

**“Cattivi maestri”:
la controeducazione di
René Schérer, Raoul Vaneigem e Hakim Bey**

Ancora una volta occorrono guide indiane, cattivi maestri, astuti pirati che ci aiutino a dissequestrare la nostra vita, la nostra educazione, il nostro pensiero alle trappole cui sono stati inchiodati. Non possiamo più aspettare, viviamo nell’insostenibile, sopportiamo in uno stato stuporoso il furto del tempo, del godimento, della bellezza. Persi in rotte poco battute, i mentori di un’altra storia fanno cenno. Questo libro tenta di aggrapparsi al loro richiamo, troppo spesso eluso e sabotato, ed è dedicato a tutti coloro, tutti e nessuno, che ancora si accorgono della deprivazione sistematica che ci affligge.

René Schérer, esploratore dei confini in cui l’infanzia si fa erranza e desiderio, stato liminare in cui sono ribaltate tutte le ovvietà dei catechismi educativi e in cui finalmente il mondo è un inesauribile flusso di scambi e di possibilità inaudite. Raoul Vaneigem, mentore di una vita finalmente ricomposta con l’orizzonte del possibile, dissacratore e scopritore di un libero pensiero a partire dal quale tutti gli idoli e i feticci di due millenni di civiltà appaiono finalmente per quello che sono, gogne cui siamo appesi come cadaveri. Hakim Bey, pirata autentico, guru, mistico sufi e gran maestro dell’insurrezione poetica e errante, animatore della grande utopia delle T.A.Z., zone di autodeterminazione radicale.

Autori accomunati dalla appartenenza ad un *humus* che trova nella rivoluzione del ’68 il suo nucleo di condensazione. Il ’68 che, ad onta di quello che oggi troppo spesso si proclama polemicamente, rimane un periodo esaltante di emancipazione politica e culturale dai vincoli delle teologie e delle metafisiche, un “evento” a partire dal quale è maturata una inedita prospettiva societaria, per quanto poi sistematicamente tradita e si è dischiusa una potente disposizione alla sovversione e alla esplorazione dei limiti del pensiero e dell’esperienza.

Se i primi due hanno attinto la loro irriducibilità e il loro singolarissimo radicalismo soprattutto agli esponenti più radicali della cultura francese, da Breton, Bataille, Artaud a filosofi come Bergson, Foucault, Deleuze, allo strutturalismo e al poststrutturalismo filosofici ma anche a una ricerca antropologica e sociologica davvero plurale e raffinatissima, il terzo si è ispirato ad alcuni filoni della tradizione anarchica, ha alimentato il gusto della investigazione plurale nel mondo della differenza e dell’eversione societaria, contaminando brillantemente la mistica sufi e un originale ermetismo “egualitario” con la cultura beatnik e un nomadismo erotico e allucinato.

Schérer, Vaneigem e Bey appaiono figure in cui si intrecciano felicemente molte delle riflessioni e delle più elaborate discussioni che hanno animato il ’900 e che hanno condotto ad affrontare alcuni dei nodi più rigidi e persistenti dell’esperienza dell’uomo contemporaneo proprio sui terreni vitalissimi della cultura, del desiderio e dell’educazione.

Pochi autori come loro hanno dimostrato una così disinibita capacità di portare al calor bianco problemi, situazioni, interrogativi che il più delle volte sono stati addomesticati, manipolati, messi a tacere dall'accademismo, dall'intellettualismo o dall'ideologismo diffusi anche in ampi settori della cultura d'opposizione. Dalla sessualità dell'infanzia, al senso di un'esistenza alienata e spossata, alla genealogia necessaria e infinitamente elusa di un pensiero radicalmente altro, esorcizzato e demonizzato, ma pur sempre presente, nel rovescio delle storie e della storia, alla liberazione dai sistemi di colonizzazione dell'esperienza di imparare o di lavorare, alla costante fedeltà ad una "cerca" utopica.

Un pensiero che -nella ricerca sulle eresie o sul libero pensiero in Vaneigem come nella lettura eversiva della letteratura e dei classici della filosofia di Schérer, alla ricerca dei suoi "rapitori" e "pederastri", alle perlustrazioni delle esperienze comunitarie ed eversive capaci di ispirare il folgorante "terrorismo poetico" di Hakim Bey-, diventa una fonte esplosiva e ineludibile nel panorama mortifero di troppa parte della cultura contemporanea.

Autori "esteri" ma soprattutto stranieri, estranei, profondamente controcorrente in un clima come quello di troppa cultura dell'educazione italiana degli ultimi decenni, avviticchiata come l'edera ai suoi maestri perenni e mortiferi, inesorabilmente moralista e bigotta, incredibilmente provinciale e tardiva.

Anche questo libro è tardivo, in un clima dove pensieri così "risveglianti" finiscono con l'essere occultati e sepolti. Chi ha più sentito parlare di Schérer, Vaneigem e Bey, dopo i loro fortunati volumi degli anni ruggenti del postsessantotto, *l'Emilio perverso* dell'uno, *Il Manuale di saper vivere ad uso delle giovani generazioni* dell'altro, *T.A.Z.* del terzo? In Italia, ma purtroppo forse non solo, nessuno¹. Eppure non sono morti, anzi, hanno continuato a operare, pubblicare, pensare, provocare. Ma nel silenzio, nell'ignoranza o meglio nell'occultamento generale. Considerata finita la stagione della contestazioni e del pensiero rivoluzionario, allineati solo con il disincanto consensualmente diffuso, i maestri di un pensiero non disilluso, non sconfitto, non ripiegato, continuavano a macinare la materia della sovversione. E' venuto il momento di ripensarli, non come reliquie o fenomeni da storicizzare, bensì come riserve permanenti e tuttora in azione, di un pensiero trasformatore e inatteso, un pensiero che inquieti e che sovverta le nostre prassi culturali fossilizzate e sterilizzate.

Come già in un volume precedente nei confronti di autori estremi e dotati di quella crudeltà necessaria che consentisse di perforare le callosità della nostra anestesia, Fourier e Sade (Mottana, 2008), anche qui, con figure più recenti e ancor più celate, si vuole percorrere itinerari maledetti, inesplorati ma particolarmente preziosi per chi non si voglia arrendere al lavoro mortifero della rassegnazione e del

¹ La scomparsa di questi autori e, in particolare di Schérer, dalla scena culturale (e pedagogica) italiana, è particolarmente sintomatica. Di Schérer oggi non esiste alcuna opera edita o riedita e, tra i suoi lavori, soltanto due risultano essere stati tradotti in italiano. Ricordo, tra i contributi più recenti, quello di A.Mariani (2003), mentre il piccolo libro curato da Egle Becchi nel 1981, sull'*Amore dei bambini*, (con contributi, oltre che di Schérer, anche di Foucault ed Hocquenghem), non è mai stato ripubblicato (anche se ne esiste una versione disponibile in rete sul sito "la-voce-scomoda.noblogs.org").

risentimento, alle derive psicologistiche, allo smarrimento di quel “martello” cui Nietzsche ci ha impegnato a non rinunciare nell’azione carnale del pensare. Più che mai oggi, mentre la nostra civiltà borghese, illuminista e capitalista sprofonda nell’abisso che essa stessa ha generato, avvertiamo il bisogno di “cattivi maestri”, non allineati, sovversivi, esposti alle correnti vitali dell’ *étranger*, con l’aiuto dei quali immaginare un’utopia che non è più solo una frontiera virtuale per irriducibili ma un’esigenza vitale e ineludibile. Maestri i cui fili profondi, le cui radici ma anche i cui percorsi appaiono tra loro in fortissima sintonia, condividendo genealogie, percorsi e riferimenti, vene mistiche ed esoteriche, utopie e intensità estreme che li collocano in una zona tutt’altro che facilmente categorizzabile, una zona esposta finalmente al grande vento delle passioni trasformative, delle grandi opere di trasmutazione radicale del mondo e degli uomini con esso.

Naturalmente si tratta di una selezione che non pretende di esaurire il campo di espressioni, riflessioni e proposte che insistano nello stesso solco. Accanto a questi, altri autori, da Paul Goodman a Wilhelm Reich, da François Deligny a Georges Lapassade a Ivan Illich e a molti altri, talora meno noti, hanno certamente contribuito a intrecciare i fili, ricchi di corrispondenze, intorno ad un’autentica controcultura dell’educazione. Ad essi, come irriducibili “cattivi maestri” di un’educazione che non si metta al servizio del “sequestro pedagogico”, delle pratiche violente di conformazione al sistema di cui le istituzioni educative sono state nel tempo i maggiori agenti, crediamo occorra volgersi per continuare nel difficile sentiero di un’altra educazione, di un’altra vita, una vita al centro della quale l’antica ispirazione fourierista dell’attrazione appassionata, significativo perno di rilancio di un’ecosofia e di una controfilosofia dell’educazione capace di resistere a questo nostro tempo distruttivo e feroce, resti l’orizzonte ineludibile.

RENÉ SCHÉRER

Il "vizio pedagogico"

"E' il vizio pedagogico che va estirpato" (Schérer, 1976, 139). E' questa una delle espressioni che troviamo alla fine del testo più noto e citato di René Schérer, un testo del 1974 che uscì con il titolo emblematico di *Emilio perverso*. Un libro che scosse la comunità pedagogica e non solo, in un'epoca di grandi rivolgimenti sociali, politici e culturali ma che, a mio giudizio, non può essere confinato in quell'epoca come una reliquia del passato. René Schérer vi ha esposto, infatti, i motivi di fondo di un'analisi spregiudicata e radicale del "vizio pedagogico" e del "sistema" di dominio incarnato dalle istituzioni educative che ancora oggi è tutt'altro che esaurito, anzi.

Un tale testo resta una pietra miliare e una scaturigine essenziale per il pensiero controeducativo (Mottana, 2012), non solo perché, come vedremo, a partire da esso l'autore francese ha proceduto ad una incessante e inesausta decostruzione della cultura educativa senza limitarsi al processo a una pedagogia ancorata al panottismo benthamiano o allo "scopismo" incarnato dal precettore di Emilio. Ma

anche e fondamentalmente perché è grazie a quel testo, a partire da quelle righe, che si può provare a ricostruire il profilo di una filosofia contestataria e al tempo stesso finemente analitica in grado di aggredire il sistema di potere e il dispositivo disciplinare della pedagogia familiare e scolastica, per profilarne il superamento così come per poter immaginare i contorni di un'utopia "antipedagogica" di cui oggi più che mai si avverte la necessità.

Torniamo allora al passaggio citato, estratto dalle pagine conclusive dell' *Emilio pervertito*. Ecco come prosegue: "Se la setta dei maestri e dei pedagogisti vuole finire in bellezza e riscattarsi almeno un po' dal ridicolo nel quale sta tramontando, dovrà esclusivamente dedicarsi a questo compito, facendosi attenta alle attrazioni appassionate dei bambini e aiutandoli a soddisfare l'immensità dei loro desideri al di fuori delle famiglie e contro di esse" (*ibidem*). Qui Schérer preconizzava correttamente un tempo della fine, anzitutto fine della pedagogia come campo di sapere dotato di una sua specifica dignità epistemica (cfr. Massa, a cura di, 1988), mentre come sappiamo fin troppo bene la setta dei maestri e dei pedagogisti ha trovato modo di prostrarre la propria esistenza non senza metamorfosi e travestimenti (si pensi alle contemporanee figure imperversanti dei *trainers*, dei *mentors*, dei *tutors*, delle tate, dei nuovi operatori dell'educazione a vario titolo onnipresenti sulla scena di una società sempre più pedagogizzata e psicologizzata).

Ma il punto essenziale sollevato dal filosofo francese, perno di un'operazione contro-culturale decisiva e ancora del tutto disattesa, è il richiamo alla "possibilità senza limiti d'esercizio", come scrive poco sopra (138), di quell' "attrazione appassionata", che egli attinge in modo convinto e esplicito da Fourier, cui una pedagogia consapevole del suo ruolo emancipatorio avrebbe dovuto mirare da sempre, invece che "di farsi un posto di servitore zelante per una borghesia che in un primo tempo l'aveva giustamente respinta o trattata, nella persona dei precettori privati, come un'accozzaglia di servitori salariati" (*ibidem*).

Una pedagogia non venduta e alienata avrebbe dovuto cercare di aiutare i bambini (e gli adolescenti) a "soddisfare l'immensità dei loro desideri al di fuori delle famiglie e contro di esse", mentre invece essa "ha pensato soprattutto a fornire alle altre classi un modello di ascesa e di perfetta integrazione sociale" (*ibidem*). La "setta" pedagogica, nelle parole di Schérer, ha definitivamente tradito "la fiducia dei bambini", si è consegnata alle "potenze reali in regime di civiltà" (quella "civiltà", che porta nella sua parola, tratta di peso da Fourier, tutto il disprezzo che le tributava il pensatore inesauribile di Besançon).

La diagnosi di Schérer, in questo testo, come altrove, è radicale e impietosa. La pedagogia, più precisamente la "setta" dei pedagogisti, ha approvato il dispositivo disciplinare che ha represso i desideri e le possibilità vitali dell'infanzia in cambio di una protezione, di una securizzazione, di un incapsulamento che dona all'infanzia una fondamentale "funzione di verità" (Schérer, 1978, 11), ne fa la figura in germe di un'umanità asservita ai suoi ruoli prescritti e alienati fin dall'origine. La pedagogia moderna, sempre più strumento di assoggettamento, non reprime l'infanzia in quanto tale, sia ben chiaro, ne fa piuttosto un soggetto elettivo, custodito, curato ma inesorabilmente deprivato della sua autonomia desiderante e della sua potenzialità eversiva. Gli estirpa quella che Fernand Deligny, citato nel testo *Co-ire. Album*

sistematico dell'infanzia (con Hocquenghem, 1979), definisce l' "erre" del bambino, la disposizione all'erranza, al vagabondaggio, il fascino esercitato sul bambino dall'andar "fuori", via dalla famiglia e dalla sua reclusione, verso l' "Aperto" di cui parla Rilke (peraltro continuamente citato da Schérer).

L' "erre" è "un modo di muoversi, di camminare, di velocità acquatica...parola abbastanza ricca che parla di passi, di mare, di animali" (Deligny, 1977). Ma nell'*Emilio perverso* è però anche e soprattutto l'esercizio appassionato dei "suoi gusti" e specialmente della "sua sessualità incontenibile" (Schérer, 1976, 138). Una sessualità che oggi non viene più puramente repressa da una pedagogia che la psicoanalisi ha portato, almeno parzialmente, a riconoscere, ma che viene confinata, igienizzata, tollerata a patto che non si faccia trasgressione dell'ordine della famiglia e dei suoi interdetti. Al bambino viene finalmente riconosciuta una sessualità (grazie alla progressiva introiezione del freudismo), l'infanzia masturbatrice non è più perseguitata e punita, come invece era avvenuto fino all'inizio del secolo passato: tuttavia interviene una nuova intangibilità a garantire il bambino dal pericolo dei travimenti. "La sessualità affermata diviene uno dei suoi diritti e il bambino, invece che esserne disinformato, deve essere avvisato di tale diritto proprio per proteggersi contro i pederasti" (Schérer, 1978, 44), vere figure del "disastro" pedagogico e dello sviamento senza ritorno dell'infanzia.

Il "vizio pedagogico" si affina e il predicato "*distacco assoluto* da tutte le pratiche pedagogiche correnti" (Schérer, 1976, 139) che Schérer prescriveva all'utopia antipedagogica nell'*Emilio perverso*, deve aggiornare i suoi strumenti d'analisi e di azione. Il disciplinamento non si attenua, al contrario si raffina e si maschera senza tuttavia lasciare la presa su un'infanzia sempre più osservata, ispezionata e manipolata. Ma in cosa si esprime, come si manifesta il "Sistema che ha creato l'infanzia moderna", per adottare la parole dell'*incipit* di *Co-ire. Album sistematico dell'infanzia* (Schérer, Hocquenghem, 1979, 7)?

