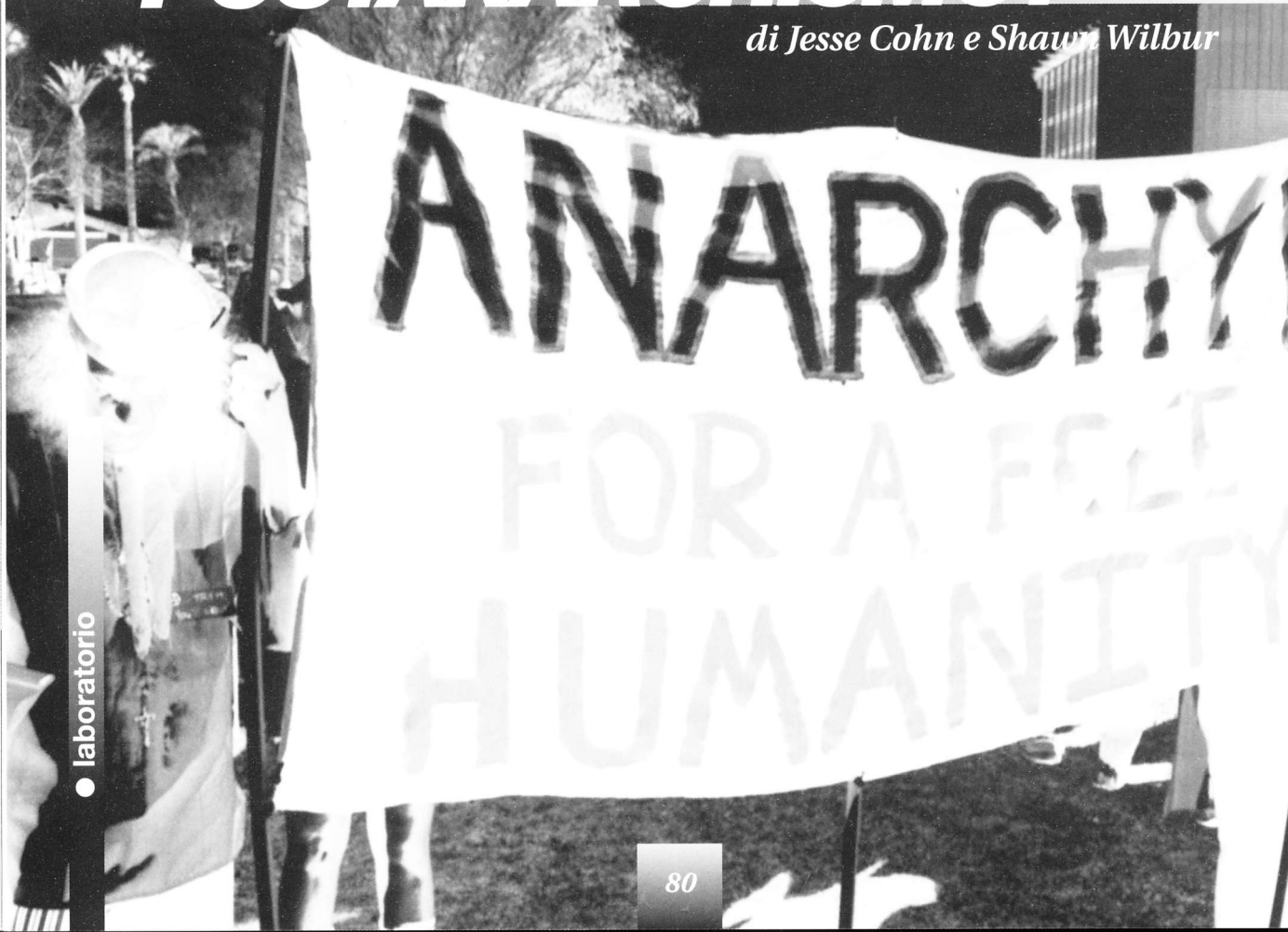




CHE COSA NON VA NEL **POSTANARCHISMO?**

di Jesse Cohn e Shawn Wilbur



*La tradizione teorica e pratica anarchica non è certo un insieme perfetto: ha quindi bisogno di critiche. In questo ambito alcuni elementi della teoria poststrutturalista possono essere strumenti validi. Ed è quanto stanno facendo alcuni filosofi che ripensano l'anarchia in relazione al poststrutturalismo. Un percorso, però, che a volte denota rilevanti carenze. Se va, quindi, apprezzata l'opera poststrutturalista va sottolineata anche che questa presenta pochissime analisi specifiche ed esita a impegnarsi nelle forme tradizionali di lotta per la libertà. Mettendo però in relazione le intuizioni poststrutturaliste con quelle della tradizione socialista libertaria si possono superare certe concezioni potenzialmente erranee nel cammino verso una società libera. Questa, in sintesi, la critica fatta dai due autori ai pensatori del postanarchismo. Jesse Cohn insegna letteratura inglese ed è autore, fra l'altro, di *Anarchism and the Crisis of Representation* (2006); Shawn Wilbur, studioso dell'anarchismo e dei movimenti libertari, è un attivissimo blogger e autore di numerosi saggi, fra cui «Cyberpunks» to Synners: Toward a Feminist Posthumanism? (1995). Titolo originale di questo articolo: What's Wrong with Postanarchism?*

Quello che oggi alcuni pensatori come Saul Newman chiamano «postanarchismo» può assumere varie forme, ma questo termine si riferisce in genere al tentativo di coniugare i migliori aspetti della filosofia poststrutturalista con la tradizione anarchica: la somma delle due parole produce questo neologismo. Il termine, però, si può intendere con il prefisso «post» applicato al nuovo oggetto e comporta l'idea che il pensiero e l'azione anarchici siano stati fino a ora in qualche modo obsoleti. Questi due significati messi insieme ci raccontano qualcosa: una forza invecchiata e spenta (l'anarchismo) deve essere salvata dall'obsolescenza e dall'irrelevanza fondendosi con una giovane e vitale (il poststrutturalismo). Noi vorremmo discutere le ipotesi di partenza e le finalità di questa interpretazione, ma anche formulare qualche giudizio su quanto essa ha da offrirci.

Anarchici e postrutturalismo

