associata alla forma statale, in cui i nomadi sono presentati come la negazione di tutte le qualità attribuite al cittadino, barbari che «non seminano ... non arano ... non [hanno] casa, vivono nelle caverne e nel cavo degli alberi» (D'Avity, citato in Hodgen 1964: 201). Nell'incubo archetipo della civiltà europea, la macchina bellica nomade arriva al galoppo dalle steppe, spazzando via tutto ciò che vale: campi, mura, case, castelli. Che anche l'Oriente abbia nutrito la medesima paura è indicato da quel monumento all'insicurezza statale che è la Grande Muraglia Cinese.

Cosa rende i nomadi tanto temibili agli occhi dei sedentari? Deleuze e Guattari ci forniscono una nutrita serie di dicotomie tra questi due modelli di soggettività, ma il più importante per i miei scopi qui è la differenza tra il tipo di spazio che essi occupano. I cittadini sono a casa nello spazio striato della forma statale, mentre i nomadi occupano gli spazi lisci delle relazioni non-statali. Come per tutti i concetti messi in campo da Deleuze e Guattari, non ci sono definizioni o contrapposizioni stabili cui far riferimento per definire i due spazi, e tuttavia è chiaro che «sono di natura diversa» (1987: 474). Sul piano della tecnologia lo spazio striato è associato al tessuto, mentre il feltro è considerato liscio; usando un modello marittimo, l'oceano prima dell'invenzione di latitudine e longitudine era estremamente liscio, nel senso che lo si poteva navigare

seguendo «i venti e i rumori, i colori e i suoni dei mari» (479); infine, possiamo pensare letteralmente in termini di territorio, e distinguere tra lo spazio liscio delle praterie nord-americane prima della colonizzazione europea e gli spazi striati della loro successiva divisione in una solida struttura reticolare, tutta transennata contro i flussi di flora, fauna e popoli indigeni.

Ma, come già dicevo prima, è impossibile essere totalmente deterritorializzato e restare ancora un soggetto: è al limite della psicosi, una forma di «libertà assoluta» che cancella il soggetto nel momento in cui viene ottenuta. La condizione di cittadino e quella di nomade sono, e devono essere, profondamente correlate, al punto della reversibilità. Il dentro e il fuori di ogni spazio sociale sono *interdipendenti*, potenzialmente ognuno dà origine all'altro, e ognuno tiene lontano l'altro, in un gioco continuo di rapporti di cooperazione e competizione. Così come stato e macchina bellica sono in perpetua interazione, cittadini e nomadi condividono uno spazio di de- e re-territorializzazione contestata, dove ciascuno tenta di istantizzare e perpetuare il proprio stile di vita. Per esempio, l'URSS appariva agli USA come un'orda di barbari comunisti appostati alle porte del capitalismo civilizzato, mentre al tempo stesso i Sovietici avevano paura dell'immenso potere deterritorializzante del capitale. Lo stesso accade oggi tra USA e Islam, o piuttosto, se guardiamo bene chi sono gli amici e chi i nemici, tra USA e tutto ciò che non è ancora abbastanza USA. Il bello di questa formula è che gli amici possono diventare nemici e vice versa, quando serve, come è accaduto nella demonizzazione del Canada e glorificazione della Polonia per soddisfare le esigenze dell'invasione USA/UK in Iraq, nel 2003. E man mano che il mondo diventa sempre più americanizzato, i criteri per essere accettati come sicuramente filo-americani diventano sempre più restrittivi. Già è possibile prevedere che un giorno anche molti degli stessi americani saranno esclusi, ma ciò avrà ben poca importanza, perché a quel tempo l'America e il resto del mondo saranno indistinguibili. Non ci sarà più il fuori, come sostengono Hardt e Negri, oppure ci sarà?

