

Eduardo Colombo

L'ANARCHISMO E LA DISPUTA SULLA POSTSMODERNITÀ



ISTRIXISTRIX

È un errore molto diffuso nel popolo quello di confondere Faust il mago e Faust l'inventore della stampa, errore molto espressivo e che racchiude un senso profondo; il popolo ha identificato questi due personaggi, perché percepiva confusamente che l'orientamento intellettuale, di cui i maghi erano il simbolo, aveva trovato nella stampa il suo più terribile strumento di propaganda.

Questo orientamento intellettuale non è altro che il pensiero stesso nella sua opposizione al cieco credo del Medio Evo, alla fede che tremava di fronte a tutte le autorità del cielo e della terra, alla fede che contava sull'indennizzo di lassù in cambio delle privazioni di quaggiù, alla fede degli umili infine, quale la comandava la Chiesa. Faust inizia a pensare; la sua empia ragione si rivolta contro la sacra fede dei suoi padri.

Heinrich Heine, *La légend de Faust*,
Gallimard, Paris 1998 (p. 364)¹

Preludio

«La sua empia ragione si rivolta contro la sacra fede dei suoi padri». La leggenda di Faust potrebbe esemplificare l'uscita dal medio evo che permise ai tempi moderni di pensarsi quale età della ragione. Sulle tracce della secolarizzazione si svilupperà la critica di tutte le forme di autorità. La lunga servitù, il sospetto coercitivo, la disciplina imposta dalle norme della Chiesa hanno fatto nascere negli spiriti una «curiosità senza scrupoli»² e il libero esame non poteva che contestare o negare le tradizioni: «all'eresia faceva seguito l'incredulità».³ È allora che la "modernità" entra in scena. La libertà ombrosa dell'anarchismo vi troverà il suo orientamento.

Il mito faustiano ha origine nella seconda metà del sedicesimo secolo, in un'epoca ancora spaventata dall'audacia del pensiero. Il dottor Faust, ribelle contro Dio, rinuncia alla beatitudine eterna e si lega a Satana e ai suoi fasti terreni. L'invenzione della stampa tipografica dà un formidabile impulso alla propaganda delle nuove idee, popolarizza il sapere, in modo da poter essere ancora vista alla fine del secolo come strumento del diavolo nella lotta fra la religione e la scienza, l'autorità e l'opinione, la fede e la ragione.⁴ La storia originale di Faust (Johann Spies, 1587, e il Faust di Christopher Marlowe, 1588) condanna «l'infamia del desiderio di sapere pronto a tutto», eppure, qualche anno più tardi [1592] Giordano Bruno sarà nelle mani dell'Inquisizione e Galileo Galilei non tarderà a essere condannato a sua volta. Proseguendo nel suo impulso, «il processo stesso della conoscenza ha sorpassato tutto quello che poteva rendere attraente della magia».⁵

La suddivisione in periodi della storia non può prescindere da un decoupage cronologico, più o meno arbitrario a seconda delle teorie (o delle intenzioni) latenti o nascoste, soprattutto se la suddivisione in periodi vuole essere normativa o centrata su dei valori da confrontare, e anche se pretende di essere solo descrittiva.

Gli eruditi umanisti del sedicesimo e diciassettesimo secolo hanno costruito una storia divisa in tre periodi: l'Antichità, il Medio evo e i Tempi moderni. Il Medio evo inizia nel 476 con la fine dell'impero d'Occidente, quando Romolo Augusto rimanda le insegne imperiali a Costantinopoli, e termina nella seconda metà del quindicesimo secolo con l'invenzione della stampa (1468), la presa di Costantinopoli (1453) e la scoperta dell'America (1492), che segnano l'inizio dei Tempi moderni. Ci sono però stati degli assestamenti; per esempio l'insegnamento universitario del diciannovesimo secolo aggiunse il periodo contemporaneo la cui origine sarebbe la Rivoluzione francese. In precedenza, la cultura umanista aveva sentito il bisogno d'introdurre ai primi passi della "Modernità" il Rinascimento per dare al progresso della ragione una forma di continuità dopo la lunga eclissi del Medio evo.

La "modernità" trovò un certo vantaggio a immaginare prima di sé (non fu necessario un grande sforzo) un periodo di superstizione, d'intolleranza religiosa, di dispotismo militare, e di fare così del Medio evo un periodo di tenebre (*Dark Ages*), d'oscurità degli spiriti, interamente definito da una ragione prostrata ai piedi della divinità. «Solo qualche barlume di talento... può attraversare questa notte profonda».⁶

Essa sentì anche la necessità di unificare in negativo i mondi religioso, politico e sociale,⁷ per affermare l'autonomia di una sfera propria dell'azione umana, uno spazio politico. E, per far comprendere la secolarizzazione crescente doveva proiettarla, per far risaltare il contrasto, su quello che aveva significato un giorno l'attesa della salvezza, la paura dell'inferno, il giudizio di Dio. Era ormai necessario dire all'Uomo: «Nessuna restrizione ti imbriglia, è il tuo proprio giudizio... che ti permetterà di definire la tua natura».⁸

Passando da un periodo a un altro vediamo profilarsi una successione di date e di avvenimenti a fianco dei cambiamenti culturali, che portano in se stessi l'esigenza di un'interpretazione, di un riconoscimento dello "spirito del tempo", di una valorizzazione positiva o negativa delle nuove

forme simboliche, dei comportamenti, delle credenze, delle istituzioni.

Come dice Fredrich Jameson, le difficoltà poste dalle ipotesi di suddivisione in periodi e i motivi di inquietudine che esse sollevano vengono dalle loro forme inglobanti che promuovono «l'idea secondo cui il periodo storico costituirebbe una massa omogenea»,⁹ un'unità culturale.

Questo ci obbliga a controllare l'uso delle parole più da vicino: si può considerare che “Tempi Moderni” e “Modernità” non sono sinonimi. I Tempi moderni comprendono un lungo periodo cronologico di quattro o cinquecento anni in cui le tendenze, le innovazioni e le invenzioni, i cambiamenti culturali in diversi aspetti della vita stanno accanto, si sviluppano parallelamente o si mescolano o, al contrario, si scontrano e si combattono senza tregua. Essi ritrovano una modernità scientifica che si afferma con Galileo (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727) e che si prolungherà nella fisica quantistica a partire dal 1920. Dai suoi inizi, la nuova scienza ha dovuto combattere la Chiesa, il primo dei poteri politici, incaricata di sorvegliare e di censurare i pensieri e gli scritti.