Ha detto Howard Richards: «Quella che talora è chiamata "coscienza postmoderna" si potrebbe definire con più modestia [...] una migliore comprensione dei processi simbolici» (*Letters from Quebec* 2.38.8). Invece di vedere gli esseri umani come individui autonomi che percepiscono il mondo oggettivamente (una posizione di realismo ingenuo, secondo la quale le scelte che facciamo di partecipazione ai sistemi gerarchici e di sfruttamento sarebbero fatte a occhi aperti), i poststrutturalisti mettono in luce le numerose modalità in cui la nostra consape-

volezza del mondo viene filtrata attraverso «testi» sociali che rappresentano il canovaccio della nostra vita.

Così facendo, il poststrutturalismo apre un nuovo terreno di scontro per l'analisi politica: quello sui segni, i simboli, le rappresentazioni e i significati dell'ambiente mediatico e dell'esistenza quotidiana. Questo è stato soprattutto importante negli ultimi quarant'anni per la teoria femminista e dovrebbe esserlo anche per l'anarchismo.

Finché consideriamo il linguaggio uno strumento distinto da chi lo usa, non siamo abbastanza in grado di portare una critica al concetto di «individuo» in quanto unità monadica e autosufficiente e questo significa che avremo sempre difficoltà a pensare al di là delle sacre categorie del capitalismo (e a indurre altri a pensare al di là di esse). Il poststrutturalismo, quando smonta le concezioni ingenuamente individualistiche della soggettività, fornisce una decisa conferma dell'importanza che gli anarchici hanno sempre attribuito alla comunità e al senso sociale.

Tutto questo ci offre alcuni eccezionali strumenti di critica ideologica. Il poststrutturalismo ci insegna a pensare criticamente secondo modalità che ci permettono di vedere attraver-



so l'apparente «neutralità» etico-politica di certi discorsi. Possiamo servirci dei suoi metodi di analisi per esaminare come certi testi utilizzino il linguaggio per costruire identità e divisioni, per inquadrare le questioni e distorcerle, per mentire per omissione, per mettere al centro certi punti di vista ed emarginarne altri...

Comprendere che alcune cose che sembrano «naturali» sono costruzioni culturali ci fa rendere conto che potevano essere costruite in un altro modo. La critica poststrutturalista attacca l'idea secondo la quale gli esseri umani hanno una «natura» o una «essenza» che li limita e li determina: ci ricorda in questo la replica di Pëtr Kropotkin alle tesi del darwinismo sociale di scienziati come Aldous Huxley, che teorizzavano che il capitalismo e la guerra fossero semplici espressioni sociali della lotta naturale per la «sopravvivenza dei più adatti».

