

ANARCHIA IN-FINITA

La storia è un destino? In tedesco c'è un bel gioco di parole tra storia (*Geschichte*) e destino (*Geschick*) che adombra una affinità. Sarà poi vero? E l'etimologia *in negativo* dell'*an*-archismo è un destino ineluttabile? Già, perché il negativo non denoterebbe altro che un *rovesciamento*: ma un guanto rovesciato sempre quanto rimane... Conosciamo bene il terreno principale su cui si attua il rovesciamento anarchico: la critica della politica - intendendo per essa l'istituzionalizzazione di *uno* solo degli ordini possibili, quello *statuale* (*non* statale, ma autoritario al di qua e al di là delle forme storiche contingenti). L'antipolitica anarchica è il più alto esempio di coerenza ideologica. Tuttavia essa non ripudia un *piano* coevo ad ogni politica: l'idea di organizzare una società in maniera globale, esaustiva, compiuta, perfetta (non sempre armonica, ma quasi angelica); è la pretesa anche dell'ideologia anarchica, la *ubris* dell'*appartenenza aggettivata*: una società *anarchica*, e quella sola. Altri direbbero, una ennesima forma di teologia politica, insufficientemente secolarizzata. Come del resto ogni forma moderna di teoria politica, che ha rovesciato la società religiosa in società laica *mutandone* i fattori in gioco, ma non lo *stile*. Curiosa forma di dialettica antipolitica, che ancora necessita di una ulteriore spinta secolarizzatrice che la proietti oltre la circolarità di una società chiusa e conchiusa all'interno del perimetro identitario dell'aggettivazione: una società *anarchica*, solo così, e a chi non garba, in esilio! Già, ma dove, se l'ideale è una società anarchica universale?...

Proviamo ora ad affrontare questo nodo aporetico da un altro lato. Intento in ultima analisi dell'anarchismo è quello di *ripiegare la forza*. Suona quasi come un titanismo antropologico, ma in effetti l'anarchismo nella sua ferrea critica dell'autorità, e la società anarchica senza autorità né dominanti, ossia con autorevolezze che non esercitino dominio, ossia con poteri circoscritti, revocabili, equilibrati reciprocamente, autocontrollati nel loro esercizio, in fin dei conti intende soggiogare un elemento vitale presente nella specie umana, forse ineliminabile, comunque riconducibile a più miti pretese se incastonato - ingabbiato - in un sistema che ne limiti la potenza invasiva e distruttiva, soggiogante cioè. Bene, la risposta anarchica è differente da quella statuale, che intende *neutralizzare* la forza accentrandola e capitalizzandola come risorsa virtuale e simbolica, ossia dandole una verticalità gerarchica che si replica indefinitamente anche quando, materialmente, lo stato non ne ha l'esclusivo monopolio, come pure pretende. La risposta anarchica, contraria tutto sommato a una neutralizzazione sublimante che sposta l'esercizio della forza a livello microfisico, nel quotidiano, senza che ciò porti alla guerra permanente (la lunga storia della statualità da Platone ad oggi, via Hobbes e Weber), ma con ciò stesso interiorizzandone il modulo di formazione e funzionamento, ha il suo lato debole nella misura in cui esalta l'elemento sociale in contrapposizione alla forza politica. Se la politica mira costitutivamente a neutralizzarla, la socialità, lungi dal ridurla, mira a *dispiegarla*, a diffonderla più o meno «egualitariamente» in dosi non pericolose per l'intero sistema: tipici sono i ricorrenti scoppi di violenza, non meno feroci e autoritari, seppure non istituzionalizzati. Su questo lato, la risposta anarchica è insufficiente perché il dispiegamento della forza, o presuppone una autoregolazione non micidiale - come se ci fosse una mano invisibile di mercato - oppure viene ri-piegata dall'aggettivazione che riconosce e legittima solo quella riconducibile (per funzionalità od altro) all'istanza che identifica la società compiuta, finale: il regno dell'anarchia sulla terra, unico criterio - spesso anticipato - da cui ammettere l'esercizio della forza, anche come arma dell'antipolitica per liberarsi della (forza istituzionalizzata della) politica.

