

Anarchismo e modernità

L'intreccio tra anarchismo e modernità è stretto. Le vicende del pensiero dell'uno sono indissolubilmente intrecciate con quelle dell'altro, non solo per via di un certo parallelismo storico o come genealogia del modello teorico. Si direbbe quasi che l'anarchismo sia uno dei possibili volti in cui si è offerto l'approccio moderno alle forme di vita. Infatti esso è emerso alla visibilità pubblica, con un certo peso in questi ultimi due secoli, quando sono venuti a congiungersi una serie di processi sociali, politici, economici, tecnologici, culturali, demografici, la cui condensazione prende il nome di modernità. Di riflesso, il modello teorico del pensiero anarchico è riconducibile, in larghissima misura, ai connotati principali che identificano il moderno, pur con differenziate sottolineature; vale a dire i concetti di emancipazione, di autonomia secolare o mondana dell'esistenza, di libertà e di eguaglianza degli individui tra di loro e nell'ambito delle comunità umane. L'istanza specifica e originaria del pensiero anarchico è la vocazione libertaria al rifiuto di ogni ricorso all'autorità politica nelle relazioni sociali; la critica del potere costituito e la fiducia (o scommessa) nelle capacità individuali di autoregolamentazione nei rapporti collettivi possiedono entrambe un retroterra filosofico nella modernità.

Tuttavia, nell'ambito di quest'ultima (di cui alcuni autori rilevano l'incompiutezza, Habermas sopra tutti), l'anarchismo è una variante minore, ai limiti dell'estraneità, del parente ripudiato perché povero (o scomodo), quasi un elemento spurio. Il diagramma del pensare anarchico, in certe soglie, si distribuisce lungo superfici che si protendono oltre i confini del moderno, e ciò ne salvaguarda la vitalità che oggi si palesa sotto mutate e diverse effigi, sovente esterne all'anarchismo "istituzionale", erede e tutore di quello classico. In tali "eresie" libertarie, probabilmente, risiede quella linfa necessaria, ma insufficiente, per oltrepassare i limiti dell'anarchismo stesso a distanza di un paio di secoli dalla sua definizione primaria.

Ciò è altrettanto necessario perché la consunzione del moderno sembra toccare alcune delle radici categoriali del pensiero anarchico stesso, nel quale d'altronde appaiono evidenti segni di stanchezza nella capacità di interrogare il presente esponendo una penetrazione analitica ed una incisività strategica, così risolvendo alcuni aspetti aporetici o cortocircuitanti. Ciò è dovuto, certamente, ad alcune insufficienze interne di rielaborazione permanente, ma è anche massiccio il peso storico della modernità, che sembra fibrillare nella propria consumazione, sotto il quale, pigramente al riparo, sottace una voce un tempo vigorosamente dissonante.

Il moderno ci ha lasciato una nozione di critica che si alimenta, legittimandosene, di un alone di verità che, in quanto superiore, nega l'oggetto della critica, nel cui nome essa si esercita. Ogni pratica critica sottintende una presa di posizione da un punto altro, interno se ne svela contraddizioni e incoerenze *iuxta propria principia* (??), esterno se autonomamente ne svela l'aporia fondativa, dal quale muovere contro ciò che critica. È questo punto di verità, sovente costellazione in cui si raccolgono elementi e valori minoritari rispetto all'esistente dominante, la cui verità indiscussa sino all'attimo in cui viene criticata si rivela apparente una volta che si rende presente quella costellazione più vera, a nutrire l'atto della critica, che dunque si compie in suo nome.

Ciò accade quando la critica è tipicamente normativa, tesa cioè a sostituire con altri modelli quel paradigma scalfito dagli strali critici. Normativa perché si rifà a una norma la cui verità si situa in posizione trascendentale rispetto all'atto della critica, al riparo quindi da essa, e perché tale norma, assente ma virtuale nella critica, intende acquistare visibilità e peso divenendo positiva. In tal senso, la modernità ha sempre proiettato sull'esercizio della critica un fascio di luce proveniente da un luogo esterno, da una fonte di verità alternativa a quella esistente, che si protende per

scalzarla dal suo trono, con le buone (persuasione vincolante, argomentazione razionale, raccolta carismatica di consenso) o con le cattive (imposizione, “golpe” paradigmatico), raggiungendo il ruolo dominante di norma soddisfatta di sé.

Il moderno ha tuttavia consumato, così sembra, ogni possibilità residua di intravedere una luce che proviene dall'esterno: la mondanizzazione si è compiuta del tutto, e non è legittimamente accertabile e accessibile un luogo esterno sicuro da cui muovere le legioni della critica contro il nucleo dell'esistente. Anche l'angolazione trascendentale – il *metarécit* di Lyotard – è concepibile all'interno di modelli di conoscenza, anche in negativo, e da forme di vita inquinate dal presente illibertario, per il cui riscatto non è pertinente una voce innocente alla saturazione globale. Come non c'è alcun fondamento per come le cose si danno (esistono cioè cause ma non ragioni metafisiche, teologiche o destinali), così non c'è alcun fondamento per come esse dovrebbero darsi – solo volizioni e non ragioni spingono singoli e collettività nella loro finitudine complessa ad aspirare a mutare il mondo dandogli un senso vicino alle volizioni autoriflesse. Solo nelle sue pieghe sembra risiedere la tensione vitale alla sottrazione critica dalle grinfie del presente stesso.

In tal modo, l'ipotesi anarchica è quella di una facoltà critica non normativa. Essa indica semplicemente un disinteresse ad operare con grammatiche, categorie logiche e regole del gioco ritenuti inidonee, inessenziali, superflue, aprendo al contempo uno spazio di possibilità nel quale provare a giocare altrimenti. L'anarchismo offre positivamente un orizzonte inedito, al cui interno si dà immediatamente critica dell'esistente, non più rinviata ad una nostalgia malinconica di un eden perduto da restaurare, né proiettata verso una alternativa dai contorni incerti perché pensati con la mente immersa nel contesto del presente illibertario. Esso sperimenta una pratica teorica che rielabora retoricamente le categorie dell'illuminismo moderno eccedendole; e, a differenza del liberalismo, sperimenta nella storia pratiche di vita differenti che eccedono le forme ereditate dalla tradizione autoritaria di sempre.

Ecco perché l'anarchismo si vieta l'assunzione a dogma: la commistione sperimentale di elementi diversi è feconda in quanto, nel prelievo, produce un meticcio che potenzia il divenire-anarchico del pensare stesso. I contributi che sembrano più idonei a esulare gli elementi di consunzione del moderno che indeboliscono la tenuta del tessuto intrecciato con l'anarchismo classico, sono sovente insufficienti perché corrono il rischio di smarrire la memoria pratico-progettuale della tensione libertaria, frantumandosi sotto il peso della disgregazione in frammenti contraddittori e incoerenti. E tuttavia una certa operazione di interruzione della memoria è necessaria se si intende deviare sia pure di poco da una rotta quasi alla deriva.

Ammesso che il fattore progettuale sia, con molta probabilità, ipotecato da quella consumazione, ciò non toglie però che un rinvigorimento della tensione libertaria non possa prescindere, tanto in negativo quanto in positivo, dalla tensione specificamente anarchica (e moderna, ultramoderna) a ricercare modalità altre di esistenza che non siano contrassegnate da elementi di autoritarismo politico e di eteronomia sociale. Se la consunzione del moderno non esaurisce il “progetto” della modernità, quanto la forma linguistica in cui sino ad oggi ha dimorato, allora una forma rinnovata di pensare libertario dovrà mutare alcuni segmenti tipici delle categorie e del linguaggio anarchico classico. A meno che non si dichiari l'estinzione totale del paradigma moderno, certificandone la morte e annunciando il trapasso verso una post-storia (quasi simile ad un regresso fatalista) che trascinerrebbe con sé qualunque ipotesi di ricerca libertaria e di trasformazione consapevole e coerentemente intenzionata della società. Ma ciò ha il sapore della modernità, anche di troppa modernità...

§.1 – Dialettica del moderno

Modernità e ragione illuminata sono la stessa cosa. Essa infatti legge la storia come progressiva illuminazione dei processi razionali, protesi al reperimento appropriante dell'origine (*arché*) dei fondamenti oggettivi e del senso degli eventi che si succedono. A differenza di quanto riteneva Nietzsche, secondo il quale quanto più si conosceva l'origine delle cose, tanto più essa diventava insignificante (*Aurora*), quel sapere che la conoscerà in verità - filosofia e scienza si contendono la posta – dominerà il mondo rileggendolo a ritroso e proiettandosi in avanti come unica matrice di significazione.

