

altri titoli *caienna*

Marco Aime
La macchia della razza

Stefano Boni
Vivere senza padroni

Albert Camus
Mi rivolto dunque siamo

Philippe Godard
Contro il lavoro

David Graeber
Critica della democrazia occidentale

Franco La Cecla, Piero Zanini
Una morale per la vita di tutti i giorni

Serge Latouche, Didier Harpagès
Il tempo della decrescita

Bruno Latour, François Ewald
Disinventare la modernità

Marshall Sahlins
Un grosso sbaglio

Robert Paul Wolff
In difesa dell'anarchia

Saul Newman

Fantasie rivoluzionarie
e zone autonome

post-anarchismo e spazio politico



elèuthera

Titolo originale: *Postanarchism and space:
Revolutionary fantasies and autonomous zones*
Traduzione dall'inglese di Moreno Paulon

© 2011 Saul Newman
first published by Sage Publications
© 2013 elèuthera

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

RINGRAZIAMENTI

Un ringraziamento particolare a Moreno Paulon
per la traduzione e la curatela di questo volume

Indice

Prefazione all'edizione italiana <i>di Saul Newman</i>	7
Introduzione	15
UNO	
Anarchismo e pianificazione	19
DUE	
La rivoluzione come fantasia spaziale	29
TRE	
Spazi aperti: politica e pianificazione	39
QUATTRO	
Rivoluzione/insurrezione	43

CINQUE

Gli spazi post-anarchici e il progetto di autonomia	51
---	----

SEI

Immaginario radicale e desideri utopici	55
---	----

SETTE

Conclusioni: verso una teoria post-anarchica della pianificazione	59
--	----

Note	69
------	----

Riferimenti bibliografici	73
---------------------------	----

Prefazione all'edizione italiana

di Saul Newman

Due anni fa elèuthera diede alle stampe uno dei miei saggi, raccolto insieme a contributi di Simon Critchley, Miguel Abensour, Todd May e altri, in un volume sull'anarchismo e la filosofia radicale. Esprimo la mia gratitudine nei confronti dei curatori che hanno promosso la pubblicazione di un altro dei miei scritti, e sono onorato che il mio lavoro sia stato reso accessibile ancora una volta al pubblico italiano. Elèuthera è un editore che ammiro da tempo per il suo impegno sperimentale e d'avanguardia rivolto alla filosofia europea, alla teoria politica radicale e in particolar modo all'anarchismo.

L'anarchismo, sia come tradizione eretica di pensiero, movimenti e lotte, sia come etica e politica di ispirazione anti-autoritaria, è stato per lungo tempo l'asse portante del mio lavoro; il suo impulso critico

e il desiderio di estendere le possibilità della libertà umana sono stati le mie linee guida e hanno costituito l'orizzonte del mio pensiero. Anzi, mi è impossibile pensare criticamente alla sfera del politico senza confrontarmi con le domande e le sfide fondamentali poste dall'anarchismo. La pratica politica, e in particolare quella radicale, deve continuamente misurarsi con le forme dell'anti-politica, un ambito decostruttivo con derive anarchiche in cui le identità fisse, le istituzioni, le relazioni sociali sono radicalmente destabilizzate. In effetti, questa visione dell'anarchia ha sempre ossessionato, in un modo o nell'altro, la teoria politica; per alcuni si incarna in una concezione distopica dello stato di natura, per altri (gli stessi anarchici, ad esempio) esprime le possibilità di un'organizzazione sociale cooperativa senza la necessità di uno Stato sovrano. In entrambi i casi, l'orizzonte anarchico pone una sfida cruciale a tutte le forme politiche basate sulla sovranità.

Sono in molti oggi a parlare di una «fase anarchica» quando si tratta di descrivere le forme contemporanee di attivismo politico radicale. Dalla nascita del movimento globale anti-capitalista alla fine degli anni Novanta, fino ai recenti movimenti di occupazione apparsi tutto il mondo (nei quali includerei l'occupazione di piazza Tahrir al Cairo, poiché tale è stata la sua ispirazione), abbiamo visto nuove forme di azione orizzontale o «a rete» che sembrano, se non ispirate direttamente dai principi anarchici, almeno un loro chiaro riflesso. Inoltre, si è verificato un

netto passaggio dai modelli politici avanguardisti di tipo marxista a più diffuse forme di partecipazione e di soggettività post-identitarie, eterogenee, il cui obiettivo non è più quello di appropriarsi delle redini del potere statale, quanto piuttosto di dissolvere questo stesso potere e di creare politiche, pratiche e spazi autonomi che lo oltrepassino.

Il mio lavoro sulla teoria politica radicale risponde, e cerca di attribuire un senso, proprio a questi sviluppi. Che ci chiedono in modo forte una riconsiderazione dell'anarchismo, anzi un ritorno all'anarchismo. Ma quale tipo di ritorno è possibile nella condizione attuale? Questa è una domanda complessa. Da un lato, vi è sempre stato un impulso insurrezionale, una volontà di resistere (che Michel Foucault avrebbe definito una «qualità plebea», un'energia capace di arginare il potere resistendo alla produzione di corpi docili, e che Michail Bakunin avrebbe invece definito «istinto di rivolta»), ovvero un desiderio libertario che ovviamente trascende l'anarchismo, ma di cui la tradizione anarchica è diventata l'espressione più schietta e coerente. Quella che ha trasformato l'istinto di rivolta in una teoria, in una filosofia, in un'etica, in una scienza sociale e soprattutto in una politica. Qualsiasi tipo di rinnovamento dell'anarchismo deve prendere come punto di partenza fondamentale il suo principio etico: la resistenza al potere.

Dall'altro lato, prendere l'anarchismo sul serio significa valutarlo onestamente in quanto tradizione

di pensiero e di pratiche forgiata da precise coordinate filosofiche e fondata su alcuni assiomi riguardanti il comportamento umano, la conoscenza, la morale e le relazioni sociali. Se dobbiamo riflettere oggi sull'importanza dell'anarchismo, *non* possiamo permetterci di essere ciechi verso le sue tensioni, le sue aporie, i suoi limiti, i suoi passaggi contraddittori, i suoi filoni di pensiero eterogenei e talora contrastanti. Dobbiamo ricostruire una genealogia dell'anarchismo nel senso di Friedrich Nietzsche e di Foucault. Questo comporta qualcosa di più che passare il nostro tempo a spluciare gli archivi; piuttosto, si tratta di riconoscere che la nostra eredità comune è anche «un insieme di faglie, di crepe, di strati eterogenei che la rendono instabile e, dall'interno o dal basso, minacciano il fragile erede»¹.

Pertanto, ho sostenuto che l'anarchismo dovrebbe prendere in considerazione alcuni sviluppi teorici che inizialmente gli pongono alcuni problemi, tanto da sembrare addirittura in contrasto con esso, ma che allo stesso tempo lo costringono a pensare entro certe condizioni, sia teoriche sia politiche (ad esempio i limiti del potere, del discorso, i regimi di verità e di conoscenza, l'inconscio e così via). Mi riferisco qui alle importanti implicazioni della teoria psicoanalitica e post-strutturalista per la riflessione politica, ed è proprio nel tentativo di fare una sintesi tra questi elementi e l'anarchismo (cercando di condurli a sostenersi l'un l'altro, a pensarsi l'uno attraverso l'altro) che è possibile parlare di un post-anarchismo.

Questo è una definizione che ha causato molti fraintendimenti (e forse, con il senno di poi, la scelta del termine non è stata così felice), ma con essa non si è mai voluto suggerire che l'anarchismo si sia estinto oppure sia stato superato. Il prefisso «post» non vuole significare un *essere dopo*, ma al contrario invita a una rinegoziazione dell'anarchismo, a un tentativo di rivitalizzare ed esplorare la sua rilevanza per le lotte contemporanee, per i movimenti e per la sperimentazione politica. Come il post-modernismo non è il seguito della modernità ma piuttosto una riflessione critica sui suoi limiti, e allo stesso modo (come ha suggerito Foucault) la critica dell'Illuminismo fa proprio lo spirito critico dell'Illuminismo stesso, così il post-anarchismo può essere considerato come una sorta di apparato che propone una riflessione sui limiti dell'anarchismo, ma collocandosi al suo interno.

Il post-anarchismo è quindi un tentativo di rinnovare teoria e pratica anarchiche. Si tratta di un modo di intendere la politica radicale in termini di contingenza e divenire, attraverso attività autonome e forme di azione diretta. I temi analizzati nel presente saggio, originariamente scritto per una rivista dedicata alla teoria della pianificazione², rappresentano il tentativo di pensare ai vari modi in cui il post-anarchismo potrebbe riformulare la nostra concezione dello spazio politico. La questione dello spazio (spazi fisici, spazi sociali, ma anche spazi psicologici e paesaggi) è presa raramente in considerazione nella teoria politica radicale, ma è sempre lì presente e ha un

impatto incommensurabile sulla nostra percezione, in ogni lotta politica, di ciò che è possibile. Se, come ha mostrato Foucault, la disposizione degli spazi fisici è sempre una questione politica, parimenti si potrebbe sostenere che la politica è sempre una questione spaziale. La politica radicale presuppone certi immaginari dimensionali, una certa mappatura di territori passati, presenti, futuri. La stessa rivoluzione avviene in un luogo particolare: il pensiero rivoluzionario concepisce un settore strategico, una disposizione di forze e di relazioni di potere, un obiettivo centrale da sequestrare o distruggere. Non si può fare a meno di pensare a simboli e punti di riferimento fisici come la Bastiglia o il Palazzo d'Inverno.

In questo saggio, il mio obiettivo è non solo quello di indagare se sia possibile una concezione alternativa dello spazio politico radicale, ma anche quello di esplorare (con il supporto della teoria psicoanalitica lacaniana e del pensiero di Cornelius Castoriadis) alcune delle fantasie fondamentali che sono alla base delle pratiche politiche radicali. È attraverso l'anarchismo – o meglio il post-anarchismo – che possiamo ottenere una diversa comprensione dello spazio politico, una concezione in cui pratiche, stili di vita e forme di resistenza autonome, anziché disperdersi nella grande narrazione della Rivoluzione, concorrono a costituire una pluralità di luoghi. Se guardiamo agli squat, ai centri sociali, alle cooperative di ogni genere, ai media alternativi, alle comuni, sono tutte realtà che possono essere viste come sperimentazioni

spaziali autonome, situate sia all'interno sia all'esterno del «sistema». Questo aspetto è importante anche per il nostro modo di pensare alla progettazione degli spazi urbani e alle modalità con cui vengono prese le decisioni di pianificazione: se come attività intrapresa da un'élite tecnocratica di specialisti, o come forma di attivismo autonomo e democratico intrapreso dalla gente comune in contesti locali. Ora che tanti spazi pubblici e servizi sono stati privatizzati (passando dal controllo dello Stato al controllo aziendale), è il momento di ripensare gli spazi comuni, in opposizione a questo processo, come luoghi radicalmente aperti e non controllati. Riformulata così, la pianificazione può diventare un'attività insurrezionale.

