Saul Newman

Post-anarchismo e spazio: fantasie rivoluzionarie e zone autonome

GREEN, NOT GREED
Biblioteca Anarchica
Virtuale Gratuita

Il testo che segue è stato liberamente preso dal sito http://postanarchistgroup.net e tradotto da Green Not Greed. Può essere condiviso in ogni forma si voglia, citando o meno la fonte, purché sia fatto gratuitamente, senza scopo di lucro.
Giugno 2013.

Abstract

In questo testo, richiamo l'attenzione per una ri-considerazione dell'anarchismo e delle vie alternative di concettualizzazione dello spazio radicale. Qui applico un'analisi lacantiana dell'immaginazione sociale per esplorare le fantasie utopiche e i desideri che sostengono gli spazi sociali, i discorsi e le pratiche - inclusa la pianificazione e la politica rivoluzionaria. Io vorrei sviluppare - con Castoriadis e altri - una distinzione post-anarchica del concetto politico di spazio sociale, creato attorno al progetto di autonomia e ri-creazione dello spazio politico al di fuori dello Stato.

Parolechiave

Teoria della pianificazione, (post)anarchismo, Lacan, politiche rivoluzionarie, autonomia

Solo l'autonomia può pianificare autonomia, organizzarla, crearla (Bey, 1991: 100)

La teoria sociale ha in questi ultimi tempi preso una piega spaziale. Nel caso della teoria politica, le discussioni circa le dimensioni spaziali e gli immaginari politici hanno attirato sulla geografia politica, al fine di indagare i contorni del pluralismo, lo spazio pubblico, l' agonismo democratico, i movimenti sociali e gli spazi post-nazionali della globalizzazione (cfr. Massey, 2005; Sassen, 2008; Mouffe, 2000; Connolly, 2005). Qui la questione della

pianificazione – la pianificazione delle città, dei paesaggi urbani, degli spazi autonomi, delle comunità estetiche e così via – si pone inevitabilmente. In effetti, la politica e la pianificazione urbana sono sempre state intimamente connesse, se pensiamo agli immaginari utopici di Fourier o di Saint-Simon, con le loro comunità razionalmente pianificate, o il modo con cui la pianificazione delle città e delle metropoli moderne è sempre stata ossessionata dallo spettro dell'insurrezione e del dissenso. Le pratiche e i discorsi di pianificazione, possono essere visti come una sublimazione della politica, così come una cristallizzazione del conflitto. Se si getta uno sguardo parallasse sulle nostre città oggi, si troveranno ovunque tracce della dimensione

politica repressa[1]. Lo spazio è quindi sempre politica. Infatti, come Henri Lefebvre ha mostrato, lo spazio è una particolare costellazione di potere e conoscenza che riproduce i rapporti sociali di produzione; lo spazio ha una funzione politica nel fornire una sorta di quadro integrativo per il modo di produzione capitalistico e per il potere politico (1991: 9).

Tuttavia, se lo spazio è visto come un quadro di interessi politici ed economici dominanti, il mio obiettivo è quello di esplorare i modi in cui

1 Steve Pile esplora l'inconscio rimosso delle città e degli spazi urbani, proponendo una sorta di sogno onirico freudiano di portare questa dimensione alla luce (vedi Pile, 2000: 75-86). Allo stesso modo, non potremmo dire che il punto centrale della politica radicale è una sorta di sogno onirico che cerca di svelare gli antagonismi che sono sottesi e continuano a tormentare i nostri spazi sociali pacificati?

questo spazio egemonico viene messo in discussione, contestato e riconfigurato, così come le fantasie e i desideri hanno investito in spazi politici. E 'in questo contesto che vorrei considerare la questione degli spazi per la politica radicale, e, in particolare, per quella più eretica di tutte le tradizioni politiche radicali - l'anarchismo. Dopo aver mostrato che l'anarchismo è più che la semplice distruzione caotica dello spazio - anzi, il pensiero e la politica anarchica suggeriscono una costruzione alternativa dello spazio - andrò ad esplorare il modo in cui gli spazi sociali e politici sono immaginati nel discorso rivoluzionario. E 'qui che l'analisi lacaniana dell'immaginario sociale diventa importante, in quanto rivela non solo le fantasie utopistiche e i desideri che sono alla base degli spazi dei discorsi e delle pratiche

sociali - tra cui la pianificazione - ma rende visibile anche il legame strutturale nascosto tra politica rivoluzionaria e l'autorità politica , tra il desiderio di trasgressione rivoluzionaria e l'affermazione di un nuovo Capo. Prendendo Lacan come punto critico di partenza, andrò a sviluppare - attraverso Castoriadis e altri - una concezione nettamente post-anarchica dello spazio politico basato attorno al progetto di autonomia. Ciò avrà conseguenze dirette, come mostrerò, per una concezione alternativa di pianificazione pratica.

Anarchismo e pianificazione

È politica radicale semplicemente una perturbazione dell'ordine esistente dello spazio,

o lo è la propria immaginazione spaziale alternativa? In caso affermativo, quali sono questi immaginari? Qual è lo spazio della politica radicale oggi? Quali spazi occupa, contesta e immagina?

Nel luogo simbolico, una volta vacante, lasciato dal crollo dei sistemi socialisti di stato, abbiamo visto la nascita di un nuovo immaginario spaziale radicale definito non tanto da parte delle istituzioni e dei partiti politici, ma dai movimenti sociali che creano, nelle loro pratiche, discorsi e modalità di azione, nuovi spazi politici, sociali ed economici, nuovi immaginari. Ciò che dà forma a questo spazio politico alternativo è, a mio avviso, l'idea di autonomia. Piuttosto che cercare di conquistare il potere dello Stato, o di partecipare a

istituzioni statali a livello di politica parlamentare, molti attori e movimenti contemporanei cercano di creare spazi autonomi, le pratiche sociali e le relazioni, sia attraverso l'occupazione permanente o temporanea di spazi fisici - squat, centri sociali, cooperative di lavoro, occupazioni, manifestazioni di massa e convergenze - sia attraverso la sperimentazione di pratiche quali il processo decisionale, l'azione diretta decentrata o addirittura forme alternative di scambio economico, che non sono striati, condizionati o 'catturati' dalla modalità di organizzazione capitalista e statalista.

Questa nuova forma di politica richiede un certo ripensamento dell'anarchismo. Vorrei intendere l'anarchismo – o come lo concepisco,

post-anarchismo – come un nuovo modo di pensare la politica degli spazi e della pianificazione, ciò che vedo come sempre più rilevante oggi. Questa, senza dubbio, appare un'impresa strana. L'anarchismo è di solito associato ad una sorta di disordine selvaggio dello spazio, come una politica e una pratica della distruzione e dell'insurrezione spontanea - il contrario della pianificazione. Non dovremmo ricordare l'anarchico ottocentesco Michail Bakunin sulla 'voglia di distruggere'? Tuttavia, dobbiamo ricordare che, per Bakunin, questa 'voglia di distruggere' è stata anche un impulso creativo'. L'anarchismo è tanto un progetto di costruzione e di creazione, quanto di distruzione. Infatti, per gli anarchici, è l'ordine dello stato e del potere economico capitalista, con le sue depredazioni e la perturbazione della

vita sociale autonoma, che è violentemente distruttivo. Abbandonata a se stessa, la gente troverebbe il modo di cooperare pacificamente tra di sè. L'anarchia è ordine, il disordine è dello stato - come dice un vecchio proverbio. Pertanto, l'anarchismo deve essere considerato tanto un progetto di ordine come uno di disordine, o forse un progetto di disordine ordinato (o ordine disordinato). Senza dubbio ci sarà un momento di rivolta spontanea, di insurrezione, di strappare le lastre dal pavimento e di barricate, uno scontro – forse violento – con i meccanismi del potere statale. Ma questo sarebbe accompagnato da un processo di pianificazione razionale, basato soprattutto sulla possibilità di vivere in comunità e in cooperazione. Troviamo negli scritti anarchici molti esempi di progettazione

utopica, nonostante l'affermazione degli anarchici classici che non erano utopisti ma "materialisti". Ci sono stati vari modelli proposti di federalismo e di collettivismo libertario; argomenti per forme decentrate di pianificazione agricola, e per la produzione rurale locale, su piccola scala o per la grande industria (vedi Kropotkin, 1985).