Se è vero che in passato sono esistite altre forme di ragione, quali la razionalità classica inaugurata dai Greci – nella quale persistiamo senza esserne in realtà mai usciti, sostengono in molti: già Aristotele “precorreva” l'era moderna volendo prendere possesso della totalità del reale cogliendo filosoficamente (la scienza della sua epoca) le cause ed i principi da cui tutto discende – il moderno conosce un tipo specifico di razionalità improntata alla tecnica scientifica di posizione e verifica del reale, anche nei suoi rapporti con la verità quale *adaequatio rei atque intellectus* (contro cui lavorava Heidegger, per il quale la verità è una sorta di orizzonte reggente al cui interno è possibile il molteplice). I suoi primi passi sono consistiti nel modulare e modellare meccanicamente una fora di ragione dotata di un nesso stabile e verificabile (argomentabile razionalmente, retoricamente persuadente, pragmaticamente utile) tra capacità mentale e realtà oggettiva. Il linguaggio mediava il rapporto uomo-mondo grazie alla forza universalmente veritativa in esso assunta. La ragione moderna, nata da Descartes con il suo dualismo mente/corpo (*res cogitans – res extensa*), afferra tale nesso lungo una concatenazione – talvolta spezzata, talaltra zigzagante, spesso lineare per come è stata ricostruita – di causalità e prevedibilità che proietta sugli oggetti da comprendere una disposizione particolare del macchinismo della ragione, ossia dei suoi dispositivi, che diventano una seconda natura (quasi cancellando la prima...). L'affermazione razionale del soggetto cartesiano (*cogito, ergo sum*) spalanca la porta alla mondanizzazione dello sguardo divino fattosi uomo, che ora ha in mano il potere di nominare, appropriandosene¹, le parole e le cose, gli elementi ultimi e le idee chiare e distinte che compongono l'universo, visibile e invisibile, del vivente.

La tattica dell'impianto autoritativo (il *Ge-stell* heideggeriano) sarebbe però insufficiente se la razionalità moderna non si fosse dotata di uno statuto forte, discriminante, normativo e sanzionatorio: la pretesa di autocostruirsi, grazie a procedure coerenti e autoreferenziali, letteralmente a tribunale supremo della ragione (Kant), sotto le cui ordinanze inchinarsi ossequiosi e obbedienti. Il nome non è affatto metafora, bensì instaura il suo potere di designazione: una funzione giudicante in ultima istanza. L'unico rapporto concettuale concepibile è appunto plasmato dal segno di dominio, il cui abbraccio mortale raggela il mondo a suo strumento. Se infatti il soggetto si separa dall'oggetto che gli si pone davanti, il suo sguardo è viziato dal luogo metafisico da cui muove, che attiva la rappresentazione sia del'oggetto aggredito, sia del sé alienato.

Secondo Horkheimer e Adorno, l'illuminismo rovina sotto il peso della propria dialettica, nel senso per cui il circolo virtuoso di una ragione emancipante perché emancipata, capace di sviluppare conoscenza finalmente critica in quanto non rispecchiante il darsi tradizionale del reale (mitologia, naturalismo, teologia, irrazionale), ma piuttosto istruttore il nesso fondativo di una verità afferrata concettualmente nella sua aderenza alle cose stesse, si rovescia nel proprio opposto. Proprio in tale istruzione, dunque, risiede il vizio di quella medesima razionalizzazione la quale, con l'affrancamento dai miti disincantati della loro potenza, esercita un inedito effetto di reincanto dispiegando la propria potenza sul rapporto fondativo (metafisico) verità-realtà, attraverso forme sostitutive di razionalità. Alla perdita del centro fondante quale perno immutabile e universale

¹ *Begriff*, concetto in tedesco, vuol letteralmente significare *com-prendere*, *be-greifen*, afferrare sotto il proprio controllo.

(Derrida), il processo storico dell'*Aufklärung* ha però interrotto quella che Nietzsche chiamava la «deriva verso X» – il nichilismo che si libera del mondo così come esso è in favore di un mondo come io voglio farlo divenire – giocando la carta della *mimesis*, della sostituzione, del rispecchiamento come specularità simmetrica.

Adorno e Horkheimer stigmatizzarono la deviazione strumentale della ragione che manipola i dati storcendoli a suo uso e consumo. Ma la macchina moderna della ragione, che pure nella tecnica strumentale esalta la manipolazione delle cose, si pone anteriormente a quest'ultima fase, ed è in un certo senso sul suo funzionamento essenzialmente autoritario, dominante, che oggi si registra una usura, riscontrabile su molteplici livelli.

- Politico: la sua incapacità di rappresentare il sociale lo rende un simulacro sempre più autoreferente.
- Storico: la mercificazione ha invaso anche quel passato (tradizioni, valori, visioni del mondo, mode, e così via) che fungeva da discriminazione da cui prendere le mosse o per riferirvisi favorevolmente o per distaccarsene.
- Ideologico: non si dà più un progetto complessivo da edificare entro il quale coniugare una soggettività che non alimenti ulteriormente il dominio contro cui si scaglia, e il mondo oggettivo delle tecniche dispiegate il cui asservimento funzionale fa da resistenza e da seduttore al progetto stesso, ossia ad un pensare utopico che voglia fondare una eterotopia.

A questo punto ci rivolgeremo precisamente su due assi cardinali: sul nesso fondativo della verità, e sul rapporto donativo di senso in grado di orientare l'agire e il vivere degli uomini e delle donne.

La polifonia delle voci del mondo sembra ignorare ogni riduzione a unità, dopo il crollo dei linguaggi monogrammaticali. La condizione multipla delle grammatiche nei vari ambiti dei saperi² non permette più di avere sullo sfondo originario o come orizzonte di orientamento un qualcosa che abbia il monopolio legittimo e riconosciuto della verità stabilita attraverso procedure uniche di raggiungimento. Il conflitto delle interpretazioni s-fondate da ogni legame originario con il vero – al cui interno ogni fatto scompare in quanto tale, dandosi per Nietzsche solo interpretazioni, e anche questa tesi è una interpretazione – è effetto delle lingue che abitano le diverse forme storiche di vita oggi esperibili. Babele non è ricucibile artificialmente con il suo superamento lungo una costruzione di una chiave linguistica universale la cui grammatica delle grammatiche plurali si erga a matrice dominante. Oggi, come ieri, il sogno esperantista si svela tale, ingenuamente ostile a una pratica di dilatazioni grazie alla quale è invece possibile acquisire nuovi sensi alle parole e generare nuove forme grammaticali, innovando realmente più di quanto non fosse possibile immaginare inventando una lingua delle lingue. D'altronde, né la scienza né le filosofie sembrano disporre di unità di misura tali da chiudere il cerchio della frammentazione dei saperi, riacquistando una egemonia perduta. E ciò è evidente se si considera quanto difficile risulti l'attività di reperire un senso intercomunicabile che metta d'accordo, da una parte, l'umanità finita che ha bisogno di darsi ragioni e, dall'altra, le possibilità infinite delle cose di darsi nel mondo senza un ordine necessitante e trascendentale, senza una pre-disposizione a sé chiara e distinta, senza una destinazione originaria che non sia l'apertura al possibile.

Le configurazioni frattali attraverso le quali si danno i sensi possibili di ciò che accade rappresentano non tanto un deficit di potenza, quanto una libertà an-archica che resiste alla selettività dogmatica ed alla riducibilità ad un unico canone paradigmatico. Si dà pluralità nella sua irriducibilità dal punto di vista di una supposta totalità al cui interno sussumere il particolare in quanto suo dettaglio organico, e nella sua irrappresentabilità dal punto di vista di una verità, mentre

² Sapere cosa è giusto (*etica*) è diverso di sapere cosa è scientificamente vero (*scienze esatte*), e altrettanto conoscere cosa è bello (*estetica*) è diverso di conoscere cosa è opportuno (*politica*).

essa è argomentabile a patto di rinunciare ad ogni pretesa di cogenza sugli uomini o sulle cose che esaurirebbe la ricerca di sensi nel senso dell'essere.

Anche la stessa razionalità strumentale, che con la tecnica riduce l'arte del pensare a mero calcolo di fattibilità di sé quale pensiero pro-duttivo e ri-flessivo, nel senso di finalizzare a qualcosa e di flettere più volte il reale sussunto sotto la propria operatività, oggi conosce il riflusso di onnipotenza soverchiante e annichilente. L'impazzimento delle cose sottoposte a processi di trattamento tecnico, come è visibile nelle questioni ambientali, energetiche, alimentari, bio-ingegneristiche, scientifico-militari nonché economiche, denota appunto la consumazione del paradigma ipermoderno della ragione manipolativa, che nel suo dispiegarsi ha sbaragliato tutti gli ostacoli sino a non trovare altro che il deserto di ogni senso (etico, ragionevole, reversibile), apparentemente remissivo ma in verità in espansione accelerata; esso riavanza sino a cancellare ogni strumentalità in quanto priva del proprio oggetto contro cui eccellere nell'opera di dispiegamento e di manipolazione: la cosa non si lascia più gestire, sfugge a qualsiasi parametro di controllo e indirizzo, facendo balenare l'idea della sua anonima fatalità. Che è un altro modo di dire che non esiste più un senso che gli umani possono dare al proprio agire tecnico, e altresì etico, politico, economico, sociale.

Il potere impersonale di razionalizzazione, che dispone degli uomini e delle cose, sembra aver raggiunto il limite di saturazione, non tanto nella misura quanto nella possibilità di rendere sensatamente conto della plausibilità e talvolta della necessità di un tale meccanismo razionale. L'irragionevolezza non è sinonimo di irrazionalità, piuttosto di effetto di ritorno che consuma gli ingranaggi di una ragione deputata a fornire giustificazione e legittimazione delle proprie prestazioni (scientifiche e tecniche), non sapendo più come difendersi da ciò che le si ritorce contro.

§.2 – *Disincanto e reincanto*

Si è soliti pensare che l'anarchismo sia figlio del contraddittorio processo di secolarizzazione che segna l'avvento dell'era moderna. Esso riporta sul piano mondano il complesso gioco di forze su cui si articola la regolazione delle società. Né dio né la natura, quali istanze esterne alla società, sono fattori rilevanti per afferrarne l'essenza, ricostruirne il tracciato originario, coglierne l'evoluzione e contornarne la forma. La storia diventa un libro scritto dai suoi abitanti, che la fanno inconsapevolmente, un po' come ognuno fa prosa senza saperlo, ogni qualvolta scrive qualcosa. Quanto alla qualità della prosa...

