

Titolo originale: *The Political Philosophy
of Poststructuralist Anarchism*
Traduzione dall'inglese di Salvo Vaccaro
©1994 The Pennsylvania State University
© 1998 Editrice A coop. sezione Elèuthera
Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

INDICE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i> <i>(Salvo Vaccaro)</i>	7
Introduzione	19
I. Il fallimento del marxismo	37
II. L'anarchismo	69
III. La positività del potere e la fine dell'umanesimo	95
IV. Verso un anarchismo post-strutturalista	117
V. Problemi di etica	153
Riferimenti bibliografici	193

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA
di Salvo Vaccaro*

Il titolo originale del testo cui queste righe sono d'introduzione è: La filosofia politica dell'anarchismo poststrutturalista. Oltre a risuonare accademico, è vieppiù impegnativo per un duplice motivo che l'autore, il filosofo americano Todd May, esplicita: 1) l'aggettivazione è problematica; 2) il sostantivo aggettivato è ai limiti dello scandalo filosofico, sicuramente eretico anche per quei pensatori che May racchiude convenzionalmente in quell'etichetta.

In effetti, la categoria di post-strutturalismo è un mero indice segnaletico, di scarsa valenza filosofica, che ha il pregio della sintesi (temporale, anzitutto), e che include le analisi di Deleuze, Foucault e Lyotard più per scelta dell'autore¹ che dietro precisa selezione teoretica (infatti nella tassonomia della filosofia anglosassone, anche Derrida rientra in tale categoria). Di essi, May coglie soltanto il rilievo funzionale alla ricostruzione di una filosofia politica affine, se non simpatetica e integrata, all'anarchismo. E ciò al di là delle differenze filosofiche e politiche tra Foucault, Deleuze e Lyotard medesimi.

* Salvo Vaccaro insegna all'Università di Palermo. Tra i suoi studi, Adorno e Foucault, *ILA Palma, Palermo, 1990*; Michel Foucault e il divenire donna, *Mimesis, Milano, 1997*; Il secolo deleuziano, *Mimesis, Milano, 1997*.

In un certo senso, May monta congegni analitici e teorici in una nuova macchina, adoperando pezzi presi in prestito, proprio secondo una procedura, un percorso, un metodo caro a Foucault e a Deleuze: quello dell'appropriazione, del collage, dell'innestare macchine su macchine e sperimentarne l'effetto.

E l'effetto dovrebbe essere un «neo»-anarchismo, filosofico e politico insieme, che si mostra tanto senza preoccupazione delle posizioni reali dei singoli autori, quanto come dispositivo (d'alleanza) aperto all'analisi, alla riflessione, all'uso di tutti e di ciascuno, secondo le proprie intensità, le proprie sensibilità, le proprie progettualità creatrici.

Così May sfugge alla trappola della politicizzazione del nome proprio, che apporterebbe legittimità a una costruzione teorica dai risvolti politici, per concentrarsi su di essa e sui suoi ingranaggi, a partire da un modello vecchio ma riparabile, dignitoso ma bisognoso di cure, che lo riparino dal rito dell'imbalsamazione nella tradizione della sua classicità. Ciò motiva il segno innovatore del «neo»-anarchismo, a sottolineare l'analisi di continuità e discontinuità che May individua. Su tre di esse – potere, soggetto, dialettica – questa nota introduttiva intende brevemente soffermarsi².

Quando il pensiero anarchico si pronuncia per l'abolizione del potere dalla faccia della terra – essendosi già pre-occupato di aver eliminato, nel solco dei Lumi, la sua origine trascendentale secondo il modello della teologia politica d'epoca pre-secolare – intende affermare un complesso di enunciazioni:

1) la capacità dell'umanità di reggersi autonomamente istituendo la propria organizzazione sociale attraverso un percorso di confronto reciproco, leale, orizzontale, che non precostituisca condizioni di asimmetria tra individui o gruppi di individui che a loro volta diano luogo a emergenze di posizioni dominanti;

2) la plausibilità di un'associazione degli individui, dalla dimensione più ristretta a quella via via più estesa, che si regge nelle vicende del mondo secondo orientamenti, pratiche e costellazioni di valori esaltanti la libertà, l'uguaglianza nelle differenze, la solidarietà, la giustizia;

3) il sommo arbitrio della separazione di una istanza specifica di dominio – la sfera politica – che espropria il potere di

ciascuno per concentrarlo in un luogo a ciò deputato che pertanto si replica indefinitamente in via diffusiva, facendo con ciò risorgere una casta sacrale di professionisti, il cui interesse non coincide con il resto della popolazione: è la rinascita della divisione in dominanti/dominati, madre di tutte le divisioni sociali;