I pensatori anarchici contemporanei si sono impegnati a lungo in questioni ambientali, analizzando il legame tra la dominazione umana e la spoliazioni ecologica. Alcuni sostengono che dobbiamo pensare in termini di una generale "ecologia sociale": non solo la distruzione dell'ambiente naturale è un riflesso delle forme di dominio, gerarchia e sfruttamento che troviamo nelle relazioni sociali ed economiche, ma anche la possibilità di una società libera e

razionale. Come Murray Bookchin[2] dice: «La nostra continuità con la natura non gerarchica suggerisce che una società non gerarchica non è meno casuale di un ecosistema»(1982: 37). Al cuore della teoria anarchica c'è l'immagine di una società razionalmente pianificata, ma non quella il cui ordine è imposto dall'alto, da una classe di tecnocrati illuminati - un'idea che gli anarchici assolutamente disprezzato - ma, al contrario, un ordine non gerarchico, razionale, immanente nelle relazioni sociali ed emergente organicamente dal basso.

Questa preoccupazione per l'ecologia sociale e i conti con l'ambiente umano, negli interessi anarchici prendono la geografia, gli spazi fisici ,

2 Per una valutazione dell'impatto di Bookchin non solo sulla teoria anarchica, ma anche sull'ecologia e l'urbanistica, vedi White (2008).

la storia e la progettazione delle città. Il grande geografo anarchico Elisée Reclus ha scritto circa l'impatto del layout delle città sui loro abitanti, e l'effetto deleterio del sovraffollamento, della scarsa pianificazione, dell'inquinamento e della mancanza di igiene. Ha paragonato la città ed i suoi abitanti ad un organismo collettivo la cui salute e la qualità della vita sarebbe migliorata da una buona pianificazione e da una riqualificazione urbana, con attenzione per la pulizia delle strade, lo smaltimento dei rifiuti, nonché l'istituzione di parchi comunali. L'idea della città giardino è stata sostenuta da Reclus, e molti altri anarchici, come un modo per rendere le città più vivibili[3]. Ciò che qui è importante

3 Le idee di Reclus di "solidarietà sociale" e di "equilibrio ecologico" hanno avuto una forte influenza sul sociologo e urbanista, Patrick Geddes, i cui piani per l'arredo urbano, sono stati adottati in diverse città del mondo, all'inizio del XX secolo (cfr. Legge, 2005: 4-

non è solo l'idea di progettazione di una città intorno ai bisogni della gente comune, ma anche permettere l'espressione spontanea e organica della bellezza unica di una città, in modo appropriato per il suo ambiente naturale dell'individuo, piuttosto che imporre su di essa, burocraticamente dall'alto, un progetto uniforme e rigido. Come Reclus ha detto: 'La vera arte è sempre spontanea e non può adattarsi ai dettami dei lavori pubblici della Commissione' (cit. Clark e Martin, 2004: 193).

Inoltre, la città è spesso concepita come uno spazio politico, un sito - o un sito potenziale - per popolare l'autodeterminazione e decentrare il processo decisionale democratico. Kropotkin, un altro geografo, ha visto la città medievale

---

19; Geddes, 1927).

come uno spazio politico autonomo con una propria serie di regole, di costumi, di pratiche e istituzioni, in cui la libertà individuale e la vita culturale fiorì (vedi 1943). Questa autonomia, però, è stata via via persa e oscurata sotto l'ombra dello stato sovrano. La città è quindi vista come un importante spazio di vita politica indipendente, in opposizione all'invasione dell'apparato statale autoritario e centralizzato. Nella stessa ottica, Bookchin esplora la storia della città come spazio di partecipazione dei cittadini alla vita politica, guardando indietro alle tradizioni democratiche dell'agorà ateniese. La città è quindi immaginata come il modello per un rinnovamento della vita pubblica, come una forma di un politica dell'essere-in-comune, che differisce dall'anonimato dei processi burocratici del

"governare" (vedi Bookchin 1995: 4). Lungi, quindi, l'anarchismo dall'essere semplicemente un'anti-politica di disgregazione, esso è anche - anzi, soprattutto - una politica di pianificazione. Centrale nella teoria anarchica è un conflitto tra due immaginari spaziali opposti, due modi opposti di organizzare la vita politica e sociale: da una parte, uno spazio razionale e libertario, una federazione di liberi comuni e città, dall'altro, l'ordine dello Stato-capitalista, uno spazio di autorità irrazionale, la gerarchia e la violenza. La prima disposizione spaziale promuove la libertà individuale, la cooperazione, l'uguaglianza, così come il forte coinvolgimento della gente comune con i processi decisionali, la seconda favorisce il dominio, la disuguaglianza, l'asservimento e l'alienazione assoluta del popolo al potere

politico.

La teoria della pianificazione può quindi ottenere una grande quantità d'impegno con l'anarchismo. Infatti, come riconosce Peter Hall, l'anarchismo ha storicamente avuto una forte influenza sul movimento di pianificazione, ispirando un ethos di pianificazione basato intorno a comunità di piccole dimensioni, alla cooperazione volontaria e alla libera associazione: «La visione di questi pionieri anarchici non era soltanto di una forma costruita alternativa, ma di una società alternativa, né capitalista né burocratico-socialista: una società basata sulla cooperazione volontaria tra gli uomini e le donne, che lavorano e vivono in piccole repubbliche di autogoverno» (1996:3). Forse, il più chiaro

esponente dei principi anarchici nelle questioni di pianificazione e progettazione urbana è stato Colin Ward, che ha scritto estesamente circa l'ispirazione anarchica dietro pratiche di azione diretta, come squat, edilizia fai da te, cooperative di inquilini e comunità di giardinaggio. Al centro di queste pratiche, secondo Ward, era l'idea di persone che agiscono in autonomia e in collaborazione per recuperare il controllo degli spazi, al fine di sopravvivere, e, in tal modo, radicalmente trasformare, da zero, il loro ambiente fisico (cfr. Ward, 1982 , 2000, 2002; Crouch e Ward, 1997).

Inoltre, l'anarchismo solleva una questione fondamentale: chi progetta? La pianificazione, come è di solito è concepita, è una pratica e un

discorso d'élite: è l'idea di un certo ordine di spazio imposto dall'alto su dei rapporti sociali pre-esistenti, da un gruppo che pretende una conoscenza tecnica superiore. La nozione stessa di pianificazione sembra trasmettere l'idea di una attività tecnocratica, in cui una particolare visione costringe burocraticamente la società. Gli anarchici sono particolarmente critici di questo tipo di mentalità. Bakunin, per esempio, ha accusato Marx e i suoi seguaci di elitarismo scientifico:«"i comunisti scientifici'" hanno cercato di organizzare il popolo ', secondo un piano tracciato in anticipo e imposto alle masse ignoranti da poche menti "superiori"» (1953: 300). Pertanto, se si può parlare di "pianificazione anarchica", deve essere una forma di organizzazione che emerge spontaneamente, e che le persone determinano

liberamente per se stesse. Non abbiamo motivo di credere che questo sarebbe caotico, e, anzi, ci sono molti esempi di comuni auto-organizzati e collettivi che hanno organizzato i propri spazi in modo altamente razionale ed efficiente. Pensiamo qui ai collettivi anarchici in Spagna durante la guerra civile, che sono stati organizzati democraticamente e non gerarchicamente, e che hanno fornito servizi come l'assistenza sanitaria gratuita, l'istruzione, l'assistenza agli anziani, oltre a gestire le industrie cooperative, i gruppi di lavoro, le aziende agricole, i centri di distribuzione alimentare, i ristoranti, gli hotel e i sistemi di trasporto pubblico. Oppure, nel nostro tempo, potremmo pensare a delle comunità autonome zapatiste, che forniscono le scuole e le strutture di assistenza sanitaria per gli indigeni del

Chiapas. Il punto di un approccio anarchico alla pianificazione sarebbe quindi di mettere in discussione e di abbattere le strutture gerarchiche e la divisione intellettuale del lavoro, di solito associati con il processo di pianificazione, per dimostrare che le persone hanno una capacità di pianificazione per se stesse e per agire in modo cooperativo per l'organizzazione di uno spazio fisico. Un approccio anarchico si basa su ciò che Jacques Rancière chiamerebbe la parità di intelligenza (vedi 1991); la pianificazione deve essere espressione del presupposto di uguaglianza, la parità di capacità di tutti di pianificare per se stessi, in collaborazione con gli altri. La pianificazione non appartiene ad una classe d'elite o di disciplina, né deve essere prerogativa dei governi, non è una scienza o un discorso

professionale, ma piuttosto l'espressione attiva di una politica di egualitarismo libertario.