Si tratta di un sistema incardinato su di un regime disciplinare di ordine "scopico", vale a dire eretto sull'esercizio della sorveglianza e sul "supplemento" garantito dalla premurosa cura educativa che mira a preservare il bambino dalle sue stesse tendenze naturali. Jean-Jacques Rousseau, citato ripetutamente da Schérer come il fondatore di un tale ordine nel suo *Emilio*, lo dice esplicitamente: "vegliate diligentemente il ragazzo, il quale può salvaguardarsi da tutto il resto, ma tocca a voi salvarlo da se stesso" (cit. in Schérer, 1976, 17). "La struttura di esclusione e di sorveglianza che, estendendosi a tutta la società, diventerà l'ideale dell'ordine borghese, comincia con il bambino: *il bambino come oggetto di osservazione sotto uno sguardo*" (26). Si tratta, come è evidente, e come è stato ampiamente sottolineato da Foucault², con riferimento a tutte le istituzioni della modernità, di una struttura che si

² Val la pena di riportare la citazione dal testo originale: "la nostra società non è quella dello spettacolo, ma della sorveglianza; sotto la superficie delle immagini, si investono i corpi in profondità; dietro la grande astrazione dello scambio, si persegue l'addestramento minuzioso e concreto delle forze utili; i circuiti della comunicazione sono i supporti di un cumulo e di una centralizzazione del potere; la bella totalità dell'individuo non è amputata, repressa, alterata dal nostro ordine sociale, ma l'individuo vi è accuratamente fabbricato, secondo tutta una tattica di forze e di corpi" (Foucault, 1976 236). Il che, presumibilmente,

è evoluta nella forma del dominio disciplinare, dell' "occhio onnipresente, il *panottico*" ben noto, di cui la rappresentazione benthamiana rimane la più folgorante esemplificazione.

Si tratta di un meccanismo operante a molti livelli, capace di garantire un esercizio del potere di controllo anche relativamente discreto che, nel tempo, saprà rendersi ancor più invisibile celandosi nelle maglie di una sempre più articolata legittimazione scientifico-psicologica. Il bambino va protetto, da se stesso e da tutto ciò che può attentare al suo mirabile equilibrio, quell'equilibrio che si misura naturalmente sulla sintonia con un sistema di attese che ne prefigurano il destino di adulto docile e conformato al lavoro nel sistema governato dal capitale.

I fili di questa protezione potranno essere allentati o ripresi a seconda dei casi ma sempre all'interno di un sistema di privatizzazione dell'infanzia che non le lascerà scampo. Dal precettore alla famiglia alla scuola, con la giustificazione "scientifica" di una teoria psicologica dell'infanzia che ne impedisce ogni possibile sortita extraistituzionale, pena il fallimento o il disturbo psichico, il sistema che governa il supplemento educativo dell'infanzia si fa nel tempo sempre più organizzato e capillare. Si tratta della fabbricazione del "culculo", che Schérer trova rappresentato nel *Ferdydurke* di Witold Gombrowicz, l' "essere ibrido che la scuola crea (...) l'allievo" (Schérer, 1976, 52). Un "soggetto" dunque, o meglio un proto-soggetto che comunque e dovunque non può sperimentare alcuna azione propria in assenza di una qualche forma di prevenzione, di spionaggio, di sorveglianza che lo ricaccia inevitabilmente nel ruolo infantile. Si può parlare a tal proposito di una progressiva "visibilizzazione" dell'infanzia, un'infanzia che mai ha potuto godere di una propria rappresentazione, di una propria voce, in quanto "in-fans", in quanto non-parlante e che, come abbiamo messo in rilievo anche altrove (Mottana, 2002), è sempre nel luogo dell'altro³. Di un altro che non le concede la possibilità di fare autentica e autonoma esperienza in assenza di quel recinto amorevole e fatalmente interessato che le erige intorno.

Questa incarcerazione "dolce" tende nel tempo a prolungarsi e a sancire quelle separazioni che di fatto impediscono ai bambini e agli adolescenti di attingere la libertà di un'esperienza plenaria. La scolarizzazione protratta va in questa direzione. In tal modo i ragazzi restano esclusi e separati dall'esistenza vera, rinchiusi in un limbo dove meglio possono essere controllati e dove i loro gesti conservano il tipico tratto "giovanile" che presto però dovrà invece trasformarsi in "responsabilità" adulta. Per Schérer un tale "differimento" è un'ulteriore gravissima "mistificazione" pedagogica. Adulto e bambino vengono rigidamente separati e, in tal modo, né il secondo può

seppure con linee di rottura e di "deterritorializzazione" innegabili, sembra essere perseguito oggi con strumenti e tecniche sempre più sofisticati (cfr. Foucault, 2004).

³ Sotto questo profilo, credo sia tuttavia interessante ricordare quanto Egle Becchi, curatrice di una pubblicazione "scandalosa", nel 1981, *L'amore dei bambini*, comprendente scritti dello stesso Schérer, oltre che di Michel Foucault e altri proprio sul tema della realtà dell'infanzia, facesse notare, alla fine della sua introduzione, che il tentativo di rappresentare il bambino attraverso un linguaggio metaforico, specie in territori ambigui come quelli che riguardano la relazione erotica tra adulti e bambini, corresse comunque il rischio ancora una volta di parlarlo, il bambino, e di oggettivarlo in un campo discorsivo, per quanto obliquo, dal quale restava pur sempre escluso (cfr. Becchi, 1981, pp.28-29). Ma la materia è più complessa di così, a mio giudizio, come si vedrà più avanti.

sperimentare l'esercizio di un agire esposto all'incontro con un reale molteplice e effettivo né il primo può vedere albergare in sé la traccia di un'infanzia da non considerarsi come elemento regressivo e minaccioso ma come persistenza di un'ispirazione trasformatrice e insubordinata.

L'unico adulto che può incontrare il bambino è lo specialista, genitore o insegnante, psicologo o educatore, che lo "cattura" e ne sancisce la definitiva scomparsa dalle infinite altre possibili scene che potrebbero essere nell'orizzonte delle sue esplorazioni. Esplorazioni sociali, affettive, libidiche in particolare, perché l'ossessione dello scopismo educativo risiede nella messa in sicurezza del grande detonatore sotto pressione nell'infanzia, quello in particolare del suo corpo desiderante (e desiderato). Nel tempo si consolida infatti la forma di un "modello-tipo" del rapporto tra adulto e bambino che è fondato sulla forma di una "coppia normativa": "tali coppie normative sono state, successivamente, nei tempi moderni: quella del bambino e del padre-istitutore (J.Locke) rifiutata da J.J.Rousseau che la sostituisce con quella dell'allievo e del suo precettore, poi, molto rapidamente, per tutto il corso del XIX secolo e fino ai nostri giorni, la successione e l'intreccio di coppie che associavano il pupillo all'educatore, allo psicologo, allo psichiatra e, finalmente, il delinquente o pre-delinquente al suo o "sua" giudice" (Schérer, 1989, 175).

Contemporaneamente il bambino e il ragazzo sono iscritti nelle formulazioni lapidarie e letali delle etichette socio-sanitarie o socio-educative come "minori", "scolari", "casi", "caratteriali", "utenti" e, potremmo aggiungere noi, "bulli", "giovani a rischio" "baby-squillo" e così via. Un tale linguaggio, quello "della comprensione psicologica, dell'adattamento o della pericolosità sociale non esprime altro che l'invalidabile barriera eretta dalla pedagogizzazione integrale tra la società sedicente attiva e i bambini" (*ibidem*).

Il bambino si rivela dunque, in quanto elemento potenziale di sovversione e di imbarbarimento, l'oggetto precipuo del "vizio pedagogico", che si doppia nell'ossessione psicologica e che insieme ad essa lo tiene in scacco e in perdurante condizione di soggiogamento e conformazione.

L'erotica puerile

D'altra parte è caratteristica dei dispositivi di potere educativo e psicoanalitico, come sottolinea Schérer, anche sulle tracce di Deleuze e Guattary, la pratica di estirpare l'ispirazione fondamentale passionale dell'infanzia. Là dove c'è passione, erranza, selvatichezza, dovrà esserci padronanza, strutturazione, responsabilità. Se Eros è il dio dell'infanzia, ed è quanto Schérer ci suggerisce, esso dovrà essere privato di tutti i suoi caratteri disturbanti e indisciplinati, in breve passionali. Dovrà essere castrato e sublimato. L'autore dell' *Érotique puérile* tuttavia, a differenza di quanto purtroppo spesso si ritiene, è molto attento a demarcare il territorio dell'erotismo infantile da quello della sessualità letterale, della sessualità che più inquieta l'occhio clinico degli analisti e ipocriti "protettori" della "minore" età.

"L'erotico marca, fuori dai limiti clinici del sessuale, con le sue localizzazioni e le sue normatività, la regione aperta all'erranza di un Eros vagabondo. Eros, e non il

Sesso, è infante” (Schérer, 1978, 28). La passionalità d’infanzia non è letterale, in compenso è violenta, smisurata, eversiva. Così ce la mostra il filosofo, sulla scorta della novella “*Disordine*” di Thomas Mann, nella quale una ragazzina è trascinata scherzosamente in un giro di danza da un adulto, prima che egli si consacri al ballo con la sua fidanzata (il che non può, oggi, non far immediatamente venire in mente la vicenda del film *il Sospetto* di Thomas Vinterberg). Lui torna tranquillamente alla norma ma la bambina è travolta da questo folgorante evento, precipita in una disperazione d’amore totale che poi solo lentamente sfumerà nell’oblio. In questo caso Schérer ha buon gioco a sottolineare il carattere “smisurato” della passione infantile: “una passione brusca, irragionevole, incommensurabile al suo pretesto, ecco ben rappresentato il ‘disordine’ capace di destabilizzare le certezze più consolidate, di sovvertirle” (20).

E’ la “dismisura” il segno che individua questa passionalità mobile, nomade e violenta, che la rende perciostesso pericolosa e capace di realizzare, potenzialmente, un “ordine sovversivo” (*ibidem*). Una sovversione all’insegna dell’“Aperto”, come, sulle tracce di Rilke, lo stesso Schérer sottolinea in un altro testo mirabile: “l’infante, e non solamente a livello dell’idea, ma proprio sul piano della sua sensibilità, del suo corpo, è aperto sul mondo, laddove l’adulto si accanisce a rinchiuderlo” (Schérer, 2002, 123). L’incompletezza apparente della corporeità dell’infanzia ne rivela per converso una caratura mitica, “elfica” e dionisiaca, nella quale ancora l’aperto e la dismisura si danno come contrassegni simbolici: “perché ciò che sembra imperfezione per quanto riguarda le funzioni generative dell’organismo, è controbilanciato e compensato largamente da una straordinaria pienezza, da un’apertura su altre possibilità, una tensione verso altri regni, una osmosi con essi: animali, piante, minerali (...), l’angelico, il divino, il demoniaco. Il mito qui trascina il corpo dal lato dell’umanità che è anche quello della sovraumanità. L’incompletezza è disponibilità e malleabilità. Permette una dismisura, una sovrabbondanza d’essere che la norma adulta definitivamente interdice” (*ibidem*).

Il bambino è veramente altro da ciò che i discorsi tentano di disciplinare e oggettivare e le pratiche istituzionali e famigliari soprattutto a porre sotto controllo. “Quando si tratta del bambino, non c’è che menzogna finché non lo si cerca nella *costellazione* dove egli sta, diceva Rilke” (Schérer, Hocquenghem, 1979, 69). Ma invece di cercarlo là dove si trova, e attraverso la sensibilità fondata su quella che a me piace chiamare una “pedosofia” (Mottana, 2002, 252 sgg.), il bambino è continuamente e di nuovo “imposto” a sé stesso. Per esempio sui sentieri della “personalizzazione obbligatoria”, l’adultificazione o adulterazione che dir si voglia, che passa per l’accesso forzoso alla parola e per il disciplinamento del corpo.

La cosa più difficile e in direzione della quale si incamminano Schérer e Hocquenghem -in quel gioiello che è *Coire, Album sistematico dell’infanzia*, un libro “figurale” e “catottrico”, oserei dire, sull’infanzia- è infatti “fare la strada verso l’infanzia, quella che non è stata fin dall’origine interdotta, sbarrata a noi e a se stessa, per ritrovare i suoi tragitti, la sua prossimità alle cose ed agli esseri, distante dall’Io-Me-Persona, in un diverso registro” (Schérer, Hocquenghem, 1979, 69). Da questo punto di vista si dà comprensione dell’età puerile solo a partire dall’abbandono di un

punto di vista “umanistico”, all’interno del quale il bambino si compie attraversando la legge del simbolico.

E’ Fernand Deligny a dire nella maniera più radicale l’alterità dell’infanzia opponendosi ad ogni supposta pedagogia liberatrice costruita sulle fondamenta del diritto di parola. In una inequivocabile citazione riportata dallo stesso Schérer: “il paradosso è che guardando Summerhill (che per molti rimane un modello nel suo genere), ritrovate Makarenko (l’educatore staliniano nel suo massimo splendore), l’assemblea generale, il diritto di parola; i ragazzi, la gente, tutti presi nella responsabilità dell’assemblea generale. Dappertutto direttori, è la parola che dirige. Le funzioni distribuite...fino alla parola obbligatoria. In alternativa al diritto di parola, io metto il diritto di tenere la bocca chiusa” (*ibidem*). Alla parola come trascendimento e dominio del corpo, di un corpo demonico e elfico (cfr. Schérer, 2002, 134), si può dire, credo senza violare la fondamentale concezione dell’infanzia e del suo eros esplorate da Schérer, va opposto il silenzio.

L’infante è inaccessibile (verità che l’amante dei bambini conosce bene, a giudizio di Schérer). Ed è proprio tale inaccessibilità -che si radica nell’appartenere a un ordine di cui è perno la corporeità, e che affonda il bambino in una condizione di flusso costante tra stato animale, vegetale e minerale-, che fonda la sua libertà. L’eros d’infanzia è altro, non finalizzato, non genitalizzato, si gioca in una variazione multipla di parti corporee (oggetti parziali o feticistici), pratiche gruppali, mai di coppia, all’insegna della tangibilità ma di una tangibilità fatta di colpi, di peti, di risa. Di esplorazioni dove non domina la legge, direbbe Baudrillard, della capitalizzazione del piacere, ma dove il godimento è diffuso, cangiante, imprevedibile e eminentemente ludico. “Perché questo corpo è anche tutto sensualità, ma derivata, non orientata verso l’identificazione sessuale, semmai portata verso multiple metamorfosi. Non concentrata su una sessualità possessiva ma che dalla sua superficie visibile, da tutte le sue forze invisibili irradia verso l’universo e i suoi molteplici regni” (Schérer, 2002, 127).

Intorno a questo nucleo dell’eros d’infanzia, inevitabilmente, gravita una delle dimensioni più delicate e controverse dell’opera schéreriana, la difesa di una sessualità infantile in grado di misurarsi con quella di persone adulte. Dimensione e trattazione tanto più controversa quanto più trascolora e tramonta una straordinaria stagione politica e culturale. Infatti, come egli stesso sottolinea in un suo intervento recente (Schérer, 2000, 164 sgg.), oggi si deve assistere al progressivo abbandono, da parte della cultura di sinistra, di molti dei cardini utopici che avevano dominato la battaglia sociale e culturale nel ‘68, in particolare per esempio in riferimento a quell’esperienza del tutto originale che fu l’università “alternativa” di Vincennes.

Il tema “pedofilo”, come è stato progressivamente definito, non senza una malignità che è sintomatica del clima che si è via via determinato intorno alla questione, in realtà resta tutt’altro che pacifico. Schérer aveva sollevato la questione già in *Emilio perverso*, proponendo una genealogia della relazione pedagogica il cui elemento essenziale si configurava come la rimozione progressiva del desiderio e in cui, in fin dei conti, veniva a realizzarsi una sorta di condizione paradossale, tale per cui essa si rendeva “essenzialmente *perversa*, non perché si accompagnerebbe a rapporti pederastici, ma proprio perché li denega e li esclude” (Schérer, 1976, 107). Da un tale

punto di vista, per Schérer, quello del 1974 ma non meno quello più disincantato di oggi, “ogni desiderio di educare è un desiderio pederastico perverso” (109).