In filosofia politica la modernità comincia con Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679), che si differenziano dall'Antichità per le importanti concezioni di uomo e società, fatto che darà luogo, a posteriori, alla “disputa di antichi e moderni”, quando l'acquisizione dell'autonomia della sfera politica postulerà la radicale uguaglianza degli uomini e un legame convenzionale, non naturale, organizzerà da allora lo spazio pubblico. Ma i cambiamenti socio-culturali non seguono un'evoluzione lineare, e una prima crisi dello spirito moderno, secondo l'analisi di Leo Strauss, si manifesterà con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau ha potuto invocare l'Antichità per rivendicare la rivolta della passione, passione che restava presso Hobbes ancora sotto la tutela della ragione. Il suo attacco «contro la modernità nel nome di quello che era al contempo l'Antichità classica e una Modernità più avanzata» sarà reiterato dopo

poco più di un secolo da Friedrich Nietzsche (1844-1900), «che inaugura la seconda crisi moderna, quella della nostra epoca».¹⁰

Figli noi stessi dell'immaginario della Modernità, abbiamo tendenza a dimenticare che le nuove idee di libertà e di uguaglianza si sono diffuse nelle controversie e nella lotta, e sono ancora deboli e pallide, sempre attaccate nei loro stessi fondamenti. Hobbes, John Locke e tutti i primi pensatori che hanno difeso le idee contrattualistiche come base della società politica, tutti quelli che hanno dato un posto alla volontà e alla ragione degli uomini per l'istituzione della polis, sono stati visti come i demolitori delle basi tradizionali e sicure, trascendenti e sacre, della comunità umana.

Dal 1757 e soprattutto durante il periodo ascendente della Rivoluzione, Edmund Burke (1729-1797) presenta le sue critiche alle idee astratte dei filosofi, «queste finzioni mostruose» che distruggono l'armonia di uno stile politico in «giusta corrispondenza e simmetria con l'ordine del mondo». Burke riconosce che «certo, la società è un contratto» che però non dipende dalla volontà degli uomini. «Questa legge non è assoggettata alla volontà di quelli che, per un obbligo venuto dall'alto e che gli è infinitamente superiore, sono tenuti a sottomettervi la propria volontà».¹¹ L'odio di Burke, considerato generalmente liberale conservatore, contro la Rivoluzione francese non ha nulla da invidiare agli attacchi furibondi di controrivoluzionari reazionari come Joseph de Maistre o, più tardi, Donoso Cortés.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) condurrà a partire dal 1774 una propria rivolta contro l'Illuminismo attaccando l'universalismo, il razionalismo e la «ricerca utopica dell'individuo autonomo». Herder, relativista, crede nella comunità e nella gerarchia delle culture; difende «un'altra modernità», direbbe Zeev Sternhell,¹² che considera l'individuo come determinato e limitato dalla sue origini etniche, dalla continuità della sua storia e dalla sua lingua.

Nella lotta costante fra la modernità e i suoi detrattori, si è prodotta (diciamo durante il diciannovesimo e ventesimo secolo) una forma di condensazione che avvicina il lungo processo della modernità a uno dei suoi momenti folgoranti: l'Illuminismo.

Nel 1784, Immanuel Kant scrive un testo divenuto celebre in cui c'è questa definizione: «L'Illuminismo si definisce come l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità ove rimane per sua propria colpa. Tale minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. È dovuta al nostro errore quando risulta non da un difetto di intelligenza ma dalla mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza essere diretti da un altro. Saper aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Ecco il motto dell'Illuminismo». Si direbbe di sentire nuovamente le parole di Pico. E Kant prosegue: «Per diffondere questi lumi, non è richiesta altro che la libertà» e il suo uso pubblico.¹³

Commentando questo scritto, Michel Foucault vuole vedere l'Aufklärung «quale avvenimento singolare che instaura la modernità europea» e allo stesso tempo quale processo «permanente».¹⁴ Per altro è logico pensare che il processo che termina con i Lumi francesi non si riduce in questi, né si esaurisce nella loro epistemologia. Si può dire che «ci sono delle buone ragioni per sostenere che la Modernità (...) non ha il suo posto che nel diciannovesimo secolo»¹⁵ ma, senza situarsi in una teleologia storicistica si può anche constatare che le diverse tendenze in conflitto dalle origini più o meno arbitrarie dei Tempi moderni (e gli antecedenti che si possono ritrovare nel quindicesimo secolo) non sono un processo lineare che per vocazione arriva all'Illuminismo, ma che vi è giunto e che questo processo ha continuato malgrado le sue costanti eclissi. Ciò che caratterizza “lo spirito di Modernità” è forse questa uscita dell'uomo dalla stato di tutela, cioè lo spirito critico, la curiosità senza scrupoli, la ricerca della libertà. Un progetto, o anche solo un brogliaccio, di autonomia individuale e sociale. Un progetto politico.

Le idee che hanno gli uomini vivi non sono inerti: esse suscitano le passioni, e le passioni incitano all'azione. L'Illuminismo è inseparabile dalla Rivoluzione.

La borghesia illuminata aderì ai valori universali, alla convinzione dell'unità del genere umano; essa aveva fede nella ragione degli individui responsabili dell'uso pubblico della libertà, legata inseparabilmente alla libertà di coscienza e a una decisione presa nel proprio intimo. Essa credette al progresso futuro dello spirito umano.

Ma la Rivoluzione non si fece né si poteva fare senza il popolo. Le idee filosofiche e la ragione al tribunale della soggettività illuminata restarono disarmate per far cadere l'Ancien régime. E il movimento *sectionnaire* introdusse un'altra concezione della politica. Per la borghesia, tanto girondina che giacobina, una volta proclamata la sovranità teorica del popolo e delegati i suoi poteri, la rivoluzione era fatta. Ma i sanculotti iniziarono a costruire uno spazio sociale plebeo basato sulle assemblee primarie, sul controllo assoluto di tutti i poteri delegati e sull'uguaglianza di fatto, cioè sul livellamento dei ranghi e delle fortune. Germe fragile delle anarchie future, rapidamente schiacciato e subito dimenticato, ma che risorge in ogni insurrezione popolare.

I Tempi moderni, considerati come *decoupage* cronologico, accettano sia l'Illuminismo sia l'anti-Illuminismo, sia la Rivoluzione sia il Termidoro e la Restaurazione. De Maistre e Condorcet rappresentano la tradizione e i Lumi, ed erano dei contemporanei.