Il problema della totale conquista del fuori ci porta a considerare il terzo modello di soggettività analizzato da Deleuze e Guattari, che non ha fatto presa come quello nomade. Penso qui al fabbro, che sta in rapporto complesso sia con il cittadino che con il nomade, in un certo senso come loro complemento. «Non ci sono fabbri nomadi o sedentari», scrivono Deleuze e Guattari. «Il fabbro è ambulante, itinerante; il

suo spazio non è *né* lo spazio striato del sedentario, *né* lo spazio liscio del nomade» (1987: 413; il corsivo è aggiunto). Sotto un altro profilo, il fabbro assume una posizione contraddittoria: «[E'] grazie al suo itinerare, al suo inventare uno spazio bucatto, che egli comunica necessariamente *sia* con i sedentari *che* con i nomadi (e con altri ancora ...). E' in se stesso un doppio: un ibrido, una lega, una formazione gemellare» (415; il corsivo è originale). Mentre l'attività del cittadino è orientata a «stare sulla strada» e quella dei nomadi a distruggere tutte le strade, una volontà alchemica, metallurgica, guida il fabbro alla «invenzione involontaria» (403) di nuove strategie e tattiche. Piuttosto che tentare di *dominare*, imponendo norme su tutto, il fabbro cerca di *innovare*, seguendo le tracce delle occasioni e sfruttandole, all'interno e all'intorno delle strutture esistenti. Vengono in mente figure come l'*hacker*, il *monkeywrencher* e l'invisibile eroe di Italo Calvino in *Se una notte d'inverno un viaggiatore*. Anche la Scienza Regale (militare, politica, sociologica, burocratica) ha spesso fatto le sue «scoperte» con questo metodo, ma ha pensato bene di dotarsi di un mito sedentario di controllo e risoluto progresso. Tuttavia il punto chiave, qui, è che le attività dei fabbri ci dimostrano che per quanto un sistema possa essere totalizzante, non realizzerà mai la propria ambizione di totalità, nel senso che è impossibile creare un sistema senza un fuori, anche se sembra coprire l'intero pianeta. Perché ci saranno sempre buchi, anche quando tutti i margini sono occupati. E da questi buchi saltano fuori soggetti di ogni sorta.

Per evitare di essere attratti da differenziazioni totalizzanti, dobbiamo notare che il fabbro non è il prodotto di un'essenza «buona», né il prodotto di una qualunque «essenza». La logica del fabbro è piuttosto una «pura possibilità, una mutazione», perché «gli scambi tra guerra e apparato militare, lavoro e azione libera, vanno sempre in entrambe le direzioni, per una lotta che è sempre più variata» (403). Attraverso la sua partecipazione a una società tecnocratica di massa, basata sul rischio, il cittadino post-moderno si abitua a stimare grandezze di quantità nota e va incontro a ciò che potrebbe essere definito un *soggetto-che-diventa-razionale*. Proprio come i soggetti sessualizzati si basano su performance che producono identità (Butler, 1990), i soggetti politicizzati ripetono procedure generali, deterministiche e senza tempo, come scritte in copioni che raramente sono offerti a modifiche. Tra questi copioni includo quelli che guidano i tentativi di riforma e rivoluzione. In contrasto con il soggetto che diviene razionale, il

fabbro sperimenta un *oggetto-che-diventa-arazionale*, attraverso stridenti incontri con la realtà socio-politica, con modelli di esistenza sociale che non possono, non devono, significare. Intendo riferirmi qui a quelle pratiche (anarchiche, indigene, omosessuali, femministe) che sono state sommerse per secoli sotto l'egemonia complessa e sempre diversa di forme (neo)liberali e (post)marxiste, pratiche che ora riemergono man mano i limiti di riforma e rivoluzione divengono sempre più evidenti.