In seguito, nei suoi testi maggiori in cui la tematica educativa è esplicitamente affrontata, il problema riemerge, come per esempio nella metaforologia letteraria di *Co-ire*, nel quale, con la collaborazione di Guy Hocquenghem, per sua parte fondatore di un pensiero omosessuale radicale e divergente (cfr. Hocquenghem, 2000), fornisce spessore ad alcune figure già brevemente apparse nello scenario di *Emilio perverso*, come quelle del “rapitore” e del “pederastro”. Il ratto pedagogico, come evento e incontro inscritto nel desiderio del fanciullo in cerca di fuga dalla costrizione della coppia *padremadre* nonché dall’impeto “culculizzante” di ogni educazione istituzionale, così come il “pederastro”, figura dotata di un’aura ancestrale che, sia che si presenti sotto le vesti di Humbert Humbert di *Lolita* o in quelle di Tiffauges, l’Orco di Michel Tournier nel *Re degli ontani*, sa che il suo “potente fascino deriva dal fondo dei tempi, molto prima della nascita della coscienza e della tragedia greca”, sa “di rispondere al richiamo del sogno d’infanzia: rapiscimi nella grande notte azzurra dei miti” (Schérer, Hocquenghem, 1979, 84).

E tuttavia, al di là delle fascinazioni letterarie, al di là delle metafore e di un’immaginario mitico e letterario nutrito e multiforme, Schérer sa bene che il terreno su cui si muove è scosceso e sdruciolevole. Lo sa purtroppo anche per esperienza personale, almeno dopo il 1982. E nel 1982 infatti che il filosofo francese è coinvolto nel noto *Affaire du Coral*, lo scandalo scoppiato a seguito di denunce di abusi sessuali imputati a educatori che animavano un centro di soggiorno per minori in parte disabili, Il Centro di Coral, nei pressi di Nîmes. Schérer vi è chiamato in causa attraverso le confidenze di un ex-educatore, Jean-Michel Kief, che in seguito cadranno ma che, nel frattempo, avranno procurato al filosofo una breve detenzione, interrogatori, perquisizioni e lunghi anni di attesa di un giudizio definitivo che tarderà ad arrivare (solo nel 1986, con la condanna di alcuni degli educatori), producendo effetti rovinosi per la sua carriera e per la sua produzione culturale.

In realtà nella vicenda furono coinvolti a vario titolo molti personaggi del mondo politico e intellettuale francese (da Michel Foucault a Gabriel Matzneff allo stesso Ministro della cultura Jack Lang), a conferma del fatto che in quella stagione erano molti a battersi per una cultura più libertaria in materia di sessualità infantile. Ma fu soprattutto Schérer e, in seconda battuta, Matzneff, a patire una campagna diffamatoria che probabilmente vedeva in loro gli autori di opere nelle quali appunto si proponeva di liberalizzare i rapporti sessuali tra adulti e minori e di abbassare l’età per poterli intrattenere. Schérer era, insieme a Matzneff, nel mirino della giustizia francese e della stampa più retriva anche per aver testimoniato in processi precedenti contro presunti pedofili (in particolare nel caso Duguè, del 1979).

René Schérer non è stato solo un intellettuale ma anche un autentico combattente, un filosofo fortemente *engagée*, pronto a dar battaglia nei libri ma anche nella realtà del suo tempo, insieme al suo compagno, Guy Hocquenghem, con il quale condivise la vita (e del quale purtroppo dovette assistere la morte precoce nel 1987). Come narra bene un suo allievo di allora, Bruno Tessarech -in un’epoca che sembra ormai convertirsi malinconicamente ad un presente immemore e irrigidito-, durante l’esperienza dell’università sperimentale di Vincennes (2011), a Parigi, negli

anni '70, egli fu figura di spicco e vero e proprio leader in una stagione di lotte, per esempio a favore degli omosessuali e degli stranieri.

Oggi ciò che va sotto il nome di pedofilia e che in autori come Schérer assume i contorni ben più complessi di una vicenda millenaria, che affonda le radici nella genealogia stessa della storia educativa nella nostra cultura (cfr Buffiére, 1980), sembra qualcosa di innominabile, di osceno, di immondo. La coltre di silenzio, di pregiudizio e di criminalizzazione che grava su questa materia è tornata a renderla un oggetto opaco, impraticabile. In quegli anni post-68, invece, i movimenti libertari a cui Schérer si richiamava, erano giunti a rompere molti dei rigidi confini che un mondo chiuso e spesso compromesso dalle pregiudiziali di ordine confessionale aveva imposto sino ad allora in tanti ambiti della vita personale e civile delle persone e specialmente con riferimento alla vita sessuale.

René Schérer tuttavia, oggi come allora, si batte per un mondo diverso, in cui anche una tematica così complessa non diventi soltanto un articolo di legge più o meno sanzionatorio. Nel 1988 egli torna sull'argomento, con particolare riferimento proprio all' *Affaire du Coral*, e nota come, prendendo a pretesto vicende come quella, si sia rimesso mano a ciò che, con le parole di Foucault, egli definisce un "dispositivo della sessualità", "regolamentando l'accesso dei giovani alla sessualità" (Schérer, 2000, 175). "In nome del "diritto" dei minori, afferma, è stato dato un colpo definitivo a tutte le esperienze marginali, erranti che, dopo il '68, hanno ritenuto di potersi mantenere entro confini non pienamente definiti" (176). La tesi che Schérer avanza in questo intervento è che tuttavia non si deve sottovalutare il peso di interventi di questa natura, che sembrano interessare soltanto un destinatario ristretto. In realtà essi sono il sintomo di una politica più generale, che si rivela proprio a partire dall'insistenza su questo tema "scabroso". Ogni divieto si legittima infatti, a suo giudizio, a partire da interventi proprio sui minori: "è dunque la minorità, l'argomento di minorità che costituisce il perno del dispositivo" (177).

Il nuovo ordine morale, come egli lo definisce, si costituisce a partire dalla discriminazione dei giovani, dello steccato frapposto tra una sessualità consentita e una interdetta, quella che vede oscillare pericolosamente il confine tra minori e adulti. Ma in tal modo, secondo Schérer, non si perimetra soltanto il territorio di una supposta protezione, si vuole regolamentare una sfera che è in sé estremamente fluida e indefinita, quella della sessualità stessa. "La barriera della minorità, l'argomentazione che se ne trae, ci impedisce di considerare il 'mondo amoroso' nella sua integralità, varietà, nelle sue sfumature. Un mondo amoroso integrale è possibile, nel quale non vi sia più questione di maggiore o di minore?" (*ibidem*).

La materia è notoriamente complessa ma va dato atto a Schérer, a differenza di molti, di non aver fatto marcia indietro, come per esempio in un intervento che è stato pubblicato anche in Italia sempre all'interno del testo curato da Egle Becchi. Lì gli argomenti sono ancora saturi del clima degli anni in cui la figura del "pederasta" non era ancora stata tradotta *tout court* in quella del criminale o, peggio, del malato. La polemica in questo caso è indirizzata soprattutto contro la legge, che tenta di definire i confini della pubertà o i limiti degli atti autorizzati ad adulti e bambini ma anche e soprattutto ad una psicoanalisi che, in nome di tabù e di presunti rischi affettivi, demonizza (nella figura della celebre psicoanalista lacaniana Françoise Dolto), qualsiasi

contatto fisico tra adulti e bambini al punto di generare un'autentica paranoia in materia (qualcosa che anche molto recentemente effettivamente si è vista manifestarsi in forme paradossali e grottesche).

Il punto tuttavia su cui Schérer insiste, resta quello di una "politica dell'infanzia" che non tanto si concentri giuridicamente, poliziescamente o psicologicamente sulla sessualità infantile ma che conceda un terreno di sperimentazione al continente fluido e incerto dell'erotica puerile, quella cui Schérer ha dedicato interi volumi e che resta un ambito di esercizio di comportamenti assolutamente eterogenei e non necessariamente genitalizzati: "al di fuori di qualsiasi finalità procreativa, (l'erotica infantile) si apparenta perciò all'esercizio o al gioco dell'attività ludica. In tal caso il pedofilo sarebbe quell'adulto che ha la possibilità di suscitare nel bambino un'erotica puerile che è ancora addormentata o che, a causa delle costrizioni fisiche o morali dell'ambiente, non poteva esercitarsi altro che in solitudine, di nascosto" (Schérer, 1981, 59).

Si tratta evidentemente di una questione che tocca tasti davvero molto sensibili e delicati, è inutile negarlo, e che resta, di fatto, sul fronte appunto di una "politica dell'infanzia", davvero un nodo aggrovigliato. Quello che è certo è che tuttavia, nel discorso schéreriano, una tale problematica si inquadra nello scenario più generale di un'aspirazione utopica che rivoluzioni a tutti i livelli i rapporti tra le persone e che sposti il perno dei rapporti su ciò che sempre, desumendolo da Fourier, Schérer considera l'unico autentico movente di un vivere affermativo e sensato, l'"attrazione appassionata". E' soltanto a partire dall'assoluzione radicale che della vastissima gamma dei desideri, in tutte le loro sfumature, tutt'altro che finalizzate e letteralizzate, fa l'utopia societaria fourierista, che si deve comprendere l'insistenza di Schérer su questo punto.

Se vi è una sottovalutazione, in questi testi, in queste idee, innegabile sottovalutazione che riguarda anche l'opera fourierista (che tuttavia in materia di erotismo infantile appariva molto cauto, almeno fino all'età adolescenziale), sta forse nel non cogliere una negatività potenziale dell'eros che è difficile cancellare completamente. C'è un ottimismo dell'eros, per così dire, che probabilmente deriva almeno in parte dall'argomentazione peraltro suggestiva di Fourier, il quale ritiene che ove il desiderio, la "mania", siano soddisfatti, non può che scaturire il piacere, mentre solo il loro soffocamento determina esiti negativi, denominati "contropassioni" (cfr Fourier, 1999, II, 222-223). In tal senso Schérer sembra orientato a trascurare le componenti più oscure del desiderio sessuale che ne compongono, secondo alcune letture di indirizzo psicoanalitico, la fitta trama. Come ad esempio gli elementi sadici e distruttivi, che uno sguardo forse meno fiducioso non potrebbe non considerare e che certo non sono affatto sufficienti a volgere le sorti del discorso da una parte anziché dall'altra ma che forse meriterebbero una considerazione più approfondita e articolata.

Resta tuttavia il dato straordinario e sostanzialmente isolato (se si fa eccezione per il testo di Gabriel Matzneff *Le moins de seize ans*, (1974)) di una riflessione, che Schérer non si è stancato di riproporre, sul fenomeno più generale di un erotismo puerile che appare totalmente abolita o respinta oggi, ma che non può considerarsi chiusa a tutti gli effetti e che potrebbe avere conseguenze inattese se fosse liberata nel

suo potenziale trasformativo, laddove se ne recuperasse il senso forse in una cornice diversa, più attenta alle necessità di espansione vitale e di affermazione del piacere cui lo stesso Schérer ha sempre mostrato di essere così sensibile.

E' indubbio infine che le politiche dell'infanzia sono e restano, come il filosofo di Tulle ha dimostrato, un analizzatore stringente delle condizioni di vita e dell'immaginario profondo di un'intera società. Per non dire poi di quanto l'utopia di un eros polimorfo e diffuso, anche oltre le cosiddette barriere d'età e nella molteplicità delle sue manifestazioni non certo esclusivamente genitalizzate, resti una delle utopie più rischiose e affascinanti che, tra Fourier e Schérer, ci sia dato di incontrare sulle frontiere della vita educativa.

Il ritorno a Fourier

Schérer, nell'intero spettro della sua opera, mantiene un legame e un rinvio costante a quello che si può definire, credo senza timore di sbagliare, il suo riferimento e la sua guida costante, Charles Fourier. La sintonia con il filosofo di Besançon è persistente e pressoché integrale (fatta forse eccezione per la concezione fourierista della sessualità infantile, che tuttavia Schérer giustifica, sia perché Fourier coglie la specificità di un'erotica puerile con le sue leggi sia perché alla sua epoca un tale tipo di sessualità era ancora lungi dall'essere rivelata in tutte le sue sfaccettature).

Fourier è certamente l'autore che ha fondato, in maniera definitiva e radicale, l'idea di un ordinamento della società al centro del quale sia posta la motivazione del piacere (cfr. Mottana, 2008, 135 sgg.). Ed è a partire da questo "perno", sviluppato in maniera coerente e raffinatissima, ben oltre quel che si può ricostruire attraverso le scuole filosofiche antiche di orientamento edonistico, epicuree o cirenaiche, o i movimenti più recenti, ereticali e di "spiriti liberi" (si pensi in tal senso per esempio proprio al lavoro di Raoul Vaneigem, (1986)), che Schérer può liberare il potenziale emancipatorio di un'autentica "utopia societaria". Con un particolare riguardo poi ai temi dell'educazione. Ben inteso, l'interesse dell'autore dell'*Emilio perverso* va oltre la dimensione strettamente "pedagogica" della filosofia fourierista, e tuttavia, lo spazio che egli dedica a dedurre, dalle sue opere, conseguenze di rilievo in campo educativo, è estremamente significativo.

L'autore de *L'ècosophie de Charles Fourier* (2001) è ben consapevole di tutto il travaglio che ha generato l'infanzia moderna come specifico oggetto di sperimentazione e di controllo, di tutto un percorso che, a partire dalla sua invenzione, e non senza abbagliamenti ideali e poetiche sacralizzazioni romantiche (da Schlegel a Novalis, da Jean Paul fino a Walter Benjamin), ne ha fatto il grande schermo su cui si misura la progettualità utopica di ogni società. Con grande nitidezza, all'inizio di *Enfantines* (2002), Schérer fa notare che ogni programmazione pedagogica è in sé utopia in atto, tentativo di forgiare l'uomo nuovo a partire dalle sue premesse infantili, e che dunque sul bambino piovono le proiezioni di una complessa rete di attese sociali. D'altra parte egli è egualmente scrupoloso nel denunciare le utopie che fanno del bambino appunto un esperimento, come in Rousseau, un esperimento isolato, sorvegliato, monitorato (e che dunque annuncia il grande "sistema dell'educazione"

fondato proprio sulle pratiche di sequestro, delimitazione e sorveglianza che i dispositivi disciplinari dell'istituzionalizzazione pongono in atto fino ai nostri giorni), distinguendole da quelle che effettivamente leggono l'infanzia sulla base delle sue possibilità e dei suoi desideri più autentici.

Analizzatore esemplare di quella particolare "utopia" pedagogica, di carattere antitetico a quella che Schérer descrive come "apertura su un mondo non ancora dischiuso, (...) sogno non ancora realizzato ma non irrealizzabile" (Schérer, 2002, 9), posta in atto dalla modernità come "macchina di potere", è, evidentemente, in tale prospettiva, la scuola: la scuola è un dispositivo all'interno del quale vigono regole finzionali che interdicono una transazione "reale", che pongono tra parentesi il desiderio, il denaro, la politica e tengono invece sotto osservazione solo le prestazioni "intellettuali". Si tratta di una "macchina di potere", appunto, dove "l'utopia", nel senso di utopia "negativa o reattiva", come accennato sopra, "consiste nel far passare il contesto disciplinare di segregazione, di messa in riserva che è la scuola nelle sue intenzioni fondatrici, per l'ambiente specifico propizio allo "sviluppo" del bambino" (11-12).

La scuola è fuor di dubbio un'istituzione gerarchica, moralizzatrice e disciplinare, al punto tale che lo stesso Schérer si rende conto di quanto sia banale una tale denuncia, già posta in conto da Fourier alla "menzogna o falsità", anzi alla "doppia falsità" (a quella del maestro va aggiunta quella dell'allievo e, mi permetto di osservare come già comunque queste affermazioni producano suggestioni interessanti in un tempo in cui la scuola continua a conservare un valore "democratico" diffuso quanto tutt'altro che ovvio, almeno a mio giudizio).

Infatti egli pone in guardia anche dagli esperimenti di educazione nuova e addirittura libertaria, dove, se è vero che finalmente si oppone alla pedagogia ufficiale un bambino più vivo, più autentico e finalmente restituito ai suoi bisogni, egli continua nondimeno a essere controllato e guidato da figure adulte. Figure adulte forse meno autoritarie ma che disegnano comunque, presidiandolo, quel "campo pedagogico" che, a giudizio di Fourier, impedisce al bambino di ristabilire un legame libero con la realtà.