Se osserviamo la disputa fra antichi e moderni, o se oggi entriamo in un'altra disputa (o una nuova forma di disputa) fra Modernità e Postmodernità, diviene evidente che queste controversie hanno un aspetto normativo: si tratta di valori, ideali, credenze. Quali sono i migliori?

Da allora ci accorgiamo che l'ordine cronologico non è anodino: i vivi sono sempre più moderni dei morti, noi abbiamo il privilegio del presente per giudicare il passato e, più moderni ancora di tutti, i postmoderni possono dichiarare i

tempi passati, “classici”, superati. I tempi sono cambiati, tutti lo constatiamo, non si può tornare indietro, è vero, ma il cambiamento costante della società non è un argomento per autoproclamarsi post, cioè considerarsi come posteriori a una cesura del tempo, una nuova epoca, un taglio epistemologico che condanna la modernità a non essere che un reliquato di un’epoca che non è più la nostra.

Un’altra operazione che si connette con la precedente consiste, l’abbiamo detto, ad assimilare Modernità a Illuminismo e a domandarne un giudizio *en bloc*, pro o contro. Siamo così costretti a trovarci dal lato “contro”, perché sono scomparse tutte le sfumature e sono ridotte tutte le evoluzioni dalla definizione di questa eredità dei Lumi: l’Universalismo è l’egemonia dei valori occidentali, non c’è che una Ragione che detta a tutti gli uomini gli stessi precetti, il Soggetto è l’individuo sostanzialistico ed essenzialistico, l’Identità è l’identico o lo stesso (“*mêmeté*”), e il Progresso è indefinito o determinista. Obbligati a congedare questi fantasmi, eccoci in un mondo ben povero.

Fortunatamente, questo blocco epistemico non era completamente monolitico, e qualcuno di così moderno come Donatien-Alphonse-François de Sade l’aveva già seriamente incrinato ai tempi delle sue origini. Inoltre, né la storia moderna né lo spirito critico della modernità si erano fermati all’Illuminismo del diciottesimo secolo. «Così i pensatori posteriori alla Rivoluzione francese hanno dovuto decidere quali lezioni trarre dall’esperienza storica. I più acuti di loro hanno giudicato che conveniva rimettere in causa non il principio dell’universale, ma il modo troppo limitato e unilaterale con cui era stato compreso dai filosofi», scrive Vincent Descombes.¹⁶

La forma diretta sotto la quale il senso si è spiegato nella coscienza del soggetto cartesiano sarà a sua volta scossa dando luogo a quella seconda crisi della modernità di cui parla Leo Strauss. Nietzsche scrisse: «Di fatto siamo una molteplicità che si è costruita un’unità immaginaria»; «Il “soggetto” non è che

una finzione»; «Una volta l'io si nascondeva nel gregge, adesso il gregge si nasconde ancora nel fondo dell'io». ¹⁷ Contribuì a separare il soggetto e la sostanza. ¹⁸ Dopo di lui Sigmund Freud (1856-1939) distrusse le pretese egemoniche della coscienza su di un soggetto diviso, spostando la supremazia verso la dinamica incosciente nella vita psichica.

Ciò non toglie che a fianco di un soggetto grammaticale (il soggetto dei verbi di azione o il soggetto del verbo essere), a fianco di un soggetto posto come funzione variabile del discorso (Foucault), quello che ci resta come concetto fondamentale e necessario per qualunque filosofia politica e per qualunque teoria dell'azione è un soggetto agente causale delle azioni umane. Soggetto che non è necessariamente un individuo.

Nonostante le profonde trasformazioni che ci hanno fatto passare dalla società industriale alla società postindustriale (o al tardocapitalismo, se preferiamo quest'altra definizione) la Modernità aveva conservato l'anelito che gli veniva dall'Illuminismo, e questo anelito era rivoluzionario: bisognava liberare l'uomo dalla sottomissione, dall'ignoranza, dall'intolleranza, bisognava cambiare la società. Si potevano criticare tutte le epistemologie, si potevano lasciare senza fondamento tutte le fedi, ma un desiderio restava: cambiare le basi di un mondo ingiusto. Non siamo niente, diventiamo tutto!

Non parleremo in questa sede delle insurrezioni, della Comune e dell'Internazionale, delle rivoluzioni che hanno scosso il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Né delle vicissitudini storiche del socialismo e dell'anarchismo. Per contro, segnaleremo due tendenze polito-culturali che mobilitano la società contemporanea. L'una prende slancio dopo la seconda guerra mondiale e l'esperienza totalitaria; appoggiandosi sulla resistenza a queste aberrazioni del secolo scorso, si organizza attorno alla difesa dei diritti dell'uomo (diritti umani). La sua forte influenza è forse dovuta alla sua stessa ambiguità: occupa una parte dello spazio lasciato libero

dal declino delle speranze rivoluzionarie e promette di conciliare le rivendicazioni protestatarie del movimento sociale con il sostegno e la giustificazione della libertà formali. I diritti dell'uomo «associano un fermento critico e un principio di protezione». ¹⁹ Si inseriscono nell'eredità della democrazia liberale, sono coerenti con la spinta del neoliberalismo ed essendo diritti individuali contribuiscono fortemente all'individualizzazione e alla privatizzazione della vita.

Anche l'altra tendenza si afferma negli anni Cinquanta e acquisisce una forza politica man mano che cambia il suo punto di applicazione. Lo strutturalismo ha fatto i suoi primi passi in ambiti ristretti e scientifici, poi, generalizzandosi su tutta una cultura universitaria e stando a fianco del marxismo, contribuì anche al decentramento del soggetto e alla sua caduta, prima di lasciare spazio al post-strutturalismo.

La pubblicazione postuma del *Cours de linguistique générale* [1916] di Ferdinand de Saussure inaugura la corrente sul terreno della linguistica e troverà un importante ascolto in antropologia, e più ampiamente nelle scienze umane, con *Les structures élémentaires de la parenté* di Claude Lévi-Strauss, apparso nel 1947 ma che troverà il suo apogeo dopo venti anni con quattro ristampe della seconda edizione fra il 1967 e il 1973. Durante lo stesso periodo nacque il marxismo strutturalista con gli scritti di Louis Althusser (*Pour Marx*, 1965, e *Lire le Capital*, 1965) e lo strutturalismo in psicoanalisi con gli *Ecrits* (1966) di Jacques Lacan e i suoi seminari dal 1953 agli anni Settanta. Per arrivare infine alla filosofia con un'aria già post e ispirandosi alla posizione critica di Nietzsche, uno degli antenati comuni a Gilles Deleuze e Foucault.