Di conseguenza, diventa qui fondamentale l'idea di insurrezione piuttosto che quella di Rivoluzione. Questo passaggio può essere inteso in molti modi, ed è irrinunciabile per il pensiero anarchico e la sua politica. Seguendo Max Stirner (e in qualche misura anche Gustav Landauer), con insurrezione intendo un tipo di trasformazione micropolitica in cui i nostri soggettivi legami psicologici con il potere vengono effettivamente sciolti. Non ci può essere alcuna trasformazione sociale radicale se essa non avviene innanzi tutto al livello del desiderio individuale e collettivo, il che comporta di imparare a desiderare in modo diverso: ossia a desiderare la nostra libertà, piuttosto che la nostra attuale servitù.

aprile 2013

Note alla Prefazione

1. Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in *Aesthetics: Essential Works, 1954-1984, Volume 2*, a cura di James Faubion, Penguin, London 2000, p. 374 (trad. it.: *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 49).
2. Cfr. *Postanarchism and Space: revolutionary fantasies and autonomous zones*, «Planning Theory», 10/4 (November 2011), pp. 344-365.

Introduzione

*Solo chi è autonomo
può progettare l'autonomia, organizzarla, crearla.*

Hakim Bey

Negli ultimi tempi la teoria sociale ha rivolto la sua attenzione alla questione dello spazio. Nell'ambito della teoria politica, le riflessioni sui legami fra dimensione spaziale e immaginari politici hanno messo in gioco anche la geografia politica, al fine di indagare i contorni del pluralismo, dello spazio pubblico, dell'agonismo democratico, dei movimenti sociali e degli spazi globalizzati post-nazionali [cfr. Massey 2005; Sassen 2008; Mouffe 2000; Connolly 2005]. Qui si pone inevitabilmente la questione della pianificazione (di città, paesaggi urbani, luoghi autonomi, comunità estetiche e così via). In effetti,

politica e pianificazione urbana sono sempre state intimamente connesse, basti pensare agli immaginari utopici di Charles Fourier e Henri de Saint-Simon con le loro comunità razionalmente programmate, o al modo in cui l'organizzazione delle città e delle metropoli moderne sia sempre stata ossessionata dallo spettro dell'insurrezione e del dissenso. Le pratiche di progettazione e i loro discorsi possono essere letti sia come una sublimazione della sfera politica sia come una cristallizzazione del conflitto. Fissando lo sguardo sulla parallasse delle nostre città odierne, troveremo ovunque tracce di una dimensione politica rimossa¹. Lo spazio, quindi, è sempre politico. Effettivamente, come mostra Henri Lefebvre, lo spazio è una configurazione particolare del potere e della conoscenza che riproduce i rapporti sociali di produzione: lo spazio ha dunque una funzione politica nel fornire una sorta di quadro integrativo per il modo di produzione capitalistico e per lo stesso potere politico [Lefebvre 1991, p. 9].

Tuttavia, se lo spazio è visto come un quadro di riferimento per gli interessi politici ed economici dominanti, il mio obiettivo è di esplorare sia i modi in cui quello spazio egemonico viene osteggiato, contestato e riconfigurato, sia le fantasie e i desideri che vengono investiti negli spazi politici. È con un approccio di questo tipo che vorrei prendere in considerazione la questione dello spazio in relazione alla politica radicale, e in particolare in relazione alla più eretica di tutte le tradizioni politiche radicali: l'anarchismo.

Dopo aver mostrato come l'anarchismo porti con sé ben più di un banale disordine anarcoide dello spazio (anzi, il pensiero e le politiche dell'anarchia ne suggeriscono una costruzione alternativa), andrò a esplorare il modo in cui vengono immaginati gli spazi sociali e politici nel discorso rivoluzionario. È qui che diventa importante l'analisi lacaniana dell'immaginario sociale, perché non solo rivela le fantasie utopiche e i desideri che sono alla base degli spazi sociali, dei discorsi e delle pratiche (compresa la pianificazione), ma rende visibile anche il legame strutturale nascosto tra politica rivoluzionaria e autorità, fra desiderio di trasgressione rivoluzionaria e affermazione di un nuovo Padrone. Prendendo Jacques Lacan come punto critico di partenza, andrò poi a sviluppare – attraverso Castoriadis e altri – una concezione nettamente post-anarchica dello spazio politico, concezione basata soprattutto sul progetto di indipendenza. Ciò avrà conseguenze dirette, come mostrerò, per una concezione alternativa delle pratiche di pianificazione.

Anarchismo e pianificazione

La politica radicale è un semplice sconvolgimento dell'ordine spaziale esistente oppure inventa immaginari spaziali alternativi? E in quest'ultimo caso, quali sono questi immaginari? Qual è lo spazio della politica radicale oggi? Quali luoghi occupa, contesta e immagina?

Nello spazio simbolico lasciato vacante e libero dal crollo dei sistemi socialisti di Stato, abbiamo visto emergere un nuovo immaginario spaziale radicale definito non tanto da istituzioni e partiti politici, quanto da movimenti sociali che, con le loro pratiche, discorsi e modalità di azione, hanno creato spazi politici, sociali ed economici nuovi, e nuovi immaginari. Ciò che plasma questo spazio politico alternativo è, a mio avviso, l'idea di *autonomia*. Piuttosto che cercare di impadronirsi del potere statale o di

partecipare alle articolazioni istituzionali della politica parlamentare, molti soggetti e movimenti contemporanei si adoperano per creare aree, pratiche sociali e relazioni autonome, sia attraverso l'occupazione permanente o temporanea di luoghi fisici (squat, centri sociali, cooperative, occupazioni dei luoghi di lavoro, dimostrazioni di massa e concentrazioni), sia attraverso la sperimentazione di pratiche come il decentramento dei processi decisionali, l'azione diretta o addirittura forme alternative di scambio economico, ovvero transazioni che non siano segnate, condizionate o «cristallizzate» dai modi statuali e capitalisti di organizzazione.

Questa nuova forma di politica richiede una certa riconsiderazione dell'anarchismo. Vorrei concettualizzare l'anarchismo (o, per come la vedo io, il post-anarchismo) come un nuovo modo di pensare la politica e di pianificare lo spazio, un approccio metodologico che oggi mi sembra sempre più rilevante. Questa apparirà senz'altro un'iniziativa stravagante. L'anarchismo è di solito associato a una sorta di disordine selvaggio, a una politica e una pratica di disturbo e di insurrezione spontanea, ossia all'esatto opposto della pianificazione. È forse necessario ricordare la massima ottocentesca di Bakunin sul «bisogno di distruggere»? Ciononostante, dobbiamo tenere a mente che per Bakunin questa urgenza distruttiva era anche un «impulso creativo»: l'anarchismo è tanto un progetto di distruzione, quanto un progetto di costruzione e creazione. In effetti, per

gli anarchici è l'ordine imposto dallo Stato e dall'economia capitalista, volto a depredare e perturbare la vita sociale autonoma, a essere violentemente distruttivo. Lasciate a se stesse, le persone saprebbero trovare il modo di cooperare pacificamente tra loro. Come dice una vecchia massima: l'anarchia è ordine, lo Stato è disordine. Pertanto, l'anarchismo deve essere considerato un progetto di ordine fondato sul disordine, ovvero, se si preferisce, di *disordine ordinato* o di *ordine disordinato*. Non c'è dubbio: ci sarà un momento di rivolta spontanea, di insurrezione, di pavimentazioni asportate, di barricate erette, un momento di confronto – verosimilmente violento – con gli apparati del potere statale. Ma questo si accompagnerà a un processo di pianificazione razionale, basato soprattutto sulle effettive possibilità di una vita cooperativa e comunitaria. Negli scritti anarchici troviamo non solo numerosi esempi di progettazione utopica (malgrado gli anarchici classici affermassero di non essere utopisti ma «materialisti»), ma anche diversi modelli di federalismo e di collettivismo libertario, nonché proposte di forme decentrate di pianificazione agricola e di produzione rurale locale su piccola scala contrapposta a quella su scala industriale [cfr. Kropotkin 1985].

Alcuni pensatori anarchici contemporanei si sono anche lungamente confrontati con le questioni ambientali, analizzando il legame tra il dominio in ambito umano e il saccheggio ecologico. C'è chi sostiene che dovremmo pensare nei termini di una più artico-

lata e complessa «ecologia sociale», che non solo vede la distruzione dell'ambiente naturale come un riflesso delle forme di dominio, di gerarchia, di sfruttamento presenti nei rapporti sociali ed economici, ma che si pone come un'occasione per pensare una società libera e razionale. Come dice Murray Bookchin²: «La nostra continuità con una natura non-gerarchica suggerisce l'idea che una società non-gerarchica non sia un fatto casuale più di quanto lo sia un ecosistema» [Bookchin 1988, trad. it. pp. 72-73]. Al centro della teoria anarchica c'è l'immagine di una società organizzata razionalmente; non una il cui ordine sia imposto dall'alto da una classe di tecnocrati illuminati (idea che gli anarchici assolutamente disprezzano), ma una basata su un ordine razionale, non gerarchico, immanente alle relazioni sociali, che emerge organicamente dal basso.

Questa preoccupazione per l'ecologia sociale e l'ambiente umano spiega l'interesse degli anarchici per la geografia, gli spazi fisici, la storia e la progettazione delle città. Il grande geografo anarchico Elisée Reclus si è occupato dell'impatto avuto dalla planimetria delle città sui suoi abitanti e dell'effetto deleterio del sovraffollamento, della scarsa pianificazione, dell'inquinamento e della carenza di igiene. Ha paragonato la città e i suoi abitanti a un organismo collettivo la cui salute e qualità di vita verrebbero migliorate da una buona pianificazione e riqualificazione urbana, con attenzione alla pulizia delle strade, allo smaltimento dei rifiuti, nonché all'istituzio-

ne di parchi comunali. L'idea della città-giardino è stata sostenuta da Reclus e da molti altri anarchici come un metodo per rendere più vivibile la città³. Ciò che è qui rilevante non è solo il proposito di organizzare le città attorno alle esigenze della gente comune, ma anche quello di consentire l'espressione spontanea e organica della bellezza unica di una città in maniera appropriata al suo particolare ambiente naturale, dunque respingendo l'idea di imporre su di essa, dall'alto e per via burocratica, un disegno rigido e uniforme. Per dirla con Reclus: «La vera arte è sempre spontanea e non può adattarsi ai dettami di una commissione per i lavori pubblici» [cit. in Clark, Martin, 2004, p. 193]. Inoltre, la città è spesso concepita come uno spazio politico, un luogo (potenziale) di auto-determinazione popolare e di deliberazione decentrata e democratica.

Pëtr Kropotkin, un altro geografo, ha visto la città medievale come uno spazio politico autonomo, con il proprio insieme di regole, costumi, pratiche e istituzioni, un luogo in cui fiorirono la libertà individuale e la vita culturale [cfr. Kropotkin 1943]. Questa autonomia è stata progressivamente vanificata e oscurata dall'ombra dello Stato sovrano. La città è quindi letta come uno spazio cruciale della vita politica indipendente in opposizione all'invasività dell'apparato statale, centralizzato e autoritario. Con una medesima prospettiva, Bookchin indaga la storia delle città in quanto luoghi di partecipazione dei cittadini alla politica, guardando indietro alle

tradizioni democratiche dell'agorà ateniese. La città è considerata come il modello di un rinnovamento della vita pubblica, come la forma di un essere-incomune politico che differisce dall'anonimato dei processi burocratici propri dell'«arte di governare» [cfr. Bookchin 1995, p. 4].

Lungi quindi dall'essere semplicemente un'anti-politica di disgregazione, l'anarchismo è anche (anzi, soprattutto) una politica di pianificazione. Centrale nella teoria anarchica è il conflitto fra due immaginari spaziali opposti, due modi antitetici di organizzare la vita politica e sociale: da un lato, uno spazio razionale e libertario, una federazione di liberi comuni e città; dall'altro, l'ordine statale-capitalista, uno spazio di autorità irrazionale, di gerarchia e violenza. La prima configurazione spaziale promuove la libertà individuale, la cooperazione, l'uguaglianza e il coinvolgimento della gente comune nel processo deliberativo; la seconda favorisce il dominio, la disuguaglianza, l'asservimento e l'alienazione assoluta dei singoli dal potere politico.