Gli anarchici devono prendersi a cuore alcune implicazioni etiche del poststrutturalismo. L'enfasi sulla «alterità», sulla localizzazione storica e culturale, sulla molteplicità di punti di vista e di «posizioni del soggetto», sulla ineludibile pluralità delle rappresentazioni, tutto dovrebbe confermare ed esaltare la consapevolezza dei nostri stessi limiti, il senso di rispetto per gli altri. Quando il maestro di Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, afferma che l'etica è la vera «filosofia prima», ci offre la migliore critica possibile a Karl Marx e agli altri critici dell'anarchismo, con il loro disprezzo per una teoria «troppo semplice» e non all'altezza, in quanto si basa su una posizione etica, il rifiuto del dominio e della gerarchia, l'adesione alla libertà sociale, e non su qualche speculazione sulle leggi dell'economia o sulla finalità ultima della storia.

Il poststrutturalismo può servire a rafforzare l'impegno degli anarchici verso una concezione sociale della libertà e non per un banale «liberazionismo», per il quale tutti i rapporti sociali non sono che costrizioni e, in quanto tali, vanno rifiutati. Anche se qualcuno tende a interpretarla come un avallo a un liberazionismo decostruttivo, la lettura poststrutturalista della disposizione degli oggetti offre quanto meno alcune risorse per riflettere sulla necessità e la possibilità di una ricostruzione sociale. Michel Foucault, per esempio, si fa beffe del liberazionismo nelle sue versioni freudiane di sinistra (che mettono al centro l'idea di un desiderio naturalmente buono, il quale andrebbe

«espresso» e non «represso» come avviene in una cattiva società) e in ultima analisi propone una sorte di etica fondata sulla nostra capacità di autocostruirci. È un tentativo che non coglie del tutto nel segno (Foucault è ancora imbrigliato, per così dire, in un discorso liberazionista in molti dei suoi scritti), ma che non manca di suggestione. Derrida sembra sviluppare gradualmente una politica dell'«amicizia», della «memoria», della «responsabilità e ospitalità». Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben e altri ci hanno offerto numerosi elementi di impegno nei confronti della «comunità».

Il connubio fra poststrutturalismo e anarchismo

Il postanarchismo, e questo è uno dei suoi temi centrali, ha messo decisamente da parte il concetto di anarchia, come è oggi e come è stata. La tradizione «anarchica classica», così come viene trattata da Andrei M. Koch, Todd May, Saul Newman e Lewis Call, è in genere limitata a un numero esiguo di «grandi pensatori» (William Goodwin, Pierre Joseph Proudhon, Michail Bakunin e Kropotkin), e nella migliore delle ipotesi offre una lettura riduttiva. Come aveva osservato il compianto John Moore nella sua recensione di *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* di Todd May (*Anarchismo e post-strutturalismo*, Elèuthera, Milano, 1998), i postanarchici non fanno nessun ac-

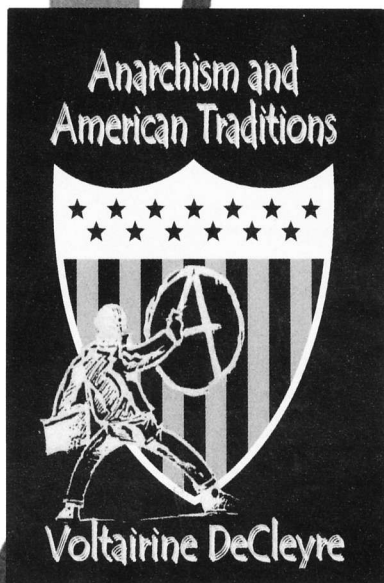


cenno alla «seconda ondata» del movimento anarchico contemporaneo e riducono una tradizione ancor viva a un «fenomeno storico» defunto, che chiamano «anarchismo classico». Renier Schürmann si limita a liquidare «Proudhon, Bakunin e i loro discepoli» in un unico paragrafo, definendoli in modo piano e semplice pensatori «razionalisti». C'è una disattenzione quasi assoluta per ciò che sta ai margini dei testi «classici», per non parlare di quanto sta ai margini della tradizione. Teorici «minori» come Gustav Landauer, Voltairine de Cleyre, Joshua Warren, Emma Goldman e Paul Goodman, per citare solo qualcuno degli esclusi, sembrerebbero meritare una certa considerazione, soprattutto se il progetto consiste nel ripensare un «anarchismo normale».