Jean-François Lyotard pubblica *La condition postmoderne* nel 1979 e conduce la carica contro i grandi racconti di legittimazione e fondamentalmente contro i metaracconti dell'emancipazione del soggetto razionale. In questa descrizione parziale non bisogna dimenticare Jacques Derrida, teorico della decostruzione, molto conosciuto negli Stati Uniti.

La denominazione "post-strutturalista" o "postmoderno" è

stata o mal accettata o direttamente rifiutata dagli ultimi autori citati usciti per la maggior parte da una sinistra più o meno radicale, ma la denominazione postmoderno si generalizza dopo l'accoglienza offerta dagli intellettuali americani a questi pensatori francesi, anche in funzione di una certa unificazione di queste diverse teorizzazioni, sotto il termine di "French theory". È allora che comparirà, nell'ultimo decennio del ventesimo secolo, una corrente di pensiero (o piuttosto un punto di vista che non è ancora corrente) che, riconoscendosi in questa visione del postmoderno, o "French theory", inventerà il post-anarchismo.

Esistevano naturalmente in Europa degli intellettuali che provavano a collegare l'anarchismo e le teorie di Deleuze o di Foucault ma, seguendo le leggi del mercato ideologico, è nel mondo angloamericano che i libri di Todd May (**Anarchismo e post-strutturalismo: da Bakunin a Foucault**, 1994), di Saul Newman (*From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, 2001), di Lewis Call (*Postmodern Anarchism*, 2002)²⁰ e di Richard Day (**Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità**, 2005), daranno diritto di cittadinanza ai post-anarchici.

Le due tendenze citate, "liberale" e "postmoderna", vanno, a mio avviso, nella direzione delle esigenze del neoliberalismo dominante nelle società sviluppate, e determinano non solo delle modifiche importanti nel corpus teorico dell'anarchismo, ma anche delle pratiche che isolano, privatizzano e racchiudono le lotte sociali nel cerchio della ripetizione del gesto di rivolta senza sistemazione della struttura olistica del sociale istituito. In più, soggettivizzando la contestazione, fanno dell'anarchismo una filosofia a uso dei privilegiati.

Le critiche al corpus teorico dell'anarchismo (corpus chiamato oggi "sociale", "rivoluzionario", "classico" o "storico"), sia che vengano dalla componente liberale²¹ sia da quella postmoderna, ci portano a interrogarci su quello che fa la specificità o l'identità dell'anarchismo.

C'è un'identità anarchica?

Che significato diamo alle parole “anarchia” e “anarchismo”? Evidentemente non è lo stesso significato che dava Ange Marie Eymar nel 1789 all'anarchia quando prospettava con angoscia le conseguenze della dissoluzione degli Stati generali, che credeva avrebbe scatenato «tutti gli orrori della guerra civile, il regno spaventoso del dispotismo o quello dell'anarchia».²²

Ma qual è il significato oggi di anarchia e anarchismo? La parola anarchia ha conservato nel linguaggio comune il suo antico contenuto semantico di disordine o di caos, e ha acquisito il significato nuovo di una società organizzata senza “potere politico” o dominazione istituita e legittimata. L'anarchismo è la teorizzazione di questo tipo di società e dei mezzi per avvicinarla, teoria e pratica intimamente legate al movimento sociale che sostiene il progetto e l'azione socio-politica.

Si può affermare, e credo ci sia un certo accordo sulla questione, che il movimento anarchico da un punto di vista storico è nato in seno all'ala antiautoritaria della Prima Internazionale, e più precisamente con la dichiarazione del Congresso di Saint-Imier del 1872.²³ Michail Bakunin scrisse in un libro di quel periodo: «Noi pensiamo che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso verso l'alto, per mezzo di associazioni autonome e interamente libere, (...) creerà lui stesso la propria vita». Bakunin aveva affermato nel paragrafo precedente che: «Qualunque potere dello Stato, qualsiasi governo, messo per sua natura e sua posizione al di fuori e al di sopra del popolo, deve necessariamente sforzarsi di sottomettere quest'ultimo a delle regole e a degli obiettivi che gli sono estranei», quindi «noi ci dichiariamo nemici di qualunque potere dello Stato, di qualsiasi governo, nemici del sistema statale in generale».

E conclude: «Questi sono i convincimenti dei rivoluzionari-socialisti, ed è per questo che ci chiamano anarchici. Noi non

protestiamo contro questo epiteto, perché siamo, in effetti, nemici di qualunque autorità, poiché noi sappiamo che questa esercita il medesimo effetto perverso tanto su chi ne è investito quanto su chi le si deve sottomettere. Sotto la sua deleteria azione, gli uni divengono dei despoti ambiziosi e avidi, degli sfruttatori della società con un fine di profitto personale o di casta; gli altri, degli schiavi».²⁴

Per gli esseri umani che siamo, il tempo passa sempre nella stessa direzione, ed eccoci a centotrentasei anni dalle origini. L'anarchismo ha vissuto un'esperienza molto diffusa e forte in Europa, in Asia, nelle tre Americhe, mobilitando grandi masse di sfruttati, di oppressi, di perseguitati, sempre in preda a una brutale repressione. Tutte queste lotte costituiscono un passato ben preciso (anche se il passato è aperto a mutevoli interpretazioni) che l'anarchismo porta in se stesso «e che gli conferisce dei forti segni identitari che è difficile non ereditare, quando si fa appello a questa tradizione».²⁵

Possiamo separare analiticamente, per necessità di comprensione, il corpus teorico dell'anarchismo e le pratiche storiche, anche se si embricano per comporre assieme un «immaginario anarchico la cui ricchezza si nutre indistintamente alle sorgenti della storia e a quelle delle idee».²⁶

Ma le idee e i movimenti sociali non evolvono necessariamente nello stesso modo; le idee possono condurre una vita latente (lo fanno frequentemente) per rinascere o attualizzarsi in condizioni diverse da quelle che le hanno viste nascere.