La teoria della pianificazione ha quindi molto da guadagnare se interagisce con l'anarchismo. D'altronde, come riconosce Peter Hall, l'anarchismo ha storicamente avuto una forte influenza sul movimento per la pianificazione, ispirando un *ethos* dell'organizzazione basato soprattutto su comunità di piccola scala, sulla cooperazione volontaria e sulla libera associazione: «La visione di questi pionieri anarchici non consisteva solo in una modalità al-

ternativa di costruzione, ma in una vera e propria società alternativa, né capitalistica né burocratico-socialista: una società basata sulla cooperazione volontaria tra uomini e donne che lavorano e vivono in piccole repubbliche autonome» [Hall 1996, p. 3]. Forse il più incisivo esponente dei principi anarchici nelle questioni di pianificazione e progettazione urbana è stato Colin Ward, il quale ha scritto diffusamente sulle pratiche di ispirazione anarchica come squat, auto-costruzioni, cooperative abitative e orti comunitari. Secondo Ward, al centro di queste pratiche di azione diretta c'è l'idea che gli individui debbano agire autonomamente e solidariamente per recuperare il controllo degli spazi necessari alla loro sopravvivenza e così trasformare radicalmente, dal basso verso l'alto, il proprio ambiente fisico [cfr. Ward 1982, 2000, 2002; Crouch, Ward 1997].

Inoltre, l'anarchismo pone una questione cruciale: *chi* progetta? Pianificare, nella concezione comune, è una pratica e un discorso di élite; è l'idea di un certo ordine spaziale imposto dall'alto su relazioni sociali pre-esistenti, ad opera di professionisti che vantano una conoscenza tecnica superiore. La nozione stessa di pianificazione sembra trasmettere l'idea di un'attività tecnocratica che impone burocraticamente a tutta la società una specifica visione. Gli anarchici sono particolarmente critici verso questo tipo di mentalità. Bakunin, ad esempio, ha accusato Marx e i suoi seguaci di elitarismo scientifico: i «comunisti scientifici» hanno cercato di organizzare

gli individui «secondo un piano tracciato in anticipo e imposto alle masse ignoranti da poche ‘menti superiori’» [Bakunin 1953, p. 300]. Pertanto, se vogliamo parlare di «pianificazione anarchica», deve trattarsi di una forma di organizzazione che emerga spontaneamente, in cui siano gli individui a decidere liberamente per se stessi.

Non c'è alcuna ragione per ritenere che ciò avverrebbe in modo caotico, e in effetti esistono molti esempi di comuni e collettivi auto-organizzati che hanno gestito i propri spazi in modo altamente razionale ed efficiente. Penso qui alle collettività anarchiche durante la guerra civile spagnola (1936-1939), che attraverso modalità organizzative democratiche e non-gerarchiche sono state in grado non solo di fornire servizi come l'assistenza sanitaria gratuita, l'istruzione e la cura degli anziani, ma anche di gestire industrie, cooperative, laboratori, aziende agricole, centri di distribuzione alimentare, ristoranti, alberghi e infrastrutture di trasporto pubblico. O ancora, ai tempi nostri, penso alle comunità autonome zapatiste, che offrono scuole e strutture sanitarie alle popolazioni indigene del Chiapas.

L'obiettivo di un approccio anarchico alla pianificazione sarebbe quindi quello di mettere in discussione e abbattere le strutture gerarchiche e la divisione intellettuale del lavoro solitamente associate al processo di pianificazione, per mostrare che le persone hanno la capacità di pianificare per se stesse e di agire con metodo cooperativo nell'organizza-

zione dello spazio fisico. Un approccio anarchico si basa su quello che Jacques Rancière chiamerebbe l'uguaglianza delle intelligenze [cfr. Rancière 1991]. Pianificare deve essere l'espressione di un *presupposto di uguaglianza*: l'uguale capacità di ognuno nel pianificare per se stesso in collaborazione con gli altri. La pianificazione non appartiene a una classe o a una disciplina elitaria, e non deve essere prerogativa dei governi; non è una scienza o un discorso professionale, ma piuttosto l'espressione attiva di una politica di egualitarismo libertario.

La rivoluzione come fantasia spaziale

Se l'anarchismo ci offre nuove modalità di pensare lo spazio e la pianificazione, allora come dovremmo affrontare la questione della rivoluzione? La rivoluzione dovrebbe suggerire un disordine violento e la destrutturazione degli spazi esistenti, in vista della sostituzione di un progetto sociale (un ordine spaziale) con un altro. Come si è visto, l'anarchismo mira all'abolizione dello spazio politico della gerarchia e dell'autorità (lo spazio costituito dal potere statale e dal capitalismo) e alla creazione di uno spazio sociale alternativo fatto di liberi accordi comuni. Tuttavia, quando pensiamo alla rivoluzione – concetto fondamentale per la tradizione politica radicale – in termini spaziali, ossia come uno spazio politico, il quadro diventa un po' ambiguo. Esattamente *che cos'è* una rivoluzione? Che tipo di spazio immagina e occupa?

Il modello classico di rivoluzione è costruito intorno all'immagine di un luogo centralizzato del potere (lo spazio politico dello Stato), il quale può essere occupato, conquistato, espropriato da un'avanguardia rivoluzionaria. Va evidenziato che questa particolare concettualizzazione della rivoluzione non è quella anarchica, ma è piuttosto quella marxista o, per essere più accurati, quella leninista⁴. Questa si basa sul modello giacobino della leadership rivoluzionaria che si impadronisce del controllo dello Stato e usa quel potere per rivoluzionare la società. Come ha rilevato Antonio Gramsci, la strategia leninista si è basata su una certa mappatura spaziale della società che era adatta alle condizioni della Russia zarista di quel periodo: uno Stato autocratico centralizzato, e il Palazzo d'Inverno come luogo simbolico del potere, che verrà sequestrato in quella che Gramsci ha definito una guerra di «movimento» o «manovra». Quest'ultima contrasta con la «guerra di posizione», che invece comporta la costruzione di pratiche contro-egemoniche e di istituzioni a livello della società civile, una strategia più adeguata alla maggiore complessità e sviluppo della società e delle strutture statuali delle democrazie occidentali [cfr. Gramsci 1971].

Se la strategia rivoluzionaria così delineata da Gramsci già non era adatta per le società complesse del suo tempo, ancor meno lo è oggi, un oggi in cui nuove forme di sovranità «in rete» si sono moltiplicate in un mondo sempre più globalizzato, dove un

centro simbolico del potere è molto più difficile da individuare [cfr. Hardt, Negri 2000]. Non c'è più un Palazzo d'Inverno da assaltare, e la teoria politica radicale deve affrontare il compito di mappare un campo ben più complesso e frammentato di relazioni di potere⁵.

Nel trattare questo problema, la teoria psicoanalitica ci può essere di aiuto, e in particolare il pensiero di Jacques Lacan, che è stato applicato a un'analisi degli immaginari sociali, delle fantasie utopiche e dei desideri che stanno alla base delle pratiche e dei discorsi sia politici [cfr. Žižek 1989, 2000; Stavrakakis 1999, 2007; Dean 2009], sia di pianificazione [cfr. Gunder, Hiller 2004, Hillier 2003; Gunder 2004, 2010]. Ci sono due aspetti principali della teoria lacaniana che trovo particolarmente utili per riflettere criticamente su questa idea di rivoluzione. Il primo rimanda alla teoria esposta nei quattro discorsi articolati in risposta al radicalismo del Maggio '68, che rivela il legame strutturale tra il desiderio rivoluzionario e la posizione di autorità che esso contesta. Potremmo qui ricordare l'infausto avvertimento di Lacan agli studenti militanti:

L'aspirazione rivoluzionaria ha una sola possibilità, quella di portare, sempre, al discorso del padrone. È ciò di cui l'esperienza ha dato prova. Ciò a cui aspirate, come rivoluzionari, è un padrone. L'avrete⁶ [Lacan 2001, trad. it. p. 259].

Che cosa intendeva dire? Lacan ha cercato di comprendere la comunicazione, e le relazioni sociali in generale, in termini di posizioni strutturali o «discorsi»: il discorso si riferisce a una posizione strutturale costituita da relazioni di linguaggio, che è tuttavia al di là delle parole e delle espressioni reali [cfr. Verhaeghe 1995]. Ci sono quattro discorsi – dell’Università, del Padrone, dell’Isterica e dell’Analista – che potrebbero essere visti come modi diversi di articolare le relazioni e le funzioni sociali. In questo senso sono essenziali per la questione della politica radicale, perché sono un modo di spiegare i cambiamenti e gli sconvolgimenti sociali. Ai fini della presente discussione, mi concentrerò su due di questi discorsi – del Padrone e dell’Isterica – e sul loro paradossale rapporto.

Il discorso del Padrone è il discorso che incarna la padronanza di se stessi: il tentativo di costituire un Ego autonomo, la cui identità è assicurata da una totale auto-conoscenza. Questo discorso è caratterizzato dalla posizione dominante di ciò che Lacan chiama il Significante Padrone, attraverso il quale un soggetto mantiene l’illusione di essere identico al suo significante. Per sostenere questa auto-identità, il discorso esclude l’inconscio (la consapevolezza del *non noto*) perché questo metterebbe in discussione il senso di certezza e di autonomia dell’Ego. Pertanto, il discorso del Padrone si trova in una particolare relazione di autorità verso la conoscenza, che cerca di dominare, ed esclude la conoscenza dell’inconscio.

La posizione di autorità del Padrone sulla conoscenza pone anche l'istanza di una posizione di autorità politica: i discorsi politici sono, ad esempio, basati sull'idea di riuscire a cogliere la totalità della società, la qual cosa è, da un punto di vista lacaniano, impossibile. Implicato in questo discorso, quindi, si trova il tentativo di usare la conoscenza per acquisire potere su tutto il campo del sociale, ovvero un discorso che rimanda al governare [cfr. Bracher 1997, p. 107]. In questo senso, potremmo guardare alle pratiche di pianificazione dall'alto verso il basso come a esempi di discorso del Padrone⁷.

Il discorso dell'Isterica, al contrario, è associato con la pratica della protesta, e in questo senso è sempre contrapposto all'autorità del Padrone. In termini psicoanalitici, la figura dell'Isterica si identifica con una propria mancanza, con l'assenza di un *objet petit a* (l'oggetto perduto del desiderio, il godimento impossibile), che dunque esige l'Altro per colmare tale assenza: la sua mancanza interpella dunque il Padrone, al quale chiede di esplicitarle la verità del suo desiderio. Tuttavia, il Padrone è incapace di darle questa conoscenza, che lui stesso non ha, e così, attraverso questa richiesta (di conoscenza) da parte dell'Isterica, l'impotenza del Padrone, l'impostura, la castrazione simbolica vengono rivelate. Come spiega Kirsten Campbell: «Il discorso dell'Isterica articola la 'verità' del discorso del padrone: e cioè che è fondato sulla castrazione e che il suo effetto è l'inconscio» [Campbell 2004, p. 52].