Ecco dunque che, nella sua lettura, la pedagogia libertaria sembra, malgrado le apparenze, consolidare i fondamenti della pedagogia classica: "creare, per l'infanzia, a distanza dal mondo adulto e voluto per lui, un ambiente artificiale dove il bambino è invitato a giocare il suo ruolo d'infante e niente più" (14). Anche nelle sue forme apparentemente più avanzate "il pedagogo vuole che il campo pedagogico sia neutro, al sicuro dalle passioni e postula che soltanto così sarà consentito il libero estrinsecarsi delle pulsioni infantili. Mentre in verità una tale neutralità va vista piuttosto come una neutralizzazione tendente non a liberare il bambino reale nella ricchezza delle sue relazioni ma a creare un essere fittizio e infantilizzato" (*ibidem*).

E' chiaro a questo punto come, proprio in consonanza con le argomentazioni di Fourier, un'autentica utopia pedagogica si fondi invece sul superamento dello sbarramento pedagogico, delle pratiche "panottiche" di internamento e di miniaturizzazione del campo vitale: occorre che "il bambino sia liberato dall'"infanzia"" (17), intendendo con l'espressione infanzia, nozione "valigia" di sapore fortemente ideologico, quando sovrainvestita dalle discipline normative che la

utilizzano, uno stato di permanente dipendenza e alienazione. Seguendo alla lettera Fourier si tratta dunque, per il bambino, “di agire secondo le sue attrazioni passionali e le sue proprie forze, integrandosi realmente all’insieme della Falange e non accontentandosi di compiti derisori. Quelli a cui si adopera, siano essi nella cucina, nel giardino, nell’ Opera, nessun maestro li ha decisi per lui; egli non deve rendere conto delle sue attività che ai suoi pari” (18). Ciò significa che l’educazione non può più essere intesa come un tempo di preparazione, un campo di esercizio provvisorio indefinito in attesa del reale tale da rendere le sue pratiche nient’altro che una simulazione, una farsa, una truffa.

E’ proprio su questo punto -che ben si armonizza con l’immaginario, mostrato nelle intense pagine di *Coire*, di un’infanzia che desidera essere rapita o di perdersi nella strada all’indirizzo di una vita non miniaturizzata e non eufemizzata-, che si impenna l’antipedagogia fuorierista: contro il dogma insuperabile, allo stato delle cose, di una “messa in riserva” scolare del bambino e dell’adolescente, si tratta di pensare a un effettivo inserimento dei bambini nel dinamismo della vita sociale, attraverso un’educazione “industriale” e senza scuola (il che risuona, per esempio, con la grande riflessione illichiana sulla descolarizzazione).

Ma naturalmente, per comprendere questa prospettiva radicale, occorre disporsi all’interno di una visione nella quale il perno è il libero dispiegamento di quella che Fourier chiama, come è stato già sottolineato, l’ “attrazione appassionata”. E’ in virtù di questo spostamento del movente dell’agire sociale che si rende possibile un tale rovesciamento di paradigma nel campo dell’educazione. Assecondare le passioni infantili e, al tempo stesso, passarle, dalla virtualità del “campo pedagogico” e dei suoi dispositivi di potere, all’effettivo inserimento, a titolo plenario, nella vita sociale, significa, già di per sé, trasformare radicalmente l’ordine societario stesso.

I principi dell’educazione armonica di Fourier sono sostanzialmente fatti propri da Schérer: da un lato si tratta di impedire la “manomissione” dell’infanzia da parte del sistema dell’educazione, che gli nega il diritto alla libertà, il pieno inserimento sociale; dall’altro occorre promuovere la conciliazione del desiderio di piacere, unico autentico movente di ogni agire, secondo Fourier, con la dimensione collettiva. (cfr. Schérer, 2006, 40-41). Da un tale punto di vista, osserva l’autore nel commentare gli scritti di Fourier sul tema dell’educazione armonica: “non è il bambino che deve essere cambiato ma l’ordine sociale” (41). Per realizzare l’effettivo inserimento del bambino nella società, fin dai quattro anni d’età (anche se in realtà l’attrazione passionale è già il movente fondamentale di ogni attività dalla fine dello svezzamento, unico periodo di dipendenza del bambino nella vita della Falange), occorre anzitutto riconoscere la sua vocazione, il suo desiderio che tuttavia, come sempre in Fourier, non è mai o quasi mai unico ma in continua alternanza con altri, sottomesso come è il più delle volte alla passione “sfarfallante” (una delle dodici passioni che fondano la fisiologia dei desideri secondo Fourier)⁴.

⁴ Accanto alle altre 11. Esse sono suddivise da Fourier in tre sottogruppi: sensitive: vista, udito, tatto, gusto e odorato. Cardinali o affettive: onore, amicizia, amore e familismo. Distributive: cabalista (il gusto dell'intrigo), alternante o sfarfallante (il gusto per il cambiamento) e composita (la passione per l'esaltazione)

Il bambino, pur continuando a esercitare il suo essere bambino, con le sue attitudini e le sue preferenze, può contribuire pienamente alla vita della comunità. Questo fa dell'idea educativa di Fourier, sulla quale in larga misura si fonda il modello schéreriano di un'infanzia liberata dal giogo del sistema dell'educazione, un modello in fortissima controtendenza rispetto alla progressiva messa sotto sorveglianza dell'infanzia nell'educazione contemporanea: "la differenza tra ciò che si potrebbe definire l'orientamento umanista della pedagogia che finirà per trionfare strappando il bambino al lavoro e asservendolo alla vita scolare e ciò che, in contraddizione con tutta la tendenza del secolo, forma l'utopia fourierista, consiste in uno spostamento d'accento. Né il lavoro né la fusione nella società adulta sono di per se stessi fattori di sfruttamento dell'infanzia, se lo sono lo sono in quanto *misconoscono il movente dell'attrazione*" (24).

Sotto questo profilo Fourier fornisce un quadro assai articolato e variegato dei possibili inserimenti dell'infanzia nella vita lavorativa alla pari con gli adulti prestando attenzione a individuare e coltivare le specificità dell'infanzia, la sua sensibilità, il suo entusiasmo speciale e il gusto per tipi di attività, come la cucina o le pulizie, talora negletti nel mondo adulto. L'inserimento dell'infanzia nel meccanismo armonico gioca inoltre, a giudizio del filosofo, un ruolo particolarmente propulsivo in quanto stimola gli adulti, e in particolare gli uomini, più intrisi dei pregiudizi introiettati dalla "Civiltà", a emularne la freschezza, il coinvolgimento, la vitalità (30-31).

Ciò che è interessante notare, da un punto di vista storico-educativo, è che all'epoca degli scritti di Fourier, il destino educativo dei bambini e dei ragazzi, oscillasse ancora tra la possibilità di un investimento attivo e plenario nella vita reale e quella dipendenza definitiva, che poi avrebbe trionfato, dall'istituzione familiare doppiata dalla scuola. In un'epoca come quella contemporanea, certo meno fausta per ricevere senza diffidenze un'idea di tale natura, un'epoca che ha posto l'infanzia in un (corto)circuito di controllo e di totale separazione dal mondo attivo della società, Schérer non esita comunque a cogliere in Fourier il suggerimento fondamentale per rilanciare l'idea di un'infanzia libera, vitale, operante, in grado non soltanto di svolgere un ruolo provvisorio e simulato ma di rappresentare uno dei tasselli più significativi dell'intero quadro societario.

Fourier corre letteralmente e di continuo tra le righe dell'opera schéreriana, ne è l'ispiratore fondamentale e il debito nei suoi confronti ma non solo, il riferimento dettagliato, minuzioso, di un autentico conoscitore dei suoi testi, anche quelli meno facilmente reperibili, è fortemente presente. Schérer è estremamente attento, come vedremo, a rilevare quanto Fourier fosse alieno, anche esplicitamente, dalle derive totalitarie e irrealistiche di tanta parte del pensiero cosiddetto utopistico che l'aveva preceduto. Fourier non si riteneva affatto un'utopista, era anzi molto accurato nel corredare le sue proposte di un'analisi dettagliata dei vizi concreti di quella che lui chiamava "civiltà" e cioè la società corrente del suo tempo, ma soprattutto, e questo resta il tratto saliente che lo pone al centro del continuo apprezzamento che Schérer gli tributa, aveva individuato un motivo di attivazione virtuosa della dinamica sociale che a Schérer appare assolutamente persuasivo e perfettamente in sintonia con la sua sensibilità politica e filosofica.

Tale motivo risiede, come è già stato evidenziato, nell'idea che costruire una società a partire dal movente delle passioni, delle passioni colte nella loro spontaneità e complessità, cioè ponendo al centro di ogni scelta affettiva, "industriale" o educativa il movente del piacere, fosse un elemento di per sé, e giustificatamente, assolutamente rivoluzionario. Rivoluzionario ma non irrealistico, al contrario, capace di capovolgere la gerarchia dell'organizzazione sociale della civiltà rimettendola nelle condizioni di perseguire una condizione di armonia e di benessere mai conosciuti (si pensi, in una prospettiva differente ma consonante, agli scritti sulla contrapposizione tra civiltà fondate sulla dominanza o sulla partnership, di Riane Eisler, 2011, 2012).

L'attrazione appassionata, laddove fosse realizzata in forma radicale, romperebbe con ogni meccanismo di alienazione e farebbe letteralmente andare in pezzi la maggior parte delle strutture di coercizione, di dipendenza, e di sfruttamento che l'ordine sociale tradizionale insiste a mantenere attive, a giudizio di Fourier (e di Schérer). Dalla famiglia alla coppia, alle organizzazioni del lavoro, fino agli stati e agli ordini religiosi. La cosiddetta utopia di Fourier diventa l' *Evangelion*, o forse sarebbe meglio dire, il *Dysangelion*, dell'intera opera di René Schérer, che tenta di riproporla, a tutti i livelli della vita, alla società contemporanea.

In tal modo emerge in maniera ancora più chiara il profilo dell'idea societaria di Schérer e il sottosuolo politico-filosofico sul quale si fonda. Si tratta, volendo utilizzare una definizione forse un po' schematica, di un genere di edonismo radicale, capace di attivare un circuito virtuoso ad ogni livello del vivere comune, in una prospettiva, particolarmente cara a Schérer, di ordine comunitario, collettivistico, ludico e festivo, del tutto aliena all'enfasi ascetica e eudaimonistica tipica invece di percorsi filosofici di natura più individuale (stoici ed epicurei per esempio).

L'ospitalità

A completare e integrare, in certo qual senso, il percorso di un'opera che si colloca sul fronte di un rivolgimento radicale del pensare comune e soprattutto delle norme di conformità di una società fondata sullo sfruttamento violento e sulla desertificazione della vita, giunge l'elogio dell'ospitalità, che affianca Schérer, in un solco prossimo, ad autori come Jabés e Derrida. L'ospitalità, indagata in maniera molto approfondita nel volume *Zeus hospitalier*, è il perno di una veemente operazione contro culturale, che insiste proprio sulla necessità di un'inversione di rotta tanto più urgente nel momento in cui i paesi che si dicono avanzati sono il teatro di una richiesta sempre più massiccia di accoglienza da parte di chi proviene dai cosiddetti paesi poveri.

E tuttavia la radicalità persistente del pensiero schéreriano non si limita certo a perorare la causa dell'etica dell'accoglienza di chi è in stato di indigenza, non si iscrive in una tipica conversione ad un'etica della carità e della misericordia. I suoi maestri si collocano altrove da quest'orbita, come sappiamo, e semmai, come altrove, sotto la sua penna scorrono meglio i nomi di Proudhon e di Klossowski, o, ancor più di Pasolini e Genet che quelli delle encicliche rivolte all'accoglienza e all'assistenza dei bisognosi o anche a un certo moralismo laico fondato sul senso di colpa. La radicalità di Schérer

individua nell'ospitalità un moto di torsione integrale, che conduce a cogliere nel suo manifestarsi il riconoscimento ben più fondante della stessa identità umana come irrimediabilmente segnata dal suo collocarsi altrove da dove troppo spesso ritiene di potersi accasare. E dove magari si illude di reperire la solidità di un'unità fittizia.

“Divieni ciò che sei, lascia passare le forze che ti attraversano, apri loro le porte. Ciò che sei non è in te, ma nella capacità di divenire altro, nell'accogliere l'altro da te. *Divieni ciò che sei; io sono un altro*. La virtù dell'ospitalità si colloca in queste formule semplici e inesauribili del nostro divenire, emblemi della nostra modernità. Esse formano un appello a una ospitalità permanente, senza riserve e senza confini, delle nostre case, delle nostre patrie, delle nostre anime, dei nostri corpi” (Schérer, 2005, 226).

E' di tutta evidenza che qui l'ospitalità non è solo un esercizio di carità, e neppure soltanto di quell'*agàpe* che pure Schérer stesso ascrive alla sua genealogia profonda come di una delle grandi forme di amore riconducibile alla dottrina cristiana, sebbene, e proprio sulla scorta di certi passi paolini o giovannei, vada per esempio ricomposta con la sfera dell'erotico anche carnale da cui invece una certa interpretazione, divenuta poi dominante nelle scritture cattoliche, avrebbe finito per separarla nettamente (cfr. p.43 e sgg.). Schérer riconosce la traccia di una mozione genuina all'ospitalità, in questa tradizione. Per esempio nella citazione paolina, dalla Lettera ai Corinzi “E se io dono tutti i miei averi per nutrire gli altri, e se io libero il mio corpo per glorificarmi ma non ho l'amore, io non ho niente” (cit. p.44).

L'ospitalità, come osserva anche Derrida con l'espressione di “incondizionata”, “pura”, è qualcosa che ha a che fare con il dono assoluto, con l'esposizione totale all'altro, alla sua “visitazione”, eppure, come comprendiamo dalle righe sopra citate di Schérer, è proprio qualcosa che inerisce alla nostra stessa struttura di divenienti e di divenienti in altro, o addirittura di generati, fondati a partire da altro. Ben oltre, ma ciò vale per entrambi i pensatori, quel genere di disposizione all'accoglienza che caratterizza l'atteggiamento dei cristiani ben radicati nei propri principi e nelle proprie credenze. L'ospitalità di Schérer è veramente un sommovimento cruciale che destruttura e che, di fatto, si impone come la modalità di incontro per eccellenza. Un incontro dove sia stato finalmente scongiurato il fantasma identitario, il fantasma di una presunta autonomia del sé rispetto alla transazione con l'altro.

L'ospitalità diviene dunque una forma radicale dell'essere, quella forma che ci rivela per altro, che demolisce le maschere e che apre ad un riconoscimento molto più decisivo e profondo. Un riconoscimento che si amplifica nella figura che Schérer deriva dall'opera del compagno Guy Hocquenghem, la figura dell' “*être à l'étranger*”. E' Hocquenghem a introdurre quest'espressione per indicare il carattere, anzi “l'essenza nomade, ospitale, trasgressiva” (208) dell'essere omosessuale. La relazione con lo straniero -che è più che una relazione, è una deriva, una *devoluzione* erotica-, diventa il luogo dell'esposizione radicale di cui la condizione omosessuale è una delle manifestazioni più marcate, proprio in quanto intrinsecamente votata ad essa.

Ma l'ospitalità è anche un'inversione potentissima dell'economia, del principio e del concetto di proprietà e, in fin dei conti, dell'affermarsi di un orientamento al dono che sembra definitivamente scomparso nella nostra civiltà proprio da quando essa è dominata dalla meccanica del profitto e del valore di scambio, dalla teologia

della merce (e si confronti su questo Hakim Bey). Schérer ci propone una dettagliata indagine storica sull'evoluzione delle forme di ospitalità, giungendo a cogliere il carattere autenticamente rivoluzionario e apparentemente incompatibile, o se si vuole utopico, di esse, quando si manifestano come scarto radicale, come dono, come "eccesso" (dalle scoperte antropologiche di Mauss, attraverso le mistiche oblativo dell'*agàpe*, fino alle leggi "seducenti" della *Roberte* di Klossowski).