Noi possiamo anche pensare, con Pierre-Joseph Proudhon, che le idee nascono dall'azione e devono tornare all'azione;²⁷ tuttavia nulla impedisce di considerarle in loro stesse, come corpus teorico, ideologico o dottrinario. Sono quindi d'accordo con la seguente affermazione: «... essendo l'anarchismo una dottrina sociale, (il suo) corpus ideologico è inevitabilmente cambiato man mano che nuovi dibattiti e nuovi testi vi si sono incorporati e (...) porta i segni del suo tempo. Detto questo non

sono le differenze fra il corpus del 1872 e quello del 1907 o del 1936 che ci interessano, ma la valutazione del corpus del 2008 alla luce delle circostanze epistemiche e sociali che sono oggi le nostre». ²⁸ Mi si permetta una sfumatura, il confronto fra il presente e il passato insegna molto, soprattutto sull'oggi.

Nondimeno, guardando similitudini e differenze, ci si può a rigore chiedere cos'è che fa l'anarchismo del 2008 anarchico, come era anarchico l'anarchismo del 1872? In altre parole, qual è l'identità dell'anarchismo, la sua specificità, nella misura in cui è nelle idee e nella significazione che questa entità, l'anarchismo, prende la propria identità?

Il mondo sociale e politico del diciannovesimo secolo porta l'impronta della Rivoluzione francese, è segnato dalla rivoluzione industriale e la nascita del proletariato, ha vissuto le insurrezioni popolari, la rivoluzione del 1848 e soprattutto la Comune di Parigi. Indubbiamente le manifestazioni, le rappresentazioni, i tratti dell'immaginario collettivo dai primi momenti dell'anarchismo sono stati determinati da questo contesto, ma le idee che concorreranno alla formazione del suo corpus teorico vengono da molto più lontano. Non condivido l'opinione degli storici (come Max Nettlau, per esempio) che ricercano nei filosofi antichi come Antifonte o Zenone lo stoico, o anche nella leggenda del titano Prometeo, l'origine delle idee libertarie (anche se tutto questo passato ha un'influenza sulla costruzione socio-storica dei valori della libertà). L'idea anarchica è molto più precisa. Essa trova le proprie radici, naturalmente, nella democrazia diretta ateniese, ma anche nei movimenti eretici quali i Frères du Libre Esprit (quattordicesimo secolo), questi «lontani antenati di Bakunin e di Nietzsche», ²⁹ o i Taboriti della Boemia del quindicesimo secolo, ai quali si deve aggiungere il radicalismo inglese del diciassettesimo secolo, il diritto di resistenza, le teorie del contratto che mettono nelle mani dell'uomo l'istituzione della politica, l'ateismo e i libertini e, soprattutto, l'esperienza dei "*sectionnaire*" della Grande Rivoluzione, gli "engagé" e la critica della rappresentanza politica.

L'esigenza di libertà è primaria per l'anarchia, come afferma Tomás Ibañez, ma l'uguaglianza acquisisce lo stesso rango in una sinergia di valori, a partire dall'epoca della Rivoluzione e dell'Illuminismo quando si capisce che è la condizione necessaria della libertà politica. Quindi, è importante sottolinearlo, con l'affermazione della libertà individuale (legata alla critica della rappresentanza) l'anarchismo sarà la sola dottrina politica (democratica, naturalmente) a negare il primato della legge di maggioranza nell'organizzazione della polis. Il nuovo paradigma introdotto dall'anarchismo nella filosofia politica, rifiutando il precetto tradizionale della necessità di una legittima coercizione nelle mani di un potere delegato dagli dei o dagli uomini, apre uno straordinario spazio pubblico e personale di libertà: pubblico, perché la libertà di ciascuno si allarga con la libertà di tutti, e personale perché la persona, essendo un individuo sociale, accresce l'autonomia dei pensieri e delle decisioni presi nel proprio intimo grazie alla libertà degli altri.

In questo processo non possiamo dimenticare la critica fatta da tutti gli autori anarchici all'opzione liberale, che pone l'individuo libero all'origine del contratto sociale, opzione che esige l'alienazione di una parte della propria libertà. Per l'anarchismo la libertà, sia individuale sia collettiva (i due approcci sono in una prospettiva reciproca, come abbiamo ora detto), si costruisce nella lotta sociale in un flusso senza fine. «Se durante il combattimento qualcuno si ferma proclamando di averla raggiunta, proverà precisamente di averla persa» (Henrik Ibsen).

Se ci situiamo nel moto della storia, possiamo affermare che «pensare la teoria o il progetto di una società anarchica è una possibilità che appare in un momento particolare della storia dell'Occidente e che non nasce, fatta e finita per caso, dalla testa di un ribelle geniale, ma è il prodotto delle condizioni reali di sfruttamento e di dominazione di classe, della forma statale del potere politico e delle lotte sociali connesse. Ma, una volta concepita, essa non si limita alle condizioni che ne

hanno determinato la nascita. La sua forza di espansione si propaga come un valore a disposizione dell'intera umanità». ³⁰

Inoltre le idee in generale non formano un *unicum* o un sistema con un'origine identificabile, esse esistono allo stato embrionario o a spizzichi, qua e là, e si sollecitano, si uniscono, si riorganizzano e prendono a cose fatte un nuovo senso, quando una situazione sociale nuova le fa vivere. Per essere più precisi, si potrebbe proporre una denominazione limitata d'anarchia applicata a questo corpus teorico, nocciolo identitario, che non è un'essenza ³¹ ma una definizione. E questa definizione fa riferimento non a tutte le teorizzazioni o speculazioni congetturali d'orientamento politico o filosofico, ma a queste "idee forza" che sono al livello dell'utopia, intesa come linea dell'orizzonte. Senza misconoscere che queste idee, in quanto forme vive, sono pensate *hic et nunc*, di modo che si modificano ancora e sempre con il divenire della storia, e che sono pensate indefettibilmente nel linguaggio della propria epoca. Ma l'utopia non è destinata a realizzarsi: essa è fondamentalmente negazione di ciò che è. Possiamo avere un "ideale di società", ma una "società ideale" è un'impossibilità, una chimera. L'anarchismo o il movimento anarchico resterà come la forma di compromesso situazionale fra queste "idee forza" e la realtà data (simbolico-immaginaria) di un periodo particolare della storia.

A partire dal momento in cui l'anarchia positiva accede alla notorietà con la pubblicazione nel 1840 di *Qu'est-ce que la propriété* di Proudhon, vengono poste alcune pietre delle sue fondamenta: la proprietà è uno dei principi del nostro governo e delle nostre istituzioni, e «la proprietà è il furto! Ecco la campana del '93 che suona a stormo! Ecco lo scompiglio delle rivoluzioni!».