Rivoluzione come fantasia spaziale

Se l'anarchismo ci dà nuovi modi di pensare e di pianificare lo spazio, allora come dobbiamo affrontare la questione della rivoluzione? La rivoluzione suggerirebbe il disordine violento e la de-progettazione di spazi esistenti e la sostituzione di un piano sociale – un ordine spaziale – con un altro. Come abbiamo visto, l'anarchismo chiede l'abolizione dello spazio politico della gerarchia e dell'autorità – lo spazio costituito dal potere dello Stato e del capitalismo – e la creazione di uno spazio sociale alternativo di disposizioni comunali gratuite. Tuttavia, quando pensiamo alla

rivoluzione – un concetto centrale per la tradizione politica radicale – in termini spaziali, come uno spazio politico, il quadro diventa un po' ambiguo. Che cos'è esattamente una rivoluzione? Che tipo di spazio immagina e occupa?

Il modello classico di rivoluzione è costruito intorno all'immagine di un luogo centralizzato di potere – lo spazio politico dello stato – che può essere sequestrato, ripreso, masterizzato da un'avanguardia rivoluzionaria. Questa particolare concettualizzazione della rivoluzione, va notato, non è anarchia, ma piuttosto marxista, o, per essere più precisi, leninista[4]. Si basa sul modello giacobino della

4 Bisognerebbe essere cauti nel delineare qui una tradizione anarchica e una marxista. Dobbiamo ricordare che Marx condivideva la stessa ispirazione

direzione rivoluzionaria che prende il controllo dello stato, e usa il potere dello Stato di rivoluzionare la società. Come Gramsci ha percepito, la strategia leninista si è basata su una certa mappatura spaziale della società, quella che è stata adeguata alle condizioni della Russia zarista in quel momento: un sistema centralizzato, uno stato autocratico, con il Palazzo d'Inverno, come il suo luogo simbolico del potere, che sarebbe da cogliere in ciò che Gramsci definì una guerra di "movimento" o "manovra". Questo era in contrasto con la "guerra di posizione", che prevede la costruzione di pratiche e istituzioni contro-egemoniche a livello di società civile, una strategia che era più adatta alle strutture più complesse e sviluppare

---

degli anarchici per una società senza stato basata sulla libera associazione.

della società / Stato delle democrazie occidentali (vedi Gramsci, 1971). Tuttavia, se la strategia rivoluzionaria così diagnosticata da Gramsci, non era adatta a una società più complessa a suo tempo, lo è forse ancor meno oggi, dove le nuove forme di "rete" di sovranità si sono moltiplicate in un mondo sempre più globalizzato e integrato, e dove un centro simbolico del potere è molto più difficile da discernere (cfr. Hardt e Negri, 2000). Non c'è più un Palazzo d'Inverno da prendere d'assalto, e la teoria politica radicale si trova di fronte al compito di mappare un campo molto più complesso e frammentato dei rapporti di potere[5].

5 Naturalmente, la comprensione di Foucault del potere come disperso e co-esistivo nella vita sociale, ha reso il racconto rivoluzionario classico molto più ambiguo. L'idea che ci sia un centro simbolico del potere da cogliere, maschera il fatto che le relazioni di potere

Pensando attraverso questo problema, la teoria psicoanalitica può esserci d'aiuto - in particolare il pensiero di Jacques Lacan, che è stato applicato per l'analisi degli immaginari sociali, le fantasie utopistiche e i desideri che sono alla base delle pratiche e dei discorsi di entrambe le politiche (cfr. Žižek, 1989, 2000; Stavrakakis, 1999, 2007; Dean, 2009) e pianificazioni (vedere Gunder e Hiller, 2004; Hillier, 2003; Gunder, 2004, 2010). Ci sono due aspetti principali della teoria lacaniana che vedo come particolarmente utili per riflettere criticamente su questa idea di rivoluzione. In primo luogo, la teoria dei quattro discorsi di Lacan, articolati in risposta al radicalismo del maggio '68, rivela il

---

hanno permeato il tessuto sociale in un modo molto più infinitesimale, e che quindi le rivoluzioni non sono spesso in grado di affrontare il problema del potere (cfr. Foucault, 2002c: 123).

legame strutturale tra il desiderio rivoluzionario e la posizione di autorità che contesta. Potremmo qui ricordare il sinistro avvertimento di Lacan ai militanti studenteschi: «L'aspirazione rivoluzionaria ha un solo risultato possibile – di finire come discorso del padrone. Questo è ciò che l'esperienza ha dimostrato. Ciò a cui si aspira come rivoluzionari è un capo. Ne otterrai unoo...»(2007: 207)[6]. Che cosa voleva dire?

Lacan ha cercato di capire 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 rapporti di linguaggio, ma che è comunque al di

6 Per una più ampia discussione sull'importanza, nella politica radicale, dei quattro discorsi di Lacan, vedi Newman (2004a).

là delle parole e delle espressioni attuali (vedi Verhaeghe, 1995). Ci sono quattro discorsi – l'Università, il Padrone, l'Isterica e l'Analista – e potrebbero essere visti come diversi modi di articolare le relazioni e le funzioni sociali. In questo senso, sono fondamentali per la questione della politica radicale, perché sono un modo di spiegare i cambiamenti e gli sconvolgimenti sociali. Ai fini di questa discussione, mi concentrerò su due di questi discorsi – il Padrone e l'Isterica – e il rapporto paradossale tra loro.

Il discorso del Padrone è il discorso che incarna la padronanza di sé – il tentativo di costituire un io autonomo, uno la cui identità è sicura in completa conoscenza di sé. Questo discorso è caratterizzato dalla dominanza di ciò che Lacan

chiama il significante Padrone, attraverso il quale il soggetto sostiene l'illusione di essere identico con il proprio significante. Per sostenere questa auto-identità, questo discorso esclude l'inconscio – la consapevolezza che non è nota – in quanto ciò metterebbe a repentaglio il senso dell'ego di certezza e di autonomia. Pertanto, il discorso del Padrone si trova in una particolare relazione di potere di conoscenza, cercando di dominare, ed escludere la conoscenza dell'inconscio. La posizione d'autorità del Padrone sulle conoscenze, crea anche una posizione di autorità politica: i discorsi politici sono, per esempio, sulla base dell'idea di essere in grado di cogliere la totalità della società, qualcosa che è, da un punto di vista lacaniano, impossibile. Implicato in questo discorso, poi, è il tentativo di usare la

conoscenza per acquisire padronanza su tutto il campo sociale, ma è un discorso di governare (v. Bracher, 1997: 107). In questo senso, potremmo vedere le pratiche di pianificazione dall'alto al basso come esempi di un discorso del Padrone[7].

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, l'isterica è la figura che si identifica con la sua mancanza, con l'assenza del'oggetto piccolo (a) – l'oggetto perduto del desiderio, il godimento impossibile – e che esige l'Altro per colmare questa mancanza; la sua mancanza è così indirizzata al Padrone, a cui

7 Per una discussione più ampia sui quattro discorsi di Lacan e la pianificazione vedi Gunder (2004).

l'Isterica chiede che gli venga raccontata la verità del suo desiderio. Tuttavia, il Padrone non è in grado di dargli questa conoscenza che egli stesso non ha, e quindi attraverso questo (conoscere) la domanda dell'Isterica mostra l'impotenza e l'impostura del Padrone, la sua castrazione simbolica è esposta. Mentre Kirsten Campell spiega: «Il discorso dell'Isterica articola la "verità" del discorso del padrone: e cioè che esso si fonda sul funzionamento della castrazione e che il suo effetto è inconscio» (2004: 52).

Quali potrebbero essere le implicazioni politiche di questo rapporto paradossale tra il Padrone e l'Isterica? Ciò che viene esplorato qui è la dialettica tra la legge e la trasgressione, tra l'autorità politica e sociale e il desiderio

rivoluzionario. Lacan mostra che queste due posizioni sono in realtà dipendenti e si sostengono l'un l'altra, molto similmente allla dialettica Padrone/Schiavo in Hegel, in cui l'identità del Padrone dipende dal suo riconoscimento da parte dello Schiavo. Il pensiero politico radicale deve quindi fare i conti con la possibilità che le pratiche rivoluzionarie potrebbero effettivamente sostenere la posizione simbolica di autorità – il luogo del potere (cfr. Newman, 2004b) – che viene messo in discussione qui. Possiamo vedere questo in vari modi: per esempio, l'atto di protesta e di resistenza può effettivamente legittimare simbolicamente lo Stato come "democratico" e "tollerante del dissenso"[8], o il

8 Žižek fa l'esempio delle proteste di massa contro la guerra in Iraq nel 2003, mostrando come abbiano permesso a George Bush di legittimare la realtà della

modo in cui a fare richieste radicali sullo stato – richieste che per loro natura non possono essere soddisfatte – gli attivisti potrebbero in un certo senso iniziare a fare un gioco isterico con il potere, un gioco che non fa altro che riaffermalo. Come Slavoj Žižek dice, nella sua critica di Simon Critchley, la cui posizione è più caratteristica dell'anarchismo: «La rappresentante anarchica etico-politica di Critchley agisce come un Super-Io, comodamente bombardando lo Stato con delle richieste; e più lo Stato cerca di soddisfare queste richieste, più è visto come colpevole» '(Žižek, 2007).