Il conflitto, come la diversità, perde ogni asprezza nelle interpretazioni storiche fatte dai postanarchici. La storia degli anarchici è un territorio occupato da materialisti e da mistici, da comunisti e mutualisti, da nichilisti e scienziati, da progressisti e primitivisti. Certi termini dati per scontati da gran parte della critica postanarchica, come scienza, per esempio, erano temi espliciti di lotte complesse all'interno del movimento anarchico e socialista. Se si trascura questa storia di differenze interne non si riesce a vedere l'altra a questa collegata, di conflitti e scontri tra organizzazioni, quell'altra serie di forze che operavano nel configurare il movimento anarchico e quello socialista come li ab-

biamo ereditati. Marc Angenot osserva: «Il punto di partenza per Proudhon [non è] un assioma [ma] qualcosa di impensabile». Allo stesso modo in cui dobbiamo leggere la teoria di Kropotkin del «mutuo appoggio» come una risposta a Huxley (o una «replica», come dice Kingsley Widmer), così dovremmo analizzare altri aspetti centrali dell'evoluzione della teoria anarchica nel contesto di un ambiente attraversato da continue dispute, da controversie e da «scandali» epistemologici.

Mentre Koch, May, Newman e Call esaminano specifici testi «classici» dell'anarchia, i passi che essi citano sembrano tutt'altro che rappresentativi delle argomentazioni espresse da questi autori. In particolare, quando riportano testi come quello di Grigori Petrovitch Maximoff, *The Political Philosophy of Mikhail Bakunin*, un confuso mosaico di citazioni tradotte da ventinove testi in tre lingue differenti, è indispensabile una grande attenzione all'impiego generale dei concetti per controbilanciare il carattere non sistematico delle fonti originali. Senza questo rigore e con in più un pregiudizio nei confronti del «razionalismo» anarchico, si finisce per partorire interpretazioni curiosamente fuorvianti. Nel suo *Anarchism and the Politics of Ressentiment*, per esempio, Newman procede nella lettura dell'anarchismo «classico», rappresentato da Bakunin e Kropotkin, con un ragionamento del genere: in certi punti questi anarchici dipingono il soggetto umano come se fosse per natura opposto al potere, mentre in altri sembrano sostenere che il potere emana naturalmente dai soggetti umani. Muovendosi da una premessa del genere, Newman arriva a concludere che l'anarchismo classico è lacerato da un'incoerenza di fondo, da una «contraddizione» dannosa. Il presupposto non esplicitato che garantisce questo passaggio logico dalla premessa alla conclusione è che le due caratterizzazioni del soggetto umano si escludono a vicenda, che Bakunin e Kropotkin non possono intendersi. Un presupposto che spinge a chiedersi: perché no? In realtà una lettura attenta dei testi di questi teorici porterebbe a sostenere una conclusione diversa, cioè che è nel soggetto umano stesso che alberga, come scrive Kropotkin, «una contraddizione di fondo». A Newman sfugge il fatto che, come afferma Dave Morland, «gli anarchici hanno una concezione biface della natura umana» fatta



«sia di senso sociale sia di egoismo». Certo, per gli autori e i lettori di lingua inglese le difficoltà di comprensione si sommano alla barriera linguistica: per esempio, dei trentanove testi raccolti nei quindici volumi delle opere complete di Proudhon, solo quattro sono stati tradotti in inglese, così l'unica occhiata che noi possiamo dare alla sua opera «teorica» più ambiziosa (che comprende il suo paradossale e «assoluto» rifiuto dell'Assoluto) si trova in *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, un'antologia di citazioni sparse.