In altri termini, ritengo insufficiente questo taglio che la teoria ha tramandato perché non indaga a fondo (e in largo) le dinamiche dei legami sociali sui quali ipotizzare (e praticare) ripiegamenti della forza in modo che rimangano passioni e affezioni non micidiali, non assoggettanti: il problema *impolitico* che da de La Boétie a Reich si è posto nei secoli passando per Spinoza e Nietzsche sino a Deleuze e Foucault (nella mia nominazione ideale che svela il versante filosofico prescelto).

Come aggredire, allora, quell'aporia? Contrariamente, forse, a coloro che separano nettamente l'elemento *negativo* della teoria *an-archica* dall'aspetto affermativo praticato dal movimento anarchico militante (con tutti i limiti storici e strategici, beninteso), io sarei del parere che, nel *negativo*, viene introiettato l'elemento utopico che, paradossalmente, finirebbe col proiettare una ipotesi *affermativa* di anarchismo. E mi spiego.

Perché, discutendo di anarchia e anarchismo, correrei il folle rischio di farmi «linciare» affermando la mia contrarietà a *una società anarchica*? La risposta sta nell'unità singolare a cui lo spazio sociale verrebbe ri(con)dotto, ossia nella pretesa (inconsapevole, peraltro) di *totalità* autoreferente, chiusa in se stessa, da ultimo stadio dell'esistenza, che il pensiero anarchico («illuminato» anche da Hegel...) dà della società *anarchica*. La medesima arroganza che colpisce ogni ideologia (liberalismo, capitalismo, comunismo marxiano, islamismo, cristianesimo, ecc.) quando intende *ordinare* la pluralità eccedente di ogni legame associativo possibile tra individui in uno schema (regime) gioco forza binario: inclusivo-esclusivo, integrante-espulsivo.

Tutto ciò è teologia politica, che nel pensiero anarchico, oltre che dai Lumi della modernità, proviene anche da quel messianesimo chiliastico che «sogna» di abolire il dominio per sempre, estirpandone la radice antropica, essendo cioè sicuro sia di individuare il vizio antropocentrico, sia di eliminarlo alla radice, *per sempre*. Come se si potesse porre un fine alla casualità caotica dell'esperienza umana nei tempi, asserendo la possibilità non di una utopia (la negazione indeterminata è appunto transitoria e immanente), ma della sua risoluzione (*Aufhebung* hegeliana, appunto) nel capolinea finale della storia dell'umanità. E dopo?

Eppure l'utopia anarchica ci serve come sprone per un ulteriore disincanto, anche delle nostre stesse favole, pardon, racconti, narrazioni, argomentazioni fondate su un terreno che crediamo ben saldo (la negazione infinita) ma che si rivela, colto da questo lato, precario e forse un po' pericoloso. Se sono contrario all'idea di *una* società anarchica - proprio perché contrario alle aggettivazioni che riducono all'unità dell'appartenenza esclusiva - mi dichiaro favorevole a legami sociali libertari, ossia a *società libertarie*.

Non credo che sia il caso di dichiarare quanto la socializzazione tra individui sia costitutiva degli individui stessi, come i legami sociali siano di ordine culturale, giammai naturali o spontanei, come sia inverosimile parlare di stipulabilità o contrattazione riguardo a essi, semmai di processi di associazione societaria che danno corpo a immaginari e progettualità collettive. Puntare l'enfasi su legami sociali liberi e libertari significa rompere l'unità non solo statuale, ma anche *sociale*, cioè di una *unica* società, in cui l'elemento di pluralità e indeterminatezza infinita sarebbe contenuta e possibile *solo* all'interno di un contesto unitario che legittima *alcuni* legami sociali e non altri (non sempre è la legge di stato a dettare norme: pregiudizi, stereotipi, convenzioni sono eredità sociali difficili da estirpare sia che vengano rafforzate da leggi statali, sia che vengano ridimensionate da leggi progressiste).