Tuttavia, mi sembra che la strategia neo-leninista alternativa di Zizek – che lui vede

---

guerra, sostenendo che porterà la stessa democrazia e la libertà di dissenso al popolo iracheno (cfr. Žižek , 2007).

come rottura di questa situazione di stallo di parassitismo reciproco nel "passaggio all'atto" e di presa del potere statale, piuttosto che di un'impotente resistenza – non se la passi un meglio. Anche se questo potrebbe sfuggire dalla posizione dell'Isterica, si finisce solo nel grembo del Padrone: infatti, nel prendere il controllo dello stato utilizzandolo per rivoluzionare la società, la strategia d'avanguardia riafferma e riproduce solo il potere dello Stato. Così, da una prospettiva lacaniana, il discorso del Padrone comprende anche quelle teorie rivoluzionarie e strategie politiche che cercano di rovesciarlo. Come dice Lacan: «Cosa intendo dire con questo è che abbraccia tutto, anche quello che pensa se stesso come rivoluzionario, o più esattamente che cosa è romanticamente chiamato Rivoluzione con R.

maiuscola. Il discorso del Padrone compie la sua rivoluzione nell' altro senso di fare un cerchio completo»(2007 : 87).

La rivoluzione rimane intrappolata all'interno del discorso del Padrone e non riesce quindi a effettuare una vera e propria trasformazione. La rivoluzione ritiene di poter padroneggiare lo stato, di prenderlo e controllarlo dal suo timone, ma ciò che sempre accade è che lo stato padroneggia la rivoluzione – o piuttosto la rivoluzione si installa sul trono del potere, diventando il nuovo Padrone (che è la stessa cosa). Il cerchio è completato.

Può darsi che le rivoluzioni in definitiva falliscano proprio perché sono discorsi totalizzanti – perché, in altre parole, esse

propongono una rottura assoluta con le condizioni esistenti, e una radicale trasformazione della totalità dei rapporti sociali. Si immagina un evento che comprende tutto, che ci emancipa dalle condizioni e dalle oppressioni esistenti e che produce un diverso tipo di ordine sociale. Questo mi porta al secondo punto: Lacan ci permette di percepire la fantasia utopistica base di ogni nozione di totalità sociale o totalità, comprendendo, soprattutto, l'immaginazione nel racconto della trasformazione rivoluzionaria.

Centrale per la teoria di Lacan è la nozione del reale, ciò che non può essere rappresentato – una sorta di vuoto o assenza nella catena di significanti che creano significato. Infatti, questa lacuna nella significazione è il motivo del perché

il soggetto non può formare un completo, un'identità intera – mentre lui o lei è costretto a cercare significato nel mondo esterno del linguaggio, c'è sempre una'assenza nel campo di significato, un'assenza che corrisponde all'assenza dell'oggetto del desiderio: «Questo taglio nella catena significante da sola verifica la struttura del soggetto come discontinuità nel reale» (Lacan, 1977: 299). Il vero, nel senso di Lacan, non ha nulla a che fare con la "realtà" in quanto tale, bensì è ciò che spiazza ciò che è comunemente inteso dalla realtà. La nostra realtà – la realtà della nostra identità e il nostro modo di vedere il mondo – è fondamentalmente condizionato da strutture simboliche e fantasiose, ed è il vero – quello che non può essere integrato in queste strutture – che mette in pericolo questa realtà, rendendo le nostre

identità precarie e a volte incoerenti. Il reale è quindi il punto in cui queste strutture simboliche vengono, si abbattono e in cui la contingenza del loro funzionamento è esposta. Esso può essere visto come un vuoto irriducibile intorno al quale l'identità è in parte costituita e in parte dislocata.

Pensando al rapporto tra il reale e la realtà in questi termini si hanno conseguenze importanti per qualsiasi comprensione delle relazioni sociali e politiche. La teoria di Lacan mostra che non solo è il soggetto che manca – nel senso sopra descritto – ma anche l'ordine oggettivo esterno di senso, l'ordine simbolico, è di per sé carente e incompleto, non c'è Altro dell'Altro (vedi Stavrakakis, 1999: 39). Questo significa che la "società" in sé non può mai essere

realizzata nella sua pienezza, che le relazioni sociali non possono mai essere colte nella loro totalità, proprio a causa di questo vuoto strutturale che interrompe la chiusura del significato. Questo è il motivo per cui il discorso del Padrone, che cerca di esprimere la totalità delle relazioni sociali, fallisce – c'è sempre un eccesso di significato che sfugge. Qui, però, il ruolo della fantasia – in particolare come funziona nei sistemi ideologici – è quello di oscurare o coprire questo vuoto di significato, di sconfessare il vero, e di presentare un'immagine della società nel suo insieme afferrabile (vedi Zizek, 1989: 127). Le fantasie, ovviamente, funzionali a tutti i discorsi politici. Anzi, potremmo dire che la fantasia di realizzare una sorta di armonia sociale – sia attraverso l'idea del mercato razionalmente

funzionante, o attraverso le modalità di organizzazione comunista – insieme con l'impossibilità strutturale di raggiungere tale obiettivo, è una dialettica del desiderio, che produce continuamente nuove identificazioni politiche e ritenta di cogliere la totalità sociale. Come Stavrakakis dice: «Le nostre società non sono mai armoniose. Questa è solo la fantasia attraverso la quale essi tentano di costituire e ricostituire se stessi»(1999: 74).

Così, ogni progetto rivoluzionario di istituire una nuova società deve essere, in definitiva, come un'illusione utopica.

Spazi aperti: la politica e la pianificazione

La conclusione di cui sopra sembrerebbe avere conseguenze piuttosto deprimente per la politica radicale. Tuttavia, proporrò, invece, che porta ad un'apertura di nuovi spazi concettuali per l'attività politica, mentre allo stesso tempo ci costringe a ripensare il concetto di rivoluzione come evento totalizzante. Dirò di più su questo più tardi, ma è importante considerare qui le implicazioni della teoria di Lacan non solo per la concezione dello spazio politico, ma anche per la pratica della pianificazione, che è anche una forma di pratica politica. Anzi, si potrebbe dire a questo punto che la teoria lacaniana può portare ad una certa radicalizzazione - anche "Anarchi-zzazione" – del discorso e della pratica della pianificazione. Per esempio, la posizione di padronanza implicita nella maggior parte dei concetti di pianificazione sarebbe esposta come

un gesto impotente, una delle imposture assolute, una, inoltre, che è cieca di fronte alle proprie mancanze e alla conoscenza sociale che elude il progettista, o l'elemento di contingenza, l'imprevedibilità e l'antagonismo che semplicemente non può essere pianificato. Come dice Michael Gunder, progettista (insieme a tutti gli altri) «costruire una realtà sociale condivisa che crei illusioni e fantasie di chiarezza e completezza che sono prontamente accettabili, mentre in qualche modo al contempo ciecamente prospiciente, o almeno non sfidante, quello che manca e che contraddice, così da farla apparire più facilmente prevedibile e stabile»(2004: 302).

Inoltre, la teoria lacaniana ci permette di percepire le fantasie utopistiche al lavoro

nella teoria della pianificazione, in particolare le fantasie di consenso a decisioni di pianificazione. Qui Jean Hillier utilizza la nozione lacaniana del reale per problematizzare l'idea che, attraverso un processo di comunicazione razionale in stile habermasiana – basato soprattutto sulla fantasia della situazione discorsiva ideale – le decisioni di pianificazione possano essere prese in modo consensuale e trasparente, senza le distorsioni del potere, dell'ideologia e del disaccordo, in altre parole, della politica: «La deliberazione è così "una sorta di purificazione" ... che porta a consenso e certezza attraverso la riflessione critica. I lacaniani sostengono che questo è impossibile» '(Hillier, 2003: 48). Il reale come mancanza o vuoto nel discorso, impedendo la comunicazione perfetta e trasparente, è quindi

quello che sconvolge questo modello consensuale del processo decisionale nella pianificazione. Non è che il vero rende impossibile il consenso, ma piuttosto che ci costringe a mettere in discussione l'assunto che il consenso, sulla base di deliberazione razionale, sia l'unico modello legittimo per la pianificazione, o la politica da seguire.