Una volta costituitasi come movimento, l'identità dell'anarchismo si afferma con gli strumenti concettuali elaborati in seno all'Internazionale e si definisce così un nocciolo coerente di idee e di proposte a partire dal quale ogni anarchico si riconosce come tale: la libertà fondata

sull'uguaglianza, il rifiuto dell'obbedienza e del comando, l'abolizione dello stato e della proprietà privata, l'antiparlamentarismo, l'azione diretta, la non collaborazione di classe. E, poiché la "questione sociale" è al centro di tutti i sistemi gerarchici, il cambiamento rivoluzionario della società diviene la finalità esplicita e politica dell'anarchismo.

Le diverse trasformazioni ed evoluzioni sociopolitiche e tecnologiche che si sono prodotte dopo la guerra e all'uscita dal totalitarismo hanno consentito il sorgere, nell'ultimo terzo del secolo scorso, di una nuova episteme³² favorevole all'influenza culturale del neoliberalismo nel capitalismo tardivo, episteme che ha contribuito a insediare e di cui profittano le tendenze dette postmoderne in filosofia. Su questo humus rinascono gli attacchi controrivoluzionari degli anti-Illuministi.

L'anarchismo, l'abbiamo già ripetuto, non è tributario di alcun sistema filosofico particolare, di alcuna metafisica od ontologia. Errico Malatesta pensava che l'anarchia «è un'aspirazione umana, non fondata su alcun vero o supposto bisogno naturale, e che potrà realizzarsi o non realizzarsi a seconda della volontà umana».³³

Per cambiare il mondo sono necessari il desiderio umano e la volontà politica. Non c'è alcun legame necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza.³⁴

Ciononostante, l'importanza relativa che acquistano certe rappresentazioni del soggetto, del potere, delle relazioni umane, dei valori, producono degli effetti sui comportamenti sociali. La visione postmoderna (o piuttosto, la visione che induce la "French theory"), ha la tendenza a colonizzare l'immaginario collettivo basandosi sulle condizioni di privatizzazione degli individui, di apatia o di isolamento politico e di diluizione crescente del legame sociale nella società postindustriale. Deleuze ha ragione nel dire che gli enunciati di un discorso «non diventano leggibili o pronunciabili se non in rapporto alle condizioni che li rendono tali».

I postmoderni e il potere

La questione centrale della critica postmoderna si riassume nella denuncia dell'Illuminismo, considerato come ideologia legittimante la Modernità. In questa impresa si toglie alla modernità tutto il suo potenziale di libero esame, di critica, d'insoddisfazione, di denuncia, e si mettono dalla parte "post" tutti i progressi della modernità critica e rivoluzionaria del diciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo. Per coloro che si considerano anarchici, l'operazione inizia per la necessità di mostrare quanto sia stata «erronea la tesi anarchica della possibilità di eliminare radicalmente il potere». Nelle pagine di *Réfractions* (n. 20/2008), sia Ibañez sia Daniel Colson fanno l'elogio della teoria del potere di Foucault.

La deliquescenza teorica (con le sue conseguenze pratiche) di un certo anarchismo detto postmoderno si fa inevitabile quando arriva ad «appropriarsi, integrare e assimilare nel suo proprio corpus gli strumenti costruiti da Foucault...».³⁵ La teoria del potere di Foucault, definendo il potere come risultato di un rapporto di forze in lotta, «d'uno scontro bellicoso di forze», e considerandolo come «onnipresente perché si produce a ogni istante e viene da ogni luogo», confonde nella parola "potere" il suo doppio valore semantico: il potere come capacità di fare (*potentia*) e il potere come dominazione (*potestas*) e questo è inaccettabile a livello socio-politico. Mescola in un concetto che ingloba le «differenti capacità dei soggetti sociali in una determinata situazione», il potere situazionale o influenza reciproca (anche se possono includere una valenza gerarchica) e le forme istituzionali del potere politico.

Per Foucault, "il" potere, per quello che ha di permanente, di stabile, di fissato, non è che l'effetto d'insieme di tutti questi rapporti di potere, in modo tale che si potrebbe dire che potere «è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data».³⁶ Così il potere politico non è più l'esercizio

del potere da parte di un'élite, di un gruppo dominante o classe, ma una forma antropologica del sociale, anonima, generalizzata e anche biologica (vedere *Microfisica del potere*). Di fronte a un potere anonimo e generalizzato senza un attore responsabile, in seno a una società conformata da relazioni di potere che fanno di chiunque un soggetto sottomesso, sia di colui che comanda sia di colui che obbedisce, la ribellione diventa inutile. Si può dire con Cyrano che «è molto più bello quando è inutile». Ma l'anarchismo ha la volontà di cambiare la società gerarchica, di eliminare la proprietà privata dei mezzi di produzione e di abolire lo stato.

È un errore credere che il pensiero anarchico abbia un'idea semplicistica del potere³⁷ quando postula "l'abolizione dello stato" o la ricerca di una "società senza comandi politici". Foucault scrive: «... le relazioni di potere hanno radici lontane nel nesso sociale; ed esse non ricostituiscono al di sopra della "società" una struttura supplementare e di cui si potrebbe forse sognare la radicale cancellazione. Vivere in società è, in ogni caso, vivere in modo che sia possibile agire sull'azione degli uni sugli altri. Una società "senza relazioni di potere" non può essere che un'astrazione».³⁸

Chi è quell'anarchico così limitato da aver potuto pensare una società senza l'azione reciproca degli uni sugli altri? E immaginare che queste influenze reciproche non sarebbero che un misto di mutua assistenza e coercizione, di amore e odio, d'*auctoritas* (far crescere) e di dominazione? L'anarchismo cerca di costruire una società senza un luogo di potere politico (dominazione) istituzionalizzato, cioè abolire ogni *arkhê politikê* che sarebbe la capacità di una minoranza d'imporre alla società nel suo insieme la politica di sua scelta.

Bakunin scrive in *Dio e lo Stato*: «Quanto all'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri, è ancora una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la rivolta sarebbe tanto inutile quanto impossibile. Questa influenza è la base stessa, materiale, intellettuale e morale

della solidarietà umana». E Gustav Landauer ci dice: «Lo Stato è una condizione, un certo rapporto fra gli esseri umani, una forma di comportamento fra gli uomini...». ³⁹

L'importanza che danno i "neoanarchici" alla teoria del potere di Foucault penso dipenda in gran parte dal decentramento del soggetto. Il soggetto assoggettato è attraversato dai rapporti delle forze in lotta che lo costruiscono e lo determinano. Così il soggetto cartesiano è tolto dal suo piedistallo. A partire da qui, la tendenza sarà di raggiungere la critica, già iniziata in seno alla modernità, di ogni entità considerata come trascendente, assoluta, essenzialistica, fissistica, di cui l'ideologia dell'Illuminismo sarebbe responsabile. «Ma non sono altro che castelli di carte che noi distruggiamo, e liberiamo i fondamenti del linguaggio sui quali si erigono», ⁴⁰ scrive Ludwig Wittgenstein nella prima metà del ventesimo secolo. Questa critica senza scrupoli è buona cosa in sé, a condizione di fare attenzione a non gettare la semente buona con la cattiva.