Rompere l'unità della società significa propugnare una pluralità di stili di vita la cui infinità storica (asintotica, mai perfettamente compiuta) si caratterizzerebbe, in un'ottica libertaria (ahimè! non sempre si sfugge all'aggettivazione! ma quanto meno non è indice di appartenenza), da alcuni minimi comuni denominatori, tra i quali, tanto per dare un esempio grezzo, il controllo a rete che i conflitti emergenti tra i differenti stili e opzioni di vita - non solo individuali - siano risolvibili in modo non autoritario, ossia per conciliazione, per argomentazione persuasiva dialogica, per secessione consensuale. Si verrebbe così a esautorare ogni *unità* delle *differenze*, sia che tale unità venga *catturata* dalla forza statuale, sia che venga diffusa come virus nelle pieghe della società, che ne replicherebbe la verticalità gerarchica, come del resto è visibile in istituzioni non statali, bensì sociali.

Si verrebbero così a eliminare le istituzioni statuali, politiche, che rafforzano le aspettative nel gioco di domanda-risposta in cui viene incanalato il pluralismo delle istanze sociali una volta superato il filtro del riconoscimento in quanto tali: la fedeltà, la coerenza, la permanenza, contro la libertà, la responsabilità, la fantasia, la precarietà. E si verrebbe così a indebolire, oltre alla

statualità, anche il concetto e la pratica di *unità* sociale, che nomina i legami sociali eleggibili, scegliibili in patti o contratti da rispettare pena la messa fuori campo, l'espulsione dal sacro recinto quale è *la società*, al singolare appunto.

A che servirebbe allora l'anarchismo e l'utopia dell'anarchia? Ma proprio come riserva di tensione collettiva e individuale! Io non so se ciò traduce l'idea di considerare fundamentalmente *etico*, perché antipolitico, l'opzione anarchica. Ho profonda allergia per l'interscambiabilità tra *etica* e *morale*, la quale ha una accezione prescrittiva inaccettabile, laddove *ethos* rimanda a ciò che ho definito stile di vita, singolare e collettivo insieme, non a caso un termine preso a prestito da un vocabolario estetico, quasi a significarne la *gratuità* intrinseca, la capacità di avere a che fare con facoltà non prettamente politiche quali la passione, l'affezione, la sensibilità (notoriamente bandite dalla politica) che usano la propria forza in modo non invasivo, non assoggettante, ma ripiegandosi nella pluralità degli stili, gli uni accanto agli altri.

Se così è, la tensione *etica* dell'anarchismo indica il senso di *responsabilizzazione* e del *limite* alla pretesa affermativa dell'utopia fondatrice di *una* società anarchica. Così si risolve grossomodo quel paradosso di una utopia affermativa, declinando la tensione *in negativo* dell'anarchismo con la progettualità *sperimentale* di legami sociali liberi e libertari. E qua muta radicalmente anche il concetto di tempo rivoluzionario, che Nico Berti fa coincidere con il tempo storico («nella storia ma contro la storia», secondo una felicissima formulazione), a differenza di tutta una tradizione di filosofia politica, in ultima analisi erede della teologia politica¹. La politica dei due tempi, infatti, tipica di ogni concezione rivoluzionaria, compresa quella anarchica (tranne l'ultimo, grandioso, Malatesta), perpetua infatti l'etimo originario di «rivoluzione», ritorno ciclico (la *re-volutio* della volta celeste con pianeti e stelle e il loro moto ellittico circolare), secondo cui la rottura è distinta dal momento ricostruttore, che fatalmente coincide, *mutatis mutandis*, con ciò che si è distrutto sotto altre forme. Ma ormai è risaputo come la rottura sia un processo fisiologico di un divenire sociale catturato dal capitale, per il quale distruggere è sopravvivere, autoreplicarsi, rinascere sotto mutate costellazioni.

Ecco perché la progettualità sperimentale della teoria (strategica) anarchica non può assumere come elemento cardinale la rottura rivoluzionaria, bensì la distruzione del tempo rivoluzionario (a due fasi) assumendo il presente come movimento centrifugo, come sviamenti tangenziali, come transizione permanente, come *affermazione altra* che distrugge mentre costruisce, come divenire-rivoluzionario, in una parola, come *gradualità* malatestiana.