Ciò che risulta evidente in questa applicazione della teoria lacaniana, è un certo spostamento "anarchico" del discorso dell'autorità di pianificazione: non solo il gesto del Padrone dell'autorità epistemologica è esposto in tutta la sua impotenza e impostura, ma la pretesa del consenso – che è al cuore semplicemente di un'altra pretesa di padronanza e di autorità nelle vesti di un dialogo democratico e razionale – si

dimostra essere un romanzo utopico.

Rivoluzione / insurrezione

Alla luce di questo intervento lacaniano, è necessario ripensare il concetto di rivoluzione. Non sto suggerendo che il termine debba essere abbandonato del tutto, ma che i suoi contorni spaziali debbano essere ridefiniti. Non è più sostenibile il modello avanguardista-giacobino della rivoluzione immaginata come il sequestro e il controllo degli apparati dello Stato, nonostante una serie di recenti tentativi tra i filosofi continentali di rianimare questa nozione (v., ad esempio, Žižek, 2001; Dean, 2010; Hallward , 2005). Tuttavia, dobbiamo anche mettere in discussione la nozione più ampia di rivoluzione come un

evento totalizzante che ci emancipa da tutte le oppressioni sociali, politiche ed economiche e da offuscamenti ideologici, e che trasforma la totalità delle relazioni sociali; abbiamo visto come questo presuppone una fantasia utopica di totalità e armonia sociale.

Piuttosto, si potrebbe pensare la rivoluzione in termini di molteplicità di spazi insurrezionali e autonomi. In effetti, questa mappatura alternativa dello spazio politico è ciò che è implicito nell'idea anarchica della "rivoluzione sociale", a cui Bakunin invitava la gente per "organizzare i loro poteri esternamente e contro lo Stato" (1953: 377). Se proviamo a pensare a cosa questo possa significare oggi, non può che essere la creazione di spazi autonomi, che sono eterogenei per l'ordine dello stato e del

capitalismo. La creazione e la difesa di questi spazi coinvolgerebbe senza dubbio i momenti di confronto con lo Stato – e lo vediamo sempre, negli scontri tra polizia e coloro che occupano posti di lavoro e università, o fra i collettivi indigeni e i militari – ma la priorità dovrebbe essere maggiormente concentrata sulla promozione di stili di vita alternativi, di nuove relazioni e intensità. Questi sono ciò che si potrebbero definire spazi insurrezionali, e possono essere visti come tante crepe all'interno dell'ordine sociale, politico ed economico dominante[9].

---

9 Prendo in prestito questa metafora delle dal libro di John Holloway "Crack capitalism", in cui sostiene che le relazioni sociali possono essere trasformate in vie micropolitiche attraverso la molteplicità di atti quotidiani di resistenza che sono come tante crepe nell'edificio del potere (vedi 2010)

Questa idea di insurrezione ha un numero di "risonanze". Dovremmo vederla come una micro-politica che, invece di soppiantare le pratiche macropolitiche (nel qual caso sarebbe diventata semplicemente un'altra forma di macropolitica), agisce per completarle[10]. È qui che dovremmo prestare attenzione alla distinzione di Max Stirner tra la rivoluzione e l'insurrezione: «La rivoluzione mira a nuove disposizioni; l'insurrezione ci porta a non farci più organizzare, ma a organizzare noi stessi, e non fissa le speranze scintillanti su delle "Istituzioni". Non è una lotta contro l'istituzione, in quanto, se essa prospera, l'istituzione crolla da sola, ma è solo una mia via di lavoro fuori dall'istituzione» (1995: 279-80).

---

10 Cfr. La discussione di Deleuze e sul micropolitico, o "molecolare", e il macropolitico (2005: 208-31).

Per Stirner, una rivoluzione è il tentativo di organizzare lo spazio sociale in un certo modo, secondo un piano razionale. L'insurrezione, invece, sfida l'idea di un piano imposto alla società dalle istituzioni; viceversa, si compone di autonoma e auto-organizzazione. Questa affermazione volontaria della libertà di auto-organizzaziosi, significa che non si è più vincolati o affascinati dal potere; uno disimpegna le istituzioni e i discorsi politici stabiliti e inventa qualcosa di nuovo. L'insurrezione, intesa in questo senso, è la distruzione del sé dal suo attaccamento al potere.

Ciò che Stirner intende con la sua nozione di insurrezione è quello che potrebbe essere

definita una rivoluzione della vita quotidiana. Questo è, naturalmente, una tematica che è stata ripresa dai situazionisti, in particolare Henri Lefebvre e Raoul Vaneigem, per i quali la rivoluzione è una cosa che si verificata a livello di pratiche quotidiane e di esperienze vissute. Per Vaneigem in particolare - e qui il suo pensiero ha una somiglianza impressionante a Stirner – ha coinvolto un'insurrezione degli individui contro le identità stabilite o i "ruoli" ad essi conferiti dal consumatore e dalla società statalista, e una sorta di liberazione di energia in eccesso che ha investito le azioni di tutti i giorni, spinti dalla forza creativa e poetica della propria immaginazione (vedi 2006). Inoltre, vi è un invito a rivoluzionare il rapporto spazio-tempo, per un tipo di esperienza autenticamente vissuta

che non è più limitata e appropriata dal capitalismo e suddivisa in unità misurabili, quantificabili che vengono continuamente rovesciate (vedi Vaneigem, 2006: 228 , Lefebvre, 2008: 10).

Nel sottolineare la singolarità delle esperienze e dei desideri, si trova anche un certo parallelismo con l'ethos della pluralizzazione di William Connolly (vedi Connolly, 1995, 2005), che viene inteso come una forma di micro-politica e di etica basata su un rispetto agonistico per la differenza, la singolarità ed l'eterogeneità. Questo è qualcosa che va oltre la tolleranza liberale, ma piuttosto si tratta di un pluralismo profondo, che incarna un ethos di generosità verso la differenza, la molteplicità e il divenire (cfr. Connolly, 2005: 121-7). Al centro

di questa filosofia pluralistica c'è una certa idea di autonomia – in altre parole, che consente spazi di differenza e singolarità e, in effetti, Connolly crede che la politica agonistica dovrebe lavorare per la promozione e l'approfondimento di tali spazi: «Gli spazi per la differenza devono essere stabiliti attraverso il gioco della contestazione politica»(Connolly, 1991: 211). La concezione di Connolly dell'agonismo che lavora tramite le intensità, le singolarità e il divenire – mostra che la trasformazione sociale e politica non può avvenire se non vi è anche una trasformazione a livello delle relazioni micropolitiche. Ci viene in mente qui l'anarchia spirituale di Gustav Landauer, il quale ha sostenuto che lo Stato non è un'istituzione che può essere rovesciata da una rivoluzione politica, ma una certa relazione tra

le persone, e quindi non può che essere trasceso solo attraverso una trasformazione spirituale delle relazioni : «lo distruggiamo contraendo altre relazioni, comportandoci in modo diverso» (Landauer in Buber, 1996: 47).

Questo implica anche un'ulteriore distinzione tra rivoluzione e insurrezione: nella sua totalizzante logica spaziale, la quale cerca di rifare tutto secondo un piano razionale, la rivoluzione è per certi aspetti insensibile a ciò che già esiste. Non tutto deve essere rifatto, e, anzi, l'idea di autonomia si basa su un certo ethos di cura e di conservazione. Per esempio, gli anarchici sono stati sensibili ai pericoli della tecnologia: per il modo in cui nel corso del XIX secolo, lo sviluppo tecnologico e l'industrializzazione hanno sradicato e distrutto

le comunità artigiane e contadine e i modi di vita, e il modo in cui, nel nostro tempo, è stato devastato l'ambiente naturale (cfr. Gordon, 2008: 111-38)[11]. Così, forse, potremmo vedere una politica insurrezionale dell'autonomia come implicante una sensibilità alla fragilità di ciò che esiste e per le diverse forme di vita naturale, sociale e culturale che vanno preservate, insieme con il desiderio di modificare radicalmente le altre forme sociali. Qui trovo utile la nozione di progettazione di Bruno Latour come incarnazione di una certa cautela e modestia, e come un modo di rinvenimento del Prometeo, dell'impulso modernista, caratteristico della politica rivoluzionaria, di rompere radicalmente con il passato e costruire il nuovo. Latour

11 Cfr. le critiche anarcho-primitiviste alla tecnologia, di pensatori come John Zerzan (1996) e Fredy Perlman (1983).

spiega: «Se è vero che l'attuale situazione storica è definita da un completo scollamento tra due grandi narrazioni alternative – una di emancipazione, di distacco, di modernizzazione, di progresso e di dominio, e l'altro, completamente diverso, di attaccamento, di precauzione, di complicazioni, di dipendenza e di cura – allora la parola piccolo "progetto" potrebbe offrire un'importante traguardo per la rilevazione in merito a ciò a cui stiamo arrivando. Per dirla in modo più provocatorio, direi che il termine progettazione è uno dei termini che ha sostituito la parola "rivoluzione"! (2008).