E qui ricompare Fourier come gran maestro dell'ospitalità, anzi di un'ospitalità "allargata". Se è vero, come rimarca Schérer, che nei suoi testi il termine compare solo raramente, tuttavia la formazione societaria da lui immaginata gravita intorno ad un sommovimento, ad una destabilizzazione delle strutture di relazione normalmente bloccate in regime di "civiltà", che non può essere compresa se non proprio nella prospettiva di un principio fondamentale di ospitalità. E' il regime d'armonia ad essere "nomade ed errante" (cfr. p. 120), a spazzare via ogni fissazione tipica dell'ordine borghese, dalla famiglia alle istituzioni preposte alla formazione, alle organizzazioni di lavoro.

Tutto è mobile e affidato unicamente alla fioritura dell'attrazione passionale, che, come è noto, si sviluppa a patto che si avvii un movimento di moltiplicazione, di aumentazione, si potrebbe dire in termini alchemici. Ciò che è sconfessato, in regime d'armonia societaria, è la chiusura, la monogamia, il rifiuto dell'avvicendamento nella serie dei piaceri e delle combinazioni sociali possibili. In tal senso "ogni ospitalità accordata è l'occasione di una moltiplicazione dei piaceri, di una redistribuzione dei giochi" (*ibidem*). All'insegna dell' "uniteismo", passione sintetica che le unifica tutte, e che ha il compito di alternare, variare e conciliare la manifestazione di tutta la gamma delle passioni, l'idea fourierista si inquadra perfettamente nello spirito *hospitalièr*, proprio in quanto quest'ultimo contribuisce alla piena attualizzazione dello spirito societario.

Si tratta di un "lusso", in termini fourieristi, perché arricchisce e sviluppa tutte le passioni sensuali. Ma, più radicalmente, l'ospitalità si manifesta in Fourier e dunque, in Schérer, come "eccesso": "eccessiva, incommensurabile al diritto, al nostro perlomeno. Essa indica un altro regime, un'altra forma di economia" (ivi, 126). Si tratta di un'economia della *dépense*, per suggerire un termine che collega la riflessione schereriana a quella di Vaneigem, un'economia dell'amore, di un amore "raffinato". Un amore all'insegna dell'uniteismo appunto, passione riassuntiva, "inverso dell'egoismo", in grado di innescare quella devozione societaria che si traduce nei più alti titoli della gerarchia del mondo d'armonia, quelli dell' "angelismo", dell' "eroismo" e della "santità".

Ricordo che nel *Nuovo mondo amoroso* di Fourier (2009, cfr. anche Mottana 2008), si ascende nella gerarchia dei ruoli sociali quanto più ci si allontana dall'interesse privato, cioè dal rinchiudersi e dal rifiutare il legame societario. Da questo punto di vista e sotto il profilo dell'amore il più rispettato è colui che ha più numerosi legami e che si concede a più relazioni. Siamo all'opposto dell'ipostatizzazione dell'individuo o della coppia. Il vertice della realizzazione, nel mondo fourierista, si ha nella concatenazione sociale, nella serie, nella "prostituzione allargata" (Schérer, 2005, 189).

I soggetti che si distinguono maggiormente, in tale contesto, sono dunque gli onnigami, i poligami, o coloro che sanno passare dall'uno all'altro sesso, gli "ambigui", che si situano nelle zone di "transizione". Sono loro che sanno adempiere il compito amoroso fino in fondo, assicurando al contempo la coesione sociale: "caratteri eminentemente ospitali, in virtù dell'erranza degli affetti, o per la particolare manifestazione di una attitudine parente dell'uniteismo, che Fourier definisce "tonismo" o capacità di mettersi in "tono" con gli altri" (190). Intonati insomma, accordati, capaci di assecondare il tono della relazione, del contesto sociale in cui si trovano. Più in generale nella società armonica è la congiunzione, l'accordo, la moltiplicazione e la variazione del legame a regnare come valore supremo e, da questo punto di vista, "la fraternità armonica è l'ospitalità in atto, il divenire-ospite (variazione dei "divenire" deleuziani) di ognuno" (195).

Di seguito, restando fedele ai suoi autori, ai suoi mentori, è ancora in Pasolini e in Genet che Schérer individua due fuochi decisivi della sua ricognizione intorno al tema così cruciale dell'ospitalità. Una lunga disamina è dedicata al testo e film di Pasolini *Teorema* (1968). Qui la figura dell'ospite si rivela particolarmente densa e problematica. Richiamandosi in un primo momento all'interpretazione gnostica dell'opera pasoliniana, Schérer tuttavia nota come la figura "angelica" che si introduce nella vita della famiglia borghese milanese, non sia in verità qualcuno che intende ricondurre ad un paradiso primigenio gli esuli terrestri, quanto un salvatore come "distruttore", colui che opera un capovolgimento nella vita ignara dei suoi "ospiti" diventando il perno di un'operazione orientata a "rinviare ciascuno a sé stesso" (220). Qualcuno in grado di ricondurre "ciascuno alla sua solitudine carnale, al suo corpo impaziente d'essere, all'angoscia d'essere, al vuoto prossimo al grido" (221).

Appoggiandosi all'analisi deleuziana della carne nella pittura di Francis Bacon (Deleuze, 2005), Schérer riconduce il grido che ritroviamo alla fine della parabola letta dall'ospite alla giovane Odetta, dopo averla baciata, a quell'estremo movimento, percepibile nelle lacerazioni e "cadute" dei corpi nelle tele del pittore inglese, che allaccia, per Deleuze, la bestia e lo spirito. (224). Il grido si rivela gesto liberatore, nel senso che svuota l'io, o meglio "lo ripulisce da tutto ciò che in lui è accessorio" (*ibidem*). Più in generale, la presenza dell'ospite si fa catalizzatrice di un rivolgimento radicale, che consente a ciascuno dei famigliari con i quali l'ospite entra in un contatto ustorio e folgorante, di liberarsi dalle loro identificazioni fittizie, delle loro maschere sociali. "L'ospite fa il vuoto, la pulizia interna, come il grido secondo Deleuze e Bacon, l'arteria aperta, la grande pulizia del corpo organico" (225).

I contatti dell'ospite con i vari membri della famiglia, a uno a uno, ciascuno secondo una specifica ritualità sessuale, sono atti di smembramento e di liberazione. Liberazione anzitutto o scardinamento, sarebbe forse meglio dire, delle crisalidi di piombo in cui l'identità sociale incarcera l'individuo, favorendo invece quel "divenire" così caro a Schérer come a Deleuze, al di là delle limitazioni determinate da queste posizioni fittizie ed alienanti. Nel caso specifico si tratta poi di rendere i vari interlocutori più reali, di renderli alla sacralità del reale, reale ch'è l'idolo di un'operatività poetica come quella di Pasolini, cui è invisibile ogni manipolazione ad

opera dell'immaginario deiettivo della nuova civiltà dei media, immaginario distruttore e simulacrale⁵.

Qui dunque l'ospite si fa figura redentrice, una redenzione tutta carnale, passata a filo dei corpi e della sessualità, non meno che in Klossowski, ma in un anelito trasformativo, ustorio, che lascia i diversi protagonisti della vicenda tramortiti e irrimediabilmente sganciati dai loro destini prescritti, impegnati ora a fronteggiare il vuoto, l'abisso di una propria problematica rinascita.

Genet è infine il "testimone" dell'erranza radicale, testimone nel senso di colui che non si limita a essere in presenza ma che partecipa, che si mescola: "non soltanto stare in alto, dove la storia si decide, ma essere in basso dove si subisce"(227). Genet è questo sostare nell'infimo, come ladro, criminale, traditore, eppure anche santo, in questo basculamento che è così tipico delle figure d'ospitalità estrema disegnate da Schérer, suggerite come guide per sfuggire dalle nuove rigidità di un mondo che continua a aggrapparsi alla follia dei confini, delle barriere, delle separazioni artificiali e securitarie.

Genet è figura e protagonista di un' "inalloggiabilità" radicale, di un'esposizione oltre il confine, non solo quando si mescola alle rivolte delle Pantere Nere o dei Palestinesi, ma proprio quando si sporge davvero sull'altro presente in se stesso, sulle pieghe di un'incorporazione profonda, assunta fino in fondo, fino alle soglie della "mostruosità". La mostruosità che si annida nell'essere fuori dalla norma e al contempo l'ostentarlo, come nel caso della transessualità già evocata con Fourier: "l'orrore di divenire un mostro e, soggiacente ad esso, il piacere di divenirlo. Infine essere fuori dal mondo!" (cit. p. 243).

La posizione d'ospite di Genet tra i palestinesi, lo "trasfigura", ne fa una manifestazione avvolta nello splendore del senza patria, del rifiutato, del miserabile. Essere posseduti dall'ospite straniero è la figura essenziale, "trasfigurante", di questo itinerario ai limiti della nozione di ospitalità, che ne fa riverberare tutto il potere sovversivo. Qualcosa di intollerabile per l'immobilità di chi si mantiene nelle caselle sociali e che quindi non può che rifiutare le forme di espressione di colui che trascende il confine, sia esso straniero, traditore, santo, prostituta o "corruttore di bambini".

Alla fine del libro Schérer rievoca infatti, e non certo a caso, tra gli attori del suo teatro dell'ospitalità trasgressiva e liberatrice, quella del pedofilo, figura al contempo deviante e "appartenente allo straniero" (266), manifestazione di quell' *être à l'étranger* che resta come una minaccia all'ordine costituito e al dispositivo disciplinare che ci fa tutti attori di un sistema di ruoli non scelti dal quale non si può cessare di cercare una via d'uscita.

L'utopia errante

In un tempo che forse non è mai stato tanto ostile all'utopia, preso com'è tra il disincanto tipicamente postmoderno e la continua e veemente domanda di un "ritorno al reale", Schérer non si stanca mai di mantenerne viva e di raffinarne l'esigenza

⁵Cfr. anche l'approfondita lettura che di Pasolini Schérer propone nel suo notevole *Passages pasoliniens* (con Passerone, 2006b)

profonda: “l’utopia”, per lui, “non è un modello anticipatore, una simulazione di ciò che sarà. Facendo scintillare, risplendere altri possibili al di là del probabile, essa riorienta il reale, gli proibisce di limitarsi, di rinchiudersi. E nello stesso tempo vieta a sé stessa di realizzarsi. Essa è, relativamente al reale, frangia auratica, “strascico fantasmagorico” (Barthes), installazione o innesto come un’opera d’arte; come essa insituabile e senza modo d’uso, ma non di meno necessaria” (Schéerer, 1989, 7).

La “possibilitazione dell’impossibile” si pone in tal modo all’incrocio di molteplici riverberi: quello che proviene all’utopia dal collocarsi in un’area di transizionalità, di potenzialità che assume le vesti del “virtuale” ma che evoca anche un’incollocabilità oggettiva (*où-topos*). Il che sollecita a pensare quanto l’utopia per eccellenza sia tale, come per esempio nelle grandi riflessioni gnostiche, proprio perché non è da qualche parte, è un luogo dell’anima (e si confronti la profonda riflessione in merito de *L’âme atomique* (con G.Hocquenghem, 1986)), è essa che situa, che orienta.

A partire dal suo trascinarsi oltre il reale, essa modula un’appartenenza che non potrà dunque che dirsi *nomadica*, in divenire. Contro ogni consistenza fittizia, ogni arroccamento su una presunta realtà inscalfibile, l’utopia si rivela punto virtuale che decostruisce, che scompone ogni illusoria stabilità, sia essa relativa a un campo di forze, di corpi, di ideologia o di posizione filosofica. L’utopia è “frangia auratica”, e l’aura è un tema cui Schéerer dedica pagine preziose ne *l’Âme atomique*: l’aura, “come l’anima, (...) appare e scompare, la sua definizione non è sostanzialista ma dinamica” (125). Riflettendo sulle note pagine di Benjamin, Schéerer coglie nel declino dell’aura il suo carattere malinconicamente fugace. Ma la sua fugacità, il suo esserci desaparendo, la sua appartenenza ad un perpetuo allontanamento, ne evidenziano proprio la capacità di opporsi, anche se a rischio di esserne distrutta, “agli choc visuali della società moderna” (ivi, 124).

Ecco come utopia e aura, o meglio come già detto “frangia auratica”, o “strascico fantasmagorico”, indicano che qui ci collochiamo in un ambito di significazione dove risuonano le nozioni deleuziane del fluido, dell’errante, del sospeso (cfr. Schéerer, 1998). In forte polemica con l’interpretazione maliziosa che si tende a dare dell’utopia, in specie con riferimento all’*Utopia* di Thomas More, come di un mondo cristallizzato e astratto, immobile e irreversibile, l’utopia è in Schéerer, “questa pulsazione del prossimo e del lontano, è la respirazione dell’aura assopita pronta a risvegliarsi nel suo sogno” (Schéerer, Hocquenghem, 1986, 127).

Essa è, manco a dirlo, alimentata in modo massiccio dalla lettura accanita di Fourier, ed è appassionatamente rivolta “all’uomo di desiderio”, come egli scrive nell’*Avvertimento di Utopies nomades: “Il s’adresse aux voluptueux”* (Schéerer, 1998b, 11). Essa è nomade, in quanto sganciata da ogni principio, è in divenire, indirizzata agli esclusi e ai senza-dimora, e non solo certamente in un senso letterale, ma soprattutto perché “corrisponde a ciò che è il più familiare pur restando ancora lontano e momentaneamente inaccessibile: l’ordine del desiderio” (14).

Beninteso, non si tratta del desiderio egoico, il desiderio che ha un soggetto come perno della sua effusione; il desiderio di cui si tratta nell’utopia nomade, è un “desiderio anima del mondo” (57), più prossimo alle “macchine desideranti” acefale di Deleuze e Guattary che all’anima del mondo stoica o neoplatonica ma ugualmente proiettato a cogliere la dinamica delle forze che intrecciano la danza dei legami sottili

che portano a deragliare verso il divenire-altro. L'utopia si colloca nel solco degli spostamenti virtuosi all'interno delle derive, indicate da Deleuze, del "divenire-donna", del "divenire-animale", del "divenire-infante" (cfr. Deleuze-Guattary, 2010).

Si tratta di tracciati che dissolvono l'identità soggettiva nel flusso di corrispondenze con l'alterità, secondo l'ispirazione che già abbiamo riconosciuto nell'elogio dell'ospitalità. Il desiderio si rivela pulsione vitale, affermativa, passionale ma lungo un crinale che spossa il soggetto rendendolo più affine all'incontro con gli impossibili, impossibili agli occhi di chi si asserraglia nel supposto reale.

L'utopia di Schérer è un'utopia libertaria, schierata, in palese contrasto con il primato dell'economia mercantile: "la parola d'ordine utopica, gioiosa, affermativa, è la replica a questo tempo del lavoro, della produttività industriale, alla comunicazione mediatica. A questo tempo compulsivamente pressato, essa oppone una fretta che è anche una lentezza, una distensione" (Schérer, 1998b, 58-9). L'insistenza sul qui ed ora di ogni pensiero che non abdichi alla pulsione del piacere, è anche sempre in divenire, mai presa di possesso e consolidamento fittizio.

Sotto questo profilo si coglie la nettezza della posizione di Schérer sul maggio '68. In uno scritto del 1990, che si intitola *Fonction utopique de l'université*, contenuto in *Utopies nomades*, Schérer, che a differenza di tanti non ha mai sconfessato quell'esperienza pur riconoscendone alcuni limiti, tesse l'elogio di quella che definisce una vera "rivoluzione culturale". Quella che, per usare l'espressione di Guy Hocquenghem citata nel testo (137), può anche essere ricordata come *l'après-mai des faunes* (espressione intraducibile che richiama tuttavia la poesia mallarmiana e l'opera musicale di Debussy), per indicare il carattere festivo, sensuale e pagano di quella stagione, un vero tempo d'utopia, (un tempo e una "zona" di "autonomia" sovversiva e transeunte, lo considererò Hakim Bey).