Quali possono essere le implicazioni politiche di questo rapporto paradossale tra Padrone e Isterica? Ciò che è oggetto di indagine qui è la dialettica tra la legge e la trasgressione, tra l'autorità politico-sociale e il desiderio rivoluzionario. Lacan mostra come queste due posizioni siano in realtà interdipendenti, come si sostengano l'un l'altra in maniera molto simile alla dialettica Servo-Padrone descritta da Hegel, in cui l'identità del Padrone dipende dal suo riconoscimento da parte del Servo. Il pensiero politico radicale deve quindi fare i conti con la possibilità che le pratiche rivoluzionarie supportino di fatto la posizione simbolica dell'autorità – il luogo del potere [cfr. Newman 2004b] – che viene qui messa in discussione. Possiamo constatarlo in vari modi: ad esempio, l'atto di protesta e di resistenza può in effetti legittimare simbolicamente lo Stato come «democratico» e «tollerante verso il dissenso»⁸; oppure, la modalità radicale di avanzare richieste allo Stato – richieste che per loro natura non possono essere soddisfatte – potrebbe in certo senso essere un gioco dell'Isterica con il potere, un gioco che si limita a riaffermarlo. Lo sostiene Slavoj Žižek nella sua critica alle posizioni prettamente anarchiche di Simon Critchley: «L'attore etico-politico di matrice anarchica di Critchley agisce come un Super-Ego, che bombarda comodamente lo Stato di richieste, e più lo Stato cerca di soddisfare queste esigenze, più lo si colpevolizza» [Žižek 2007].

Tuttavia, mi sembra che la strategia neoleninista

proposta da Žižek per spezzare lo stallo dovuto a questo parassitismo reciproco – ovvero «passare all'azione» e prendere il controllo del potere statale piuttosto che resistere nell'impotenza – non sia poi tanto meglio. Anche se questo potrebbe invalidare la posizione dell'Isterica, in realtà va a finire in grembo al Padrone: infatti, nel prendere il controllo dello Stato e nell'utilizzarlo per rivoluzionare la società, la strategia avanguardista riproduce e consolida il potere statale. Quindi, dal punto di vista lacaniano, il discorso del Padrone comprende anche quelle teorie rivoluzionarie e quelle strategie politiche che cercano di rovesciarlo. Come dice Lacan:

Con questo voglio dire che esso comprende tutto, anche la presunta rivoluzione, o più esattamente ciò che si chiama romanticamente Rivoluzione con una R maiuscola. Il discorso del padrone compie la sua rivoluzione, ma nell'altro senso, quello di giro che si conclude [Lacan 2001, trad. it. p. 105].

La rivoluzione rimane intrappolata all'interno del discorso del Padrone e perciò non riesce ad attuare una trasformazione genuina. La rivoluzione crede di poter controllare lo Stato, di poter impugnare e controllare il suo timone, ma ciò che succede sempre è che *lo Stato controlla la rivoluzione*. O meglio, la rivoluzione si installa sul trono del potere, diventando il nuovo Padrone (che è la stessa cosa). E il cerchio si chiude.

Può essere che le rivoluzioni falliscano proprio perché sono discorsi totalizzanti; perché, in altre parole, propongono una rottura assoluta con le condizioni vigenti e una trasformazione radicale della totalità dei rapporti sociali; perché immaginano un Evento che comprenda tutto, che ci emancipi dall'oppressione delle condizioni esistenti e produca un diverso tipo di ordine sociale. Questo mi porta al mio secondo punto: Lacan ci permette di percepire la fantasia utopica che sottende qualsiasi nozione di totalità sociale, tra cui, in particolare, quella immaginata nella narrazione della trasformazione rivoluzionaria.

Centrale nella teoria di Lacan è la nozione di *reale*, che non può essere rappresentato o significato: una sorta di vuoto o assenza nella catena di significanti che creano il senso. Infatti, questo scarto nella significazione è il motivo per cui il soggetto non può costituire un'identità completa, integra. Nonostante sia costretto a cercare un significato nel mondo esterno del linguaggio, si imbatte costantemente in un'assenza di senso, un'assenza che corrisponde alla mancanza di un oggetto del desiderio: «Solo questa cesura della catena significante verifica la struttura del soggetto in quanto discontinuità nel reale» [Lacan 1977, p. 299]. Il reale, nel senso di Lacan, non ha niente a che vedere con la «realtà» in quanto tale; piuttosto, mostra come viene comunemente intesa la realtà. La nostra realtà (la realtà della nostra identità e del nostro modo di vedere il mondo) è fondamentalmente condizionata da strutture simboliche e

fantastiche; ed è il reale (che non può essere integrato in queste strutture) a mettere a rischio la realtà, rendendo le nostre identità precarie e a volte incoerenti. Il reale è quindi il punto in cui queste strutture simboliche si infrangono, in cui la contingenza del loro funzionamento è svelata. Esso può essere visto come un vuoto irriducibile intorno al quale l'identità è al tempo stesso costituita e dislocata.

Pensare al rapporto tra il reale e la realtà in questi termini ha conseguenze importanti per qualsiasi comprensione delle relazioni sociali e politiche. La teoria lacaniana mostra che non solo il soggetto è carente (nel senso sopra descritto), ma che anche l'ordine oggettivo esterno di senso, l'Ordine Simbolico, è di per sé carente e incompleto; non c'è Altro dell'Altro [cfr. Stavrakakis 1999, p. 39]. Ciò significa che la «società» stessa non può essere colta nella sua interezza, che le relazioni sociali non possono essere colte nella loro totalità, proprio a causa di questa cesura strutturale che interrompe la conclusione del senso. Questo è il motivo per cui il discorso del Padrone, che cerca di esprimere la totalità dei rapporti sociali, fallisce: c'è sempre un'eccedenza di senso che sfugge. Qui, però, il ruolo della fantasia (in particolare per come funziona nei sistemi ideologici) è quello di oscurare o colmare questo vuoto di senso, di rinnegare il vero, di presentare l'immagine della società come una totalità assimilabile [cfr. Žižek 1989, p. 127]. Naturalmente, le proiezioni fantastiche funzionano in tutti i discorsi politici. Anzi, potremmo

dire che la fantasia di realizzare un'armonia sociale di qualche tipo (grazie a un mercato razionalmente funzionante oppure a modalità organizzative comunistiche), peraltro combinata all'impossibilità strutturale di raggiungerla, è una dialettica del desiderio che produce continuamente nuove identificazioni politiche e rinnovati tentativi di afferrare la totalità sociale. Come dice Stavrakakis: «Le nostre società non sono mai insieme armoniosi. Questa è solo la fantasia con cui tentano di costruire e ricostruire se stesse» [Stavrakakis 1999, p. 74]. Di conseguenza, ogni progetto rivoluzionario che intende istituire una nuova società deve essere visto, in ultima analisi, come un'illusione utopica.

Spazi aperti: politica e pianificazione

La conclusione a cui siamo appena arrivati sembrerebbe avere conseguenze piuttosto deprimenti per la politica radicale. Viceversa, io sostengo che porti all'apertura di nuovi spazi concettuali per l'attività politica, costringendoci al tempo stesso a ripensare il concetto di rivoluzione come evento totalizzante. Dirò di più a tal proposito più avanti, tuttavia è importante considerare fin d'ora le implicazioni della teoria lacaniana non solo per la concezione dello spazio politico, ma anche per la pratica della pianificazione, che è essa stessa una forma di pratica politica. In effetti, si potrebbe dire a questo punto che la teoria lacaniana può portare a una certa radicalizzazione – persino a una «anarchicizzazione» – del discorso e della pratica della pianificazione. Ad esempio, la posizione di predominio implicita

nella maggior parte delle concezioni di progettazione sarebbe rivelata come un gesto impotente, come un'impostura assoluta, oltretutto cieca davanti ai propri fallimenti, alla conoscenza sociale ignorata dal progettista, o all'elemento di contingenza, imprevedibilità e antagonismo che semplicemente non può essere pianificato. Come dice Michael Gunder, i progettisti (insieme a tutti gli altri)

costruiscono una realtà sociale condivisa che crea illusioni e fantasie di una chiarezza e completezza facilmente accettabili, ma allo stesso tempo sono incapaci di cogliere, o quanto meno di sfidare, ciò che è assente o contraddittorio, facendo così in modo che tutto appaia prevedibile e stabile [Gunder 2004, p. 302].

Inoltre, le tesi di Lacan ci permettono di percepire le fantasie utopiche al lavoro nella teoria della pianificazione, in particolare le fantasie del consenso presenti nel processo decisionale. Qui Jean Hillier utilizza la nozione lacaniana di reale per problematizzare l'idea che all'interno della pianificazione le decisioni – attraverso un processo habermasiano di comunicazione razionale (basato soprattutto sulla fantasia di una situazione discorsiva ideale) – possano essere prese in modo consensuale e trasparente, senza le distorsioni del potere, delle ideologie e del dissenso, in altre parole della politica: «La deliberazione è quindi 'una sorta di purificazione' [...] che porta al consenso e alla certezza attraverso la

riflessione critica. I lacaniani direbbero che questo è impossibile» [Hillier 2003, p. 48]. Il reale come mancanza o cesura nel discorso, impedendo la comunicazione perfetta e trasparente, è quindi ciò che distrugge questo modello consensuale di processo decisionale proprio della pianificazione. Non è che il reale renda impossibile il consenso, ma piuttosto ci costringe a mettere in discussione l'ipotesi che il consenso basato sulla deliberazione razionale sia l'unico modello legittimo per la pianificazione o per la politica da attuare.

Ciò che diventa evidente in questa applicazione della teoria lacaniana è un certo slittamento «anarchico» dell'autorità nel discorso di pianificazione: non solo il gesto del Padrone che rimanda all'autorità epistemologica è esposto in tutta la sua impotenza e impostura, ma la pretesa di consenso (che è semplicemente un'altra pretesa di dominio e autorità nella veste di dialogo democratico e razionale) si rivela essere una finzione utopica.

Rivoluzione/insurrezione

Alla luce di questo innesto lacaniano, è necessario ripensare il concetto di rivoluzione. Non sto suggerendo che il termine sia da abbandonare del tutto, ma che i suoi contorni spaziali vadano ridefiniti. Non è più sostenibile il modello avanguardistico-giacobino della rivoluzione immaginata come sequestro e controllo dell'apparato statale, malgrado una serie di recenti tentativi tra i filosofi europei di resuscitare questo concetto [cfr. ad esempio Žižek 2001; Dean 2010; Hallward 2005].

Tuttavia, dobbiamo mettere in discussione anche la nozione più ampia di rivoluzione come di un evento onnicomprensivo capace di emanciparci da tutte le oppressioni sociali, politiche ed economiche e da tutti gli offuscamenti ideologici, e capace di trasformare l'insieme dei rapporti sociali. Si è vi-

sto come questo presupponga una fantasia utopica di società armonica e totalizzante.

Viceversa, si può pensare alla rivoluzione come a una molteplicità di spazi insurrezionali e autonomi. In effetti, questa mappatura alternativa dello spazio politico è già implicito nell'idea anarchica di «rivoluzione sociale», con la quale Bakunin invita le persone a «organizzare i loro poteri fuori e contro lo Stato» [Bakunin 1953, p. 377]. Se proviamo a riflettere su cosa questo possa significare oggi, la conclusione può *solo* essere la creazione di spazi indipendenti che siano eterogenei rispetto all'ordine dello Stato e del capitalismo. Indubbiamente la creazione e la difesa di questi spazi comporta momenti di confronto con lo Stato (lo vediamo di continuo negli scontri tra la polizia e coloro che occupano i posti di lavoro e le università, o tra i militari e i collettivi indigeni), ma l'enfasi dovrebbe essere posta sulla promozione di stili di vita alternativi, di nuove relazioni e di nuove priorità. Sono quelli che potremmo chiamare spazi insurrezionali, che possono essere visti come altrettante crepe all'interno dell'ordine sociale, politico, economico dominante⁹.