Le critiche poststrutturaliste all'anarchismo «classico» tendono a collocarlo in un contesto intellettuale («umanismo», «razionalismo», «illuminismo») analogamente trattato in termini riduttivi. Per esempio, il razionalismo cartesiano è combinato con movimenti direttamente opposti a esso, e usato come etichetta da appendere su testi della fine dell'Ottocento, come se non ci fosse stata nessuna evoluzione significativa rispetto ai concetti di soggettività, di verità e di razionalità dal Seicento in poi. Invece di mettere insieme artificialmente le idee dei teorici anarchici con quelle di filosofi ai quali essi si contrapponevano (come Jean-Jacques Rousseau), sarebbe meglio osservare l'uso che fa Kropotkin della psicologia di Wilhelm Wundt e dell'etica di Jean-Marie Guyau, o considerare la lettura di Friedrich Nietzsche da parte di Emma Goldman, l'impegno teorico di Godwin nei confronti dell'epistemologia di David Hume e di David Hartley, il modo con cui Errico Malatesta flirta con il pragmatismo, quello che Bakunin potrebbe avere preso da Friedrich Schelling e dal suo richiamo a favore di una «filosofia dell'esistenza» da contrapporre all'hegeliana «filosofia dell'essenza». Un saggio recente del sociologo francese Daniel Colson, *Lectures anarchiques de Spinoza* (*Réfractio*, n. 2/1998, pp. 119-148) fa riflettere su tutto quello che si potrebbe fare in tale direzione.

Dopo avere costruito su queste misere basi uno spettro ideologico chiamato «anarchismo classico», i postanarchici sottopongono quella fantomatica entità a una critica che si ispira a concetti rigorosamente privi di qualsiasi base teorica e tendono a procedere come se termini del genere di «natura», «potere» e perfino «poststrutturalismo» fossero tanto scontati quanto immutabili. Si comportano, mentre Foucault sente Nietzsche che critica Paul Rée, come se «le parole avessero conservato il proprio significato [...] ignorando il fatto che il mondo del

discorso [...] ha conosciuto invasioni, lotte, devastazioni, inganni, sotterfugi». Moore, una volta ancora, mette il dito sulla piaga: «May afferma: "Non si definiscono oppressivi tutti i casi di esercizio del potere". Ma dipende da chi dà la definizione». Perché presumere che ciò che Bakunin intende quando parla di «potere» in un dato saggio sia lo stesso concetto presente in un altro suo testo? In realtà lo stesso Newman sembra accettare che il significato del termine slitti in un modo strategicamente utile: nella prima pagina di *From Bakunin to Lacan* usa «potere» come sinonimo di «dominio», «gerarchie» e «repressione», ma passa presto a un senso foucaultiano e ne dà questa definizione: «Qualcosa che si accetta come inevitabile». Invece «dominio» e «autorità» sono cose «cui bisogna resistere». Il problema è che, a seconda della definizione che si mette in gioco, Newman potrebbe contraddire Bakunin o semplicemente ribadire ciò che dice. Nelle sue *Reflections on Anarchism*, Brian Morris fa una distinzione (analogica a quella spinoziana tra *potestas* e *potentia*, ripresa da Antonio Negri e Michael Hardt) tra il «potere su» e il «potere di fare qualcosa». È quello del primo significato il po-



tere cui si oppongono gli anarchici, mentre quello del secondo, quale lo definisce Hannah Arendt («la capacità umana non solo di agire ma di agire in concerto») è al centro delle teorie sociali degli anarchici. Bakunin considera che ciò che egli e Proudhon chiamano «potere sociale», concepito quale influenza non coercitiva e reciproca tra individui e gruppi, sia affatto reale e inestirpabile e condanna come «idealistico» il «desiderio di sottrarsi» al gioco delle «influenze fisiche, intellettuali e morali» che è tutt'uno con la società stessa: «Eliminare questa influenza reciproca significa morire».

Il modo d'intendere il prefisso «post» in postanarchismo spesso sembra frutto di un progressismo acritico, come se l'anarchismo in sé fosse qualcosa che appartiene al passato: lo riconfermano i frequenti accenni al fatto che la teoria anarchica sarebbe semplicemente una continuazione di un pensiero illuminista ormai superato. È una lettura fin troppo semplicistica. Prima di tutto, non bisogna essere Noam Chomsky per pensare che l'Illuminismo abbia prodotto alcune idee di valore durevole: come suggerisce Donna Haraway, «Le modalità di accesso al sapere dell'Illuminismo hanno avuto