In questo saggio tuttavia Schérer sottolinea un elemento che mi sta particolarmente a cuore e cioè il fatto che il carattere di rivoluzione culturale fu presente soprattutto per quanto riguarda l'impatto che quell'esperienza ebbe sull'università. Quegli avvenimenti, come sono spesso definiti, ebbero infatti nell'università il loro scenario principale e essa ne fu letteralmente sovvertita (per il tempo che "gli avvenimenti" durarono). E l'evento, per così dire, si riassume soprattutto, per Schérer, nel fatto che l'Università fu costretta a rompere la sua chiusura nei confronti dell'ambiente esterno, del mondo esterno. Questo esterno che travolse la rigidità autoperpetuantesi del mondo universitario fu "nient'altro che la cultura", dice ancora Schérer. Cultura non certo nel senso della cultura libresco, di quella cultura che è a sua volta sigillata nei feretri delle discipline e che viene travasata con scarso entusiasmo nelle scuole e negli istituti di istruzione superiori, la cultura invece come "molteplicità dei modi di vita, il loro divenire caotico, i ribollimenti, prima che si cristallizzino sotto forma di conoscenze" (138).

"'68, relativamente all'Università, è la trasformazione del fuori nel dentro, è l'esteriore che diventa bruscamente interiore e che si impadronisce dei luoghi per i quali era rimasto fino ad allora estraneo. Di là la tendenza curiosa, specifica del maggio, la sua cifra più propria, anche se non esclusiva: la tendenza all'*occupazione*" (*ibidem*).

Finalmente la vita invade l'asettico spazio istituzionale e lo fa simbolicamente sotto la spinta del desiderio: la scintilla scatenante, ricorda ancora Schérer, fu infatti il ridicolo divieto in vigore nel campus di Nanterre, che impediva le visite notturne agli studenti, che impediva la libera circolazione dell'eros, fu esso a scatenare la rivolta. E una volta aperta la breccia, l'università diventò il teatro dove affluirono, *occupandolo*, i molteplici volti del desiderio. Sono le macchine desideranti escluse dalla vita culturale dell'università, che, nel maggio '68, mobilitate dalla pulsione sessuale, vi fanno irruzione, consentendo, al contempo, di trascinarvi tutte le dimensioni vitali e vitalistiche fino ad allora confinate all'esterno da una concezione dell'esperienza culturale incredibilmente separata, mortifera e ascetica. Quella che, purtroppo, vediamo ritornare ad installarsi negli atenei contemporanei, sospinta questa volta dalle esigenze del mercato, dell'economia, della ragione utilitaria scatenata. E naturalmente dalla sotterranea connivenza di una parte assai rilevante del mondo istituzionale, dei suoi dirigenti e dei docenti, neppure troppo nascostamente impegnati da sempre a fare della cultura un mondo chiuso, aristocratico e mortalmente autoriferito.

E' in questo senso, prosegue Schérer, che l'università, nel '68, è promossa al rango eccezionale di "luogo utopico". Finalmente essa, in maniera tutt'altro che incline a rappresentare l'utopia in quanto luogo immobile e isolato, si fa utopica proprio in quanto invece fa calare il suo ponte levatoio, per poter essere investita dalla materia vivente, così esplicitamente rappresentata da tutta la "cultura" autonoma che viene generata fuori dall'università (e Schérer, nella scia di Deleuze, ha buon gioco a ricordare che all'epoca, l'intellettuale francese più internazionale (e rivoluzionario), Jean Paul Sartre, non era un professore universitario).

Finalmente in università penetra tutto ciò che fino ad allora non vi aveva mai avuto cittadinanza: "che dire del surrealismo nella sua totalità, del 'collegio di sociologia' di Georges Bataille, il solo, per la verità, nel quale alcuni universitari siano presenti, ma in quanto franchi-tiratori dell'Università stessa, eccezione confermando la regola? Che dire del *Living Theater* di Julian Beck, della musica di Boulez, di Jean Genet, di tutti quei nomi che, numerosissimi, neppure si può arrivare a citare?" (141). Un mondo, beninteso, sottolinea Schérer, che nessuna intenzione aveva di penetrare la cittadella universitaria ma che furono gli studenti a reclamare, fu il desiderio a ingiungere che *occupasse* l'Università.

E' così che nel '68 figurano dentro le mura universitarie non solo l'arte e gli artisti, i registi, i poeti di norma disinteressati e esclusi, ora sono "blocchi interi di una cultura insolita", "incommensurabile" con ciò che sempre aveva rappresentato l'Università, a installarvisi, dalle lotte delle donne a quelle degli omosessuali, dai malati psichici ai tossicodipendenti, ai marginali, agli immigrati. Un esempio, profondamente e appassionatamente vissuto da Schérer, di tutto ciò, fu naturalmente l'esperienza dell'università sperimentale di Vincennes a Parigi (cfr. Tessarech, 2012).

E tuttavia, le considerazioni sul destino universitario successivo non possono fare a meno di rilevare come quella spinta straordinaria, che indubbiamente ha consentito a un mondo immobile e isolato di ossigenarsi e di rimettersi in contatto con l'esterno, si sia poi lentamente spenta, affrettandosi a sbarrare nuovamente

quell'ingresso attraverso il dominio dei propri linguaggi, dei propri modi, dei propri "toni", fino a disinnescare completamente la potenza vitale di quella stagione.

Seguendo il giudizio impietoso di Deleuze su questo tema, espresso con vigore nei suoi dialoghi con Claire Pernet, Schérer sottolinea come non si sia riusciti a spezzare il dominio di una scrittura fine a sé stessa anziché alla vita, come la filosofia sia rimasta una "macchina di repressione e di controllo", edificata com'è fin dall'origine a immagine dello Stato, con soggetti, tribunali, giudizi. Infine di come l'imperio della linguistica e dell'informazione abbia consolidato il ritorno di un dominio e di una repressione all'insegna del digitale e del normativo (contro l'analogico, il difforme, il desiderante).

In tal modo si è ripreso a denunciare come dannoso, parole di Deleuze: "il nomadismo, la macchina da guerra, i divenire, le nozze contro natura" (cit.,146). E' il movimento della normalizzazione, che tutti conosciamo fin troppo bene ma che certo a Vincennes e altrove deve essere stato vissuto, e certamente così è stato per Deleuze, come per Schérer, in modo particolarmente devastante. Un moto di normalizzazione contro il quale non si può che stringersi insieme a Schérer, per opporvi la tenuta utopica di una memoria del debole e del minore, del "virtuale" contro l'attuale, restando fedeli alle promesse non realizzate, a quello spirito che si vuole ospitale, all'*étranger*. Una "comunità che viene", secondo le parole di Agamben, che accordi la sua priorità alla difesa dell'esperienza aperta e alle intensità, alle singolarità, alla molteplicità, alla differenza. Un'espressione di resistenza al realismo del dominio, un luogo di "poesia quotidiana", secondo l'espressione di Blanchot ricordata ancora da Schérer, insomma un luogo dell'utopia e della rivoluzione culturale, capace di *ospitare* i molteplici modi di vita, il pullulare ribollente della cultura vivente, desiderante.

L'utopia, propugnata ostinatamente in barba al disincanto che progressivamente pervade il pensiero di gran parte proprio di quel mondo che ha vissuto la "rivoluzione culturale" del '68, rimane al centro di tutta l'opera di René Schérer. Il motivo utopico si può considerare addirittura l'autentico elemento unificatore, che intreccia la trama dei molti punti di rottura del filosofo francese. L'utopia come analizzatore della filosofia stessa, che adempie al suo compito più caratteristico quando, utopicamente, si "deterritorializza". La filosofia, agli occhi di Schérer, è autentica filosofia in tanto e in quanto non ha un radicamento determinato, storicizzato, localizzato, semmai quando si fa terapia terrestre, geofilosofia. "La filosofia si incontra con l'utopia nel modo proprio della deterritorializzazione ch'essa implica, ciò nella misura in cui abbandona ogni *territorio* per la *Terra*." (Schérer, 2000, 212).

La terra è il piano d'immanenza che unisce filosofia e utopia all'insegna della necessità di un' "occupazione infine umana del nostro mondo abitato" (Schérer, 1998b, 21). Infatti, esse sono "per origine e principio, aperte, cosmopolite e cosmopolitiche; esse procedono a incessanti 'deterritorializzazioni' relativamente alle patrie, alle istituzioni, alle abitudini e alle credenze" (22). Esse sono, dunque, ancora una volta, fondate sul principio profondo dell'ospitalità. Ma, al contempo, dalla preoccupazione per una terra che è salvaguardata dal loro incontro, in urto con il movimento di sfruttamento prodotto dal dominio dell'economia mercantile.

Ancora una volta convergono in questi passaggi le ispirazioni di Fourier e di Deleuze, fortemente intrecciate e rielaborate, in un tracciato che si concretizza in una proposta radicalmente sovversiva: “la sola utopia che possa meritare questo nome è *immanente*, libertaria e rivoluzionaria” (Schérer, 2000, 215). Come tale essa sa reinterpretare la spinta che proviene dalla critica alla civiltà contenuta nell’opera fourierista e procedere, sulla linea deleuziana e poi guattariana, alla decostruzione del soggetto, identificata nella funzione egoica. Da questo punto di vista l’utopia schereriana è del tutto in assonanza con la difesa di un pensiero e di una prassi desiderante che sono al centro sia dell’opera di Fourier che dei due filosofi dell’*antiedipo*. Con essi si sgancia dall’ammorbante processo che la tradizione teologico-psicanalitica ha intentato al piacere e al desiderio come immancabilmente compromessi dalla “mancanza”.

La filosofia utopica di Schérer attinge al contrario proprio a Fourier e a Deleuze-Guattary, l’idea di un’esperienza affermativa che sia mobilitazione ad oltranza delle passioni. “La civilizzazione ha concentrato le passioni nel soggetto, nell’io egoista ma l’io è un luogo illusorio, un cattivo *pivot*, un asse negativo: volendo fissare, sedentarizzare le passioni, le si immobilizza e le si mutila. Occorre renderle al loro nomadismo e al loro meccanismo, alla sola legge delle molteplicità che è la legge seriale della loro progressione. Allora appariranno delle scale potenziali, delle moltiplicazioni dagli effetti ancora sconosciuti, delle ricchezze e delle nuove sfumature passionali. Le passioni non sono concentrate nell’io egoista e impoverito, esse irradiano, esplodono verso l’esterno. Ancor meglio: esso sono interamente spinte verso l’esterno, verso la formazioni di concatenamenti e di raggruppamenti inediti. Non ci sono che molteplicità e differenze e non un unico soggetto sociale assegnato a un’unica modellizzazione” (Schérer, 1998b, 177).

In questa pagina, che risale a un testo del 1994, avvertiamo risuonare in maniera sensibile i motivi deleuziani e guattariani di una sovversione del soggetto nella direzione dei flussi e delle singolarità nomadi. Ma la critica di Schérer all’interdetto a godere tipicamente psicoanalitico e lacaniano, va più a fondo. Proprio nella medesima direzione ma appoggiandosi ancora una volta sulla passione d’*uniteismo* fourierista, la condanna ontoteologica della *manque* sulla quale si fonda la stessa costituzione di un soggetto egemonizzato dalle leggi del simbolico, tende a dissolversi. “Al desiderio-mancanza e alla sua insoddisfazione costituiva, che gravita da sempre intorno al ‘*pivot*-inverso che la civiltà gli prescrive, quello di un soggetto-io caratterizzato dal vuoto e dall’assenza (il tormento, la melanconia civilizzata), a questo riferimento sedentarizzante anche per il vagabondaggio affettivo, Fourier oppone l’irradiazione giratorio, propulsivo, esplosivo delle passioni la cui natura è quella di essere proiettate verso l’esterno, nomade, creatrici di legami sociali. Ma senza rinuncia, senza dover abbandonare ciò che per l’individuo civilizzato è alla base di ogni soddisfazione, l’amore di sé come amore della vita e della sua pienezza. Al contrario; solamente lo porta a una potenza superiore, ancora sconosciuta, intravista appena per diffrazione, in negativo e annunciata dall’inquietudine malinconica: l’*uniteismo*, ‘egoismo composto’” (208).

E’ in virtù di un’elevazione del desiderio sul piano della conversione seriale, grupale, come intreccio e variazione delle differenti passioni, ma anche e soprattutto

come devoluzione societaria, che il desiderio diventa soddisfazione plenaria, non più inchiodata alla dimensione individuale ma proiettata in un campo sociale in continuo divenire. Più in generale si tratta di un'interpretazione che converte il termine desiderio in passione, indicando con quest'ultimo il piacere di qualcosa che è *effettivamente* soddisfacibile, affermativamente, senza residuo, una forma di desiderio che incontra positivamente il suo oggetto. Schérer sottolinea come Fourier sia nettamente estraneo alla "tragicità" del desiderio come mancanza (cfr. Schérer, 2000, 97 sgg.), del desiderio il cui oggetto è incolmabile, sempre in fuga.

Il filosofo di Tulle è un autore radicalmente vitalista, proprio nella misura in cui, tra l'altro, gli è estranea anche la dimensione della trasgressione nella sua dimensione distruttiva, così cara al godimento per esempio nella concezione sadiana. Per Schérer la trasgressione è un principio d'ordine, l'affermazione vitale passa per l'assunzione di ciò che in civiltà viene considerato normalmente vizio e che invece, nell'utopia societaria, si fa propellente positivo di nuove concatenazioni desideranti. Così " *'ne pas changer le passions'*, ' *ne pas changer l'homme'* è, all'inverso, la regola d'oro dell'educazione societaria" (Schérer, 1989, 188). Le bande di monelli, di teppisti diventano nel regime societario potenziali attori di imprese in cui lo spirito di esibizione, la bravata, la trasgressione possono essere messe al servizio del collettivo. "La dedizione delle piccole orde trasforma in sublime il disgustoso, il pericoloso e l'immondo: svuotamento delle fosse biologiche, lotta contro il fuoco e i rettili" (189). Oppure, allo stesso modo, in questa trasmutazione dell'immondo nel sublime, secondo una logica che Schérer stesso nomina con il termine esoterico di *coincidentia oppositorum*, la prostituzione si fa dedizione sublime delle "coppie angeliche", eroismo e santità di chi si concede agli anziani, ai rifiutati, per "servizio amoroso".

L'utopia fourierista alimenta la filosofia desiderante, passionale e deterritorializzante di Schérer, consentendogli di evitare le secche di tutte le metafisiche geometrizzanti, collocandola su un piano di stretta immanenza e assecondando il dinamismo interno della passione, piuttosto che cercare di convertirlo ad un uso virtuoso. "L'utopia è conversione di senso, rovesciamento, *détournement*", ripete ancora in *Utopies nomades* (1998b, 209). L'utopia, si rivela, con Fourier, assecondamento profondo della natura pulsionale, proprio nelle forme più anomale e combattute in regime di "civiltà", finalmente libere di estrinsecarsi all'interno di un apparato che non le reprime ma al contrario le libera in funzione attrattiva.

Tutto questo si riverbera su un piano che, ancora in assonanza con Fourier ma anche con le ultime riflessioni e proposte ecosofiche di Felix Guattary, non può che essere un piano "cosmico". "Félix", d'altra parte, per Schérer, "è il nostro Fourier e grazie a lui, in cambio, Fourier ci diventa più prossimo" (179). Proprio a Guattary Schérer prende a prestito una frase che riconduce il senso dell'utopia ad uno dei suoi perni nevralgici, quello, mai smarrito, dell'infanzia. "Riconquistare lo sguardo dell'infanzia e della poesia in luogo dell'ottica secca e cieca nei confronti del senso della vita dell'esperto e del tecnocrate" (*ibidem*).

E' ancora una volta la "figura" d'infanzia, di un'infanzia sottratta al sequestro del panottico educativo, di un'infanzia come archetipo di una visione sovvertita del mondo, dell'abitare la terra, del desiderio finalmente riguadagnato alla sua affermazione senza residuo, a raccogliere il senso ultimo dell'utopia. "L'utopia è

l'incessante e deliberata ripetizione di ciò che il bambino solo è capace, in civiltà, di scoprire spontaneamente" (210). Ciò che, citando Benjamin, appartiene all'esperienza della fuga. Ecco tornare i motivi di *Co-ire*: "quella esposizione di quarantotto ore durante quegli anni là che permette al cristallo di piacere di vivere, di concentrarsi in una soluzione alcalina" (*ibidem*).