Indubbiamente l'anarchismo rientra in questo ambito della modernità, collocandosi tuttavia in una posizione anomala, caratterizzata da due fattori. In primo luogo, il pensiero anarchico è fondamentalmente di ordine immanente, cioè nega anche quella sfera trascendentale che, tutto sommato, persiste nella mondanizzazione degli eventi colti nella loro storicità fattuale e non nella loro drastica contingenza. La secolarizzazione moderna, infatti, è tutta giocata in funzione anti-teologica, e precisamente in quella funzione culturale e politica di neutralizzazione della presenza teologica e teocratica del divino sulla terra. Le guerre cosiddette di religione terminano simbolicamente con Westphalen (1648) proprio nella delimitazione politica dell'influenza secolare della chiesa (al suo interno, tra protestanti e cattolici, e al suo esterno, tra clerici e laici) il che si traduce nella spoliazione di beni materiali e privilegi immateriali nei confronti del clero e dell'autorità mondana della Parola rivelata (leggi: papato e diocesi decentrate), prendendosi una rivincita sulla investitura medievale dell'imperatore. Il trionfatore del processo di secolarizzazione è lo stato, neutrale sì rispetto all'autorità di fede libera in *foro interiore* (mentre un tempo vigeva *cuius regio eius religio*, con attestazione pubblica e frenesia di conversioni), che si pone però, su un piano funzionale-strutturale si direbbe, nella medesima posizione di soggetto trascendentale erettosi

a contesto condizionale (la copertura teorica di Kant) solo al cui interno diviene possibile ricalibrare il farsi storico degli individui e della società. L'anarchismo, di contro, nega questo contro-effetto di ritorno del trascendentale, per porre su un piano di radicale immanenza il gioco tra autorità e libertà che si fronteggiano nella scena moderna degli eventi storico-materiali: soprattutto la concezione abissale della libertà restituita pienamente nelle mani dell'arbitrio umano, senza reti di sicurezza e di garanzia – quale è appunto la nuova centralità secolare e trascendentale assieme: la statualità³.

Il secondo fattore, ancor più moderno, è l'assenza altrettanto radicale di un elemento di reincanto, quale è invece il ruolo dell'autorità nelle vicende del moderno. Queste conoscono, infatti, una dialettica del disincanto che ripristina al contempo un effetto di reincantamento relativamente alla funzione sociale dell'autorità gerarchica, che assume nuova e rinvigorita significazione nell'attimo in cui, apparentemente, dichiara solennemente l'emancipazione del senso dalle gabbie d'acciaio della teologia o del naturalismo o della tradizione o del fato. Ancora viva è la memoria del tempo in cui dio abitava il mondo e parlava all'umanità direttamente o tramite segni ed eventi leggibili come sue parole. Congedato quel tempo, il vuoto si colma nella mondanizzazione delle metamorfosi divine. Contro di esse si scaglia il pensiero anarchico, che non si lascia coerentemente irretire nel suo rovescio: l'emancipazione del mondo in modo manipolato dalle forze ordinatrici. L'anarchia è assenza di dominio quale istanza di riassunzione, controllo e disciplina della società: il disincanto interrotto plasma quest'ultima sul piano della distribuzione topologica delle forze in campo, mentre l'anarchismo la sfida sostenendone la chance concreta, in una era di emancipazione in cui è la ragione a influenzare e dirigere la storia sociale affinché si possa dare un ordine organizzativo senza ricorrere all'incantesimo della concatenazione autoritaria e gerarchica degli innumerevoli legami sociali.

L'anarchismo apre uno spiraglio letteralmente ultramoderno, volendo restare all'interno del linguaggio della modernità ma dilatandolo sino a farne deflagrare la sua grammatica sociale. Secondo quest'ultima, le prescrizioni normative reincantano la possibilità dell'agire libero, vincolando la condizione della società ad un ordine intimamente istruito dal piano trascendentale dell'autorità dominante erettasi al suo interno. La strutturazione è secolarizzata perché impiantata nel tessuto organizzativo che produce la propria autoreplicazione indefinita, laddove l'anarchismo rende immanente la storia delle chances di libertà sfuggendo al reincanto dell'eterno ritorno dell'autorità che scrive il libro sempre identico del levito e dell'illecito, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, sottraendolo per l'ennesima volta dalla responsabilità degli individui associati.

§. 3 – *L'emancipazione dell'individuo*

I concetti di fondo dell'anarchismo sono quindi perfettamente comprensibili all'interno della modernità, apportando ad essa alcune accentuazioni specifiche. Nelle rotture di continuità (metodo di lettura tipicamente moderno, sempre in cerca di novità che si stagliano su orizzonti di perennità), le categorie anarchiche emergono all'unisono con il processo di emancipazione, per riassumere in esso quel paradigma programmatico esplicitato da Kant: la *Mündigkeit*.

Già il concetto (l'età matura) è legato all'individuo – prolungamento dell'anima individuale di derivazione giudaico-cristiana – liberato dai vincoli comunitari che lo trattengono organicamente

³ Ho già avuto modo di affrontare il gioco tra autorità e libertà in un contributo dal titolo *Libertà. Pensare per frammenti*, nell'ambito di una ricerca collettiva condotta da una prospettiva anarchica (Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Maria Matteo, Salvo Vaccaro, *Il prisma e il diamante. Riflessioni anarchiche sulla libertà*, l'Antistato, Torino, 1991).

all'appartenenza destinale dei ritmi storico-naturali. Nell'era premoderna, l'individuo e il suo mondo erano ricompresi in un senso trascendente il cui rappresentante per antonomasia era dio, che strutturava ordine, posizione, funzioni, e così via. Se l'era moderna conosce l'individuo nella sua singolarità, ciò è possibile perché rompe l'armonia rinascimentale della costellazione celestiale, facendo irrompere il volto oscuro, caravaggesco, della vita: i conflitti, la passione, e poi, con Freud, l'inconscio.

L'emancipazione dell'individuo dalla ragnatela di vincoli (familiari, teologico-divinili, sociali per via dell'immobilità cetuale, ecc.) riconnette la capacità di autodeterminarsi con gli elementi identitari in via di costituzione. La combinazione inedita che contraddistingue la modernità ricrea l'armonia come orizzonte nella conciliazione tra ordinamento mondano, secolarizzato, e libertà di costruzione della propria esistenza, pregna di un senso (nella duplice accezione: direzione e significato) depositato non più nei testi sacri, nella tradizione, nel gran libro della natura, bensì nel farsi conflittuale della storia. Ciò riecheggia, principalmente, ampi processi storico-materiali che videro la liberazione dell'individuo moderno dai ceppi della servitù, con la sua drammatica immissione, emancipata e reincatenata al tempo stesso, nel mondo del lavoro, con movimenti esodali verso l'urbanizzazione del territorio un tempo rurale che sconvolsero ordini secolari di esistenza, con tutto quel che ne consegue in relazione a concezioni ed esperienze del tempo e dello spazio dei differenti (e sofferenti) corpi da esse segnati.

L'individuo diviene oggetto di sapere (nascita della sociologia, della demografia, della statistica, il cui è già indice programmatico della sua impronta statale di stabilizzazione), e il primo cortocircuito avviene quando si pretende che la modularità della ragione filtrata dalle scienze serva anche a orientare i comportamenti individuali e collettivi; l'etica viene sussunta divenendo legge morale, altrettanto comprendibile, prevedibile e verificabile come qualsiasi altra norma di natura che il moderno leggeva nel grande libro del reale. La concatenazione meccanica istituisce una ferrea gerarchia, al cui interno le pratiche di libertà mutano in canoni di orientamento leciti o illeciti secondo la linea ove ricade la mannaia del meccanismo logico binario, inclusivo/esclusivo, che domina il modello scientifico della ragione moderna, illuminato proprio perché sottratto da ipoteche teologiche, quindi autoreggente secondo proprie dinamiche autoreferenziali.

L'anarchismo diede una accentuazione particolare al legame tra emergenza del concetto di individuo nella sua rivendicazione di autodeterminazione, e la forza di emancipazione che l'assetto culturale del mondo moderno in itinere richiedeva, facendo convergere diverse concatenazioni storico-materiali su un medesimo punto focale dell'immaginario simbolico dell'epoca. E in primo luogo, l'anarchismo è l'unica teoria che pensa ad una formazione dell'individuo non costituita da pratiche di potere, cioè autoritarie e gerarchizzate. Di conseguenza, la prima mossa di apertura specificamente "immaginaria" sarà un senso sottraente, elusivo, esodale, conflittuale. Nell'immanenza della negazione vive la pretesa di libertà, così come nella resistenza l'individuo si crea soggetto di sé. E ciò non solo in relazione al modo esterno – le coazioni alla socializzazione dell'ordine costituito – ma anche e vieppiù in relazione al proprio io, la cui frammentarietà riflessa dai ruoli socialmente ricoperti (sessualità, lavoro, identità etnico-culturale) va a sua volta ulteriormente scissa tra istanze sussunte dalle trame costitutive disegnate dall'organizzazione dei poteri e istanze letteralmente libertarie che aspirano a liberarsi dai ceppi costringenti. Come sono manipolabili le cose, così sono manipolabili gli individui resi disumani dalla tecnica; per questo la loro autonomia passa attraverso il loro sradicamento identitario non più rivolto a riappropriarsi di un ennesimo certificato di cittadinanza: il soggetto anarchico è, per definizione, coerentemente apolide e nomade.