4) la precarietà perenne e costitutiva di una condizione umana sul ciglio di un abisso dell'arbitrario, in cui non esiste garanzia pre-data di donazione di senso a cui affidarsi (rivelazione divina, provenienza destinale che si fa storia e in cui abbandonarsi, scoperta metodologicamente conseguita tramite requisiti di scientificità del percorso diretto alla verità, improvvisa illuminazione intuitiva prerogativa di sacerdoti mistici, illusione di un reperimento saldato a procedure legate al principio decisionale maggioritario, cui convenzionalmente e contingentemente assegnare la funzione provvisoria di verità democraticamente eletta).

A fronte di un nichilismo senza fondo, il pensiero anarchico afferma la ricerca interminabile di senso mobile cui corrisponde una vita che rintraccia liberamente legami sociali esperibili sperimentalmente, rinnovabili o revocabili a volontà, costitutivamente fluidi, non cristallizzabili in salde istituzioni, che in ultima analisi caratterizza il rapporto singolarità/comunità di nascita che diventa associabilità elettiva.

«Si tratta – dice Deleuze – di inventare modi di esistenza, in ragione di regole facoltative, in grado di resistere tanto al potere, quanto di sottrarsi al sapere, pur se il sapere cerca di penetrarli e il potere di prenderne possesso»³.

Sotto tale profilo, la distanza che separa la concezione anarchica del potere, decisamente negativa perché affermatrice della libertà quale pratica prioritaria, da quella di un Foucault, ad esempio, è meno pronunciata di quanto invece possa sembrare a un primo sguardo. Utilizzando sensi del nome e fasci di concetti diversi dalla teoria anarchica, Foucault è teso a sganciare il potere che circola nelle relazioni sociali⁴ – che muove dallo scontro tra forze su cui Nietzsche e, sulla sua scia, Deleuze si soffermano a lungo – dalla sua condensazione in apparati di dominio che ne interrompono la fluidità, bloccando la continua chance di reversibilità. «La posta allora è questa: in che modo è possibile distaccare lo sviluppo delle capacità

dall'intensificazione dei rapporti di potere?»⁵. Il gioco delle forze attive, che dovrebbero prevalere sul risentimento delle forze reattive, può segnalare l'autonomia e la capacità istituzionale che non si riterritorializzano mai in statualità: come dice Foucault, discendere da relazioni di potere non vuol necessariamente significare dipenderne.

Proprio su questo punto, Deleuze, insieme a Guattari, si mostra meno fiducioso, pronunciandosi per un dualismo eterno tra gioiosa «macchina da guerra» a-statuale che deterritorializza i flussi cristallizzati di potere in istanze nomadi, e macchina statale che li riterritorializza ergendosi a inesorabile polarità d'attrazione: quella «si è fatta catturare dall'apparato di Stato o... ancor peggio, si è costruita un apparato di Stato che non agisce più per distruggere. Allora la macchina da guerra non traccia più linee di fuga mutanti, ma una pura e fredda linea d'abolizione»⁶. L'irriducibile scontro disegna un campo magnetico in cui il problema è la sottrazione senza palingenesi, vale a dire la possibilità di autodeterminazione legata a un processo di interruzione e di vanificazione che non trova sponda o garanzie in un territorio da raggiungere, esente dal rischio: l'armonia mondana modellata sull'eden cristiano o sulla terra promessa dall'esodo ebraico. Senza via di trascendenza, Deleuze si affida alle pieghe articolate di un campo immanente in cui vive il richiamo del fuori (l'utopia di un tempo, la pensée du dehors).

L'incitazione kantiana all'uscita dalla minorità cui l'umanità era stata relegata in situazioni di schiavitù, è divenuto l'inno dell'Illuminismo, valido ancor oggi per oltre la metà della popolazione mondiale, la cui condizione sostanziale spesso contraddice quella formale. L'anarchismo si inserisce in linea con la spinta emancipatrice della filosofia dei Lumi, apportandovi una fiducia nella bontà innata degli uomini e delle donne qualora sgravati dal fardello distorsivo delle funzioni d'autorità che reggono le organizzazioni terrene degli individui. In ciò rivive parte di un incanto naturalista, rousseauviano si è sentito spesso ripetere, ma comunque legato a un ipotetico quadro idilliaco di armonia e felicità pubblica anteriore all'irruzione esteriore della forza predona e guerriera statale (eco di questa posizione anarchica è rintracciabile nelle analisi di Pierre Clastres,

antropologo che sostiene non solo la plausibilità storica ed etnologica di società pre-letterate senza Stato, ma la loro scomparsa per cattura e annientamento da parte di società statuali).