Questa idea di insurrezione ha un certo numero di ricadute. Innanzi tutto va considerata una micropolitica che, lungi dal soppiantare le pratiche macropolitiche (nel qual caso diventerebbe semplicemente un'altra forma di macropolitica), agisce per integrarle¹⁰. È qui che si dovrebbe prestare particolare attenzione alla distinzione che fa Max Stirner tra rivoluzione e insurrezione:

La Rivoluzione mira a nuove configurazioni; l'insurrezione ci porta invece a non *lasciarci* più configurare, ma a organizzare noi stessi senza riporre fulgide speranze nelle «istituzioni». Non è una lotta contro il costituito, dal momento che, se essa prospera, il costituito crollerà da sé; è solo un mio procedere fuori dal costituito [Stirner 1995, pp. 279-280].

Per Stirner, la rivoluzione è un tentativo di organizzare lo spazio sociale in un dato modo, in base a un piano razionale. L'insurrezione, invece, sfida l'idea di un piano imposto alla società da parte di una qualunque istituzione e si definisce invece come un'auto-organizzazione indipendente. L'affermazione di questa volontà di auto-organizzarsi comporta la scelta di non essere più vincolati o affascinati dal potere, di allontanarsi dalle istituzioni e dalle retoriche politiche vigenti per inventarsi qualcosa di nuovo. L'insurrezione, intesa in questo senso, è un ritirarsi del sé da ogni legame con il potere.

Il punto di arrivo di Stirner con la sua nozione di insurrezione è ciò che potremmo definire una rivoluzione quotidiana. Questa è, naturalmente, una tematica che è stata ripresa dai situazionisti, in particolare da Henri Lefebvre e Raoul Vaneigem, secondo i quali la rivoluzione era qualcosa che si verificava a livello delle pratiche quotidiane e delle esperienze vissute. Per Vaneigem in particolare (e qui il suo pensiero mostra un'impressionante consonanza con quello di Stirner), si trattava di una rivolta dell'indi-

viduo contro le identità prestabilite e i relativi «ruoli» conferiti dalla società statuale e consumista; una sorta di liberazione di energia in eccesso investita in azioni quotidiane derivate dalla forza creativa e poetica della propria immaginazione [cfr. Vaneigem 2006]. Viene inoltre invocata una rivoluzione del rapporto spazio-temporale, a favore di un'esperienza esistenziale autentica che non sia più delimitata e fatta propria dal capitalismo, né suddivisa in unità misurabili e quantificabili [cfr. Vaneigem 2006, p. 228; Lefebvre 2008, p. 10].

In questa attenzione data alla singolarità delle esperienze e dei desideri si può trovare un certo parallelismo con l'*ethos* pluralista di William Connolly [cfr. Connolly 1995, 2005], inteso come una forma di micropolitica e di etica basata soprattutto su un rispetto agonistico per la differenza, la singolarità e l'eterogeneità. Questo è qualcosa che va oltre la tolleranza di stampo liberale; piuttosto, si tratta di un pluralismo *profondo* che si incarna in un *ethos* «generoso» nei confronti della diversità, della molteplicità e del divenire [cfr. Connolly 2005, pp. 121-127]. Al centro di questo *ethos* pluralista c'è una particolare idea di autonomia, che riconosce spazi per la differenza e la singolarità, e Connolly ritiene che una politica agonistica possa servire alla promozione e al consolidamento di tali spazi: «Gli spazi della differenza devono essere stabiliti attraverso il gioco della contestazione politica» [Connolly 1991, p. 211]. La concezione agonistica di Connolly opera attraverso

intensità, influenze, singolarità e fatti in divenire, mostrando come la trasformazione sociale e politica non possa avvenire se non vi è una trasformazione anche al livello delle relazioni micropolitiche. Viene in mente qui l'anarchismo spirituale di Gustav Landauer, il quale sosteneva che lo Stato non è un'istituzione che può essere rovesciata da una rivoluzione politica, ma è una *relazione* tra le persone, e che pertanto può solo essere trascesa attraverso una trasformazione spirituale dei rapporti: «Lo [Stato] si distrugge instaurando altri rapporti, comportandosi in modo diverso» [Landauer cit. in Buber 1996, p. 47].

Ciò implica un'ulteriore distinzione tra rivoluzione e insurrezione: nella sua logica spaziale totalizzante, che cerca di rifare tutto in base a un piano razionale, la rivoluzione è per certi versi insensibile a ciò che esiste già. Non tutto deve essere rifatto, anzi l'idea di autonomia si basa su un certo *ethos* di cura e conservazione. Ad esempio, gli anarchici hanno colto i pericoli insiti nella tecnologia: per il modo in cui, nel corso del diciannovesimo secolo, lo sviluppo tecnologico e l'industrializzazione hanno sradicato e distrutto le comunità artigiane e contadine e le loro abitudini di vita, e per il modo in cui, nel nostro tempo, viene devastato l'ambiente naturale [cfr. Gordon 2008, pp. 111-138]¹¹. Si può dunque ipotizzare che una politica insurrezionale basata sull'autonomia possa esprimere, insieme al desiderio di modificare radicalmente determinate forme sociali, anche una

sensibilità verso la fragilità di ciò che esiste e verso quelle forme di vita naturale, sociale e culturale che vanno invece preservate. Qui trovo utile il concetto di *design* elaborato da Bruno Latour, in cui identifica non solo un certo livello di prudenza e modestia, ma anche un modo per temperare l'impulso prometeico modernista, tipico della politica rivoluzionaria, di rompere radicalmente con il passato e costruire il nuovo. Spiega Latour:

Se è vero che l'attuale situazione storica è definita da una completa disconnessione tra due grandi narrazioni alternative (l'una di emancipazione, distacco, modernizzazione, progresso e padronanza, l'altra, all'opposto, di attaccamento, precauzione, coinvolgimento, interdipendenza e cura), forse la piccola parola *design* ci può offrire una pietra miliare cruciale per rilevare dove stiamo andando e come il modernismo (e anche il post-modernismo) se la stia cavando. Per dirla più provocatoriamente, direi che *design* è uno dei termini che ha sostituito la parola *rivoluzione*! [Latour 2008].

Se oppongo resistenza ai tratti di feticismo tecnologico impliciti in questa nozione di *design* (e certamente all'idea di Latour che la natura debba essere «progettata» o «ridisegnata»), credo sia utile cogliere la differenza che emerge qui tra due approcci radicali allo spazio: l'idea rivoluzionaria, modernista, del piano, che suggerisce un ordinamento dello spazio imposto dall'alto verso il basso e che dunque comporta

un certo grado di coercizione (il Piano Quinquennale, il Grande Balzo in Avanti...); e l'idea «post-moderna» – io direi (post)anarchica – di design, la quale, se la salviamo dalle sue derive tecnologiche (e quindi per certi aspetti tecnocratiche), suggerisce forme di auto-organizzazione dal basso e una pratica capace tanto di prendersi cura, preservare e incorporare, quanto di modificare, ma solo se necessario, i modi esistenti di vita e le tradizioni.

Gli spazi post-anarchici e il progetto di autonomia

Il design, se applicato in questo modo, suggerisce anche che non c'è nulla di immanente o naturalmente predestinato nell'emergere di spazi anarchici. Vale a dire che gli spazi indipendenti di libera e comune associazione sono sempre spazi *politici*, devono essere costruiti, contesi, negoziati, «disegnati». Essi non derivano da uno specifico piano razionale che è in qualche modo immanente alle relazioni naturali o sociali e che si sviluppa dialetticamente, come ritiene ad esempio Bookchin [cfr. Bookchin 1982, p. 31]. Questo è il punto in cui il mio approccio post-anarchico si discosta dalle categorie essenzialiste e dagli approcci positivisti dell'anarchismo classico¹². Il post-anarchismo – o, se si vuole, l'anarchismo post-fondativo – concepisce uno spazio politico che è indeterminato, contingente ed eterogeneo; uno spazio

le cui linee e contorni sono indefinibili e quindi contestabili. Lo spazio della politica post-anarchica è, in altre parole, uno spazio del *divenire*¹³.

Questo motivo del divenire ci permette di riflettere con maggiore attenzione sul concetto di autonomia, che ho considerato cruciale nella politica insurrezionale contemporanea. Risulta impossibile vedere l'autonomia come un'identità pienamente raggiunta, coerente, fissa. Sappiamo da Lacan che non ci può mai essere alcuna autonomia pura, dato che un soggetto trae il proprio significato solo attraverso le strutture esterne del linguaggio, su cui non ha un controllo reale, e che il desiderio è sempre desiderio dell'Altro [cfr. Stavrakakis 2007, p. 47]. Questo non significa, naturalmente, che non si possano adottare pratiche linguistiche, simboliche e sociali per creare spazi di maggiore libertà e autonomia tanto individuale quanto collettiva. Il punto è che questi sono sempre conformati e realizzati in relazione alle strutture sociali esistenti. Si può allora dire che la dimensione del reale è, paradossalmente, ciò che rende l'autonomia al contempo possibile e impossibile: infatti, essendo esterna all'ordine simbolico, fornisce una certa distanza, un punto critico di partenza, o anche un possibile spazio di resistenza, rispetto alle strutture socio-politico-economiche esistenti; ma proprio questo è ciò che impedisce la completa realizzazione di uno spazio autonomo. In effetti, il reale stesso è caratterizzato da Lacan come una «interiorità esclusa» o una «estraneità intima», simultanea-

mente all'interno e all'esterno dell'ordine simbolico [cfr. Miller 1996]. Pertanto, uno spazio particolare non può mai ritenersi completamente esterno, autarchicamente auto-escluso. Piuttosto, dovremmo vedere gli spazi di autonomia sempre contingenti e indeterminati. Come dice Marcus Doel, riferendosi alla pratica spaziale del post-strutturalismo:

[Ciò] non costituirebbe una posizione unica e autosufficiente. Piuttosto, assumerebbe la forma di un nastro di Möbius, grazie al quale la soglia apparentemente certa tra ciò che è dentro e ciò che è fuori verrebbe attraversata da una molteplicità indefinibile e aperta in continua trasformazione [Doel 1999, p. 34].

Come dovremmo dunque pensare gli spazi politici autonomi nel nostro mondo contemporaneo, ovvero quegli spazi in cui le pratiche, le relazioni e le modalità organizzative alternative sono prodotte attivamente e in cui si vede uno sforzo cosciente di vivere con metodi che ripudiano la gerarchia, l'autoritarismo e lo sfruttamento? Pensiamo alla molteplicità di esperimenti basati su modi di organizzazione alternativi non statuali: squat, fabbriche e università occupate, spazi abbandonati recuperati, *climate camp*, media indipendenti, reti di attivisti su base locale o transnazionale, comuni, cooperative alimentari, gruppi di azione comunitaria, comunità indigene autonome, e così via [cfr. Chatterton 2010; Esteva 2010, May 2010; Fuller et al. 2010;

Kasnabish 2010]¹⁴. Nondimeno, solo raramente si può parlare di un'autonomia assoluta: coloro che sono coinvolti in questi spazi politici alternativi rimangono di fatto in contatto con il mondo «esterno», compreso lo Stato; anche perché le persone si muovono e vivono in diversi spazi sociali, spesso simultaneamente. In effetti, il rapporto tra spazi autonomi e Stato è particolarmente ambiguo e problematico: che cosa vuol dire essere autonomi dallo Stato? Inoltre, in che misura questa autonomia minaccia effettivamente lo Stato? La mia risposta è che dovremmo pensare a questo tipo di luoghi non come a totalità completamente formate, ma piuttosto come a forme che sperimentano in modo permanente ciò che Foucault ha definito «pratiche di libertà» o «contro-condotte» [cfr. Foucault 2002b]¹⁵, o ancora ciò che Alain Badiou, in un registro diverso, ha definito la politica che «tiene lo Stato a distanza» [cfr. Badiou 2005, p. 145]¹⁶.