Lo spostamento d'accento dalla sfera pubblica sia pure non statale - di cui si è criticata la filiazione politica che perpetua la cesura tra pubblico e privato sotto l'ipoteca di una norma decisiva che legifera su ciò che rientra e ciò che viene escluso - alle relazioni sociali non è contraddittorio con l'ipotesi di ritracciare un nuovo equilibrio tra individuo in carne e ossa e comunità (al plurale) di elezione (ossia di scelta), senza che l'una prevarichi sull'altro, o l'uno sovrano egemonizzi o disgreghi l'altra. Non si tratta di una contraddizione perché è tipica posizione anarchica preoccuparsi principalmente dei meccanismi di riproduzione dell'autorità politica, che emerge verticalmente dall'ambito sociale, autonomizzandosi in forme storicamente specifiche, che in questi ultimi secoli lo stato nelle sue varianti ha ricoperto. Il giorno in cui, però, la forma stato crollasse, ciò non spalancherebbe automaticamente le porte al «regno dell'anarchia», poiché il principio politico di dominazione potrebbe plasmare le volontà di potenza socialmente agenti «condensandole» in una inedita forma di dominio.

Ecco perché netta è la critica alla politica nelle sue forme e nei suoi principi di autonomizzazione e istituzionalizzazione del sociale; e altrettanto netta è la scelta, tipica di ogni movimento anarchico, di radicarsi nella società per forgiare in essa relazioni sociali, quindi

¹ Si vedano di Giampietro Nico Berti, *Una idea esagerata di libertà*, Eleuthera, Milano, 1994; *Il pensiero anarchico*, Lacaita, Manduria, 1998; *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale*, Angeli, Milano, 2003.

politiche, libertarie che danno sperimentalmente luogo a micro-politiche di rottura con la macro-politica statale a qualsiasi livello (centrale o periferico).

L'ipotesi su cui lavoro, dunque, è quella di elaborare una sorta di "ontologia" comunitaria nella quale gli individui riescano a praticare diffusamente l'opzione di "volontà di impotenza programmata", nella misura in cui il concorso reciproco dei componenti lo spazio comunitario garantisce la neutralizzazione delle forze elevatisi a dominio. Bloccare tale movimento nella società - prima che nella sfera politico-istituzionale - è indispensabile per inceppare le dinamiche riproduttive del dominio sino al livello individuale, visto che esso si articola attraverso corpi e menti le cui capacità - il "potere" di fare e pensare, in un certo senso - vengono appositamente addestrate, istruite e disciplinate da vari apparati di coercizione (famiglia, scuola, ecc.).

Pratiche di resistenza e di esodo nomade sfuggono al controllo e vivono altre forme e modelli di esistenza; una loro organizzazione darebbe luogo a relazioni sociali inedite in cui si supera la scissione gerarchizzata tra sfera pubblica, cioè quella dimensione le cui funzioni decisionali hanno effetti vincolanti per la comunità nella sua interezza ridotta a identità, e sfera privata, cioè quell'ambito della moralità privatizzata, come se questa non avesse anch'essa effetti sulla comunità, e viceversa (basti considerare le questioni bio-etiche, ad esempio, dove scelte personali si accavallano a decisioni morali pubbliche, oppure alle questioni ambientali, per fare un altro esempio, dove si registra non tanto una interferenza di livelli normativi - la legge e la morale - quanto un cortocircuito tra percezione del problema e pratiche quotidiane individuali e collettive talmente incoerenti dal punto di vista della soluzione logica legate alle affermazioni ecologiche di principio).