una funzione radicalmente liberatrice [perché] offrono spiegazioni del mondo capaci di mettere un freno a un potere arbitrario». In secondo luogo, non è affatto scontato che il poststrutturalismo si collochi categoricamente fuori, dopo od oltre il pensiero dell'Illuminismo, né che possa o debba farlo. Jean-François Lyotard definisce il «postmoderno» ciò che all'interno del moderno lo tiene in vita e resiste alla reificazione, e oggi perfino Newman ammette che per Foucault non c'è un solo Illuminismo, ma ce ne sono due: «quello del continuo interrogarsi e dell'incertezza», ma anche uno «di certezze razionali, di identità assolute e di un destino assoluto». Possiamo anche ricordare qui la cauta difesa che fa Derrida «dei progetti dell'Illuminismo» e la «strategia dall'interno» di Donna Haraway, riguardo alla scienza e allo sviluppo, che dà in modo caratteristico la preferenza alla «blasfemia» piuttosto che alla «apostasia», evidenziando una scelta all'interno di un territorio conflittuale e rischioso invece di una semplice opposizione a ciò che in ultima analisi è una struttura «naturalizzata» e non naturale. Sembra che molte posizioni poststrutturaliste abbiano in comune una resistenza «non innocente» e un certo venire a patti con la complicità. Dopo essersi discostato da una semplice opposizione, il poststrutturalismo deve abbandonare anche alcune semplici forme di moralizzazione. Per questo, alla fine, Haraway rifiuta l'etichetta di «postmoderno» e preferisce la formulazione di Bruno Latour: «Non siamo mai stati moderni». Per questo, ancora, un Jean Baudrillard o un Derrida hanno un atteggiamento tanto sbrigativo verso le «anime belle» che pensano di poter attaccare l'Illuminismo restandone fuori, senza complicità. Comunque sia, i poststrutturalisti ci hanno offerto tante, tantissime ragioni per essere «increduli» verso i «grandi racconti» di un progresso storico lineare e per restare aperti a ciò che nella tradizione rimane aperto, vitale e potenzialmente eversivo. Il modo in cui varie gravi inesattezze possono integrarsi a vicenda risulta evidentissimo nelle discussioni sull'essenzialismo. Molta saggistica postanarchica riprende la critica di Nietzsche: l'anarchismo sarebbe «avvelenato alle radici» (un'affermazione alquanto essenzialista); il buffo è che per i postanarchici il veleno è proprio l'essenzialismo. Questo concetto, però, tanto per cominciare è pregiudicato: ormai da



un certo tempo vari teorici, da Diana Fuss a Hubert Dreyfus, lamentano il fatto che il termine «essenzialismo» sia usato solo in senso dispregiativo e in modo tanto elastico (Nick Haslam ha fatto il conto che in un'unica parola sono frammischiati non meno di sei concetti distinti) da renderlo applicabile a quasi tutte le affermazioni; le femministe come Gayatri Spivak hanno affermato che un certo uso di un «essenzialismo strategico» è intrinseco a qualsivoglia politica. Ciò nondimeno, per gente come Koch, May e Newman, Godwin, Proudhon e Kropotkin sono esponenti di un pensiero anarchico «essenzialista», «ontologico» senza rimedio. Scrive Koch: «Le critiche degli anarchici del Settecento e dell'Ottocento allo stato si basavano su una rappresentazione "razionale" della natura umana», nella quale un soggetto sostanzialmente statico possiede in modo innato «ragione, compassione e istinto sociale». In quest'ottica, «la corruzione è presente all'interno delle istituzioni sociali e non fa parte della natura umana [giacché] l'essere umano è considerato una creatura razionale, capace di conoscenza e compassionevole». Certo, se quei pensatori fossero stati convinti dell'esistenza di una specie di bontà innata, avrebbero avuto una certa difficoltà a spiegare come mai prevalessero la violenza, la disuguaglianza e il dominio, però non si sono mai sognati di affermarlo. Godwin, nella sua *Indagine sulla giustizia politica*, è ben lontano dal presumere l'esistenza di un soggetto umano spontaneamente buono, razionale e socievole, ma lo ritrae come prodotto della costruzione sociale: «Le azioni e le disposizioni umane non sono figlie di un'inclinazione originale, che essi portano al mondo, a favore di un sentimento o di un carattere piuttosto che di un altro, ma derivano direttamente dall'operare di circostanze e fatti che agiscono sulla facoltà di ricevere impressioni sensibili». Così egli mette in ridicolo la tesi secondo la quale strutture di comportamento complesse, come una disposizione favorevole verso la «virtù», sarebbero «una cosa che portiamo nel mondo con noi, un tabernacolo mistico, racchiuso nel nostro embrione, i cui tesori vengono gradualmente alla luce quando le circostanze lo impongono». Egli nega inoltre che *self-love* (l'egoismo) e *pity* (la compassione) siano «istinti»: entrambi, per lui, sono comportamenti appresi. La «rappresentazione» del