Emanciparsi diveniva possibile attraverso l'impegno dell'individuo a farsi storia, rigettando sia il fatalismo che impregnava una falsa coscienza istruita dalla cultura antecedente che si sfaldava

sotto le mutate condizioni; ma nel contempo a respingere quei vettori potenti che, nella rottura di continuità, tramavano per ristabilire filiazioni gerarchiche di appropriazione del tempo di vita e dello spazio di libertà di pertinenza degli individui stessi in via di emancipazione graduale. Rompendo con una categoria rinascimentale, l'anarchismo moderno interpreta il conflitto non tanto come pratica del soggetto destinato per eccellenza a incarnare anticipatamente l'evoluzione della storia, bensì come radicale ribaltamento dell'ordine esistente, in cui finalmente gli angeli si fanno uomini comuni in carne e ossa. Emancipazione è rivoluzione, senza quel fastidioso motivo astronomico pure presente nella genealogia tematica della sua radice etimologica che lo ributta verso ciclicità ripetitive in cui tutto ritorna eternamente⁴. Adesso rivoluzione significa apertura di uno spiraglio di irreversibilità nel verso della storia: la sua filosofia è sempre interprete di una presa degli individui coalizzati sul senso dell'esistenza, ma, diversamente dalla filosofia della storia marxiana che assegnava già nello script del destino storico degli individui le parti classificate e addirittura i tempi della *comédie humaine*, l'anarchismo ricolloca nella sua centralità l'individuo come soggetto pilota responsabile di quella rottura radicale ed estesa di continuità.

Anche in versioni non prettamente individualiste, l'enfasi anarchica dell'individuo si lega alla sua vocazione ereticale e anticonformista. Se da una prospettiva genealogica, tale apertura di credito, già anomala rispetto ad altre affini, è dovuta alla congiunzione degli effetti sociali del processo di mondanizzazione ed eredità proto-liberale ed anticlericale (nonché atea e agnostica)⁵, va altresì detto che questa posizione moderna fa propria una irruzione ribelle che nasce dal senso di insopportabilità della vita per come essa è: vale a dire, asservita. L'anarchismo classico si sente erede di ogni rivolta che abbia visto un servo, sottomesso al suo padrone, rimettere in discussione con forte slancio *enragé*, sia pure per un solo attimo fatato e fatale, l'ordine naturale delle cose. La ribellione esalta, pure nel fallimento e nella repressione sanguinaria, la pulsione del membro di una società alla propria individualità da conquistare, tutt'una alla propria condizione di dignità e di libertà, e insieme con i suoi simili.

Alla potenza che soggioga, la ribellione sente di contrapporre una potenza contraria in grado di abbatterla. La contropotenza si rende massa d'urto, oltrepassa cioè la condizione semplicemente individuale di testimonianza, per lo più di grande impatto simbolico, che lascia traccia nell'immaginario popolare dei secoli ma che denota un processo di individualizzazione già compiuto (anche pre-moderno, come nei martiri del protocristianesimo). I risultati acquisibili nella rivolta esaltano la volontà di contropotenza illimitata, che circonda l'individuo di un alone di incoercibilità, conferendogli, pure nella sottomissione volontaria che segna la routine quotidiana di una esistenza illibertaria, la capacità fisica e mentale di rivoltarsi e di s-terminarla. Nel crogiuolo delle esperienze moderne, l'individuo nella sua finitudine riesce a "trascendersi" nella soggettività acquisita nelle pratiche conflittuali, ridivenendo significativamente padrone di se stesso e del proprio destino, e quindi annullando reversibilmente l'espropriazione di potere singolare subito da parte del "padrone" di turno. La catena di dominio è spezzabile proprio perché esso non è iscritto in nessun testo ritenuto sacro o metafisico – e la sua iscrizione enunciata non possiede più la forza magica di farsi tenere per vera – mentre la memoria non smarrita a se stessa rende l'anarchismo moderno particolarmente sensibile alla prevenzione di una sua eventuale, e talvolta controintuitiva, restaurazione sotto dissimulate condizioni. Ai limiti del paradosso, la padronanza su di sé esige non solo l'eteronomia subita, ma anche l'immunizzazione della medesima padronanza di sé che diventi eteronomia per altri (il che segna il punto di maggior distanza tra modernità e greicità, secondo la genealogia foucaultiana).

Che la sua identità provenga dal fascio di ruoli sociali e di vincoli soggetti ad una serie di processi di cui è spettatore quando non oggetto di bersaglio, è una condizione alla quale l'anarchico

⁴ Ripetizione priva di quel movimento centrifugo pure presente in Nietzsche, come sostengono Klossowski e Vattimo.

⁵ Cfr. Pietro Adamo, *Il dio dei libertini*, Unicopli, Milano,

non intende piegarsi, ma anzi resistere. Se la frammentazione, la solitudine, l'anomia sono effetti del moderno in società di massa, l'anarchico storicamente li ha ecceduti, talvolta cadendo nella trappola dell'agire reattivo, talvolta portando tali effetti alle loro estreme conseguenze in campo politico, estetico, culturale, antropologico. Rendendo irreversibili quei vincoli, se ne è liberato mentalmente scaricandone la zavorra; certamente tralasciando anche l'analisi delle condizioni storico-materiali per cui ciò si rendeva anche possibile, e quindi pagando il fio della sua inattualità da tale punto di osservazione.

A differenza dalla concezione marxiana, infatti, la soggettività del pensiero anarchico non è programmaticamente connessa a una struttura materiale che eredita storicamente una forma stratificata di assoggettamento. Se è questa a porre in maniera topologicamente determinata la funzione storica di soggezione ribelle, e vittoriosamente ribelle, nell'anarchismo classico è la volontà a far premio sulla predeterminazione: non che questa sia ininfluyente o assente, però non ha più i caratteri di filosofia della storia che predestina il ruolo di soggettività emancipatrice. Dire che nell'anarchismo è l'insieme degli sfruttati in ogni senso possibile del termine, a sostituire nel ruolo la funzione della classe operaia, significa combinare in sincronia i due diversi motori concettuali della teoria marxiana e di quella anarchica: le figure storiche possono coincidere, come in effetti coincisero per lungo tempo le strategie comuniste e sindacaliste dell'anarchismo organizzato, molto vicine alle strategie dei movimenti marxisti rivoluzionari (nonostante le differenze tattiche, organizzative e di qualità, e sospendendo l'infelice previsione marxiana del soggetto storico della rivoluzione di là da venire). Ma una identità sovrapponibile perde l'elemento tensionale di volontà singolare a negare un ordine che è pre-condizione trascendentale dell'attivazione felice di quelle istanze ribelli incardinate nella materialità determinata dei processi storici e sociali, al cui interno l'anarchismo, anche quello più vigorosamente individualista, si è posto.

Il condizionamento vincolante dell'assetto reale che da un lato, nella occidentalizzazione omogeneizzante operata dal capitalismo integrato planetario, spersonifica gli individui riducendoli ad afoni utenti, consumatori e mercanti di sé, sradicati da circuiti giuridici difensivi, da tradizioni consolidate e da posizioni identitarie stabili, spingendoli anzi alla deriva come atomi incapaci di autoriconoscersi in quanto tali; dall'altro la forza della contingenza che incita ciascuno a ritagliarsi uno spazio di unicità ineffettuale, estetizzante, senza potenza di incidere in quella condizione adottando un'altra grammatica sociale, lungi dal rappresentare una contraddizione del pensiero costituisce proprio quella tensione che amplifica il potenziale desiderante legato alla propria singolarità per collegarla con altre analoghe e diverse al tempo stesso non appena si incontrano.

La risorsa creativa di trasformare questa tensione in legame sociale idoneo ad aprire stili di vita, in cui il gusto dell'unicità si "ordina" senza gerarchie in reti orizzontali costitutive della comunità sociale di senso, è la posta in palio. Si avrebbe allora un vero e proprio immaginario radicale che auto-istituisce i propri mondi vitali nella sfera storico-sociale: una *vis formandi* a-causale, secondo Castoriadis, che crea *ex nihilo* (ma non *in nihilo*, in modo *ab-soluto*, ir-relato). Molti scorgono in questa operazione un momento estetico, in cui si viene a creare la propria vita come opera d'arte, non esito elitario di un sapere depositato in difficili tecniche per pochi eletti, bensì un atteggiamento – diverso dall'agire politico che plasma violentemente la realtà per tutti – col quale elevare la "regola" singolare del gusto a legame sociale liberamente eleggibile, non vincolante ma presente come relazione tra individui, come donazione di senso non universalmente cogente, come comunicazione non autoritaria tra differenti, come arricchimento reciproco senza cumulazione somma zero.

§. 4 – *Dialettica e volontà*

Uno degli operatori di cambiamento presenti nella modernità è la dialettica dei processi materiali, secondo la quale l'emancipazione è una rottura di continuità nel *continuum* del processo

storico. Nella variante marxiana, tale continuità è immanente allo sviluppo delle forze produttive sino al punto che esse muterebbero i rapporti di produzione nel loro complesso. La trasformazione è legata pertanto ai medesimi fattori che regolamentano nel frattempo la funzione illibertaria dei meccanismi sociali, e ciò costituisce la contraddizione fondativa del nesso sociale ingiusto. Al disincanto della rottura rivoluzionaria, succederà poi il reincanto della società armonica e riconciliata, nata sulle ceneri (non totali) della precedente. Nella dialettica materialista, non c'è nessuna fondazione di una società altra, come invece in ogni concezione ispirata ad una palingenesi di ordine religioso, ad un messianesimo salvifico laicamente interpretato e adattato.