Immaginario radicale e desideri utopici

In questo senso, preferisco considerare l'autonomia come un progetto in corso di spazializzazione politica piuttosto che una forma pienamente raggiunta di organizzazione sociale. Nonostante le rilevanti differenze tra Jacques Lacan e Cornelius Castoriadis [cfr. Stavrakakis 2007, pp. 37-65], la concezione di autonomia di Castoriadis, basata sulla psicoanalisi, è particolarmente utile per riflettere su che cosa significhi l'autonomia in senso politico. Per Castoriadis l'autonomia è fondamentale per qualsiasi progetto veramente rivoluzionario, in quanto implica la libertà e la capacità dei singoli di determinare le proprie condizioni di esistenza, ovvero di ri-formulare consapevolmente il proprio mondo sociale, un mondo di solito sperimentato nella forma alienata delle anonime istituzioni sociali, politiche ed economiche, sul-

le quali non possono esercitare alcun controllo. Da questo punto di vista, per Castoriadis il progetto (di autonomia) deve essere distinto dal piano: il primo è «una specifica prassi vista nell'insieme dei suoi legami con il reale», mentre il secondo «corrisponde al momento tecnico di un'attività, in cui le condizioni, gli obiettivi e gli strumenti possono essere e sono 'esattamente' determinati» [Castoriadis 1997, p. 77]. Anche se i progetti rivoluzionari richiedono sempre una pianificazione, la creatività e la spontaneità insite nel progetto non devono mai essere subordinate o ridotte alla «razionalità del Piano», come è accaduto spesso nelle esperienze storiche delle rivoluzioni socialiste [Castoriadis 1997, p. 109].

Castoriadis, inoltre, basa il progetto di autonomia sul discorso psicoanalitico freudiano, che consente al soggetto di ottenere una più chiara comprensione (e quindi una certa distanza riflessiva) delle fantasie inconscie e dei desideri eteronomi che altrimenti avrebbero un effetto determinante su di lui o lei. Tuttavia, non si tratta affatto di «liberare» il soggetto dall'inconscio: l'inconscio è una fonte vitale di creatività che permette al soggetto di formulare nuovi significati sociali fuori dalla molteplicità o dal «magma» dei significati; l'inconscio è la fonte dell'immaginario radicale [Castoriadis 1997, pp. 370-373]. Inoltre, la dimensione sociale dell'inconscio – per Castoriadis l'immaginario radicale si riferisce sia alla dimensione storico-sociale sia a quella psicologico-somatica [cfr. Castoriadis 1997, p. 339] – mostra che l'autonomia

è sempre un'esperienza collettiva: se infatti il soggetto diventa autonomo proprio quando riconosce il suo radicamento nell'inconscio e quando usa l'inconscio come una risorsa per la creatività e la libertà, la sua autonomia si realizza però solo collettivamente, attraverso le relazioni con gli altri [cfr. Castoriadis 1997, p. 107].

Ciò che è importante nella concezione di Castoriadis dell'autonomia non è solo questa dimensione collettiva (che dimostra come l'autonomia non abbia senso se è solo la libertà di un individuo atomizzato), ma anche la rilevanza data al desiderio, alla creatività e all'immaginazione nella creazione di relazioni sociali alternative e consapevoli. Qui si pone ancora una volta la questione dell'utopia, anche se in una forma diversa. Il che potrebbe sembrare strano, dato che ho fatto ricorso alla teoria lacaniana proprio per interrogare la fantasia utopica dei progetti rivoluzionari. E tuttavia non possiamo non cogliere il desiderio utopico che alimenta ogni progetto insurrezionale. Non possiamo ignorare l'impulso potente e il valore politico dell'immaginario utopico come forma di riflessione critica sui limiti del nostro mondo. Ma piuttosto che vedere l'utopia come un piano razionale per un nuovo ordine sociale, dovremmo considerarla, come dice Miguel Abensour, una «educazione del desiderio»: «Per insegnare il desiderio di desiderare, di desiderare meglio, di desiderare di più e, soprattutto, di desiderare in modo diverso» [cfr. Thompson 1988, p. 791].

Lacan stesso non considera forse la fantasia nello stesso modo, ossia come mezzo attraverso il quale il soggetto rinforza il suo desiderio? Tuttavia, l'utopismo insurrezionale, nella mia concezione, sottoscrive una logica diversa: mentre la fantasia, nel senso psicoanalitico, è sempre la stessa «fantasia fondamentale» attorno alla quale il desiderio nevrotico circola e si ripete senza tregua (cosa che, come abbiamo visto, caratterizza la fantasia rivoluzionaria), la fantasia utopica insurrezionale, al contrario, ci insegna a desiderare in modo diverso, interrompe il circuito abituale del desiderio aprendolo all'Altro, a ciò che è diverso, a ciò che è fuori da sé.

Conclusioni: verso una teoria post-anarchica della pianificazione

Ho qui sviluppato una concezione post-anarchica della politica, intesa nei termini di un progetto in corso per l'autonomia e la pluralizzazione dei desideri e degli spazi insurrezionali. Tutto ciò conduce verso un nuovo modo di pensare la pianificazione? Ho argomentato sopra a favore di una concezione alternativa della pianificazione, di ispirazione (post) anarchica, basata su pratiche autonome di azione diretta dal basso in opposizione alle concezioni tradizionali di pianificazione come attività tecnocratica e discorso dall'alto verso il basso (il discorso del Padrone). Ma come si distingue il post-anarchismo da altri approcci, apparentemente più democratici, in cui vi è una maggiore enfasi sulla collaborazione e sulla consultazione con chi sta fuori dal lavoro di pianificazione?

Il modello collaborativo di pianificazione [cfr. Healy 1997; Innes 2004; Innes, Booher 1999, 2004] è problematico per una serie di ragioni. Come sostenuto in precedenza, questo modello presuppone la proiezione utopica di una comunicazione razionale non distorta, cosa che non solo è strutturalmente impossibile da un punto di vista lacaniano, ma che oltretutto tende a occultare la dimensione propriamente politica dell'antagonismo e del disaccordo. Inoltre, come sostiene Mark Purcell, il modello di pianificazione collaborativa non solo è insufficiente per resistere al razionalismo neoliberista che opera nelle politiche economiche e nelle strategie di pianificazione, ma potrebbe addirittura legittimarle, fornendo loro una patina di inclusione democratica che nei fatti sopprime e indebolisce le voci più emarginate [cfr. Purcell 2009, pp. 140-165; e anche Gunder 2010].

Supponendo che la comunicazione e il dialogo siano in grado di operare in un contesto neutro, la teoria della pianificazione collaborativa immagina una parità di condizioni in cui le differenze di potere e di ricchezza siano come neutralizzate. Judith Innes e David Booher descrivono questo approccio nei seguenti termini: «La proposta è che la partecipazione sia collaborativa e che includa non solo i cittadini, ma anche gli interessi organizzati, le attività a scopo di lucro e no profit, i progettisti e gli amministratori pubblici, in un insieme in cui tutti interagiscano e si influenzino l'un l'altro» [Innes, Booher 2004, p. 422]. Eppure è facile constatare

come questa neutralità ed equivalenza formale – in cui ognuno è visto come un «azionista» – possa funzionare solo in modo ideologico, legittimando un consenso economico già assunto e delegittimando l'antagonismo e il dissenso come irrazionali, violenti e antidemocratici.

In alternativa al modello collaborativo/comunicativo, Hillier ha proposto un modello basato sulla convinzione che la contestazione e l'antagonismo siano il fulcro della politica, che dovrebbe cercare di creare un forum in cui questi antagonismi possano essere portati in superficie e mobilitati in una forma democratica:

Dal momento che non è possibile eliminare l'antagonismo, abbiamo bisogno di addomesticarlo riconducendolo a un agonismo nel quale si mobiliti la passione in modo costruttivo (e non distruttivo), ai fini di promuovere decisioni democratiche che siano in parte consensuali, ma che in parte accettino rispettosamente anche i disaccordi irrisolvibili [Hillier 2003, p. 42].

Questo modello agonistico deriva da Connolly, ma anche da Chantal Mouffe, che ha cercato di rivitalizzare la teoria democratica attraverso una combinazione di pluralismo e di opposizione schmittiana amico-nemico [cfr. Mouffe 2000, 2005]. Il vantaggio di questo modello su quello collaborativo è che si cerca di rendere visibile ciò che Mouffe definisce «la dimensione ineliminabile di antagonismo che esiste

nelle società umane» e che è fondamentale per la categoria del politico [Mouffe 2005, p. 119].

Allo stesso tempo, però, ho trovato questo modello, in particolare nella forma presentata da Mouffe, insufficiente per pensare oggi una politica autenticamente radicale. Nel modello, infatti, l'agonismo democratico è sempre posto all'interno di un quadro di riferimento statale mai esplicitato, ed è quindi incapace di concepire la politica fuori da questo contesto. Lo si può notare in un certo numero di aspetti del pensiero di Mouffe, ad esempio nella sua ostilità al concetto di attivismo transnazionale e cosmopolita. Se ha perfettamente ragione nella sua critica di certe visioni (tanto neoliberiste quanto socialdemocratiche) della globalizzazione cosmopolita, il suo approccio sembra ribadire il concetto di sovranità dello Stato e guarda allo Stato-nazione come all'unico luogo legittimo della politica democratica, il che liquida qualsiasi concezione di spazi politici transnazionali¹⁷. Inoltre, troviamo nella teoria della democrazia di Mouffe una forte difesa delle istituzioni parlamentari, proprio per il modo in cui metterebbero in scena relazioni antagoniste trasformandole in forme «sicure» di agonismo [Mouffe 2005, p. 23]. Un modello del genere pone troppi limiti a una politica democratica radicale. Situando i conflitti agonistici democratici soprattutto all'interno dello Stato e delle sue istituzioni parlamentari, Mouffe lascia di fatto incontrastato lo spazio politico dello Stato.

Vorrei invece proporre un modello teorico alternativo basato su una politica dell'autonomia che contesti l'idea che lo Stato sia il luogo esclusivo della politica. Al contrario, considero lo Stato una macchina di depoliticizzazione e governamentalità, ovvero ciò che Rancière chiamerebbe «la polizia» [cfr. Rancière 1999]. Ancor più, questo modello sostiene che le relazioni autenticamente politiche mettono sempre in scena un confronto con lo Stato e si possono realizzare solo in opposizione a esso. L'esistenza di movimenti, organizzazioni e spazi politici autonomi ci obbliga a ri-collocare la dimensione politica lontano dalla centralità dello Stato e verso pratiche e processi decisionali alternativi. Se posso formularla in questo modo: *l'autonomia della politica* (categoria centrale tanto in Mouffe quanto in Schmitt) *ha senso solo se si pensa nei termini di una politica dell'autonomia*. Ri-collocare la dimensione politica lontano dall'egemonia dello Stato è un punto che considero centrale per il post-anarchismo [cfr. Newman 2010a].