Le tesi post-strutturaliste rigettano sia la pretesa carica innata di bontà degli individui, come se l'etica fosse astratta dalle condizioni storiche in cui uomini e donne si trovano a vivere⁷, sia l'elemento qualitativo del soggetto che funge da leva di trasformazione dell'esistenza, quando è proprio attraverso la nascita del soggetto – al contempo «sovrano sottomesso, spettatore guardato»⁸ – che nell'era moderna si è articolata una immensa strategia di dominazione attraverso i corpi e le menti, eretti non solo a bersaglio, ma anche a snodi cruciali dell'esercizio di potere. Senza soggetto non ci sarebbe una pratica di assoggettamento (ma di mero e brutale asservimento), e la sovranità non si riconfigurerebbe in nuove relazioni autoritarie che pongono la soggettività quale sua rappresentazione storica.

Tra anarchismo e post-strutturalismo vi è perciò tutta l'odissea dell'Illuminismo, che ha rimarcato come il lato oscuro denegante le promesse di libertà e le premesse di liberazione albergasse all'interno della medesima ragione illuminata, anzi abbagliata, resa cieca da troppo furore.

Su questa scia, i teorici del post-strutturalismo ricostruiscono la traiettoria della figura del soggetto, denunciando la proiezione di una metamorfosi delle formazioni di sovranità in senso individuante. «Il potere è di un io, di un'istanza, la potenza di nessuno. Procedere allo sradicamento di ogni soggettività, è la violenza propria della potenza. (...) La violenza o crudeltà rossa distrugge le appropriazioni istanziate, i poteri»⁹. Non è necessario ricorrere all'ennesimo «maestro del sospetto» (Freud) per comprendere come il soggetto non sia esente da responsabilità nell'esercizio delle relazioni di potere che lo costituiscono, lo investono di ruoli saldamente incardinati, lo condizionano sin nella sua tensione liberante, rappresentandogli un fantasma di liberazione che tramuta le pulsioni libertarie in ennesimi vincoli di servitù involontaria.

Su questo piano analitico, il pensiero anarchico, che nel frattempo ha smaltito sia la sbornia «naturalistica» della bontà essenziale, sia l'ubriacatura «positivistica» della progressiva perfettibilità delle società per il solo fatto di inserirsi nel più

generale trend di progresso scientifico, quindi politico e sociale (esemplificato dalle posizioni di Kropotkin, peraltro all'avanguardia quanto a sensibilità ecologiche), deve riflettere su se stesso. E questo non tanto perché debba liberarsi del mito della Soggettività (operaia, ad esempio) – mai posseduto in quanto la fiducia nelle capacità di autoliberazione era riposta non in posizioni di soggettività predeterminate dal ruolo strutturalmente ricoperto in un tessuto storico-materiale della società nel contesto di una processualità dialettica, bensì in uomini e donne su cui era impresso a vivo il marchio di dominio e sfruttamento – quanto perché dovrà individuare una intensità libertaria che non cristallizzi i flussi parziali di liberazione in stati molarì e gregari da cui si riattiva la pratica di riterritorializzazione (autoritaria) delle sottrazioni deterritorializzanti, per adoperare una formulazione cara a Deleuze e Guattari. «La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarsi in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi»¹⁰.

Il soggetto dovrà lasciare il posto a pratiche che esprimano stili plurali di esistenza, a stati instabili corporei che non si lasciano catturare, ma che articolano pensieri e desideri e piaceri secondo i propri ritmi e i propri orientamenti, «corpi abbastanza anonimi e abbastanza conduttori... per condurli a nuove metamorfosi»¹¹, senza riassetare una posizione definita da cui ricapitolare una ennesima costituzione, questa volta libertaria, densa di prerogative, di obbligazioni, di diritti e di doveri statuiti su cui appoggiarsi. «L'idea che la società rivoluzionaria sia una società che avrà le sue istituzioni è un'idea assurda. Sarà una società nella quale si praticherà quella che Freud chiama attenzione fluttuante, in cui ci saranno costantemente delle figure che appariranno e che si dovranno sopportare. Sarà la società ove si produrrà il massimo di angoscia»¹².