Sono la fuga, il rapimento, l'esposizione "al vento dei desideri" a rendere l'infanzia l'icona di un'utopia "pedosofica", per usare un termine che riassume per me questa eversione contenuta nel simbolo potentissimo che è costituito dall'infanzia (cfr. Mottana, 2002), così come per Schérer (e Hocquenghem), lo è anche nella cifra dell'omosessualità, come resistenza all'ordine e al furto del desiderio, come essere *à l'étranger*. L'utopia è spazio di scarto incolmabile, di deragliamento e di *dépense*, è fatta della stoffa dei sogni e dell'immaginazione e, in quanto tale, è "presenza ed assenza, ad un tempo, della "vera" vita" (Schérer, 1989, 209). Lampeggiamento del possibile, o dell'impossibile, per dirla con il Leibniz riletto da Deleuze, è tuttavia e resta il "*clinamen*" del reale. "Essa favorisce delle formazioni, degli avvicinamenti, delle originali costellazioni. Alla fatalità della caduta libera di una realtà ingannatrice, oppone una libertà. Rompendo con un destino cieco, essa orienta verso i "destini" commisurati alle nostre passioni e ai nostri desideri, come aveva stabilito, per tutta la modernità a venire, Charles Fourier" (Schérer, 1998b, 61).

RAOUL VANEIGEM

Un'insopprimibile sete di vita

"Al tempo del riciclaggio massiccio dei vecchi sessantottini nelle banche, negli Ispettorati, nella stampa svenduta, nella consulenza ai capi di stato di destra e di sinistra, nel narcisismo memorialista o nell'evocazione commossa dell'anziano combattente, Raoul Vaneigem resiste e rilancia. Tutta la sua opera (...), è costruita in forma di variazione sul tema della sovversione. Essa si presenta come una compatta architettura consacrata alla celebrazione del gas lacrimogeno" (Onfray, 1998, 186). Così Michel Onfray introduce, in un saggio dedicatogli in uno dei volumi dei suoi "diari edonisti", la figura di Raoul Vaneigem.

Figura anomala, vero e proprio "lupo grigio" della contestazione, irriducibile apologeta di un'idea di mondo, di vita, di esperienza che non riesce ad accomodarsi nel

tempo del disincanto e della rinuncia, Vaneigem è indubbiamente un riferimento ineludibile all'interno di una guida che voglia rintracciare i solchi di una politica controeducativa, intransigentemente aperta a tutte le fonti che possano contribuire a ricomporre un pensiero che sconfigga il furto di vita perpetrato ai nostri danni.

In lui i motivi che lo condussero prima a fondare e a militare nell'Internazionale Situazionista e poi a dare alle stampe uno dei testi più incandescenti di quella stagione, quel *Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni* che uscì in Francia nel 1967 e che, ad oggi, è ancora una delle pietre miliari di quel grande e insuperato periodo, non sono mutati né si sono esauriti. Al contrario, continuano a bruciare, vivi come allora, cercando, nel tempo, i modi, le vie, le espressioni per continuare a risuonare in un universo che certamente è diventato molto più sordo ai suoi richiami. Rileggerli è un bagno ristoratore, è una ripresa di contatto con un fiume di istanze vitalissime da cui sembra di non poter prescindere per continuare a pensare un altro futuro, un'altra vita. E che sembra più che mai aver necessità di rifornirsi a voci, come quella di Vaneigem, capaci ancora di dare forma a idee che nulla han perduto della loro attualità.

A cominciare da quell' "istanza di vita" che può essere considerata la cifra di tutta l'opera del "filosofo militante", come ancora lo chiama Michel Onfray. L'affermazione della vita nel tempo della sopravvivenza. "Il partito preso della vita è un partito preso politico", scrive Vaneigem nell'*Introduzione* al *Trattato*: "noi non vogliamo un mondo dove la garanzia di non morire di fame si scambia contro il rischio di morire di noia" (Vaneigem, 1973, 2). Vita e sopravvivenza sono le forme opposte di una guerra "politica" che non può non essere combattuta, pena il soccombere ad un'esistenza dimidiata, castrata, non vissuta. Sotto questo profilo, la sopravvivenza è ciò che ci viene inflitto in assenza di consapevolezza, nello stato di anestesia progressiva in cui i sistemi di potere, e soprattutto di biopotere, anche se questa nozione foucaultiana non viene esplicitamente adottata dall'autore, ci conducono a restare intrappolati.

Sopravvivenza è "la vita ridotta all'essenziale, alla forma astratta, al fermento necessario perché l'uomo partecipi alla produzione e al consumo (...) La sopravvivenza è una vita al rallentatore (...) Essa ha la sua igiene intima ampiamente volgarizzata dall'informazione: evitare le emozioni violente, sorvegliare lo stato di tensione, mangiare poco, bere ragionevolmente, sopravvivere in buona salute per meglio vivere il proprio ruolo (...) Si muore per inerzia, quando la quantità di morte che si porta in sé raggiunge il suo punto di saturazione" (149). In questi pochi tratti il filosofo belga riassume con vigore e nitidezza il ritratto di un'umanità rassegnata, dolente, arruolata in un'esistenza ridotta all', votata ad attenersi alle politiche di igiene e prevenzione che la mantengono in uno stato minimale di servizio per poter adempiere i compiti prescritti dall'etica del lavoro e del sacrificio, pronta ad aderire al consumo degli innocui *gadgets* che il potere le somministra come anestetici e analgesici.

L' "uomo della sopravvivenza", appunto, è "l'uomo del piacere-angoscia, dell'incompiuto, della mutilazione. (...) Il suo essere è un labirinto privo di centro, un labirinto fatto di labirinti. Egli si trascina in un mondo di equivalenze" (150-151). Un uomo che vive, in virtù del condizionamento che subisce, "su un centesimo delle proprie possibilità di vivere" (*ibidem*). Come si può ben capire, si tratta di un tema

cruciale al centro di ogni autentica politica “controeducativa”. Ciò che è in gioco è qui la qualità vitale, l’affermazione della vita come insistenza e intensione nel e per il presente ma soprattutto la rivendicazione di un edonismo non ingenuo, non grezzo, come Vaneigem si sforza continuamente di precisare. Ma prima di ogni altra cosa la riappropriazione del tempo, l’affermazione dei desideri, la centralità di quella che l’autore chiamerà, suggestivamente, un’ “alchimia dell’io” (Vaneigem, 1990, 243 sgg).

A partire dal *Trattato*, è la collocazione della vita in un presente vissuto, non rinviato, non strumentalizzato o sacrificato sull’altare di alcuna metafisica, il primo tassello di una “rivoluzione della vita quotidiana”. E d’altra parte “lo spazio-tempo unitariamente vissuto è il primo focolaio di guerriglia” (1973, 215). Ma di più: “Non mi interessa che il vivo del presente, la sua molteplicità (220). “Non c’è che il presente che possa essere totale. Un punto di incredibile densità. Bisogna imparare a rallentare il tempo, a vivere la passione permanente dell’esperienza immediata” (221). Non c’è sacrificio in onore ad un futuro problematico e sempre a-venire che possa cancellare l’onta di un presente monco, alienato, mancato. Tutto si riassume nell’affermazione nicciana del presente, di un eterno presente sul perno del quale avvolgere la sedimentazione delle rivolte passate: “le vecchie rivolte assumono nel mio presente una dimensione nuova, quella di una realtà immanente da costruire senza indugio. I viali del Lussemburgo, il giardino della Torre Saint-Jacques risuonano ancora delle fucilate e delle grida della Comune soffocata. Ma altre fucilate verranno, e altri carni eclisseranno anche il ricordo del primo” (220).

I toni epici di una tale rivendicazione, ancora carica delle speranze presessantottine, risuona con forza nelle pagine del *Trattato*, che pure, a distanza di decenni, e di decenni che non hanno fatto che celebrare il *de profundis* a quelle speranze, appaiono tuttavia scintillanti della freschezza di idee che non hanno affatto intenzione di tramontare. Idee che pongono al centro la liberazione dal giogo di un soffocamento stratificato, articolato, promosso dalla fallacia vorace della “civiltà mercantile”, con la sua etica del lavoro, del rinvio, della prevenzione. In esse risuona forte e chiaro, tragico e affermativo al contempo, l’anelito ad una *dépense* erotico-rivoluzionaria come cifra della consistenza ineguagliabile del presente: “il cittadino Anquetil riferisce nel suo *Compendio della storia universale*, apparso a Parigi nell’anno VII della Repubblica, che un principe persiano ferito dalla vanità del mondo si ritirò in un castello, accompagnato da quaranta cortigiane, tra le più belle e letterate del reame. Vi morì in capo a un mese, nell’eccesso dei piaceri. Ma che cos’è la morte in confronto a questa eternità? Se bisogna che io muoia che sia almeno così come mi è successo di amare” (222).

Certamente questo registro entusiasta, romantico, epico, lentamente cederà il posto a una riflessione più asciutta e elaborata sulla politica del desiderio, sull’affermazione del piacere, sui diritti del presente. Ma senza nulla cedere all’etica del risentimento e men che meno alla rassegnazione che invece ha travolto tanti dei protagonisti di quell’epoca straordinaria. L’esplorazione dei molti modi attraverso cui la vita è sequestrata, soffocata, castrata si fa in Vaneigem critica feroce della civiltà *marchande*. A partire dalla scuola, agenzia di deprivazione sistematica: “Vaneigem considera la scuola, nella sua cappa di piombo e di cemento male armato per le cose della vita, l’antitesi di ciò che è aperto all’incontro, alla creazione, allo schiudersi e alla

fecondazione reciproca delle energie disponibili”, scrive Grégory Lambrette nel suo breve ma folgorante saggio sullo scrittore di Lessines (2007, 15).

Vaneigem condivide con una parte significativa di osservatori dell'impresa scolastica l'idea che essa sia l'erede -come ben documentano le architetture, l'amministrazione del tempo e della disciplina-, delle grandi istituzioni di internamento e di sottomissione, e cioè delle carceri, dei manicomi, delle caserme. Si tratta, come è evidente, di un preciso riferimento alle analisi di Foucault sugli istituti di sorveglianza e di punizione (Foucault, 1976), ma anche a tutta una tradizione libertaria che da sempre ha avvertito e denunciato in modo netto la violenza repressiva e manipolatoria dell'esperienza scolastica tradizionale.

Così non è certamente un caso se in *exergo* al suo fiammeggiante *Avertissement aux écoliers et lycéens* del 1995, pone la frase di George Groddeck dal sapore nicciano: “l'essere umano deve potere tutto, e non dovere nulla. In realtà erano ben poche le cose di cui non si credesse capace. Non dava per scontato che tutto quello che faceva riuscisse; spesso qualcosa non riusciva. Ma ugualmente quel qualcosa era in suo potere” (1996, 6). Qui le corrispondenze con certi accenti schérieriani è palese e avvertiamo la stessa denuncia della privatizzazione dell'infanzia e del suo destino di “culculizzazione”: “il governo esercitato dalla scuola sulle nature ancora innamorate delle libertà proprie dell'infanzia l'accomunava infatti a quei siti poco propizi a una felice fioritura che furono – e che sono tuttora, a diversi gradi- il recinto familiare, la fabbrica o l'ufficio, l'istituzione militare, sanitaria o carceraria” (7).

L'annientamento della vita è il nucleo dell'opera scolastica, autentica alchimia inversa, capace di trasmutare l'oro della curiosità, del piacere, del desiderio nel piombo della noia, del disgusto, della mortificazione: “non c'è bambino che varchi la soglia di una scuola senza esporsi al rischio di perdersi; ovvero, di perdere quella vita esuberante, avida di conoscenze e di stupori, che sarebbe davvero esaltante nutrire, invece di sterilizzarla e affliggerla sotto il giogo mortificante del sapere astratto. E' terribile assistere all'improvviso offuscarsi di quegli sguardi brillanti!” (8).

Vaneigem esprime il medesimo rifiuto di tanti autori e anche educatori che hanno letto la scuola come la sede della progressiva devitalizzazione del potenziale creativo, esplorativo, immaginativo presente nei bambini e negli adolescenti non ancora *educastrati*. Sono temi che risuonano infatti anche altrove, dalla Montessori a Alexander Neill, da Rogers a don Milani, da Claparède o Freinet al contemporaneo Ken Robinson. Eppure appaiono più che mai richiami inascoltati e disattesi, la scuola persevera a reprimere e soffocare pulsioni vitali, a impedire quella dilatazione del campo d'esperienza che pure da molti è stata considerata una meta fondamentale del lavoro educativo. Anche per Vaneigem si tratta di partire da qui: l'educazione è uno, se non il principale, degli snodi a partire dal quale ripensare una società in cui finalmente la penalizzazione del desiderio risulti intollerabile. Occorre restituire al sapere, all'esperienza di conoscere la sua natura spontaneamente desiderabile, il che significa non scinderla dalla materia della vita, dalla sua sensualità e sensuosità.

La requisitoria di Vaneigem è spietata e non risparmia nulla, in lui risuonano accenti che riconosco e che revocano in dubbio radicalmente l'istituzione scuola nelle sue dimensioni strutturali: “ il sistema educativo non si è accontentato di murare i desideri d'infanzia nella corazza caratteriale nella quale i muscoli in tensione, il cuore

indurito e lo spirito pieno d'angoscia certo non favoriscono l'esuberanza e la fioritura. Non si è limitato a collocare lo studente in edifici senza gioia, destinati a ricordargli, caso mai se lo scordasse, che non è lì per divertirsi. Oltre a ciò, esso sospende sulla sua testa la spada, a un tempo ridicola e minacciosa, del verdetto" (34). Si tratta di un contesto mortifero, che contraddice palesemente i suoi altisonanti fini astratti con lo spegnimento sistematico di ogni libera manifestazione, ogni barlume di creatività all'interno di un sistema di procedure che lo rendono un vero e proprio ambiente giudiziario: "l'espressione 'mettere sotto esame', e cioè, in campo criminale, procedere all'interrogatorio di un sospetto e all'esposizione delle prove a carico, evoca con evidenza la connotazione giudiziaria che assumono le prove scritte e orali inflitte agli studenti" (35).

E' chiaro che un simile sistema non può che essere condotto da figure che hanno perso esse stesse ogni qualità vitale, che esse stesse hanno spento dentro di sé ogni carica libidica nei confronti del sapere e dei loro allievi: "colui che porta nel suo cuore il cadavere della propria infanzia educherà soltanto delle anime morte" (40), frase da scolpire sui frontoni delle nostre scuole per l'incisività, l'icasticità, la potenza con cui, in un motto, denuncia l'incredibile strage di vita che questi luoghi giorno dopo giorno producono.

È chiaro che il perno attorno a cui ribaltare le logiche mortifere dell'istituzione scolastiche è anche qui quello della passione. Vaneigem è anche lui un fourierista e sa bene che si tratta di mettere in moto l'unico movente che possa ristabilire il primato della vita sopra il supplizio dell'obbligo e della sottomissione. In questo piccolo e incandescente volume egli sottolinea già con forza la strumentalizzazione delle scuole alle esigenze del mondo delle imprese, processo di cui conosciamo fin troppo bene i sempre più devastanti effetti nei confronti di un'esperienza del conoscere libera e vitale. Così come evoca, insieme ad altri, pensiamo per esempio ai lavori recenti di Claudio Naranjo (2006; 2009), la necessità di ribaltare le logiche di un tale modello d'insegnamento proprio per promuovere un'umanità capace di rivendicare il suo diritto a vivere, a vivere pienamente, a non farsi sabotare il tempo e la qualità della propria esperienza.

Non ci potrà essere società giusta e attenta a ciò che ha intorno senza un sapere vivente, integrato con il mondo e con la natura, vissuto con piacere e non come un tirocinio alla fatica e al disciplinamento. Vaneigem non perde occasione di farsi promotore di una tale speranza laddove ad esempio scrive: "occupate dunque gli edifici scolastici invece di lasciarvi contagiare dalla rovina programmata. Abbelliteli a vostro piacimento, la bellezza infatti incita alla creazione e all'amore, mentre la bruttezza attira l'odio e l'annientamento. Trasformateli in laboratori creativi, in centri d'incontro, in parchi d'intelligenza attrattiva. Che le scuole siano i frutteti di un gaio sapere, alla maniera degli orti che i disoccupati e i bisognosi non hanno ancora avuto l'immaginazione di impiantare nelle grandi città, sfondando l'asfalto e il cemento" (82-3).