I legami sociali non sono mere relazioni interpersonali, sebbene queste rientrino in esse; sono pratiche collettive che non sono eterodirette da impulsi costrittivi esteriori - norme legali e morali, interessi economici forti, tutti connessi in ultima analisi alla struttura materiale e simbolica di una società *già data* - ma che si autoformano a partire dalla sfera ereditata di vita quotidiana, ridiventando protagonisti di quella attività significativa che recupera l'individuo nella sua capacità di essere libero sia di agire che di pensare, ossia di aprire orizzonti di azione e di pensabilità, dando *senso* al suo esistere insieme all'altro consimile eppure diverso da lui. Ma senza che tale diversità venga ordinata lungo un asse gerarchico che la società istruisce secondo logiche di privilegio relative alle posizioni di potere consolidate in essa.

Ecco perché, in definitiva, l'idea classica di rivoluzione anarchica si definisce in termini di diffusività e metamorfosi sociale e non in termini di appartenenza e di appropriazione politica: non solo perché è lo spazio sociale l'ambito di espressione e non le sue istituzioni sovradeterminate, ma anche perché la prassi modifica i rapporti sociali nel suo farsi e disfarsi. Si distrugge la forma statale esautorando i processi autoritari che si agitano e fermentano nella cosiddetta società civile e che fungono da piattaforma per l'istruzione pubblica del potere politico, che di quelle si alimenta.

Divenire significa quindi anche trasformazione della società, principalmente, e non solo abbattimento delle istituzioni politiche; significa abrogazione dell'autorità diffusa socialmente e graduale metamorfosi di quelle pratiche individuali e collettive in legami sociali solidali e orizzontali, antiautoritari e libertari.

La ricerca di una forma politica di legame sociale che non sia kantianamente scissa, ma anzi saldamente e coerentemente connessa, alla sostanza conflittuale di stili di vita associabili, conduce Castoriadis al ridimensionamento della mossa formale della neutralizzazione procedurale che il pensiero democratico ha elaborato per spostare il conflitto dalla posta sostanziale alla posta metodologica, ossia metaconflittuale². Tale mossa è stata concepita per non legare rigidamente le forme di vita esperibili al taglio di esclusività che un regime delimita, risolvendo il conflitto sin nei

² Ho in mente l'intero diagramma teorico del filosofo e psicanalista franco-greco: per citare implicite prelievi sul corpo dei suoi lavori, cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, trad. it. parziale Bollati Boringhieri, Torino, 1995; le raccolte di saggi: *L'enigma del soggetto*, Dedalo, Bari, 1998; *La rivoluzione democratica*, Eleuthera, Milano, 2001; *Fait et à faire*, Seuil, Paris, 1997; *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999.

suoi aspetti contenutistici, quindi ammettendo ciò che è lecito con un trancio netto da ciò che non lo è. Lo slittamento ha il pregio di disinnescare in anticipo il giudizio di liceità sulle forme di vita possibili in un regime secondo criteri di stretta coerenza tra tecniche politiche e pratiche di valorizzazione, mentre affida tale giudizio a un controllo non di merito ma di sua proceduralizzazione, ossia intorno al percorso di correttezza con cui legare le questioni di giustizia sostanziale con l'equità e il rispetto formali. Ciò però avviene, all'interno dell'idealtipo (weberiano) qui delineato, al prezzo di sacrificare ogni dissidio reale alla "tragedia" della sua risoluzione, prospettando in tal modo una forma vuota - appunto, *wertfrei*, quindi densa di alcuni specifici valori promossi e invisibili - che accentua il distacco tra forma e sostanza sino a pervenire, lungo il movimento di evoluzione differenziatrice (per seguire Luhmann), alla sua massima distanza di vacuità, in cui la reciproca autonomia si trasforma in reciproca incomunicabilità, in reciproca indifferenza.

Castoriadis intende salvaguardare gli elementi accettabili della mossa procedurale, ossia le regole di correttezza con cui disciplinare il conflitto entro binari pubblici dotati di una legittimità non toccata dal conflitto sostantivo; tuttavia si rende conto dell'anomia divaricatrice della soluzione formale della democrazia e rintraccia una concezione sostanziale che lascia arbitro la democrazia di individuare il regime più coerente alle sue pratiche di valorizzazione. Il nesso di coerenza e simmetria tra forma e sostanza che Castoriadis si sforza di focalizzare costituisce un regime aperto che istituzionalizza la condizione fertile di espansione di autonomia e libertà (sostantivi sinonimi per Castoriadis), ossia secondo una chiusura autoreferenziale che i sistemi autopoietici pongono senza rinunciare all'ampiezza dei possibili integrabili in essi (Maturana).