La dialettica lega saldamente legge e necessità. Anarchismo e post-strutturalismo, questa volta coalizzati, le oppongono

l'arbitrario e l'eccedenza, la regola e il caso, l'anomalia e il coup de dès, il lancio dei dadi. L'individuazione di leggi profonde che sottendono lo sviluppo dei processi sociali ha consentito di attivare l'operazione di rovesciamento speculare tramite cui l'innovazione si dota dell'elemento di inesorabilità simmetrica alla meccanica di origine organicista, con cui si tipicizzava il funzionamento della società. La dialettica è quel pensiero strabico che rende convergente un elemento e il suo opposto, fraintendendo il cambiamento e la trasformazione con la permutazione in un ferreo processo al cui interno è già segnata la funzione rivestita e l'obiettivo cui tendere¹³. Il nuovo non può che nascere dal vecchio per rivolgimento già inscritto.

Il pensiero anarchico si è ribellato alla pre-disposizione «genetica» del mutamento qualitativo attraverso il ribaltamento di una posizione rivelata dalla sua capacità di assumere, con consapevolezza acquisita dall'esterno, un ruolo dettato eteronomamente dalla totalità. Da un lato ha anticipato Adorno, affermando la falsità del tutto, e sottolineando il margine di manovra della volontà ribelle che nega la predeterminazione per ribadire l'arbitrarietà dell'atto consapevole di liberazione; dall'altro ha puntato sull'effetto sovversivo di spiazzamento, piuttosto che sull'incantata legge destinale della contraddizione, nella quale la leva del cambiamento è riposta in un congegno «oggettivo» spossessato alle «volontà di potenza». «La contraddizione non è l'arma del proletariato, ma piuttosto il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei problemi. Non si 'risolvono' le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema che non faceva che proiettare in esse la sua ombra»¹⁴. Il pensiero anarchico si è schierato contro la dialettica della legge e della necessità per spostarsi sul versante della volizione (spontanea ma, soprattutto, organizzata) e della immediatezza da cui valorizzare l'elemento di dissonanza, di eccedenza con cui declinare caso e regola stipulabile e revocabile senza istituzionalizzazione.

Il post-strutturalismo, dal suo canto e per vie indipendenti, enfatizza il ruolo dell'eccesso, dell'ecceit quale funzione atopica e apersonale imprevedibile nel contesto presente, incrocio di forze che si combinano secondo modalità inedite per dar

luogo a effetti di novità situati su una griglia di discontinuità. La genealogia è antitetivamente non-dialettica nella ricerca micrologica degli scarti di minorità rispetto ai flussi continui che fanno la storia ufficiale; essa rintraccia condizioni di provenienza individuando i punti di dispersione da cui emergono le alleanze costitutive di novità, con il corredo di cancellazioni e oblii di memoria irreversibili.

Di una sensibilità anti-dialettica si fanno portavoce, peraltro con cenni di distinzione, sia Foucault che Deleuze, quando si riferiscono, il primo, all'evocazione di un pensiero del di fuori capace di delirare il solco del predeterminato per inaugurare una nuova prospettiva di lettura, una nuova pratica stilizzata di esistenza (è necessario appoggiare ogni critica su una «semi-esteriorità», afferma Lyotard)¹⁵; mentre il secondo si porta su un piano di immanenza infinita su cui diviene possibile operare una piega del di dentro che rivela una visuale inedita, uno spazio di apertura del possibile prima precluso. «Il fuori è precisamente la linea che re-incantena incessantemente i colpi tirati a caso, in un misto di aleatorietà e indipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra»¹⁶.

L'anarchismo è il più alto sforzo di coniugare libertà e uguaglianza nelle differenze che sia mai stato concepito. Tanto più alto quanto più si fonda su nulla; infatti non c'è alcuna garanzia che rassicuri le «intensità singolari» (Lyotard) mobili sul ciglio di un abisso senza fondo. L'anarchismo è l'arbitrio responsabile, l'arbitrarietà del caso che si distribuisce orizzontalmente, delineando così un orizzonte infinito. È su questa dismisura plurale che può caratterizzarsi una singolarità non arrogante perché finita, sia nel senso della sua individualità irripetibile che diviene com-unità, sia nel senso della sua identità definita dalla sua dispersione nel tempo e nello spazio, segnata in assoluto dalla morte.

Il pensare anarchico è programmaticamente instabile, non cerca riposo ma diviene incessantemente. È questa caratteristica di mutazione sismica che, probabilmente, lo avvicina di più al post-strutturalismo di matrice nietzscheana, anch'esso legato

a formazioni in divenire, e non a ontologie fondanti o a istanze profonde insistenti su piattaforme originarie, da cui si erge la forma di stabilità per definizione, l'istituto, cioè la statualità, la politica di Stato.