Inoltre, se vogliamo elaborare una politica democratica autonoma che sia svincolata dallo Stato, si può tener conto degli argomenti di Abensour, secondo il quale la vera democrazia si articola in opposizione allo Stato; anzi, propone la nozione di «democrazia insorgente» proprio nel senso di *democrazia contro lo Stato*: «La democrazia è anti-statuale, o non è» [Abensour 2011, p. xxxiii]. Abensour infatti distingue tra «democrazia insorgente» e ciò che chiama

«democrazia conflittuale», ovvero quello che io ho qui definito «democrazia agonistica»:

La democrazia insorgente non è una variante della democrazia conflittuale, ma il suo esatto opposto. La democrazia conflittuale pratica il conflitto all'interno dello Stato, dello Stato democratico, che già nel nome appare come un'elusione del conflitto primario e tende a stemperare la conflittualità nel compromesso permanente; la democrazia insorgente – invece – *situa il conflitto in un altro luogo*, all'esterno dello Stato, contro di esso, e non cerca affatto di eludere il conflitto principale – la democrazia contro lo Stato –, non arretra affatto, se necessario, di fronte alla rottura [Abensour 2008, trad. it. p. 31, corsivo mio].

Proprio come i fautori della democrazia agonistica sostengono (giustamente) che il modello comunicativo/consensuale occulta o disconosce la dimensione antagonistica presente nelle relazioni sociali, non si potrebbe allora sostenere che il modello agonistico in sé si basa sul disconoscimento di un più fondamentale antagonismo, vale a dire quello tra una democrazia «anarchica» e l'ordine stesso dello Stato? Se i modelli radicali di pianificazione devono lasciare spazio all'antagonismo politico (per non eluderlo o tentare di addomesticarlo grazie a un qualche consenso immaginario), allora devono riconoscere l'istanza genuinamente politica (e democratica) dell'opposizione allo Stato.

Un modello di pianificazione di questo tipo potrebbe definirsi, anzi costruirsi, attorno a pratiche autonome di pianificazione esercitate ogni giorno da singoli e movimenti impegnati nella resistenza allo statalismo e al capitalismo. Qui mi sono ispirato all'idea di «pianificazione insorgente» descritta da Faranak Miraftab nel suo resoconto di una mobilitazione contro gli sfratti attuata dagli abitanti delle baraccopoli sudafricane [cfr. Miraftab 2009, pp. 32-50]. Si trattava di una mobilitazione dal basso di persone comuni che avevano costruito baracche di fortuna e punti di aggregazione comunitaria sul bordo della strada per protestare contro le politiche neoliberiste di «pulizia» delle baraccopoli che le avevano trasformate in senzatetto. È importante sottolineare che agivano in prima persona e in modo autonomo, anziché esprimere le proprie rimostanze attraverso i canali ufficiali e i rappresentanti abituali (come le ONG), che all'interno del modello collaborativo sarebbero senza dubbio considerati gli unici interlocutori legittimi per un dialogo. Per Miraftab, questo modello di pianificazione insorgente contesta la nozione di «partecipazione dei cittadini», centrale per i governi neoliberisti. Inoltre, essendo chiaramente agonistico e non consensuale, il suo rifiuto della rappresentanza e delle istituzioni formali del potere, insieme all'enfasi posta sulle azioni dirette di resistenza e di auto-organizzazione, aprono un nuovo tipo di spazio politico autonomo che non è più adeguatamente rappresentato nel modello agonistico.

Un ulteriore elemento importante per una pianificazione post-anarchica e autonoma è ciò che potrebbe essere definito come pratica prefigurativa, ovvero il tentativo di inventare alternative al capitalismo e allo statalismo all'interno dell'ordine vigente; una sorta di rottura utopica operata nel presente [cfr. Gordon 2008, pp. 34-40]. Si può far qui riferimento alle forme di democrazia diretta applicate dagli attivisti nel processo decisionale, o alle pratiche di cooperazione adottate dalle comunità auto-organizzate, o ancora all'organizzazione delle manifestazioni e delle proteste di massa, la cui atmosfera carnevalesca e la stessa appropriazione degli spazi fisici sono altrettanto importanti delle contestazioni e delle rivendicazioni espresse [cfr. Graeber 2002; Day 2005; Pleyers 2010].

Forse l'esempio più sorprendente di questa pianificazione prefigurativa si è manifestato nella recente insurrezione democratica in Egitto, dove piazza Tahrir, centro simbolico della protesta, è stata trasformata in una zona autonoma liberata. Questo ha suggerito, per usare le parole di Richard Seymour, un «nuovo modello di Comune»¹⁸:

Prima di tutto si sono presi un cosiddetto spazio pubblico che lo Stato voleva precludere all'accesso: piazza Tahrir. Dopo averne preso il controllo, e aver affermato che non sarebbero semplicemente tornati a casa alla fine della giornata (una cosa sulla quale dovremmo riflettere), hanno retto, ondata dopo ondata, agli assalti della polizia

e di teppisti in borghese. Hanno formato gruppi per individuare gli agenti governativi. Hanno piantato tende per permettere alle persone di dormire. Hanno approntato i servizi igienici (questione logistica non da poco quando ci sono centinaia di migliaia di persone che occupano il crocevia principale della capitale). Hanno installato lampioni per avere energia elettrica. Hanno organizzato la raccolta dei rifiuti. Hanno istituito punti di primo soccorso. Hanno occupato un noto fast-food e l'hanno trasformato in un ricovero per chi era stato picchiato o ferito dalla polizia. Hanno creato una città nella città e affrontato collettivamente molte più sfide di quante una città media ne debba affrontare in un giorno qualsiasi [Seymour 2011].

Ci può essere una dimostrazione migliore di come la gente comune, tramite la pianificazione autonoma, il desiderio utopico, l'energia insorgente e la capacità organizzativa, possa trasformare il proprio spazio sociale?

Note

1. Steve Pile esplora l'inconscio rimosso delle città e degli spazi urbani, suggerendo una sorta di «lavoro onirico» freudiano per portare alla luce questa dimensione. Cfr. Pile 2000, pp. 75-86. Allo stesso modo, non si potrebbe allora affermare che il punto centrale della politica radicale sia una sorta di lavoro onirico che cerchi di svelare gli antagonismi che sottendono e continuano a ossessionare i nostri spazi sociali pacificati?
2. Per una valutazione dell'impatto di Bookchin non solo sulla teoria anarchica, ma anche sulla pianificazione ecologica e urbanistica, cfr. White 2008.
3. Le idee di solidarietà sociale ed equilibrio ecologico elaborate da Reclus hanno avuto una forte influenza sul sociologo e urbanista inglese Patrick Geddes, i cui piani urbanistici sono stati adottati in diverse città del mondo all'inizio del ventesimo secolo. Cfr. Law 2005, pp. 4-19; Geddes 1927.
4. Si dovrebbe andar cauti nel tirare qui una linea di demarcazione troppo netta tra anarchismo e tradizioni marxiane.

Bisognerebbe tenere a mente che Marx ha condiviso la stessa aspirazione degli anarchici verso una società senza Stato basata sulla libera associazione. E anche ricordare che lo stesso Lenin, nonostante la sua strategia avanguardista di conquista dello Stato, riconosce tuttavia una certa affinità con gli anarchici nel considerare lo Stato uno strumento di dominio, il cui superamento è il fine ultimo di una rivoluzione comunista: «Quanto all'abolizione dello Stato, come fine, noi non siamo affatto in disaccordo con gli anarchici. Affermiamo che per raggiungere questo fine è indispensabile utilizzare temporaneamente, contro gli sfruttatori, gli strumenti, i mezzi e i metodi del potere statale, così com'è indispensabile, per sopprimere le classi, stabilire la dittatura temporanea della classe oppressa». Cfr. Lenin, *Stato e rivoluzione*, trad. it. 1965, cap. iv, § 2.

5. Naturalmente, la concezione foucaultiana di un potere diffuso e coestensivo alla vita sociale ha reso la classica narrazione rivoluzionaria molto più ambigua. L'idea che ci sia un centro simbolico del potere da conquistare maschera il fatto che le relazioni di potere hanno permeato il tessuto sociale in modo ben più infinitesimale, e che perciò le rivoluzioni sono spesso incapaci di affrontare il problema del potere. Cfr. Foucault 2002c, p. 123.

6. Per una discussione più ampia sull'importanza dei quattro discorsi di Lacan per la teoria politica radicale, cfr. Newman 2004a.

7. Per una disanima completa dei quattro discorsi di Lacan e della pianificazione, cfr. Gunder 2004.

8. Žižek fa l'esempio delle proteste di massa contro la guerra in Iraq nel 2003, mostrando come in realtà abbiano permesso a George W. Bush di legittimare la guerra, con la pretesa che avrebbe portato la stessa democrazia e la stessa libertà di dissenso al popolo iracheno. Cfr. Žižek 2007.

9. Prendo in prestito questa metafora delle crepe dal libro di Holloway *Crack capitalism*, in cui sostiene che le relazioni sociali possono essere trasformate sul piano micropolitico solo attraverso la molteplicità di atti di resistenza quotidiani che sono altrettante crepe nell'edificio del potere. Cfr. Holloway 2010.

10. Cfr. le tesi di Deleuze e Guattari sul micropolitico, o molecolare, e il macropolitico in *A Thousand Plateaus*, 2005, pp. 208-231.

11. Cfr. le critiche anarco-primitiviste della tecnologia da parte di pensatori come John Zerzan, 1996, e Fredy Perlman, 1983.

12. Per una discussione più ampia sul post-anarchismo e sulle divergenze dall'anarchismo classico, cfr. Newman 2010a.

13. Questa idea di uno spazio post-anarchico del divenire è influenzata da approcci post-strutturalisti allo spazio, in cui questo è visto come un evento che accade e che è caratterizzato da flussi, onde, intensità, linee sfocate, differenze e molteplicità, piuttosto che da identità fisse e confini. Cfr. la riflessione sullo spazio «liscio» e «striato» di Deleuze e Guattari, 2005, pp. 474-500; cfr. anche l'applicazione della teoria della pianificazione deleuziana proposta da Hillier, 2008.

14. Un altro importante intervento teorico è quello dell'Autonomia italiana: una forma eretica di marxismo che sostiene l'auto-organizzazione militante dei lavoratori, separata da organismi rappresentativi quali sindacati e partiti politici. Per una rassegna di questa tradizione, cfr. Steve Wright, 2002, e Lotringer e Marazzi, 2007.

15. Naturalmente Foucault era molto sensibile al rapporto tra potere e spazio, e quindi alle implicazioni di potere in specifiche configurazioni spaziali e progetti architettonici, sia nelle istituzioni di reclusione sia in quelli che potremmo chiamare

spazi «liberati» o «eterotopie». In un'intervista su «spazio, conoscenza, potere», Foucault diceva: «Penso che [l'architettura] possa e debba produrre effetti positivi quando l'intenzione liberatoria dell'architetto coincide con la pratica reale delle persone nell'esercizio delle loro libertà». Cfr. Foucault 2002a, p. 355.

16. Qui Badiou si riferisce a una politica che superi il partito-Stato sotto forma, ad esempio, della Comune di Parigi o di Shanghai, eventi che postulano una rottura con le modalità statuali di organizzazione e prefigurano forme alternative di politica. Eppure, ciò che è curioso in Badiou è proprio la sua ambivalenza su questo punto, che trova espressione nel senso di disagio che prova per la vicinanza del suo pensiero all'anarchismo. Cfr. Newman 2010b.