La dinamicità plastica del regime democratico istituyente-istituito apre una sfera pubblica come spazio infinito (ma non indefinito) in cui la molteplicità sociale – stili di vita ammissibili, prima che leciti, all'interno di una più generale forma di vita equivalente al regime democratico stesso - trova fonte di dialogo, di confronto, di conflitto, di soluzione provvisoria, rinvigorendo simultaneamente la forza di autonomie e di libertà del singolo e della collettività. Tale spazio tuttavia, nella sua funzione di pivot del regime, è istituzionalizzato, ossia reso stabile e aperto al contempo, non senza effetti sulla tenuta dello spazio pubblico così configurato.

Infatti, se da un lato, per immunizzare da una precipitazione tragica la società conflittuale (non più organica a nulla e nemmeno a se stessa in una sua ipotetica unità predeterminata), le istituzioni disciplinano la soglia di contingenza logicamente possibile ai fini della sopravvivenza e della riproduzione del regime, dall'altro la stabilità così ottenuta riduce la libertà e l'autonomia a misura di compatibilità, rilanciando la sfida su quella soglia esclusivamente mortale, non metamorfica, che l'istituzione è protesa a rinviare indefinitamente nel tempo. Ciò che osa sfidare la compatibilità è destinato o a farsi integrare istituzionalizzandosi, o a farsi espellere o relegare ai margini senza possibilità di provocare quella trasformazione tenuta sempre aperta se compatibile, quindi priva di reale libertà sovversiva dell'ordine istituito. Il che comprime la carica istituyente all'eredità in cui siamo gettati.

Lo spazio della sfera istituzionale è infatti uno spazio saturo, mai vuoto, anzi *popolato* (Foucault) da una memoria storica che è già istituita e istituzionalizzata in assi politici di disciplina sociale nell'attimo in cui siamo abbandonati al mondo. Ed è proprio sulla dinamica istituyente in cui la libertà si misura con l'eredità che la tesi di Castoriadis si dimostra poco convincente, o quanto meno frammentaria. La particolare narrazione del movimento istituyente, nella sua qualità collettiva, anonima e spontanea, spiazza i giochi di finzione ipotetici alla base delle fondazioni contrattuali dell'ordine che la politica imprime alla società. La forza quale co-partner originario dell'istituzione della società organizzata e politicamente regolata non subisce la mitica dislocazione neutralizzante raffigurata dal contratto societario e sociale, che dimidia politica e società come due sfere distinte e

autonome che si relazionano appunto seguendo metodiche procedurali di contatto; né essa viene incanalata lungo un solco evolutivo di differenziazione sempre più sospinta e sofisticata che traccia un reticolo di dimensioni simboliche in cui venire depotenziata e moltiplicata tanti quanti sono i codici sociali di formazione e funzionamento della società stessa.

Le finzioni disincarnano i soggetti del legame sociale, rendendoli puri esseri virtuali dotati di razionalità impersonale, vuota nella misura in cui svuotati di ogni carico pregresso, artificiali quanto basta da assoggettarsi totalmente al calcolo della ragione, declinata spesso con la presenza inquietante della forza fisica accentrata. La negazione di ogni retorica contrattuale ricolloca la passione dei legami sociali al gioco di *forza diffusa* (la violenza sacrificale di René Girard, ad esempio) e *amicizia singolare* che restituisce agli individui lo scettro della formazione di sovranità, statuale se piombata e ripiombata nella statica di ogni divenire, anarchica - con un ossimoro (Artaud) - se affidata al libero orientarsi in senso orizzontale dei giochi associativi con basso potenziale di fissità e alta fluidità delle relazioni di potere.