Tranne che nell'accettazione di una post-storia, la dialettica dilata lo spazio-tempo sino a far assumere una configurazione identitaria differente (nel duplice significato di diverso e distante); ma non può fare a meno di incontrare il noto paradosso del barone von Münchhausen, che voleva trarsi su dal mondo appigliandosi a quegli stivali che lo tengono ben saldo sulla terra (o al suo codino da cui non può far leva per vincere il peso gravitazionale).

L'ipotesi anarchica non è al riparo dal dilemma, pur non fuoriuscendo dalla storia – «dentro ma contro». Alla materialità dei processi storici (più ampi di quelli marxiani delimitati riduttivamente dalle leggi economiche, il cui raggio di trasformazione è diretta funzione dei rapporti di forza espressi sul piano sociale, politico, culturale, economico), la teoria anarchica invita a prendere in considerazione la potenza di una volontà, non semplicemente individuale ma dispersa, che si voglia agente, non reattiva (nel senso del nihilismo nietzscheano), irriducibilmente estranea e ostile - senza compromessi di sorta, se non quelli dettati da una vita in condizioni illibertarie – all'immaginario simbolico dominante.

La teoria anarchica applica una volontà di estraneazione centrifuga la cui potenza è costitutivamente gratuita, vale a dire affatto protesa a dominare il mondo. Verrebbe paradossalmente da dire: una volontà di potenza programmaticamente im-potente, ossia una forza che mira a non esercitarsi in quanto tale nella sua valenza propositiva o ricostruttiva, bensì solo in quella ritrattiva e sottraente, quindi negatrice e distruttiva. L'ipotesi teorica spezza in tal modo l'anello di congiunzione del momento dialettico, attraverso cui transita l'eredità: l'*Aufhebung*, che solleva per conservare, elimina per mantenere, scioglie per risolvere, dissolve per residuare, muta per trasformare in qualcosa di qualitativamente diverso... se non recasse tuttavia con sé tracce ereditate di ciò che intendeva rigettare ed espellere.

L'avvertimento di Adorno è colto, nel pensare anarchico, sotto la forma nietzscheana della volontà sia come sfera di autonomia radicale perché u-topica rispetto allo spazio-tempo del presente, sia come operatore mutante altrettanto radicale nella soluzione senza continuità, cioè inaugurante uno spazio-tempo societario profondamente ed estesamente inedito. In ciò sopravvive, in forma tipicamente laica e teologicamente disincantata, una religiosità attestata dalla re-immaginazione dei legami sociali le cui pratiche innovano l'identità del vivere insieme e dell'esistenza singolare.

La volontà gratuita di im-potenza anarchica innesta un circolo virtuoso operando su un circuito metodologicamente binario, distruttivo e ricostruttivo, che è simultaneo in quanto momento puntuale in cui attiva la rottura che pro-getta uno spazio inedito e non saturo di quell'eredità di cui sbarazzarsi nel momento negativo⁶; e tuttavia, al contempo, il circuito binario è virtuoso perché la forza si esercita solo nel momento distruttivo, annullandosi in quello ricostruttivo (affermativo, direbbe Deleuze) grazie alla proiezione dell'interdetto: la ricostituzione della memoria ereditata, con cui si vieta la riemersione di un ennesimo ordine del reale tramite la metamorfosi della forza. In

⁶ In Nietzsche, la trasvalutazione dei valori rende superfluo ogni criterio referenziale egemone.

tal caso, inutile sarebbe la discussione intorno alla complicità del nuovo col vecchio, al prolungamento della logica autoritaria in quella libertaria, al tradimento degli ideali, e via discorrendo.

Il terremoto a cui è sottoposto la modernità scuote in radice la stabilità costitutiva attraverso la quale si procede alla formazione identitaria del soggetto. Nella contingenza antimetafisica che impedisce una simile stabilità – secondo cui non esiste alcuna matrice che regge l'essere, da cui dedurre il divenire, che dà senso alla conoscenza e che detta norme di condotta conforme al vero – la sua autodeterminazione non può non assumere caratteri mobili, nomadi, grazie ai quali riuscire ad operare incroci fecondi tra il potenziale e le articolazioni fluide del presente, rielaborando le suggestioni mutevoli delle varie culture, meticciano le differenti identità vestite, esplorando la globalità dei mondi vitali possibili e, al contempo, localizzando di volta in volta quelli in cui progettarsi.

§. 5 – *Armonia o conflitto?*

Nel quadro della mondanizzazione degli eventi, particolare ruolo gioca pertanto il conflitto. Slegata da ipoteche che ne dettano il senso e la direzione, la storia riacquista lo status di campo di forze sul quale si attivano le formazioni sovrane nell'intento di svolgerla secondo i propri interessi e finalità. Il *polemos* eracliteo diviene l'asse centrale intorno al quale si instaura un equilibrio instabile e contingente delle forze. Esse si muovono nel campo di tensione in cui sono misurabili potenza e intensità⁷. Nel pensiero anarchico, tuttavia, lo sfondo sul quale si staglia la centralità del conflitto quale motore della storia è spesso associato ad una visione armonica e pacifica: una sorta di filosofia della storia riconciliata. L'utopia finale anarchica è una società trasparente a se stessa, armonica nel proprio s/volgersi post-rivoluzionario, organica alla profonda autenticità e vitalità degli individui colti sia nella loro singolarità – pertanto riconciliati con il proprio sé in pace con le sue potenzialità felicemente espresse – sia nella loro com-unità, dunque trasparente negli ingranaggi materiali e immateriali che ne regolano la convivenza tra diversi. Il conflitto che anima la società ingiusta, contro cui si attivano prassi anarchica, ha sempre il risvolto virtuale tipico di una piega, in ultima istanza, dirimente e decisiva, sovra-storica, che conchiude definitivamente la presenza radicale del conflitto una volta rimosse le cause dell'ingiustizia, della disuguaglianza istruita normativamente, dello squilibrio di potere.

La “questione sociale” si esaurisce, pertanto, raggiunto l'obiettivo finale di instaurare relazioni eque tra individui associati che rispecchino in modo fedele e preciso l'equivalenza di senso tra sviluppo obiettivo del reale e movimento soggettivo di donazione di senso a tale sviluppo. Nominazione e cosa si ricongiungono, risolvendo la frattura prodotta dal dominio che pose una barriera divisoriva linguistica per camuffare quella discriminante del dominio politico⁸. Ciò si avvera in un orizzonte indubbiamente utopico, che ne registra l'asprezza del processo, il percorso frastagliato, il profilo frattale, ma che non di meno è in grado di ricomporre una identità riconciliata, nell'atto della più profonda e estesa rottura di continuità e innovazione inedita che la storia dei popoli abbia mai conosciuto. Babele ripristinata, incurante della polifonia non più angosciante, il conflitto infine si scioglie dissolvendo la propria necessaria carica dirompente per acquistare ora la fisiologia di un movimento organico interno allo spettro di oscillazione e fluidificazione di una società non più dimidiata, bensì appunto riconciliata. La giustizia giusta può registrare momenti di

⁷ Tale campo per gli anarchici acquista valenza solo ed esclusivamente se agito nella critica della politica rappresentativa e istituzionalizzata, e quindi sul piano di una socialità pienamente dispiegata degli effetti organizzativi della comunità degli individui.

⁸ «È pure difficile narrare una condizione anarchica nel vocabolario e secondo la grammatica tradizionale informata dal potere» (??)

attrito, ma non dissonanze che incrinano l'assetto sociale (se non come effetti regressivi di restaurazione del passato sepolto ma sempre in agguato) slegando quei legami ormai riacquistati alla parte riflettente la costellazione di pratiche sociali e valori individuali e collettivi tipici della modernità *par excellence: liberté, égalité, fraternité*, autoriflessivamente costituiti.

Il sogno di una società senza conflitti decisivi e irriducibili è appunto il sogno di una società pacificata e trasparente a se stessa, in cui l'universalità complessiva di bisogni, interessi e desideri non sono travolti e assorbiti da istanze malefiche, ma si sciolgono in una marea materna che abbraccia tutti senza problemi non risolubili col metodo del dialogo argomentato, della convinzione autovincolante (e perciò responsabile), del ricorso alla ragione immanente (e non dedotta da autorità trascendenti), della convergenza riconciliatrice delle differenze in una unità contingente nella diversità che segna, *post-revolutionem*, la fine della storia come presenza del *polemos*.