soggetto umano che emerge da *Giustizia politica* è tutt'altro che fissa e chiusa, ma dinamica e continuamente mutevole: «Le idee sono per la mente quasi ciò che gli atomi sono per il corpo. La massa nel suo insieme è in flusso perpetuo, non c'è niente di stabile e fisso, passato un certo lasso di tempo nemmeno una sola particella è rimasta uguale». Per questo, in realtà, Godwin ritiene che noi siamo in grado di agire meglio, per questo scrive tanto sui temi della pedagogia e della cultura: come un governo si fonda in ultima analisi non sulla coercizione fisica ma sull'obbedienza popolare che sprigiona da «opinioni» e «pregiudizi» culturalmente appresi, una società non autoritaria dovrebbe essere il frutto di un cambiamento culturale e non della «natura umana». La sua vera critica contro «lo stato in quanto istituzione coercitiva» (e contro qualsiasi istituzione coercitiva) riguarda solo il fatto che è coercitiva mentre è possibile la cooperazione. Gli esseri umani, comunque sia, sono capaci di negoziare i conflitti e di coordinare gli sforzi senza ricorrere alla forza o alla manipolazione. Secondo le parole di Godwin: «I mali presenti nella società politica... non sono condizioni imprescindibili della nostra esistenza,



ma ammettono l'eliminazione e il rimedio». Sta tutto qui ciò che si può affermare ontologicamente, tutto ciò che richiedono davvero Proudhon, Bakunin e Kropotkin: la possibilità di una libera cooperazione, che è la possibilità di un'esistenza nella quale nessuno sia trattato soltanto come uno strumento.

L'anarchismo «epistemologicamente fondato» o «poststrutturalista» che Koch fa risalire, passando per Nietzsche, a Stirner, d'altro canto, è proprio la concezione del mondo secondo la quale tutte le relazioni sono considerate strumentali: siamo qui davanti a un altro grave problema dei progetti postanarchici. Quando criticano l'ipotesi «essenzialismo» dell'anarchismo «classico», troppo teorico del postanarchismo, gettano via il bambino con l'acqua sporca, perché negano il carattere ampiamente comunitario, popolare e proletario di quella tradizione, e salvano soltanto l'individualismo radicale di Stirner. Per Newman, anzi, la validità di Stirner sta proprio nel fatto che egli «perpetua» il modello di società hobbesiano di guerra di ognuno contro tutti, mentre Koch scopre nel nominalismo assoluto dell'autore dell'*Unico e la sua proprietà* un'arma con-

tro «la tirannia del discorso globalizzante», in ultima analisi contro gli «universali». Il problema è che il concetto stirneriano di «unico» delegittima qualsiasi universale e qualsiasi collettività. Se, come sostiene Koch, «i concetti in base ai quali si coordina un'azione» possono essere liquidati come pure «finzioni», ne deve seguire che qualsiasi azione coordinata, qualsiasi «politica consensuale» è solo una forma di dominio, l'imposizione di «una serie di metafore» sull'infinita pluralità del sociale. Newman insiste sul fatto che «Stirner non è contrario a qualunque forma di mutualismo» e cita il concetto di una «Unione di Egoisti», ma si tratta di un'idea inadeguata e implausibile, una specie di utopia del *laissez-faire* al cui interno il sociale è rimpiazzato dall'utilitario, l'uguaglianza è il prodotto di un pari esercizio di forza e il bene comune è ridicibile a un'infinità di ghiribizzi privati. In ultima analisi, per Stirner, «la comunità... è impossibile». E non si chiarisce nemmeno che Stirner riesce ad aggirare la propria forma di essenzialismo ponendo un concetto «fisso» di soggetto come un «nulla» identico a se stesso. Mentre gli anarchici hanno articolato aspre critiche nei confronti di Stirner (quella di Landauer si riferisce appunto al fatto che l'ego stirneriano è qualcosa che non si evolve e non cresce mai, perché tutto quello che assume in sé lo risputa fuori per tema di trasformarsi in un'idea fissa), alcuni poststrutturalisti hanno avuto la tendenza a trascurare i problemi: così Koch avalla in modo acritico l'affermazione di Stirner, secondo la quale «il liberalismo sociale sottrae le proprietà alle persone in nome della comunità», come se questo non fosse un richiamo a concetti palesemente essenzialisti di «persona» e di «proprietà». Mentre l'attacco di Stirner alle esangui astrattezze della filosofia politica liberale conserva una sua importanza, altri possono fare lo stesso e l'hanno fatto (Bakunin per esempio) senza aderire a un individualismo fin troppo sospetto ideologicamente. Se vediamo come il postanarchismo si costituisca per il tramite di una retorica che liquida seccamente le categorie del naturale e dell'universale, non dovrebbe sorprenderci il fatto di scoprire che si fa carico di una dose notevole di soggettivismo e di relativismo. È istruttivo esaminare le argomentazioni di Mike Michael che dimostrano che cosa consideri importante per la teoria anarchica della critica sociologica del-