Mentre sono resistente all'elemento di feticismo tecnologico implicito in questo concetto di progettazione – e certamente per quanto

riguarda l'idea di Latour che la natura deve essere "progettata" o "ridisegnata" – credo che possiamo vedere la differenza che emerge qui tra due approcci radicali di spazio: il rivoluzionario, l'idea modernista del piano, il che suggerisce un ordinamento di spazio imposto dall'alto, e che coinvolge quindi, a un certo livello, un certo grado di coercizione (il piano quinquennale, il Grande balzo in avanti), e la più "postmoderna" – e direi (post) anarchica – idea di progettazione che, se siamo in grado di salvarla dalla sua guida tecnologica (e quindi ad un certo livello tecnocratico), suggerisce forme di autonomia di auto-ordinazione dal basso, e una pratica di cura, conservazione, incorporando, e, solo se necessario, modificando i modi esistenti di vita, di pratiche e di tradizioni.

Spazi post-anarchici e progetto di autonomia

La progettazione, se applicata in questo modo, suggerisce anche che non c'è nulla di immanente o naturalmente pre-destinato circa l'emergere di spazi anarchici. Vale a dire, gli spazi autonomi di libera associazione comunale sono sempre spazi politici – devono essere costruiti, bisogna combattere per averli, negoziare, "progettare". Essi non derivano da un certo piano razionale che è in qualche modo immanente nella natura sociale o nelle relazioni, e che si sviluppa dialetticamente, come per esempio crede Bookchin (cfr. 1982: 31). Qui, è

dove il mio approccio post-anarchico discosta dalle categorie essenzialiste e dagli approcci positivisti dell'anarchismo classico[12]. 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 i cui contorni sono indecidibili e quindi contestabili. Lo spazio politico post-anarchico è, in altre parole, uno spazio in divenire[13].

---

12 Per una discussione più ampia sul post-anarchismo e su come si discosta dall'anarchismo classico vedi Newman (2010a)

13 Questa idea di spazio post-anarchico del divenire è influenzato da approcci post-strutturalisti allo spazio, in cui lo spazio è visto come un evento che ha luogo, ed è caratterizzato da flussi, intensità, linee sfocate, differenze e molteplicità, piuttosto che identità fisse e bordi. Vedi la discussione di Deleuze e Guttari dello "spazio liscio" contrapposto a quello "striato" (2005: 474-500). Vedi anche l'applicazione di Hiller di Deleuze alla teoria della pianificazione (2008).

Quest'idea del divenire ci permette di riflettere con più attenzione sul concetto di autonomia, che ho visto come centrale per la politica insurrezionale oggi. Non riusciamo a capire l'autonomia come pienamente raggiunta, coerente, un'identità fissa. Sappiamo da Lacan che non ci può mai essere alcuna autonomia pura, come il soggetto trae significato solo attraverso strutture esterne di lingua su cui lui o lei non ha alcun controllo vero e proprio, il desiderio è sempre il desiderio dell'Altro (vedi Stavrakakis, 2007: 47) . Questo non significa, naturalmente, che non si possano usare pratiche linguistiche, simboliche e sociali per creare spazi di maggiore libertà e autonomia, sia individuale che collettiva, ma il punto è che questi sono sempre modellati e realizzati in relazione alle strutture sociali esistenti. Anzi, si potrebbe dire

che la dimensione del reale è, paradossalmente, ciò che rende l'autonomia possibile ed impossibile: in quanto è esterna all'ordine simbolico, fornisce una certa distanza, un punto critico di partenza, o anche un eventuale spazio di resistenza a strutture socio-politico-economiche esistenti; allo stesso tempo, è ciò che impedisce che uno spazio autonomo venga completamente realizzato. In effetti, il vero di sé è caratterizzato da Lacan come un "interno escluso" o "esterno intimo"' – sia all'interno che al di fuori dell'ordine simbolico contemporaneamente (si veda Miller, 1996). Così, un particolare spazio non si può mai dire essere completamente esterno in modo autarchica chiuso in se stesso. Piuttosto, dovremmo vedere gli spazi di autonomia, come sempre contingenti e indeterminati. Come

Marcus Doel dice, riferendosi alla pratica spaziale del post-strutturalismo: «[Essa] non costituirebbe una posizione unica e autonoma. Piuttosto, prenderebbe la forma di un viaggio di Möbius, attraverso il quale la soglia apparentemente sicura tra ciò che è dentro e ciò che sta fuori dà modo a una molteplicità indecidibile e aperta a variazioni continue»(1999:34).

Come allora dovremmo pensare a spazi politici autonomi nel nostro mondo contemporaneo – spazi in cui le pratiche alternative, le relazioni e i modi di organizzazione si producono attivamente, e in cui si vede uno sforzo cosciente di vivere in modi che sono non gerarchici, non autoritari e non di sfruttamento? Pensiamo alla molteplicità di

esperimenti alternativi, alle forme non stataliste di organizzazione – sia sotto forma di squat, gli edifici occupati, di fabbriche e università, di spazi fisici bonificati, di campi di clima, di centri media indipendenti, di reti di attivisti localizzati e transnazionali, delle comuni, del cibo delle cooperative, dei gruppi di azione della comunità, delle comunità autonome indigene, e così via (vedi il lavoro di Chatterton, 2010; Esteva, 2010; maggio 2010; Fuller et al, 2010;. Kasnabish, 2010)[14]. Tuttavia, sicuramente possiamo solo raramente parlare di un'autonomia assoluta qui – coloro che sono

---

14 Un altro intervento teorico è quello dell'Autonomia itlaiana, una forma eretica del marxismo che enfatizza la militanza auto-organizzativa dei lavoratori, separatamente dalle agenzie di rappresentanza come i sindacati e i partiti politici. Per una rassegna di questa tradizione, vedi Steve Wright (2002) e Lotringer e Marazzi (2007).

coinvolti in questi spazi politici alternativi si impegnano ancora con il mondo "esterno", anche con lo Stato, le persone si muovono e vivono in diversi ambienti sociali, spesso contemporaneamente. In effetti, il rapporto tra spazi autonomi e Stato sono particolarmente ambigui e problematici: che cosa vuol dire essere autonomi da parte dello Stato, e, inoltre, in che misura questa autonomia effettivamente minaccia lo Stato? La mia risposta è che dobbiamo pensare a questi spazi non come totalità completamente formate, ma piuttosto come una forma continua di sperimentazione di ciò che Foucault avrebbe chiamato "pratiche di libertà" o "contro-comportamenti" (cfr. 2002b)[15], o ciò a cui Alain Badiou, in un

15 Naturalmente, Foucault era particolarmente sensibile al rapporto tra potere e spazio, e quindi alle implicazioni di potenza di particolari configurazioni

registro diverso, si riferisce come la politica che "mette lo Stato a distanza" (cfr. 2005: 145)[16].

Immaginazioni radicali e desideri utopici

In questo senso, preferisco vedere l'autonomia come un progetto in corso di spazializzazione politica, piuttosto che una forma pienamente

---

spaziali e di progetti architettonici, sia nelle "istituzioni di reclusione" così come in quella che potrebbe essere chiamato " spazio liberato" e "eterotopie" .In un'intervista su "Spazio, conoscenza, potere", Foucault dice: «Penso che [l'architettura] può e deve produrre effetti positivi quando le intenzioni liberatrici dell'architetto coincidono con la pratica reale delle persone nell'esercizio della loro libertà» (cfr. Foucault 2002a: 355).