D'altro canto, chi nega questo sogno per l'assurdità di un universo angelico ed appiattito, senza punte perverse che sarebbero tese a poter-voler ergersi a unità di misura dominante, si trova a sua volta alle prese con l'incubo di dover regolamentare i conflitti contenendoli in spettri di oscillazione compatibile non esplosivi/implosivi dei propri effetti disgreganti. I conflitti ineliminabili perché rispondenti a una molteplicità irriducibile di interessi, bisogni, desideri, passioni, inclusi quelli dell'ansia di dominio e della sete di potere gerarchico e autoritario, vanno d'altronde incatenati a regole del gioco la cui ragionevolezza di contenimento preventivo obbedisce al criterio reciprocamente riconoscibile e riconosciuto di poter proseguire nel gioco del conflitto stesso, e non nell'infinito innalzamento della posta o nella possibilità di chiusura definitiva e consensuale del gioco – se non per opportunità contingente di uno dei partners – come se il gioco fosse asimmetrico rispetto alla esistenza. Vincitori e vinti temporanei sono astratti dalla storia biografica di ciascun individuo cui capita per destino l'uno o l'altro ruolo nel tavolo del mondo dilaniato dalla conflittualità a somma zero; e la garanzia della non-chiusura del gioco, e quindi la chance sempre in atto del ribaltamento delle parti rivestite all'interno del conflitto stesso, che fa di esso un potente elemento strategico nella volontà di perseguire il gioco sino in fondo, elude una possibilità di trarsi fuori dai vincoli condizionali che ne stabiliscono poste e modalità partecipative: non solo non è “fine” alzarsi dal tavolo di gioco, sia che si perda o, a maggior ragione, se si vinca, ma addirittura non è data tale opportunità, pena l'annullamento della propria identità di giocatore e dell'identità del gioco stesso, cioè della vita della società. La garanzia transgenerazionale è tuttavia piccola consolazione per chi corre il rischio di recitare sempre nel'arco finito della propria esistenza la maschera del vinto nel proscenio della storia che gli è data di vivere. In altri termini, sapere che il riscatto è possibile, ma che le condizioni storico-materiali favoriranno probabilmente, fatalmente, altri dopo di lui, è una buona ragione per rifugiarsi nella malinconia rassegnata, o nell'attivismo escatologico, o nella fede sovramondana, o nella proiezione laica dell'eutopia marginale, o nella disperazione nichilista.

Se la modernità sogna la propria utopia, occorre quanto meno salvaguardare su un bordo ristretto la passione e la ragione dalla regressione a posizioni destinali che riporterebbero indietro l'umanità ai tempi in cui pubblico e privato, mente e corpo, sé e mondo, erano scissi, e sia l'uno che l'altro cristallizzati entro contesti di attesa passiva del compiersi degli eventi dotati di senso (ancora, significato e direzione) indipendenti dalla volontà di agire e di pensare dell'umanità stessa.

E si tratta altrettanto di capire perché la rivendicazione dell'agire abbia distorto la propria tensione liberatoria per ciascuno/a per tutti in un gioco di potenza le cui regole hanno ricalcato la permanenza di conflitti laceranti intorno al perno dell'autorità gerarchica, del dominio dell'uomo sull'uomo; come quella presa in carico dell'agire soggettivo abbia smarrito la ragione della responsabilità singolare ad autoregolarsi orizzontalmente, rinunciando a interrompere quella continuità nel segno della metamorfosi, secondo cui quella continuità ricopre di sé anche la volontà

di potenza, sostituendo ad esempio le maschere della passività destinale con quella della mistica attesa.

§. 6 – *La luce sull'abisso*

L'eredità dei Lumi è iscritta a tutto tondo nei geni del pensiero anarchico, che porta ad estreme conseguenze le promesse (incompiute?) della modernità. La radicalizzazione degli effetti di valorizzazione dei temi e, soprattutto, delle pratiche di libertà, uguaglianza e solidarietà è esercitata attraverso la presa in carico dei tre valori come costellazione saldamente correlata al suo interno. La tesi principale anarchica è che la libertà del singolo individuo di gestire la propria sorte modana è coestensiva al piano sociale, ossia la libertà individuale si rafforza, e non trova un limite, nella libertà dell'altro; e poi libertà ed uguaglianza si rinsaldano a vicenda, e non si compensano nella bilanciata esclusività ora dell'una, ora dell'altra, che dà luogo alle aporie del liberalismo.

Se i cavalieri dell'anarchia sono ritenuti a ragione i reali, ostinati difensori della libertà a ogni costo, poiché è sul suo abisso che si regge la scommessa libertaria (prima che anarchica), è altrettanto vero che in tale abisso le differenze si dispiegano in maniera plurale senza riduzione ad unità di misura. Non esistendo gerarchizzazione nell'impianto teorico-sociale dell'anarchismo, libertà ed uguaglianza nella differenza, appunto irriducibile, si tengono insieme solo attraverso una pratica etica della solidarietà⁹, cioè del riconoscimento consapevole dell'abisso su cui nulla è fondato, e pertanto siamo noi a porre convenzionalmente ordini e valori contingenti, senza istanza ultima a garantire verità e corrispondenze finali e definitive a mondi reali ma invisibili, portati alla luce grazie a rivelazioni di strutture immutabili e nascoste, inaccessibili alla nostra ragione, ma davanti a cui prostrarsi per fede. Nell'abisso siamo tutti eguali, cioè singolarità (al plurale) differenti in quanto individui irriducibili l'uno all'altro, i quali nella distanza reciproca scoprono la medesima condizione esistenziale, di com-unità di associati che rielaborano permanentemente la provenienza destinale di nascita in legami sociali scelti.

È la visione disincantata e spietata dell'abisso che si spalanca sotto la fragilità delle opzioni non più sicure – «dio è morto», «non esiste un fuori testo» - tramite cui scegliamo di legarci solidalmente tra differenti per far fronte comunitariamente alla vita rischiosa per ciascuno/a e per tutti/e, a rafforzare «istituzionalmente» una pratica di libertà piuttosto che di asservimento, segno di reincanto. La tragica fragilità echeggia il timore dell'incertezza, l'ansia da angoscia interminabile, l'intima vulnerabilità degli accordi di convivenza s-fondati da garanzie metafisiche e disancorate da logiche di mero interesse proprietario rispetto al mondo, il peso della responsabilità costante non più delegabile a figure tutoriali; tutto ciò si traduce nello scivolare verso false scorciatoie autoritarie che promettono l'impossibile: di rinsaldare legami sottratti alla volontà com-unitaria, in cui si dona gratuitamente libertà reciprocamente rinsaldantesi, ponendo invece eteronomamente vincoli sacrali, provenienti da quel nulla inesistente tramutato nell'Altro autoritario che certifica garanzie e identità cristallizzate spacciandole per autentiche e originarie, sotto la cui gerarchia del falso cadono irretite le differenze. L'arbitrarietà delle convenzioni si tramuta, come ben sa qualunque detentore di potere, in mero arbitrio. De-privati, non resta che rifugiarsi nel privato docilmente individualizzato – e pertanto meglio controllabile – le cui vie di scampo accedono a quanto offerto dal mercato dei tempi: scelte autodistruttive, conformiste, comunque socialmente patologiche nella drammatica fisiologia del loro essere offerte al singolo individuo abbandonato a se stesso come opzione morale, e quindi esistenziale, proprio quando gli si impedisce di assumersi responsabilità relegandolo sotto l'ala protettrice del principio di autorità e di gerarchia sociale.

⁹ In questo frangente, per etica si intende un ethos, un comportamento stilizzato di vita che si contrappone alla morale intesa kantianamente come matrice di comandi obbliganti su scala universale.

Il pensiero anarchico, in ogni tempo e luogo, si protende a interrompere quell'eredità e quella memoria del timore – la minore età kantiana dalla cui tutela occorre uscire – per aprire le differenze allo sradicamento della polarità identità-differenza, io-altro, riconoscendo in sé ogni estraneo a se stesso e in questi una delle pieghe del sé. Questa è solidarietà, quel legame responsabilmente scelto per praticare uguaglianza nella libertà e per radicale, in ciascuna singolarità, la libertà nell'uguaglianza delle differenze di ciascuna singolarità.

Nella teoria anarchica, la solidarietà acquista talvolta l'onere di prerequisito etico, di tensione altruista che modera le passioni di un individualismo autocentrato che rasenta, spesso e volentieri, la paradossale soglia di una spinta egoica e antisociale, riflesso iperaccecante di una *ira sine studio* (parafrasando Tacito), nei riguardi dell'esistente illibertario, che solitamente congela ogni slancio di libertà nel suo rovescio, che livella nell'egualitarismo ipocrita e formale della concezione proprietaria dell'individuo borghese, che degrada la carica del dono come gratuita congiunzione reciproca in scambio pietistico (beni di consumo in surplus contro appagamento dell'anima, inquieta perché sospettosa della propria colpevole complicità di quella condizione disumana) verso i deboli e gli sfruttati, i vinti e gli esclusi di una storia guidata dai vincitori di turno.

La concezione proprietaria dell'individuo borghese trova, talvolta, riflesso speculare nella concezione egoistica dell'individualismo anarchico nella sua vulgata politica (più che nello stirnerismo teorico). Pur nella radice tematica negativa, l'anarchismo non può che essere libertario in prima istanza, perché propone affermativamente un assetto sociale regolato da rapporti di libertà tra individui singolari i quali, destinati a convivere, mutano nei fatti tale sorte in scelta di associazione più o meno responsabilmente vincolante, ovviamente senza l'intralcio della cittadinanza nazional-statuale che ossificala libertà di circolazione apolide e preclude culturalmente l'accessibilità alla libera scelta di associarsi. A differenza del contrattualismo moderno, che narra una finzione per ricoprire di legittimità sia un processo storico di affermazione di autorità sulla punta delle armi, sia una particolare idea di individuo antropologicamente sfiduciato, funzionalmente dimezzato e politicamente asservito, l'associazionismo anarchico collega la libertà di scegliere le forme della convivenza sociale ad una concezione che mette in rilievo la com-unità eletta, depurata di quell'elemento di originarietà in cui si avverte la conservazione della fatalità immobile del legame sociale dato una volta per tutte – non è un caso che, in greco, *arché* significhi tanto origine, principio, quanto comando, e che di conseguenza an-archia voglia dire sia negazione del dominio, sia negazione della forza vincolante data dall'assolutizzazione dell'origine quale ipoteca proiettata sul presente.