L'identità, i valori e la nuova soggettività

Ancora qualche parola per porre i termini di un'antica diatriba che i limiti abituali della nostra rivista mi impediscono di sviluppare qui e che verranno trattati in un prossimo articolo (poi pubblicato in *Réfractations* n. 22/2009, Eduardo Colombo, *La révolution, un concept soluble dans la postmodernité*). Noi pensiamo che non esista una determinazione naturale dei valori, né una trascendenza. Nell'astratto, l'indeterminatezza o la relatività dei valori è radicale. Ma il processo socio-storico di istituzionalizzazione simbolico-immaginaria delle società esistenti ha costruito, nella lotta, dei valori quali la libertà e l'uguaglianza, che devono essere postulati necessariamente come universali. Postulare non vuol dire che essi esistono universalmente e necessariamente, ma precisamente che sono dei valori per

orientare la nostra azione. Non posso dire: «La libertà va bene per me, ma tu, se vuoi vivere nell'oppressione, è affar tuo». Qualunque localismo o particolarismo assoluto è irrazionale. Se si fa riferimento all'identità, perché bisogna essere sospettati di reclusione identitaria? Perché persistere nel criticare l'idea di un'identità individuale fissa e omogenea, una identità invariante, un essenzialismo identitario, come se l'identità non permettesse altre varianti?

Il termine identità è polisemico e corrisponde alla identità "*idem*" ("*mêmeté*") come l'identità ("*ipséité*").⁴¹ L'identità "*ipsé*" rinvia al "se stesso" di tutto quello che cambia, si evolve, si modifica, come tutto ciò che è vivente, come l'anarchia.

Se vogliamo parlare nel mondo di oggi di una nuova soggettività antagonista, di un nuovo ethos sovversivo, bisogna credere che se un tale spirito esiste non può rifugiarsi nella soggettività degli individui privatizzati, isolati, comunicanti virtualmente, scettici, senza passioni e senza carne. Il vecchio anarchismo di Bakunin cercava nel popolo sfruttato e asservito la forza della rivolta e della lotta, necessariamente collettive. La soggettività degli individui è un rifugio d'anacoreti o di dandy: o al di fuori del mondo, o negli interstizi della società permissiva.

In forma di conclusione

È comprensibile che per il carattere effimero delle costruzioni umane e dell'inevitabile fine di tutte le cose, si concepisca la necessaria metamorfosi dell'anarchismo in una forma più profonda, più sottile, più adeguata all'anarchia futura, come il bruco che diventa farfalla. Ciò che non si deve accettare è la *pseudomorfosi*⁴² dell'anarchismo, a immagine di quella di una setta di miseri divenuti potente papato o quella di un socialismo rivoluzionario divenuto socialdemocrazia, lacchè della borghesia regnante.

Fortunatamente l'anarchismo resiste alla postmodernità.

Effettivamente se seguissimo le proposizioni postmoderne, su cosa potremmo oggi contare per avanzare verso l'emancipazione sociale? Se noi accettiamo la visione post-strutturalista della società del 2008, con chi fare una rivoluzione?

In opposizione all'uomo moderno che si ribella contro la tirannia, contro Dio, contro la sacra fede dei suoi padri, noi abbiamo l'uomo postmoderno: un soggetto sottomesso, dipendente da una «macchina di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompensa» (Foucault), «istruito nella sottomissione», «costituito nella subordinazione», abitato da «una primaria passione per la dipendenza» (Judith Butler), senza un progetto rivoluzionario perché sarebbe totalitario, senza identità perché non esiste, con i suoi valori per sé, isolato in un mondo virtuale, che cerca di approfondire la sua soggettività radicale (ma impotente), circondato da un mondo reale in cui regnano il profitto, la forza politica, gli eserciti, lo sfruttamento via via più sfrenato. Noi comprendiamo quindi perché i nostri contemporanei postmoderni hanno abbandonato le illusioni rivoluzionarie, questa fede nella possibilità umana di cambiare il mondo. Illusoria forse, ma se diventa passione collettiva, sarà una formidabile forza che nessun governo potrà arginare.

Traduzione di Giovanni Cella.

Tratto da *Libertaria. Il piacere dell'utopia*,
anno 12, n°1-2, gennaio/giugno 2010.

NOTE

1. Sembra che il mito sia basato sulla vita di un certo Johann Georg Sabellicus, soprannominato Maestro o Dottor Faust (“pugno chiuso”) (c. 1480-1540), che era un alchimista tedesco del Württemberg. Arrestato e giudicato per stregoneria, Faust fu giustiziato nel 1540 sulla pubblica piazza di Staufen nel Brisgau. Uno scritto tedesco che riferiva dei suoi “peccati” venne tradotto in inglese nel 1593 e cadde nelle mani di Christopher Marlowe. Studiata da Johann Wolfgang von Goethe, la tragedia di “Faust” ha eclissato il Faust storico. Si è immaginato che Faust non sia altri che Johann Fust de Mayence, un socio di Gutenberg, inventore della stampa tipografica, la cui vita sarebbe stata trasformata dai racconti popolari.

2. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Gallimard, Paris 1971; ed. it. *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2008.

3. Alexis de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la révolution*, Tome II, Gallimard, Paris 1952 (p. 202); edizione italiana, *L’antico regime e la Rivoluzione*, Rizzoli Bur, Milano 2006.

4. Heinrich Heine, *op. cit.* (p. 365).

5. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Gallimard, Paris 1999. Cfr. capitolo X: “Justification de la curiosité comme préparation à l’Aufklärung”; ed. it. *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992.

6. Jean Antoine Nicolas de Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (1793). Flammarion, Paris 1988 (p. 163); ed. it. *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1995.

7. Per un’interpretazione positiva dei legami sociali nel Medio Evo, cfr. Pierre Kropotkin, *L’entraide, un facteur de l’évolution*, chapitre VI, “L’entraide dans la cité du Moyen Âge”, Stock, Paris 1906; ed. it. Piotr Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Salerno editrice, Roma 1982.