17. Ad esempio, Mouffe è particolarmente critica verso la politica della moltitudine di Hardt e Negri, che a suo avviso evoca l'idea di una democrazia globale che va al di là dello Statonazione. Cfr. Hardt e Negri, 2005, pp. 113-114.

18. Per un'altra visione di una Comune autonoma organizzata come spazio urbano insurrezionale, cfr. Invisible Committee, 2009; cfr. anche Merrifield 2010.

Riferimenti bibliografici

- Abensour M., *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, Polity Press, Cambridge 2011 (trad. it.: *La democrazia contro lo Stato: Marx e il momento machiavelliano*, Edizioni Cronopio, Napoli 2008).
- Badiou A., *Metapolitics*, Verso, London 2005.
- Bakunin M., *Political Philosophy*, a cura di Maximoff G.P., Freedom Press, London 1953.
- Bey H., *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and Poetic Terrorism*, Autonomedia, New York 1991 (trad. it.: *TAZ, zone temporaneamente autonome*, ShaKe, Milano 1997).
- Bookchin M., *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Paolo Alto 1982 (trad. it.: *L'ecologia della libertà*, elèuthera, Milano 1988, 2010⁶).

- Bookchin M., *From Urbanization to Cities: Towards a New Politics of Citizenship*, Cassell, London 1995.
- Bracher M. (cur.), *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society*, New York University Press, New York 1997.
- Buber M., *Paths in Utopia*, Syracuse University Press, New York 1996 (trad. it.: *Sentieri in utopia*, Marietti, Genova 2009).
- Campbell K., *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, Routledge, London 2004.
- Castoriadis C., *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge 1997 (trad. it.: *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995).
- Chatterton P., *Autonomy: the struggle for survival, self-management and the common*, «Antipode», 42 (4), 2010, pp. 897-908.
- Clark J.P., Martin C. (cur.), *Anarchy, Geography, Modernity: The Radical Social Thought of Elisée Reclus*, Lexington Books, Lanham (MD) 2004.
- Connolly W.E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of the Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Connolly W.E., *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995.
- Connolly W.E., *Pluralism*, Duke University Press, Durham 2005.
- Crouch D., Ward C., *The Allotment: Its Landscape and Culture*, Five Leaves, Nottingham 1997.
- Day R., *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press, London 2005 (trad. it.:

Gramsci è morto, i nuovi movimenti dall'egemonia all'affinità, elèuthera, Milano 2013²).

Dean J., *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Duke University Press, Durham 2009.

Dean J., *Primer on the Leninist Party*, 2010, cit. dal blog http://jdeanicate.typepad.com/i_cite/2010/10/primer-on-the-leninist-party.html (visitato il 15 aprile 2011).

Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2005 (trad. it.: *Millepiani*, Castelveccchi, Roma 2003).

Doel M., *Poststructuralist Geographies: the diabolical art of spatial science*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 1999.

Esteva G., *The Oaxaca commune and Mexico's coming insurrection*, «Antipode», 42 (4), 2010, pp. 978-993.

Foucault M., *Space, Knowledge, and Power*, in Faubion J. (cur.), *Power, Volume 3: Essential Works, 1954-1984*, Penguin, London 2002a, pp. 349-364.

Foucault M., *The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom*, in Rabinow P., Hurley R. (cur.), *Ethics: Subjectivity and Truth. Volume 1: Essential Works 1954-1984*, Penguin, London 2002b, pp. 281-301.

Foucault M., *Truth and Power*, in Faubion J. (cur.), *Power, Volume 3: Essential Works, 1954-1984*, Penguin, London 2002c, pp. 111-133.

Fuller D., Jonas A., Lee R., *Interrogating Alterity*, Ashgate, London 2010.

Geddes P., *A Great Geographer: Elisée Reclus*, in Ishill J.

- (cur.), *Reclus and Elie Reclus. In Memoriam*, Oriole Press, Berkeley Heights (NJ) 1927.
- Gordon U., *Anarchy Alive!: Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*, Pluto Press, London 2008.
- Graeber D., *The new anarchists*, «New Left Review», 13 (gen-feb), 2002, pp. 61-72.
- Gramsci A., *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Lawrence and Wishart, London 1971 (ediz. it.: *I quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975).
- Gunder M., *Shaping the planner's ego-ideal: a Lacanian interpretation of planning education*, «Journal of Planning Education and Research», 23 (3), 2004, pp. 299-311.
- Gunder M., *Planning as the ideology of (neoliberal) space*, «Planning Theory», 9 (4), 2010, pp. 1-17.
- Gunder M., Hillier J., *Conforming to the expectations of the profession: a Lacanian perspective on planning practice, norms and values*, «Planning Theory & Practice», 5 (2), 2004, pp. 217-235.
- Hall P., *Cities of Tomorrow: An Intellectual History of Urban Planning and Design in the Twentieth Century*, Blackwell, Oxford 1996.
- Hallward P., *The politics of prescription*, «The South Atlantic Quarterly», 104, 2005, pp. 769-789.
- Hardt M., Negri A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000 (ediz. it.: *Impero*, Rizzoli, Milano 2003).
- Healy P., *Collaborative Planning: Shaping Places in Fragmented Societies*, Palgrave, London 1997.
- Hillier J., *Agonizing over consensus: why Habermasian*

- ideals cannot 'real'*, «Planning Theory», 2 (1), 2003, pp. 37-59.
- Hillier J., *Plan(e) speaking: a multiplanar theory of spatial planning*, «Planning Theory», 7 (1), 2008, pp. 24-50.
- Holloway J., *Crack Capitalism*, Pluto Press, London 2010 (trad. it.: *Crack Capitalism*, DeriveApprodi, Roma 2012).
- Innes J., *Consensus building: clarifications for the critics*, «Planning Theory», 3 (1), 2004, pp. 5-20.
- Innes J., Booher D., *Consensus Building and Complex Adaptive Systems – A Framework for Evaluating Collaborative Planning*, «APA Journal», autunno 1999, 65 (4), 1999, pp. 412-423.
- Innes J., Booher D.E., *Reframing public participation: strategies for the 21st century*, «Planning Theory», 5 (4), 2004, pp. 419-436.
- Invisible Committee, *The Coming Insurrection*, Semiotext(e), New York 2009 (trad. it.: *L'insurrezione che viene*, s.e., 2010).
- Kasnabish A., *Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global*, Zed Books, London 2010.
- Kropotkin P., *The State: Its Historic Role*, Freedom Press, London 1943 (trad. it.: *Lo Stato e il suo ruolo storico*, Edizioni Anarchismo, Trieste 2009).
- Kropotkin P., *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, a cura di Ward C., Freedom Press, London 1985 (trad. it.: *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano 1975).
- Lacan J., *Écrits: A Selection*, Tavistock, London 1977 (trad. it.: *Scritti tecnici su Freud*, Einaudi, Torino 1974).
- Lacan J., *The Other Side of Psychoanalysis: The Seminar of*

- Jacques Lacan Book XVII, W.W. Norton & Co., London 2007 (trad. it.: *Il seminario. Libro XVII* Einaudi, Torino 2001).
- Latour B., *A cautious Prometheus? A few steps toward a philosophy of design*, 2008, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-design-cornwall-gb.pdf>
- Law A., *Ghosts of Geddes: civics as applied sociology*, «Journal of Generalism and Civics», 6 (agosto), 2005, pp. 4-19.
- Lefebvre H., *The Production of Space*, Blackwell, Oxford 1991.
- Lefebvre H., *Critique of Everyday Life. Volume 3: From Modernity to Modernism*, Verso, London 2008.
- Lenin V.I., *State and Revolution*, International Publishers, New York 1990 (trad. it.: *Stato e rivoluzione*, in *Opere Scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 847-947).
- Lotringer S., Marazzi C. (cur.), *Autonomia: Post-Political Politics*, Semiotext(e), Cambridge (MA) 2007.
- Massey D., *For Space*, Sage, London 2005.
- May T., *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.
- Merrifield A., *The coming of The Coming Insurrection: notes on a politics of neocommunist*, «Environment and Planning D: Space and Society», 28, 2010, pp. 202-216.
- Miller J.-A., *La suture*, «Cahiers pour l'Analyse», 1-2 (gen-apr), 1996, pp. 39-51.
- Mirafteb F., *Insurgent planning: situating radical planning in the Global South*, «Planning Theory», 8 (1), 2009, pp. 32-50.

- Mouffe C., *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000.
- Mouffe C., *On the Political*, Routledge, New York 2005.
- Newman S., *Interrogating the Master: Lacan and radical politics*, «Psychoanalysis, Culture & Society», 9, 2004a, pp. 298-314.
- Newman S., *New reflections on the theory of power: a Lacanian Perspective*, «Contemporary Political Theory», 3, 2004b. pp. 148-167.
- Newman S., *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010a.
- Newman S., *The horizon of anarchy: anarchism and contemporary radical thought*, «Theory & Event», 13 (2), 2010b.
- Perlman F., *Against His-story, Against Leviathan*, Black & Red, Detroit 1983.
- Pile S., *Sleepwalking in the modern city: Walter Benjamin and Sigmund Freud in the world of dreams*, in Bridge G., Watson S. (cur.), *A Companion to the City*, Blackwell, Oxford 2000, pp. 75-86.
- Pleyers G., *Alter-Globalization: Becoming Actors in the Global Age*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Purcell M., *Resisting neoliberalization: communicative planning or counter-hegemonic movements?*, «Planning Theory», 8 (2), 2009, pp. 140-165.
- Rancière J., *The Ignorant Schoolmaster: five lessons in intellectual emancipation*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1991.
- Rancière J., *Disagreement: politics and philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.
- Sassen S., *Territory, Authority, Rights: From Medieval As-*

- semblages to Global Villages*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2008.
- Seymour R., *Towards a new model commune*, Lenin's tomb blog, 2011, <http://leninology.blogspot.com/2011/03/towards-new-model-commune.html> (visitato il 19 aprile 2011).
- Stavrakakis Y., *Lacan and the Political*, Routledge, London-New York 1999.
- Stavrakakis Y., *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- Stirner M., *The Ego and Its Own*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (trad. it.: *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999).
- Thompson E.P., *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1988.
- Vaneigem R., *The Revolution of Everyday Life*, Rebel Press, London 2006.
- Verhaeghe P., *From impossibility to inability: Lacan's theory of the four discourses*, «The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis», 3 (primavera), 1995, pp. 91-108.
- Ward C., *Anarchy in Action*, Freedom Press, London 1982 (trad. it.: *Anarchia come organizzazione*, elèuthera, Milano 2013⁶).
- Ward C., *Anarchy and architecture: a personal record*, in Hughes J., Sadler S., *Non-Plan: essays on freedom and participation in modern architecture and urbanism*, Architectural Press, Oxford 2000.
- Ward C., *Cotters and Squatters: The Hidden History of Housing*, Five Leaves, Nottingham 2002.

- White D., *Bookchin: A Critical Appraisal*, Pluto Press, London 2008.
- Wright S., *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, London 2002.
- Zerzan J., *Future Primitive and Other Essays*, Semiotext(e), New York 1996 (trad. it.: *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001).
- Žižek S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989.
- Žižek S., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000.
- Žižek S., *Repeating Lenin*, 2001, Lacan.com: <http://www.lacan.com/replenin.htm>
- Žižek S., *Resistance is surrender*, «London Review of Books», 29 (2), 2007, <http://www.lrb.co.uk/v29/n22/slavoj-zizek/resistance-is-surrender>.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2013
presso Printì, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Rovetta 27, Milano