La comunità anarchica è l'insieme degli individui la cui singolarità dispersa sul piano infinito della società elegge, di volta in volta, quei legami esperibili nella contingenza e nell'assunzione revocabile di responsabilità. La comunità sociale non è una totalità chiusa – che si appropria dei propri membri prestando loro riconoscimento e quindi identità di appartenenza – bensì aperta nella molteplicità delle combinazioni praticamente infinite di singolarità e di legami eleggibili, in un intreccio nel quale la distinzione tra elemento di singolarità ed elemento di socialità non è deducibile da un primato ora del'uno, ora dell'altro, bensì si fonda originalmente in configurazioni differenziali sempre inedite.

Di contro, chi sottolinea il fattore negativo dell'anarchismo come teoria di pura critica del potere e dell'esistente, scevra di ogni propositività libertaria (là dove risiede il gusto del pericolo, dell'errore, e non la semplice sfida con possibilità di arroccarsi davanti all'altrui sperimentazione), paradossalmente si rende succube di quella particolare eredità che vede nell'individuo un soggetto assoggettabile la cui affermazione di sé si veicola attraverso l'assoggettazione altrui. Delegando la progettualità immaginaria, l'anarchismo negativo, per così dire, è antisociale, vale a dire rigetta la

possibilità di una società libera perché ossessionato dall'a priori letterario di una individualità pura, ma dimezzata, tutta tesa a spezzare concatenazioni autoritarie ed asserventi, ma programmaticamente inetta a esprimere pratiche di concatenazioni libertarie, proprio perché si priva per ironia della sorte di un immaginario istituzionale e di una prassi sperimentale, aperte al rischio, indubbiamente, ma che sole possono consentire di allacciare forme di vita libere. L'insufficienza del ribellismo anticonformista, spesso fine a se stesso, ossia all'appagamento del proprio narcisismo di individuo fittiziamente trasgressivo, si rivela esemplarmente nel ciclo della produzione di moda, che se ne alimenta per nutrire l'immaginario pubblicitario ed il consumo mercantile.

La centralità dell'individuo nella cultura moderna non è visibile solo attraverso le innumerevoli dichiarazioni a suo favore, attraverso il suo rango nella comunità, attraverso la parabola dei suoi processi emancipativi. Ciò che rende l'individuo centrale nel pensare moderno è il fatto più che significativo secondo il quale si assume la misura della razionalità individuale quale elemento basilare per la cooperazione sociale. Il legame io-mondo è essenziale: per trasformare l'uno, l'unica via è mutare l'altro. Il moderno ha tra i suoi presupposti sia Faust, strumentalmente prometeico, sia il dialogo comunicativo infinito, idonea a conseguire un accordo attraverso un argomentare razionale. Non è solo il liberalismo alla Mandeville o alla Smith a rendere giustizia della funzione necessaria e insostituibile del singolo individuo affinché i numerosi legami sociali che vincolano gli individui nella comunità siano collanti della società stessa, cioè riescano a conciliare le spinte egoiste centrifughe (esito dell'enfasi individualista del sentire comune, per la quale, al limite, la società è una casualità) e l'attrazione centripeta del buon funzionamento della società, al cui interno, nel nome del bene comune, dedurre il ruolo e l'identità del singolo individuo. I dilemmi dell'agire cooperativo e l'enfasi sui valori comunitari e sulle pratiche di solidarietà possono nascere solo nell'ambito del pensiero moderno che fa del singolo individuo, sia pure associato insieme ad altri, il regolatore principe della destinazione (nel duplice significato di sorte e indirizzo) della comunità di egoisti razionali (per mischiare le carte di Stirner e quelle dei liberali citati).

Tutto ciò è profondamente moderno, e dà luogo a una lunga serie di studi e analisi sulle possibilità di una felice cooperazione sociale esente da distorsioni comunicative, cioè da interferenze in una libera e giusta associazione di eguali nella diversità. Karl Otto Apel presuppone una comunità illimitata trascendentale al cui interno sia concepibile pensare una libera capacità di persuadibilità argomentata che regoli stabilità e mutamento equo, libero e giusto della comunità stessa. Jürgen Habermas, dal suo canto e sulla sua scia, individua alcuni criteri condizionali affinché l'incontro dialogico tra liberi partecipanti alla comunità si possa dispiegare senza che le differenze assumano il ruolo di posizioni privilegiate e di funzioni autoritarie non articolate nell'argomentazione razionale e comunicativa, finendo con il decidere a nome di tutti. Una comunicazione senza distorsioni rende libera la comunità, e non viceversa appunto perché la modernità "supera" la teoria organicistica della comunità, secondo la quale, invece, elemento centrale per una libera associazione di individui era il loro invero nel bene comune quale identità strutturata e strutturante della comunità medesima, che la ragione degli individui deve limitarsi a individuare per aderirvi.

La teoria anarchica non si è misurata con le sottili quanto discusse analisi di Habermas, pur dovendo muovere dal medesimo interrogativo sulla centralità di una singolarità che entra in relazione non sporadica né casuale – ma neppure ermeneuticamente ipercristallizzata in ossequio alla tradizione – con un suo simile differente, sovente altro, estraneo. L'ipotesi anarchica in negativo è anti-istituzionale perché suggerisce che la permanenza coatta dell'associazione tra individui non più liberi di sottrarsi da essa interferisca con la ricerca di comunicazione esente da

distorsioni e imposizioni. Ciò non toglie che la ricerca di accordi liberi e revocabili, su scala collettiva, sia ben più problematica di quelli su scala individuale.

Probabilmente sarebbe da mettersi sulle tracce di una ipotesi di società “debole” o “minima” in cui le istituzioni che rafforzano la concatenazione di pratiche di libertà non siano tanto “forti” da precludere una mobilità modulare nelle differenti articolazioni dei legami sociali. Senza dubbio la via etica dell’accentuazione dei valori che compongono la costellazione libertaria e illuminista in senso lato non risponde a tale esigenza, poiché risulta difficile la traduzione immediata tra istanza astratta e pratica effettiva: gli appelli alla solidarietà non diventano per incanto pratiche solidali! Anzi, di solito, sono le pratiche a far emergere istanze valoriali, proprio perché il valore non è una qualità dello spirito umano, bensì la visibilità di diverse pratiche che si rinsaldano insieme sino a diventare modello eleggibile e preferibile.

L’anarchismo deve ancor oggi risolvere il dilemma di una pretesa anti-istituzionale nelle relazioni sociali (da non confondere con le istituzioni politiche che classificano lo spazio-tempo del possibile nella società secondo un ordine uniformemente unitario) se intende rispondere in modo plausibile all’interrogativo intorno alla possibilità teorica e concreta di una società costitutivamente plurale e decentrata, per via del fatto che le singolarità che si muovono fragilmente e rischiosamente sul ciglio di rapporti liberi da sperimentare senza certezze di successo, non finiscano di scegliere la facile scorciatoia della propria soggezione volontario che istituzionalizza uno scambio di aspettative: la libertà in cambio dell’onere, psicologicamente stressante, dell’insicurezza permanente – non tanto il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, quanto piuttosto l’orrore dell’abisso che obbliga ad un agire solitario alla ricerca di legami partecipativi con cui far fronte di salvezza mondana comune – vincolandosi infine in senso illibertario grazie alla sicurezza di un *tertium* fantasmatico, extra-sociale, ossia l’autorità politica che distorce la capacità istitutiva in istituzione istituita, essendosene appropriata avendo istruito abilmente, grazie anche alla minaccia del ricorso alla violenza – forza decisiva in ultima istanza – la suggestione della sua impossibilità per l’immaginario sociale.

§. 7 – *Interrogativi a seguire*

L’anarchismo rientra in quelle matanarrazioni moderne di cui Lyotard redigeva già tanti anni orsono l’atto di dissoluzione? A parziale differenza di altri grandi trame narrative, la cui forza era data dalla legittimazione che sapevano infondere a scelte e strategie socialmente discorsive o comunicative, l’anarchismo può affidarsi all’istanza di libertà (appannaggio di antichi e moderni, sia pure in mutate configurazioni) che non ha bisogno di imprimatur legittimanti sotto forma di canoni sovrastorici. Anzi si direbbe che le metamorfosi nel tempo della pratica anarchica siano tali da aver consentito una sua persistenza sotto tutte le latitudini, anche in frangenti ostili. Tuttavia il rapporto tra anarchismo classico e lo slittamento che consuma alcune categorie della modernità – che taluni indicano come l’inaugurazione di una postmodernità, altri come suo declino epifanico, altri ancora come una delle sue ineffabili dimensioni – non lascia esenti da effetti alcuni nodi teorici, stretti tra il dilemma di una loro incongruenza con ciò che sembra contrassegnare il presente e la rassicurante ma spuntata riproposizione di paradigmi tradizionali, mai messi realmente alla prova, la cui falsificabilità cioè non è stata data di verificare, se non in momenti eccezionali e comunque troppo limitati per ricavarne risultati in certo qual modo soddisfacenti, se non definitivi. È un dato di fatto che la teoria anarchica, probabilmente perché utopica, non si è mai concretizzata in discorso sociale affermativo, e la sua sperimentazione è rimasta sempre ad un livello preliminare; né è dato di sapere se tale condizione è frutto di forze ostili o dell’intima difficoltà a superare le proprie aporie discorsive.