Le liaisons dangereuses, qui sinteticamente evocate e che trovano nel testo di May un ordine più accurato, sciolgono efficacemente il nodo congiunto di anarchismo e post-strutturalismo: un dono di reciprocità che eccede quanto di definito esiste nell'identità storica e filosofica dell'uno e nella convenzionalità categoriale del secondo. Si chiarisce quindi che non si tratta di rispecchiare due gemelli siamesi, o di clonare alcuni elementi ripetendoli a distanza di anni, o peggio di strumentalizzare posizioni innovative facendo retroagire, o proiettare, le radicalità ivi contenute, innestandole in uno spazio-tempo teorico differente.

No, anarchismo e post-strutturalismo continueranno ad arricchirsi l'uno indipendentemente dall'altro, ma anche l'uno mutualmente dall'altro, quanto più l'uno sarà in grado di cogliere nell'altro quell'effetto di dislocazione che ne muta la configurazione accrescendo la potenza dissonante. Così, muovendo idealmente da Bakunin a Foucault (ma qui il nome vale anche per Deleuze e Lyotard), come simbolicamente recita il sottotitolo editoriale, si ritorna viceversa, secondo una circolarità centrifuga, da Foucault a Bakunin, nella celebre immagine spiroidale della distruzione costruttiva e della creazione distruttiva, il che riassume in ultima istanza il motivo dell'affinità tra anarchismo e post-strutturalismo. «Distuggere non può venire che da una liquidazione più liquida ancora, da un clinamen ancor maggiore, da una caduta a perpendicolo ancor minore, da più danza e meno pietà. Ecco quello che ci occorre: che le variazioni di intensità si facciano più imprevedibili, più forti; che nella 'vita sociale' gli alti e i bassi della produzione desiderante possano iscriversi senza scopo, senza giustificazione, senza origine come nei tempi intesi della vita 'affettiva' e 'creatrice'; che cessino il risentimento e la cattiva coscienza (sempre uguali a se stessi, sempre depressi) delle identità di ruoli generate dal servizio delle macchine paranoiche, dalla tecnologia e dalle burocrazie del capitale»¹⁷.

Note al capitolo

1. Tra gli altri lavori di Todd May sul tema, segnaliamo: *Between Genealogy and Epistemology. Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (1993), *The Moral Theory of Post-structuralism* (1995) e *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Lévinas, Deleuze* (1997), tutti editi dalla Pennsylvania State U. P., University Park; il testo antologico *Twentieth Century Continental Philosophy*, Prentice Hall, 1997, testimonia l'interesse del filosofo statunitense verso i problemi tipici della filosofia contemporanea europea.

2. Nel merito è possibile altresì prendere in considerazione due miei interventi: *Foucault et l'anarchie*, in *La culture libertaire* (a cura di Alain Pessin e Mimmo Pucciarelli), Editions de l'Atelier de Création Libertaire, Lione, 1997, pp. 123-138 (apparso in italiano su «A Rivista anarchica», n. 219, 1995); e *Anarchismo e post-strutturalismo*, «Filosofia e Questioni Pubbliche», II (1996), n. 2, pp. 169-176.

3. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Parigi, 1990, p. 127.

4. Nei termini di Jean-François Lyotard: «Come può la potenza far posto al potere?» (*Economia libidinale*, Colportage, Firenze, 1978, p. 24).

5. Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, in Paul Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Penguin, Londra, 1984, p. 48.

6. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Piani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma, 1987, p. 333. Per una prima ricognizione delle differenze tra analitica foucaultiana e teoria deleuziana, mi sia permesso rinviare a Salvo Vaccaro, *Risonanze. La macchina da pensiero Foucault-Deleuze*, in *Il secolo deleuziano* (a cura di Salvo Vaccaro), Mimesis, Milano, 1997, pp. 143-164.

7. Cfr. T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, cit., pp. 41-2.

8. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 336.

9. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., pp. 310-1.

10. G. Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 107.

11. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 307.

12. J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, Multhipla, Milano, 1979, p. 44. Ma angoscia, si badi, è proprio il nome dell'ansia da assenza di autorità che attanaglia chi non è allenato a vivere secondo pratiche

di autonomia da ogni autorità.

13. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1992, p.186, in cui riassume le obiezioni di Nietzsche al pensiero dialettico. Cfr. anche J.-F. Lyotard, *A partire da Marx e Freud*, cit., p. 204: «Lo Stato moderno non può avere per religione che la dialettica...».

14. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna, 1971, p. 428.

15. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 154.

16. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 118.

17. J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, cit., p. 190.