In ciò Castoriadis è puntuale perché lega la forza del movimento istituyente alla dinamica morfogenica che è ineliminabilmente presente nella tensione libertaria e creativa, senza garanzie di successo, ma modellabile solo in se stessa secondo le relazioni di potere che si vengono a costituire e che, avverte Foucault, è bene mantenere fluide, pena la loro gerarchizzazione in grumi di dominio dove il potere subisce una metamorfosi che blocca quelle relazioni in apparati istituzionalizzati. Qui troviamo il bivio, che Castoriadis imbecca nel senso di un divenire-istituzionale che ferma la tensione creatrice in stazioni di scorrimento mobile dei rapporti di potere, con ciò tralasciando però la difficile questione di spiegare la libertà creativa a partire da una autonomia storicamente ipotecata che la limita in quanto memoria ripetitiva; mentre Foucault lo imbecca nel senso dell'interrogazione di un *distacco da sé* (*déprendre de soi-même*) – tanto singolare quanto collettivo, attraverso un lavoro di cura che rintracci una piega di interiorità incavata - in grado di rielaborare uno spazio sociale inedito con figure di popolazioni differenti che interrompano quella memoria senza istituire altra. (Per Deleuze, come è noto, il piano sociale è sempre azzardato, in un certo senso, ontologicamente liscio, ossia *linee di fuga* permanenti che ne ritagliano di volta in volta la sua immanenza, mentre la memoria di nietzscheana interruzione si risolve per lui nella decostruzione preventiva di ogni movimento istituzionale di striatura, che fissa la macchina nomade in macchina statuale).

Libertà e creazione, in altri termini, non possono essere disgiunti da un movimento simultaneo di *liberazione* e *decostruzione*, che aprano un varco proprio nelle mura di quelle istituzioni che Castoriadis individua quale baluardo della tensione creativa e libertaria, mentre assumono altresì la funzione di pilastro della perpetuazione e della rammemorazione presentificata di quell'eredità di cui occorre sbarazzarsi affinché la libertà possa nominarsi tale, senza aggettivazioni.

La contrapposizione tra psiche e società nulla ci informa intorno alla presa di appropriazione che, per usare una terminologia habermasiana su un altro piano, l'inconscio statuale (Lourau) ha praticato come «colonizzazione del mondo vitale», preformando attraverso i dispositivi fittiziamente dualistici di stato e mercato la congiunzione protesa alla riproduzione rivoluzionaria del *semper aequalis*: istruire in spazi e in tempi differenziati il dominio dell'uomo sull'uomo (ci si perdoni il peccato di genere) integra sia la psiche preformata, sia la società statuale, anche quando egemonizzata da una logica di mercato che illusoriamente proietta di sé una pratica astatale quando invece solo la sua cogenza (cioè, della forza politica per eccellenza) è garanzia delle sue leggi (cioè, dell'economia) pretestuosamente autonome. La sfera pubblica, pertanto, risulta già catturata da un corpo pieno statuale da cui occorre sottrarsi per dis-appropriazione, sperimentando pratiche di liberazione che incidano sulla sfera pubblica declinando uno spostamento nomade sotto il segno

della sfuggevolezza (levità in Calvino). La creatività necessaria per produrre inedito pur muovendo da una grammatica replicativa rintraccia le proprie risorse di disponibilità attraverso una lettura in controluce (una sorta di dialettica negativa che sospenda l'evento dell'apertura all'inedito in una spaziatura e in una temporalizzazione che laceri tanto il peso dell'eredità quanto il prolungamento anticipato del medesimo) di alcune linee di fuga alimentate dalle evocazioni trasfigurate e decostruite dell'alterità, dell'esteriorità, dell'estraneità, tutte colte nell'*assenza* dei loro rispettivi segni identitari.