16 Qui Badiou si riferisce a una politica che supera la forma Partito-Stato, come ad esempio il Comune di Parigi e Shanghai – eventi che postulano un momento di rottura con i modi statalisti di organizzazione e che prefigurano forme alternative di politica. Eppure, ciò che è curioso di Badiou è proprio la sua ambivalenza su questa questione, espressa nel suo senso di disagio per la vicinanza del suo pensiero all'anarchismo vedi Newman (2010b)

raggiunta di organizzazione sociale. Nonostante le importanti differenze tra Lacan e Cornelius Castoriadis (vedi Stavrakakis, 2007: 37-65), la concezione di autonomia in base psicoanalitica di Castoriadis è particolarmente utile per pensare attraverso ciò che l'autonomia intende in senso politico. Per Castoriadis, l'autonomia è fondamentale per qualsiasi progetto veramente rivoluzionario, in quanto implica la libertà e la capacità delle persone di determinare le proprie condizioni di esistenza – di ri-fare consapevolmente il loro mondo sociale, un mondo che di solito usano in forma anonima alienante di istituzioni sociali, politiche ed economiche su cui non hanno alcun controllo. In questo senso, per Castoriadis, il progetto (di autonomia) deve essere distinto dal piano: il primo è «una prassi determinata,

considerata in tutti i suoi legami con il reale»; che corrisponde «al momento tecnico di un'attività , quando le condizioni, gli obiettivi e gli strumenti possono essere e sono "esattamente" determinati» (1997: 77). Mentre i progetti rivoluzionari richiedono sempre la pianificazione, la creatività e la spontaneità del progetto non dovrebbero essere subordinati o ridotti alla "razionalità del Piano", come spesso è accaduto in precedenti rivoluzioni socialiste (1997: 109).

Castoriadis, inoltre, basa il progetto di autonomia sulla narrazione psicoanalitica freudiana del soggetto che acquisisce una più chiara comprensione, e quindi una certa distanza riflessiva dalle fantasie e i desideri inconsci eteronomi che altrimenti hanno un tale

effetto determinante su di lui o di lei. Tuttavia, non si tratta, ovviamente, di “liberare” il soggetto dall'inconscio – l'inconscio è una fonte vitale di creatività, che permette al soggetto di creare nuovi significati sociali fuori della molteplicità o “magma” di significati: l'inconscio è la fonte dell'immaginario radicale (Castoriadis, 1997: 370-73). Inoltre, la dimensione sociale dell'inconscio (per Castoriadis, l'immaginario radicale si riferisce sia alla dimensione psicosoma e socio-storica[1997: 339]) mostra che l'autonomia è sempre un'esperienza collettiva: proprio come il soggetto diventa autonomo proprio attraverso il riconoscimento del suo radicamento inconscio, e proprio come lui usa l'inconscio come una risorsa per la creatività e la libertà, la sua autonomia si realizza solo collettivamente

attraverso le relazioni con gli altri (cfr. Castoriadis, 1997: 107).

Ciò che è importante per la comprensione del concetto di autonomia di Castoriadis non è solo questa dimensione collettiva – che dimostra che l'autonomia non ha senso se è solo la libertà di un individuo atomizzato – ma anche che bisogna porre l'accento sul desiderio, la creatività e la fantasia nel creare consapevolmente relazioni sociali alternative. Qui, la questione dell'utopia si pone ancora una volta, anche se in forma diversa. Questo potrebbe sembrare strano, dato che ho usato la teoria lacaniana proprio per interrogare la fantasia utopica dei progetti rivoluzionari, ma tuttavia, dobbiamo riconoscere il desiderio utopico che alimenta

ogni progetto insurrezionale. Non dobbiamo respingere la potente unità e il valore politico dell'immaginario utopico come una forma di riflessione critica sui limiti del nostro mondo. Tuttavia, piuttosto che vedere l'utopia come un piano razionale per un nuovo ordine sociale, dovremmo vederlo, come dice Miguel Abensour, come "un 'educazione del desiderio": «insegnare il desiderio di desiderio, desiderare meglio, desiderare di più, e, soprattutto, desiderare in modo diverso» (v. Thompson, 1988: 791). Non è forse lo stesso Lacan che formula la fantasia nello stesso modo, come il mezzo attraverso il quale il soggetto sostiene il suo desiderio? Tuttavia, l'utopismo insurrezionale, nella mia comprensione, sottoscrive una logica diversa: mentre la fantasia in senso psicoanalitico è sempre la stessa

“fantasia fondamentale”, attorno alla quale il desiderio nevrotico circola senza fine e si ripete – cosa che, come abbiamo visto, caratterizza la fantasia rivoluzionaria - la "fantasia" utopica insurrezionale, al contrario, ci insegna a desiderare in modo diverso; interrompe il solito circuito del desiderio, aprendolo all'Altro, a ciò che è diverso, a ciò che è fuori di sé.

Conclusioni: verso una teoria post-anarchica della pianificazione

Ho sviluppato una concezione post-anarchica della politica, intesa in termini di un progetto in corso di autonomia e di una pluralizzazione degli spazi insurrezionali e dei desideri. Può questo punto portarci verso un nuovo modo di pensare la pianificazione? Ho sostenuto in

precedenza una concezione alternativa, d'ispirazione (post)anarchica della pianificazione, sulla base di autonomie, di pratiche di azione diretta – in opposizione a concezioni tradizionali di pianificazione come una attività e un discorso tecnocratico dall'alto al basso (discorso del Padrone). Ma come fa l'approccio post-anarchico a distinguersi dagli approcci più apparentemente democratici di pianificazione, in cui vi è una maggiore enfasi sulla collaborazione e sulla consultazione con coloro che sono al di fuori della professione di pianificazione? Il modello collaborativo di pianificazione (v. Healy, 1997; Innes, 2004; Innes e Booher, 1999, 2004) è problematico per una serie di motivi. Come già accennato in precedenza, presuppone una fantasia utopica di comunicazione razionale non distorta, qualcosa

che non è solo strutturalmente impossibile da un punto di vista lacaniano, ma che opera in modo da concludere la dimensione propriamente politica di antagonismo e di disaccordo. Inoltre, come sostiene Mark Purcell, il modello di pianificazione collaborativa non solo è insufficiente per resistere alla razionalità neoliberista, al lavoro nelle politiche economiche e nelle strategie di pianificazione, ma potrebbe in realtà servire a legittimarle, fornendo loro una patina di inclusività democratica che, in realtà, sopprime e indebolisce le voci più emarginate (vedi 2009: 140-65; vedi anche Gunder, 2010). Assumendo che la comunicazione e il dialogo possano operare in un contesto neutrale, la teoria della pianificazione collaborativa immagina la parità di condizioni in cui le differenze di potere e di

ricchezza sono in qualche modo contrastate. Innes e Booher descrivono l'approccio nei seguenti termini: «La proposta qui è che la partecipazione deve essere collaborativa e dovrebbe includere non solo i cittadini, ma anche gli interessi organizzati, chi lavora a scopo di lucro e le organizzazioni non-profit, i progettisti e gli amministratori pubblici in un comune quadro dove tutti interagiscono e si influenzano l'un l'altro ... »(2004: 422). Eppure, vediamo come questa neutralità ed eguaglianza formale – dove ognuno è incluso come "parte interessata" - può funzionare in modo ideologico per legittimare un consenso economico già assunto, mentre l'antagonismo viene delegittimato come irrazionale, violento e antidemocratico.

In alternativa al modello di collaborazione/ comunicazione, Hillier ha proposto un modello basato intorno al riconoscimento politico della contestazione e dell'antagonismo, che cerca di creare un forum in cui questi antagonismi possono essere portati in superficie e mobilitati in una società a forma democratica: «Dal momento che non possiamo eliminare l'antagonismo, abbiamo bisogno di addomesticarlo a una condizione di agonismo in cui la passione è mobilitata in modo costruttivo (e non distruttivo) verso la promozione di decisioni democratiche che sono in parte consensuali, ma che accettano anche rispettosamente i disaccordi irrisolvibili» (Hillier, 2003: 42).

Questo modello agonistico è derivato da

Connolly, e da Chantal Mouffe, che ha cercato di rivitalizzare la teoria democratica, attraverso una combinazione di pluralismo e opposizione amico-nemico schmittiana (cfr. 2000, 2005). Il vantaggio di questo modello su quello collaborativo è che si cerca di rendere visibile ciò che Mouffe chiama "l'inestirpabile antagonismo che esiste nelle società umane", e che è centrale per la categoria del politico (2005: 119).