8. Giovanni Pico della Mirandola, *De la dignité de l’Homme*, Éditions De l’Éclat, Combas 1993 (pp. 7-9); “Oratio de hominis dignitate”, 1486; ed. it. *Discorso sulla dignità dell’uomo*, Guanda, Milano 2003.

9. Fredric Jameson, *Le postmodernisme*, Beaux-arts de Paris 2007 (p. 36); ed. it. *Postmodernismo*, Fazi, Roma 2007.

10. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris 1983 (pp. 220-221); ed. it. *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 2009.

11. Edmund Burke, "Une association entre les vivants et les morts et tous ceux qui vont naître", in Pierre Manent, *Les Libéraux*, Gallimard, Paris (pp. 394-395).

12. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières*, Fayard, Paris 2006; ed. it. *Contro l'Illuminismo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

13. Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières? Œuvres philosophiques*, volume II, Gallimard, Paris 1985 (pp. 209 e 211); ed. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 2006.

14. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Seuil, Paris 2008 (p. 21); ed. it. *La cura di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano 2009.

15. Vincent Descombes, "Une question de chronologie", in *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Éditions du Cerf, Paris 1998 (p. 384).

16. Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'Ours*, Seuil, Paris 2007 (p. 40).

17. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, Gallimard, Paris 1995. Livre II (pp. 177, 180, 182); ed. it. *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006.

18. Notiamo a questo proposito che Ludwig Wittgenstein sosteneva, nei suoi corsi di Cambridge del 1933-1934, che «una delle principali cause di confusione filosofica» è di «tentare di trovare la sostanza dietro il sostantivo». *Le cahier bleu*, Gallimard, Paris 1965 (p. 25); ed. it. *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983.

19. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002 (p. V); ed. it. *La democrazia contro se stessa*, Città aperta, Troina 2005.

20. Per citare alcuni nomi che conosciamo: Salvo Vaccaro in Italia, Daniel Colson in Francia, Tomás Ibañez in Spagna. Per gli angloamericani, vedere le analisi di Vivien Garcia, *L'anarchisme aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 2007.

21. Per le risposte al revisionismo liberale vedere: Eduardo Colombo, *La volonté du peuple. Démocratie et anarchie*, Cnt/Les éditions Libertaires, Paris 2007.

22. Citato da Marcel Deleplace, *L'Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850)*, ENS éditions, Paris 2000 (p. 151).

23. Parlando della nascita di un movimento sociale, 1872 è una data simbolica e non storica. Ma, come il 14 luglio simbolizza la nascita della Grande Rivoluzione, senza dargli un'origine storica perché, di fatto, comincia più di un anno prima con la rivolta dei contadini e, per quanto riguarda le idee, inizia per lo meno un secolo prima, allo stesso modo si può simbolizzare l'origine dell'anarchismo con il Congresso di Saint-Imier.

24. Michel Bakounine, *Étatisme et Anarchie, Oeuvres complètes*, Champ libre, Paris 1976, volume IV (p. 312). Scritto nel 1873, *Étatisme et Anarchie* è l'ultimo testo di Bakunin pubblicato prima della sua morte avvenuta nel 1876; ed. it. Michail Bakounin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 2007.

25. Vedere in *Réfractions* n. 20/2008 l'articolo di Tomás Ibañez, "Points de vue sur l'anarchisme".

26. *Ibid.*

27. Pierre-Joseph Proudhon: «L'idea, con le sue categorie, sorge dall'azione e deve ritornare all'azione, pena la decadenza dell'attore». *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Garnier Frères, Paris 1858, Tomo II (p. 215); ed. it. *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino 1968.

28. Tomás Ibañez, *cit.*

29. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris 1983 (p. 157); ed. it. *I fanatici dell'apocalisse*, Edizioni di comunità, Milano 1965.

30. Eduardo Colombo, "Anarchie et anarchisme", in *Réfractions*, n. 7/2001.

31. Non è questo il luogo per discutere l'incredibile complessità del vocabolario dell'essere: essenza, sostanza, esistenza. Noi restiamo nella definizione di un oggetto di conoscenza senza discuterne lo stato ontico. Vedere: *Vocabulaire européen des philosophes*. Sous la direction de Barbara Cassin, Le Seuil/Le Robert, Paris 2004.

32. Il termine episteme (Foucault) è usato per riferirsi all'insieme delle pratiche discorsive, delle relazioni di senso e di conoscenza che caratterizzano un'epoca o un periodo della storia.

33. Commento all'articolo "Scienza e Anarchia", in *Pensiero e Volontà*, 1 luglio 1925. *Scritti*, Edizioni il Risveglio, Ginevra 1936, volume III (p. 176).

34. Eduardo Colombo, "L'anarchisme et la philosophie. À propos du Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Daniel Colson", in *Réfractions*, n. 8/2002, p.130. Credo che Colson commetta un errore assimilando la volontà malatestiana alla "volontà di potenza" di Nietzsche, due concetti molto diversi; si veda l'articolo di Colson in *Réfractions*, n. 20/2008.

35. Tomás Ibañez, *cit.*

36. *La volonté de savoir* (p. 123). Cfr. il mio testo in *Réfractions* n. 17/2006: "Les formes politiques du pouvoir".

37. Tomás Ibañez, *cit.*

38. Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 1969 (p. 1058).

39. Gustav Landauer, *Der Sozialist*, giugno 1910.

40. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, seguito da *Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1961 (p. 166); ed. it. *Trattato logico filosofico e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964; *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1964.

41. Lasciamo le questioni filosofiche sull'identità *idem* o *mêmeté* a chi vuole occuparsi dei problemi che pone la nave di Teseo. Ma se non si ha il concetto di identità *ipsé* non si può leggere *Dr Jekyll e Mr Hyde*.

42. Pseudomorfosi: sistemazione di un nuovo contenuto all'interno di una forma già esistente, che dà così l'illusione che la sua forma primitiva si perpetui quando ha invece radicalmente cambiato natura.



“L’anarchisme et la
querelle de la
postmodernité”,
Réfractions,
primavera 2008.

In seguito pubblicato
nel libro *Une
controverse des
temps modernes :
la postmodernité*,
éditions Acratie,
2014.

ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET
ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG
NESSUNA PROPRIETÀ
F.I.P. VIA S. OTTAVIO 20 – TORINO
FEBBRAIODUEMILAVENTI