Beninteso non è plausibile una semplice riproposizione di un modello a due tempi: libertà e liberazione si allacciano in una disgiunzione congiuntiva solo in una ipotesi di divenire non-istituzionale delle rispettive concrezioni in cui le forme effettive di organizzazione politica delle società autogovernate precipitano in aggregati mobili che non diano luogo a coagulazioni di stabilità, ma anzi delineino un ologramma di equilibri multipuntuati instabili grazie ai quali la società si dà una pluralità irriducibile di diagrammi minimi e acentrati con cui leggersi e spostare di continuo i confini della sua forma politica. Siamo dunque in una prospettiva sgranata di ipotesi di unità societaria minima quanto a presa istituzionale (o al limite im-politica?) - e non piuttosto di stato minimo, che elude appunto la cattura politica della società sin nelle preformazioni della psiche o addirittura dell'inconscio, contro cui ribaltare esperimenti di concatenazioni sovversive sempre più centrifughe, secondo il movimento a spirale tratteggiato da Klossowski riguardo l'eterno ritorno.

In ultima istanza, l'ipotesi di autogoverno succintamente tratteggiata in questo svincolo conclusivo, tangenziale rispetto a Castoriadis, ricuce lo strappo apodittico tra elemento societario e sfera della politica, riassorbendo questa in quella ma senza assunzione ontologica di fondo, come se esistesse sotto la trama sociale una *sub-stans* societaria. La donazione di legami sociali prefiguranti quell'elemento ereditato va revocata nel continuo movimento nomadico di slacciamento e riallacciamento attraverso cui si concatena il molteplice sociale secondo pluri-versi; la politicità di tale movimento resta permanentemente aperta nella spaziatura che crea libertà (Nancy) senza agganciarsi stabilmente ad una forma che ha preso il nome di istituzione. Ciò non significa che in via temporanea non si creino grumi o attrattori di legami sociali, ma solo che essi non si depositino come sostrati cumulativi che occupano spazio ed egemonizzano tempo identificando stabilmente una forma politica di società. Viene a sospendersi così ogni processo di istituzionalizzazione, bloccato nella sua parabola statica dall'incessante fucina della sperimentazione societaria in cui si coniugano in un quadrillage in tensione libertà, creatività, liberazione e critica. Le molteplici dimensioni dei loro divenire conferiscono infine un profilo sfaccettato ad ogni società che rifiuta la sua appropriabilità in un solido nome proprio. L'associazione sociale ritorna alla fluidità dei processi psichici che la costituiscono in legami contingenti e provvisori che vigono fin tanto che vigono, senza necessità di gerarchizzare le relazioni di potere che su di essi strategicamente disegnano la mappa della società stessa in apparati di dominio con la cui cogenza uniformare a forza dinamiche pulsionali indirizzate verso soluzioni di stabilità identitaria e processi sociali volti a rappresentare una statualità obbligatoria del con-vivere singolare plurale.

Divenire oggi è appunto la sfida distruttiva-costruttiva insieme. Divenire-altro come indice di una utopia che esperisce legami sociali in tutte le dimensioni dell'esistenza, stilizzando la propria vita insieme a quella altrui e sperimentando *altro* - da ciò che si chiama famiglia a ciò che si chiama scuola, da ciò che si chiama relazione ecologica a ciò che si chiama spazio pubblico. Divenire-minore come indice di una radicale sottrazione agli input dialettici cui veniamo bombardati, inducendoci a ingolfarci in conflitti istruiti senza soluzione di continuità (i falsi dilemmi: scuola statale o scuola privata, stato sociale o stato neoliberale, ecc.). Divenire-rivoluzionario come indice della declinazione congiunta di pratiche stilizzate di legami sociali che erodono il terreno su cui si fonda la statualità per dinamicizzare la pluralità, la revocabilità, l'allacciabilità dei legami sociali,

evadendo le forme del controllo sociale che ci inchiodano al conformismo consumistico (ad esempio) e sfuggendo alle trappole illibertarie della conflittualità fisiologica dei sistemi capitalistici (ad esempio) che ci fissano su terreni di esercizio segnati dalla processualità dialettica, tipica per autoreplicare il gioco di sempre e non presentando, se non sotto forma sottraente, una fuga che non sia quella di partecipare al gioco nel ruolo preassegnato di antagonista (sia esso riformatore o rivoluzionario).