Allo stesso tempo, però, ho trovato questo modello, in particolare nella forma presentata da Mouffe, insufficiente per pensare a una politica autenticamente radicale oggi. In questo modello, l'agonismo democratico si svolge sempre nel quadro non riconosciuto dallo stato, ed non è in grado di concepire la politica al di

fuori di questo quadro. Possiamo vedere questo in un certo numero di aspetti del pensiero di Mouffe – per esempio, nella sua ostilità verso nozioni di attivismo transnazionale e di politica cosmopolita. Mentre lei è perfettamente corretta nella sua critica ad alcune visioni neoliberiste, così come socialdemocratiche, di globalizzazione cosmopolita, il suo approccio sembra ribadire il concetto di sovranità dello Stato, e per quanto riguarda lo stato nazione come l'unico sito legittimo della politica democratica, escludendo in tal modo fuori da ogni concezione gli spazi politici transnazionali[17]. Inoltre, troviamo nella teoria di Mouffe della democrazia una forte difesa delle

17 Ad esempio, Mouffe è particolarmente critica della politica della moltitudine di Hardt e Negri, che richiama l'idea di una forma di democrazia globale al di là dello Stato nazionale (cfr. 2005: 113-14).

istituzioni parlamentari a causa del modo in cui mettono in scena i rapporti antagonistici, trasformandoli in forme "sicure" di agonismo (cfr. 2005: 23). Questo sembra un modello un po' limitato per una politica radicalmente democratica da seguire. Situando le lotte agonistiche democratiche principalmente all'interno dello Stato e delle sue istituzioni parlamentari, Mouffe lascia lo spazio politico reale dello stato incontrastato.

Invece di questo, vorrei proporre un modello teorico alternativo basato sulla politica di autonomia, che contesta l'idea che lo stato sia il luogo esclusivo della politica e che, al contrario, vedo lo Stato come una macchina di de-politicizzazione e governabilità, che Rancière chiamerebbe “la polizia” (vedi 1999). Inoltre,

essa sostiene che le relazioni autenticamente politiche mettono in scena sempre un confronto con lo Stato e possono essere realizzate solo in opposizione ad esso. L'esistenza di movimenti autonomi, di organizzazioni e spazi politici ci costringe a ri-situare la dimensione politica dalla centralità dello Stato a pratiche e forme di decisioni alternative. Se potessi formulerei in questo modo: l'autonomia del politico – la categoria centrale per Mouffe (e Schmitt) – ha senso solo se è pensata in termini di una politica dell'autonomia. La nuova situazione della dimensione politica dall'egemonia dello Stato è quello che vedo come centrale nel post-anarchismo (cfr. Newman, 2010a).

Inoltre, se vogliamo pensare a una politica democratica come autonoma e non vincolata da

parte dello Stato, siamo in grado di tener conto di prendere l'argomento di Abensour che una vera democrazia si articola in opposizione allo Stato, anzi postula una nozione di "democrazia insorgente" come una democrazia contro lo Stato – "la democrazia è anti-statalista, altrimenti non è" (2011: XXXIII). Infatti, Abensour distingue la "democrazia insorgente" da ciò che egli chiama "democrazia conflittuale", o quello che ho capito come "democrazia agonistica": «La democrazia insorgente non è una variante della democrazia conflittuale, ma il suo esatto contrario. Mentre la democrazia del conflitto pratica conflitto con lo Stato, uno Stato democratico che nel suo stesso essere si presenta come un modo per evitare il conflitto originale, inclinando di conseguenza la conflittualità verso un

compromesso permanente, la democrazia insorgente colloca il conflitto in un altro spazio, fuori dallo Stato, contro di esso, e, lungi dal praticare l'elusione del grande conflitto – la democrazia contro lo Stato – che non si sottrae alla rottura, se necessario (Abensour 2011: XL).

Così come è sostenuto (giustamente) dai fautori della democrazia agonistica che il modello comunicazione/consenso occlude o disconosce la dimensione antagonistica presente nelle relazioni sociali, non potremmo dire che il modello agonistico si è basato su una sconfessione di un antagonismo più fondamentale – che è tra una democrazia "anarchica" e l'ordine dello stato stesso? Se i modelli radicali di pianificazione servono per dare spazio all'antagonismo politico – a non

rifuggire da esso o cercare di addomesticarlo sotto qualche consenso immaginato – allora devono riconoscere il momento genuinamente politico (e democratico) di opposizione allo Stato.

Un modello di pianificazione di questo tipo dovrebbe riconoscere e, anzi, costruirsi attorno a pratiche di pianificazione autonome esercitate ogni giorno da persone e movimenti di resistenza allo statalismo e al capitalismo. Qui mi ispiro all'idea di "pianificazione insorgente" come esplorata da Faranak Miraftab nella sua idea di una campagna anti-sfratto da parte degli abitanti delle baraccopoli del Sud Africa (cfr. 2009: 32-50). Questi erano mobilitazioni sulla base di persone comuni che hanno costruito baracche di fortuna e centri comunitari sul lato della strada, in segno di protesta contro le

politiche neoliberiste di autorizzazione dei tuguri che avevano fatto per i senza casa. È importante sottolineare che agissero direttamente ed autonomamente, piuttosto che dar voce a rimostranze attraverso i canali ufficiali o attraverso i soliti rappresentanti, come ad esempio le ONG, che li avrebbero senza dubbio considerati come gli unici legittimi partecipanti al dialogo con il modello collaborativo. Così, per Miraftab, il modello di pianificazione insorgente contesta il concetto di "partecipazione dei cittadini" centrale alla governance neoliberista. Inoltre, mentre è chiaramente agonistica e non consensuale, il suo rifiuto della rappresentanza e delle istituzioni formali del potere, e la sua enfasi invece sugli atti diretti di resistenza e di auto-organizzazione, apre un nuovo tipo di spazio

politico autonomo che non è più adeguato contabilizzare nel modello agonistico.

Un elemento importante dell'autonomia, della pratica post-anarchica di pianificazione, è quello che potrebbe essere definito come pratica prefigurative, che cerca di realizzare alternative al capitalismo e allo statalismo all'interno dell'ordinamento attuale – una sorta di momento di rottura utopico nel presente (cfr. Gordon 2008, 34 - 40). Potremmo pensare qui a forme di democrazia diretta decisionali impiegate da attivisti, o le pratiche cooperative impiegate dalle comunità auto-organizzate, o anche l'organizzazione di proteste e convergenze di massa, in cui il carnevale come atmosfera e il recupero e la riorganizzazione degli spazi fisici è altrettanto importante quanto la sonorizzazione

di richieste e lamentele (vedi Graeber, 2002; Day, 2005; Pleyers, 2010).

Forse il più sorprendente esempio di questa pianificazione prefigurativa è stato visto nella recente insurrezione democratica in Egitto, dove piazza Tahrir, il centro simbolico della protesta, è stata trasformata in una zona autonoma liberata. Questa è stata una cosa che ha suggerito, nelle parole di Richard Seymour, un "nuovo modello comune"[18]: «Prima di tutto, hanno preso più di uno spazio nominalmente pubblico che lo Stato ha voluto escludere dall'accesso, Piazza Tahrir. Dopo averne preso il controllo, hanno affermato che

18 Per una visione diversa di un comune autonomo organizzato come spazio urbano insurrezionale, vedere 'L'insurrezione che viene' 'The Coming Insurrection' (Invisible Committee, 2009; see also Merrifield, 2010).

non sarebbero semplicemente andati a casa alla fine della giornata – cosa che potremmo pensare – dopo aver visto l'assalto alle proteste, da polizia e teppisti in borghese. Hanno istituito comitati di vigilanza per gli uomini di governo ... Hanno creato una rete di tende per le persone ... C'erano dei bagni arrangiati – cosa non da poco da un punto di vista logistico quando ci sono regolarmente centinaia di migliaia di persone che occupano gli incroci principali della capitale. Loro hanno preso l'elettricità dai lampioni. Hanno creato la raccolta dei rifiuti, dei punti medici – hanno occupato una nota linea di fast food e l'hanno trasformata in un luogo in cui le persone che la polizia aveva colpito e picchiato potessero essere curate. Essi mirano a creare una città nella città, e insieme ci siamo trovati con molte

più sfide che la città media avrebbe dovuto affrontare in un giorno medio (Seymour, 2011).

Può esserci dimostrazione migliore di una pianificazione autonoma – dei desideri utopici, delle energie e delle capacità organizzative ribelli della gente comune per trasformare il proprio spazio sociale?