Ma, si noterà, i catastrofici fallimenti degli esperimenti sociali del Ventesimo secolo (totalitarismo sotto il socialismo reale, delitti, povertà, razzismo ed eterosessismo nel Mondo Libero) sono precisamente ciò che ha motivato sia i nuovi movimenti sociali che la teoria post-marxista. Che senso potrebbe avere chiedere altri diversi esperimenti che portino ad altri e diversi fallimenti? Per rispondere a questa domanda bisogna fare un'ulteriore distinzione, tra il soggetto paranoide della *massa*, e il soggetto schizo del *pack*. «Tra le caratteristiche di una massa ... notiamo il gran numero, la divisibilità e l'equivalenza dei membri, la concentrazione, la sociabilità dell'aggregato nel suo insieme ... Tra le caratteristiche di un pack ci sono invece numeri piccoli o limitati, dispersione ... » (Deleuze e Guattari 1987: 33). Chiaramente, un esperimento condotto come parte di un movimento di massa è molto più pericoloso dello stesso esperimento intrapreso da uno o più pack. Parlando di ulteriori tentativi e fallimenti, non intendo proporre né una rivoluzione né una riforma di massa, ma piccoli vagabondaggi di pack attraverso gli infiniti spazi sociali lasciati inesplorati dai modelli predominanti. In questo senso, il fabbro può essere pensato come una specie di nomade comunitario, come un'intensità che arde soltanto, o comunque arde meglio e più a lungo, quando sta con altri.

In chiusura del capitolo, voglio chiarire che non nego che la situazione di cittadino possa essere utile al fine di ottenere alcuni tipi di cambiamenti all'interno di società ostensibilmente «liberali». Né intendo suggerire che la lotta armata rivoluzionaria sia inadeguata in situazioni dove non esistono nemmeno i rudimenti di un ordine politico «liberale». E nemmeno intendo dire che quegli individui che *riescono* a «liberare» se stessi per qualche ora o giorno non debbano cercare di farlo. Solo il soggetto edipico può operare all'interno delle società edipiche, solo il soggetto rivoluzionario può rovesciare regimi apertamente totalitari, e solo il nomade può sfuggire a entrambi per un certo tempo. Nessuno di questi spazi, con i soggetti che li

abitano, scomparirà comunque in breve tempo; in effetti, se Deleuze e Guattari hanno ragione nel vederli come varianti di forme che sono sempre state con noi, non possiamo aspettarci che scompaiano del tutto. Ciò che sostengo è che continuando a focalizzarci *esclusivamente* su modificazioni egemoniche attraverso la forma statale, o su come sfuggire ad essa, ci neghiamo la possibilità di immaginare e implementare modi di organizzazione sociale che non solo sono possibili e desiderabili, ma stanno diventando sempre più necessari man mano che l'Impero rafforza la presa sul nostro corpo, la nostra mente, la nostra terra ... sulla stessa nostra capacità di produrre noi stessi e i contesti in cui ci misuriamo con gli altri. Questi modi possono essere esplorati solo da soggetti relativamente de-edipizzati, che siano capaci di agire, senza aver bisogno di sanzione o supporto statale, negli spazi e ai margini delle istituzioni della società sedentaria; soggetti che non amano la forma statale, ma possono co-esistere con essa se devono, cercando di renderla sempre più ridondante; soggetti che cercano di evitare il micro-fascismo, che praticano un'etica di cura del sé, ma che sono anche disposti a condividere valori, risorse e spazi con altri, a costruire comunità di resistenza e ricostruzione che siano più ampi e più aperti, e tuttavia non si lascino integrare nel rapporto con gli altri. I movimenti, gruppi e tattiche di cui ho trattato all'inizio di questo libro sono tutti esempi di questo tipo di soggettività, di questo tipo di spazi, che fanno riferimento a un'etica amorale, post-moderna, di impegni condivisi basati su affinità e non su doveri frutto di imperativi egemonici. Questi impegni sono necessariamente sempre fluttuanti, ma sono anche sempre presenti, in quanto nessuna comunità può mantenersi senza di essi.

[...]

traduzione di Roberto Ambrosoli