Comunque oggi è possibile rimettere le mani su alcuni assi cardinali del pensiero anarchico facendoli rispecchiare con le vicende della modernità in cui, almeno per larghe porzioni, è immerso. Volendo allora delineare un programma di ricerca (di revisione? se solo questo bel termine non fosse ingiustamente gravido di pregiudizi...), credo che, in conclusione, se ne potrebbero enucleare alcuni punti-chiave.

Il moderno ha operato un processo di secolarizzazione reincidente; una mondanizzazione radicale, cioè portata alle estreme conseguenze, erige il proprio disincanto assoluto sul ciglio di un *Ab-grund*, di uno s-fondamento. Ciò vuol dire attivare uno stile di pensiero risolutamente non-metafisico, senza rinvii né garanzie di stabilità, di razionalità (nelle ombre francofortesi), di fondamento di tutto quanto è contingente, arbitrario, convenzionale, artificiale, in quanto pensato e voluto e detto, entro contesti storicamente determinati in cui siamo gettati e con i quali siamo relazionati. Liberarsi di ogni presupposto di unità a cui tutto si riconduce secondo una concatenazione obbligatoria, significa pensare la nostra esistenza come libera invenzione, come possibilità di auto-creazione, di stilizzazione molteplice delle nostre vite, uniche e co-equivalenti nelle loro differenze (anche riferite diacronicamente a se stesse), nelle differenze che attivano affinità (e non più viceversa).

Il molteplice diventa quindi la cifra della società, emancipata dalla necessità della ricerca di un vincolo pubblico che graviti intorno a un baricentro unitario. La pluralità delle vite in libertà è il tema caratterizzante non una società democratica, nella quale ogni pluralismo è dettaglio rispetto all'unità di conto ottenuta con calcolo di razionalità – il nodo gordiano: il principio decisivo di maggioranza e la tutela tollerante e “vendicativa” della minoranza, il cui riscatto passa appunto nell'ossessione di divenire a sua volta maggioranza dominante. L'anarchia è molteplicità in atto, società costitutivamente plurale. Ma cosa attiva nella contingenza per autotutelarsi dal ritorno del rimosso? Come prevenire che la convenzione ridiventi discorso naturale (di secondo, terzo ordine)? È pensabile una società di associati contingenti, ossia dal legame precario, programmaticamente revocabile, libero di slegarsi?

La politica è stata la risposta, e nella fattispecie la chiusura istituzionale difensiva attraverso la quale si impianta il principio di autorità. L'anarchismo è drasticamente critico della politica quale unità di conto della società, che gerarchizza i legami sociali sotto l'egida dello scambio e della valorizzazione del privilegio diseguale.

Pensare legami sociali altri significa allora rivolgersi verso una concezione minore, debole, della società che sceglie l'avventura del rischio a fronte della certezza della propria sopravvivenza grazie al principio di autorità politicamente istituita e istituzionalizzata. Senza sicurezza, l'arbitrario dello sfondamento su cui è sommo pericolo edificare l'anarchia della molteplicità rischia di trasformarsi in pre-potenza dell'arbitrio del più forte. La politica democratica del principio di autorità ha, tra l'altro, neutralizzato parte dei livelli di violenza sviandola in risorse da minacciare, non più esercitata, se non forse nella periferia interna ed esterna dei regimi democratici stessi (povertà, disaffezione alla vita, sfruttamento orribile, ecc.), se non forse in dosi omeopatiche, tese cioè a rafforzare la neutralizzazione rievocando al contempo l'angoscia di un suo uso permanente da parte degli oligopoli, siano essi stati legittimi e poteri forti informali, o cosiddetti criminali.

Ma allora, stretti sopra un abisso in cui intravediamo una miscela esplosiva di violenza del più forte e legami gerarchici che disciplinano in senso mortificante una libertà simulacro di se stessa, quale spazio esiste per pensare legami sociali non più articolati sulla forza e/o sullo scambio tra sicurezza e libertà? Il principio del dono di cui parlano gli antiutilitaristi è un sostituto credibile quando pretende di rendere fluidi i legami sociali senza cristallizzarli in tipologie disciplinabili? La gratuità del dono equivale alla salvezza divina (la grazia) nelle cui mani riponiamo passivamente i

nostri destini? La deviazione dalla carica di violenza del più forte in dissipazione non sacrificale è una misura anticipante pensabile come etica dei comportamenti individuali e collettivi?

L'anarchia individua la pensabilità di auto-istituzione delle proprie condotte (superando la divisione tra sfera pubblica e sfera privata quanto a coerenza di reciprocità) scommettendo sulle capacità globali degli individui ad autoregolare le proprie relazioni intrecciate senza ricorrere al principio di autorità come principio economico – la ragione del capitale brucia il tempo: la sua velocità è immediatamente potere politico – di un dialogo persuasivo, retorico, infinito, illimitato. L'anarchismo, senza saperlo, forse, è profondamente etico quando lega il sé di ciascun individuo a processi pubblici (detti politici), vale a dire a stili di comportamento che rinsaldano o sciolgono i legami sociali trovando in essi la fonte di riconoscimento, irrelata nel crogiuolo di proprie (autentiche?) istanze desideranti.

L'etica anarchica è argomentativa, ma non si svolge, a differenza dell'ipotesi comunicativa di Habermas, in un quadro di riferimento trascendentale: essa è immanente, auto-svolgentesi passo dopo passo, nel tempo e nello spazio dati dal proprio farsi e disfarsi, senza condizioni di garanzia e di controllo dell'esito del processo. Ancora una volta, non c'è nulla da scoprire o a cui adeguarsi soddisfacentemente, bensì tutto da inventare costruttivamente. Se ciò è plausibile, resta da individuare la pensabilità di accordi pratici e di disaccordi non distruttivi, non disgreganti, cioè non irreversibili, con cui dare adito alla riemergenza sotto mutate spoglie della tentazione di sempre: la restaurazione dell'autorità quale taglio alla discussione infinita, interminabile alla medesima stregua del processo analitico di Freud.

Nasce prima l'individuo o la comunità in cui si viene gettati nell'attimo dell'esistenza in vita? Il problema della provenienza dell'identità in situazioni di contingenza radicale non è solo un tema topologico, legato al luogo. È anche, senza dubbio, un problema di riconoscimento della propria dignità singolare, inventata senza regole prefabbricate, da parte delle equivalenti singolarità altrui; ciò vale oltremodo a livello collettivo, quando occorre farsi riconoscere dalla collettività una particolare presa di posizione. Ma l'identità è soprattutto una questione di stabilità nel magma dell'arbitrario, frammento di terra nell'oceano infido su cui appoggiarsi per rifondare una ennesima colonizzazione della vita quotidiana: ad esempio, l'egemonia del soggetto occidentale che regge le fila della comprensione del reale, della conoscenza tecnologica che indirizza i processi reali installandosi nella cabina di pilotaggio.

Il moderno ci invita a disfarsi del soggetto-principe della luce, visti gli esiti della metamorfosi dell'individuo in padrone che incarna il principio di appropriazione come qualità del suo relazionarsi col mondo, di cui disporre anche tramite uomini a lui assoggettati. Oltre l'identità di stabilità (espressione ridondante ma rafforzativa), il moderno ci ha consegnato una derivazione comunitaria, talvolta nostalgica di un passato fittizio, che vincola il sé al riconoscimento octroyé dalla comunità stessa, in cui si pongono principi identitari che esautorano ogni invenzione di singolarità, sottomessa a canoni etero-determinanti: nazionalità, etnia, lingua, conto in banca, elezione divina, e via dicendo.

Allora il nomadismo quale filosofia ed etica di sé plurali può darsi come spazio identitario mobile e molteplice (espressione ai limiti dell'ossimoro), ossia senza pregiudicare la tensione di cambiamento del proprio stile di vita penalizzandola col fio dell'esclusione? In altri termini, una accelerazione delle mutazioni identitarie pregiudica il riconoscimento di sé da parte altrui sino a sfociale nella babele in cui diviene paralizzante l'opportunità di coniugare felicemente riconoscimento e invenzione di sé singolari? È pensabile una società di legami che mutano vorticosamente? I nomadi edificano legami sociali?

Infine, ciò che lega in profondità anarchismo e modernità è la triplice alleanza di *liberté, égalité et... bonheur*. La promessa di felicità è una molla passionale che scatena maremoti per edificare società libere ed eguali. La felicità è una condizione esistenziale individuale che si nutre di quadri di aspettative che un dato “regime” sociale può alimentare o deludere, rafforzare o incrinare. Quale teoria non giacobina della società può permettersi di promettere felicità pubblica in presenza di enormi problemi, ancora insoluti, di coniugare efficacemente principio di libertà e principio di eguaglianza nelle differenze plurali? Come è possibile declinare al tempo stesso trattamento giusto, equo, di condizioni analoghe per ciascuno con la singolarizzazione di fattispecie tipicizzate a misura di ciascuno? Senza una presunzione di armonia latente e metafisica da compiere, quale dimensione assume laicamente la promessa di *bonheur* in modo che non ricalchi la salvezza messianica della trasposizione del paradiso in terra?