la scienza di Bruno Latour, per il quale gli accordi sono sempre una questione di «potere» e si raggiungono attraverso un processo di «coin-teressamento» e di «reclutamento» nei quali «si mira a convincere attori che, invece di conservare una serie di conoscenze autoacquisite, devono realmente concettualizzare se stessi attraverso le categorie fornite». Da quest'ottica poststrutturalista, non c'è modo di distinguere tra liberi accordi e manipolazione strumentale: la cooperazione è sempre un bluff. Come ha osservato di recente May nella sua recensione del libro di Newman *From Bakunin to Lacan*, queste varianti poststrutturaliste introducono «un metodo decostruttivo nel linguaggio e nella politica» tale da sembrar precludere «un'azione collettiva del genere che appare necessario al successo politico». Prosegue May: «L'indeterminatezza, a mio modo di vedere, è una base troppo fragile per il pensiero e l'organizzazione politica. Tende a separare le persone e non a riunirle». Analogamente, Koch dichiara: «La relatività dell'ontologia come dell'epistemologia, la pluralità dei sistemi di linguaggio, l'impossibilità di comunicare i significati come li s'intendono [implicano che] diventa impossibile ottenere un consenso senza l'inganno o la forza». Non va a merito di Koch il fatto che definisca «anarchia» questo meschino risultato.

Ripensare l'anarchia

La tradizione anarchica non è un insieme completo e perfetto, indenne da interrogativi o critiche, ha anzi bisogno di una critica rigorosa e costante e certi elementi della teoria poststrutturalista possono essere validi in quest'opera di ricostruzione. Da tale punto di vista il *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze* di Daniel Colson, pur facendo ricorso ad alcuni dubbi espedienti retorici poststrutturalisti (in frasi del tipo «rifiuto di qualsiasi mediazione»), sembra evidenziare alcune delle più interessanti intersezio-

ni tra le idee e le pratiche anarchiche ottocentesche, per un verso, e «la strana unità... che parla solo e sempre del multiplo» di Deleuze per l'altro. Qui sono rivisitati Proudhon, Bakunin, Kropotkin e Stirner, ma anche Nestor Makhno, Murray Bookchin, Jean Grave, Louise Michel, Fernand Pelloutier, Elisée Reclus e Gustav Landauer, e inoltre Agamben, Serres, Latour, de Certeau, Balibar e Negri. Invece di proiettare a senso unico il poststrutturalismo all'indietro verso l'anarchismo («correggendone» i supposti «errori» umanisti, fondazionisti, razionalisti ed essenzialisti), Colson fa dialogare i due discorsi e fa sì che l'uno getti luce sull'altro.

Ci emoziona scoprire che ci sono filosofi che ripensano l'anarchia in relazione al poststrutturalismo, ma ci innervosisce rilevare quelle che giudichiamo carenze in tali tentativi. Apprezziamo l'opera poststrutturalista soprattutto per quanto ci colpisce nello sforzo di arrivare al limite, per trovare i propri punti di rottura. I poststrutturalisti riconoscono la duplice responsabilità di chi s'impegna in analisi potenzialmente interminabili e nello stesso tempo non ci fa dimenticare l'urgenza estrema dei problemi che abbiamo davanti. Di per sé, però, presenta pochissime analisi specifiche ed esita a impegnarsi nelle forme tradizionali di lotta per la libertà. La nostra speranza è che,

mettendo in relazione le proprie intuizioni con quelle precedenti della tradizione socialista libertaria, sia possibile superare certe concezioni potenzialmente erronee riguardo alla strada che porta a una società libera e riprendere strategie e intuizioni che altrimenti andrebbero perdute.

traduzione
di Guido Lagomarsino