Sfondando asfalto e cemento, quella crisalide piombata che l'universo della mortificazione sistematica erige intorno ad ogni tentativo di far scaturire la pulsione vitale. E' questo il bersaglio che, a partire dalle scuole, strumenti di cementificazione sistematica, occorre colpire, per Vaneigem, che riconosciamo pienamente partecipe di

un utopismo libertario in educazione che non smette di crescere appena fuori dai luoghi della disciplina e del *rigor mortis* pedagogico. Ma si tratta di un tassello, fondamentale e per così dire preliminare ad una decostruzione sistematica di altri feticci e istituti indirizzati a sopprimere la vita, di cui Vaneigem instancabilmente è insieme il portavoce, l'alfiere e l'autore.

Il secondo tassello di una tale opera non può essere che il lavoro. Il lavoro è, per Vaneigem, come per grande parte di una tradizione che anche recentemente ha cominciato a rifarsi sentire (Gruppo Krisis, 2003; Godard, 2011), senza mezzi termini, "una maledizione": "il lavoro è stato quanto di meglio l'uomo ha trovato per non fare nulla della propria vita. Ha meccanizzato laddove si trattava di inventare una costante vivacità. Ha privilegiato la specie a spese dell'individuo, quasi si dovesse, per perpetuare il genere umano, rinunciare al godimento di sé e del mondo e produrre la propria disumanità" (Vaneigem, 1999, 34).

La critica feroce che Vaneigem riserva al supplizio del lavoro si inquadra in una riflessione più vasta, che si unisce a quella di tutta una serie di autori che hanno visto nella progressiva emergenza dell'*homo oeconomicus* dalle macerie di civiltà fondate sullo scambio simbolico e sul dono, o ancor prima sulla raccolta e il nomadismo, il flagello che avrebbe condotto, attraverso il salto qualitativo imposto dall'industrializzazione e dal capitalismo, all'attuale etica del lavoro e alla sua radicale celebrazione ad onta della perdita totale di controllo sulla propria vita, sui propri desideri e sulle proprie possibilità di espansione vitale. In tal senso il lavoro maleficato è naturalmente il lavoro alienato, non meno che in autori come André Gorz (cfr. 1992), ed è il lavoro che produce una scissione nell'esistenza umana tra un fare irricognoscibile e frammentato e un ambito di compensazione, il tempo libero, che più nulla ha a che fare con quello stesso agire in condizione di disumanizzazione.

Perché si tratta di una vera e propria progressiva "disumanizzazione", ben tratteggiata nel volume *Adresse aux vivants*, che porta come significativo sottotitolo *Sur la mort qui les gouverne et l'opportunité de s'en defaire*, con accenti ruvidissimi: "Lavoro. Parola che emana un fetore di messa a morte e di lenta agonia. E' la macchia di fango e putridume che imbratta la faccia nascosta dell'oro: gli schiavi decimati, i servi scarnificati, i proletari annichiliti dalla fatica, dalla paura e dall'oppressione del giorno che sorge, la vita frantumata in salario. Al punto che il più autentico dei monumenti dedicati alla sua gloria resta quello che svettava dalle torri decorate con la scritta *Arbeit macht frei*, messaggio che ben esprime la quintessenza della civiltà mercantile: il lavoro libera dalla vita" (Vaneigem, 1990, 71). Una riflessione che avvertiamo risuonare, con un tono assolutamente analogo, anche nel recente testo di Philippe Godard *Contro il lavoro*: "L'ignobile epigrafe che sovrastava l'ingresso di vari campi di concentramento e di sterminio nazisti 'Arbeit macht frei' (il lavoro rende liberi), non svela in fondo il significato occulto di ogni forma di economia, cioè che il lavoro libera l'uomo fino a farlo morire?" (2011, 29).

Il lavoro dissipa la vita, la consuma sull'altare di una produttività che è tutto fuori che il perseguimento di una libera azione di creazione e di espressione sospinta dal desiderio. Il lavoro, tutt'altro che "nobilitatore", rende schiavi e su questo punto Vaneigem non deflette mai. Dalle pagine del *Trattato* in cui condannava il lavoro sottolineando come "in una società industriale che confonde lavoro e produttività, la

necessità di produrre è sempre stata l'antagonista del desiderio di creare" (1973, 40) e dove "ogni appello alla produttività (...) è un appello alla schiavitù" (41), fino alle pagine più meditative e posate del *Cavaliere, la Dama, il Diavolo e la Morte* (2003), non muta l'idea che il tempo vada restituito al libero gioco del desiderio e della creazione.

In quest'ultimo testo, l'unico dal sapore fortemente autobiografico scritto dal "discreto" e appartato filosofo belga, la pagina dedicata al tema del lavoro si intreccia con la rivendicazione del reddito garantito, unico rimedio all'alienazione governata dal feticismo del denaro: "tutto, piuttosto che lavorare" vi argomenta Vaneigem, "è stato il proposito dei prosseneti, dei parassiti, degli scansafatiche, di quelli che fanno lavorare gli altri al posto loro, prima che il proletariato ne facesse il principio della sua emancipazione. Da allora, il feticismo del denaro ha provveduto a fabbricare una religione ecumenica e consacrato il culto del nuovo unico Dio, per il quale e a causa del quale si fa ogni cosa. Quanto tempo occorrerà ancora perché 'tutto, piuttosto che lavorare' significhi vivere e non guadagnare del denaro? Io non reclamo un premio per la creatività. Attendendo che sia bonificata la fogna del profitto, spero che sia accordata, fin dall'adolescenza, una cifra mensile che garantisca a ognuno il conforto di un tetto, il diritto di nutrirsi, la libertà di spostarsi, il piacere degli incontri, il permesso di mantenersi in buona salute e il tempo di offrire alla propria umanità ciò che possiede di più passionale, di più ludico, di più creativo e che è stato schiacciato, frantumato, mortificato, contaminato fino al midollo dalla grande pressa in cui il vivente si trasforma in denaro" (Vaneigem, 2003, 109).

Per Vaneigem -come per la maggior parte di coloro che hanno aderito ad una cultura nella quale la vita si gioca sul piano di un salto trasmutativo verso la gratuità di un agire come espressione del desiderio, come dono, come eccesso, come passione-, il lavoro, il lavoro incatenato al denaro, al profitto, il lavoro salariato, alienato, resta un supplizio e una forma di obbligo funzionale al dominio. Vivere, come è evidente, è per lui "sviluppare il godimento e ripudiare il sacrificio. Vivere, è sostituire la creazione al lavoro. Vivere è sostenere il primato dell'emancipazione individuale sullo spirito gregario. Vivere, è prendere coscienza dei propri desideri per affinarli, armonizzarli, realizzarli. Vivere è estirpare da sé la paura e la colpa" (Six, 2004, 168).

L'infanzia ritrovata

"Il bambino compie un'esperienza soggettiva della libertà, sconosciuta ad ogni specie animale, ma resta nella dipendenza oggettiva dei genitori; ha bisogno delle loro cure, della loro sollecitudine. Ciò che differenzia il bambino dall'animale dipende dal fatto che il bambino possiede il senso della trasformazione del mondo, vale a dire la poesia, a un grado illimitato. Nello stesso tempo, gli si vieta l'accesso a delle tecniche che gli adulti impiegano il più delle volte contro tale poesia, e per esempio contro i bambini, condizionandoli. E quando i bambini accedono infine alle tecniche, essi hanno ormai, sotto il peso delle costrizioni, perduto nella maturità ciò che faceva la superiorità della loro infanzia" (Vaneigem, 1973, 202).

Nel linguaggio ancora un po' hegelo-marxista degli inizi, Vaneigem ci offre qui un classico elogio dell'infanzia, quell'infanzia barbarica che simboleggia con la poesia, la poesia *sub specie* situazionista che si identifica *in toto* con la trasformazione del quotidiano. Il bambino riaffiora qui, inevitabilmente, come cifra rivoluzionaria e simbolo romantico della sporgenza poetica, della risorgenza di un'originaria vocazione alla conciliazione, all'armonizzazione e all'inserzione amorosa nel tutto. Bambino selvatico, immaginativo e intatto da considerarsi vertice, come già in Schérer, di una rotazione completa dell'asse terrestre verso l'attrazione appassionata, il nuovo magnetismo che restituisca all'esistere il suo splendore terrestre.

Vaneigem insiste continuamente, da antipedagogo appassionato qual è, nella denuncia della demolizione progressiva dell'infanzia operata dalla "civiltà", nel sottolineare per converso di essa il carattere al tempo stesso veggente e trasgressivo ma soprattutto il suo essere elemento di cerniera tra l'affermazione vitale e la cognizione sensibile del tutto. Nel *Trattato* il possibile infantile viene addirittura accostato al potere illimitato del signore feudale ma solo per marcarne la grandiosa sovranità, una sovranità del possibile appunto, virtuale e inesauribile che non mira certo, come invece accade al potere adulto, a trasmutarsi plumbeamente nel dominio dell'altro. Semmai l'infanzia è trascinata dalla manipolazione sistematica proprio di quei poteri resisi distruttivi -Schérer direbbe dalla privatizzazione sociale-, a dover rinunciare alla sua eutopia, al suo spazio di sovranità, per esempio a dover abbandonare le sue solitudini, quelle "solitudini" citate da Bachelard aperte sull'immenso e sull'intimo uniti insieme, solitudini capaci di incubare, nel grembo delle lunghe giornate contemplative, la visione di un mondo altro, riscattato pienamente all'affermazione vitale. Non a caso Nietzsche poneva il bambino all'apice dell'affermazione sovrumana, nello *Zarathustra*, dopo aver consumato gli stadi necessari e provvisori dell'asino e del leone.

Dire di sì, il *sacro dire di sì* anche in Vaneigem è il vertice di un'operazione che si esprime tuttavia nel gesto poetico di insistere nell'avventura quotidiana del piacere, delle sue intensità, e in tale pratica di godimento cogliere lo spazio del suo esercizio elettivo. Il bambino, simbolicamente, è già piacere puro, non asservito, protetto dalla sua stessa caratura *minore* anche dal pericolo di rovesciarsi in nuovo abuso di potere. Il potere d'infanzia è potere poetico, metaforico, non nelle condizioni di nuocere, potere ludico, funzionale, transizionale. Sotto questo profilo Vaneigem sa bene, fin dall'epoca del *Trattato* (1967), che non si dà, nel reale dominato dall'adulto, un potere buono, liberatore, reale. Non è credibile la promessa messianica di una dittatura (del proletariato) che realizzi, alla fine del processo rivoluzionario, il regno millenario.

"Il proletariato deve, con la sua dittatura, mettere immediatamente la sua negazione all'ordine del giorno" (Vaneigem, 1973, 203). La liberazione è, all'insegna dell'infanzia, insistenza nel qui ed ora, è intensità e affermazione immediata, non istituzione e consolidamento. Così, molto più tardi, potrà indicare, con un titolo allusivo e preguo di fiducia, una fiducia che non gli verrà mai meno, ai "bambini che dissiperete l'incubo", il compito sovrano dell'insistenza nell'essere, unitariamente e globalmente, come in infanzia: "non c'è niente di fronte allo sguardo del piacere che non sia la vita stessa. Il genio dell'umano vi ha condotti nel cuore unanime del corpo e della terra, dove dimora la potenza che non muore, poiché la radice si rigenera dal suo

sangue e dalla sua linfa. Perché preoccuparvi di altra eredità che dell'unico istante che vi ha fatto nascere e vi conferisce l'incomparabile privilegio di essere unici eppure presenti ovunque ogni vita rinasca e si moltiplichi?" (Vaneigem, 1999, 133).

Pura affermazione, incarnazione plenaria, conciliazione con il moto vitale, questa è l'infanzia in Vaneigem, simbolo di una trasmutazione alchemica che è davvero il processo rivoluzionario *in fieri*. Il mondo rinasce nel segno dell'infanzia ritrovata, ben oltre ogni psicanalisi, che troppo spesso si è assunta l'elaborazione dell'infanzia nel nome di una nuova sottomissione: "la psicoanalisi è un'associazione di aiuto ai mutilati affettivi che facilita il loro reinserimento in una società che li mutila", dirà in *Adresse aux vivants* (1990, 197).

Vi rinasce cogliendola come punto di scaturigine di una inaudita "alchimia dell'io": l'esperienza iniziale della vita, che si incarna nella prima infanzia, "comincia nel feto e nell'*athanor* materno. Il corpo è il suo *foyer* alchemico e la sua *materia prima*. Il bambino vi è creato in tanto in quanto vi si crea, frutto di un magistero nel quale la donna offre la sua riserva affettiva e nutritiva e in cui l'embrione si forma apprendendo come attingere risorse nell'abbondanza dell'ambiente naturale" (203).

Accostarsi a questo vaso alchemico, ai suoi significati, all'operatività simbolica in atto in tale processo, è già un atto d'illuminazione: "l'adulto che ha saputo percepire, attraverso il mondo del nuovo nato, il bambino e l'altro mondo che egli porta in sé coglie così anche i suoi simili a partire da questo sguardo. Può ora condursi nella trama degli esseri sfavillanti di vita e non è più ostacolato dalla compagnia della morte" (203-4). Si tratta di una trasmutazione, di un vero e proprio "salto di livello", per adottare il linguaggio esoterico tutt'altro che disdegnato da un Vaneigem inatteso, pronto a coltivare ogni forma di conoscenza che punti nella direzione di un circuito virtuoso tra esperienza e vita, tra sapere e vita.

Così, "se una mutazione si prepara, essa sta nella comunicazione rinnovata che si stabilisce fra gli uomini coscienti della loro incompiutezza e i bambini sensibili al potenziale di vita che detengono. Nel sentimento che soltanto la ricerca del piacere nutre e stimola la creazione di sé e del mondo, risiede la Grande Opera, la poesia orfica che ha penetrato gli esseri e le cose e che addomestica, attraverso ciò che esse ancora contengono di vivente, le più minacciose potenze della vita rifiutata." (205). Qui affiora una congiunzione simbolica particolarmente caratteristica del pensiero di Vaneigem, che intreccia l'infantile, il femminile e l'alchemico, celebrando non casualmente una riunione di principi che appartengono all'ordine notturno della cultura, in aperto contrasto con le forze separatrici, più volte denunciate, e alle spinte devitalizzanti di un ordine maschile, costruito sui linguaggi diurni e sulle manovre "tecniche" di un sistema che si accresce prosciugando le fonti terapeutiche in contatto con l'anima e il corpo del mondo.

In tal senso, in conclusione del capitolo dedicato all'alchimia nel testo *// cavaliere, la dama, il diavolo e la morte*, Vaneigem, dopo aver citato per intero la "Tavola di Smeraldo" della tradizione ermetica, sintetizza il senso di una vita ormai ampiamente traguardata alla luce di una "gnosi" di natura premoderna: "la vita si propaga per corrispondenze, non per argomentazione. Essa è una rete di comunicazione, una *religio*, nel senso che nulla la separa da sé stessa" (Vaneigem, 2003, 193). Essa si incarna in un grande corpo psicosomatico, dove ciò che è in alto è

come ciò che è in basso e viceversa, secondo le parole della Tavola smeraldina: “la coscienza di una vita senza limite emana dal corpo, ne è la quintessenza, essa presiede al processo di trasmutazione che intende ricreare il mondo in corrispondenza ai desideri che pazientemente *l’athanor* somatico perfeziona” (*ibidem*). Primato simbolico, potenza istintuale e “terrestre”, istanza corporale collimano nella re-visione poetica di una filosofia votata all’emancipazione del vissuto da ogni catena, che trova nella figura *pivot* dell’infanzia, il *philius philosophorum* -per continuare a ricamare la prosa “ermetica” dell’ultimo Vaneigem-, il suo nucleo generatore.

La potenza del détournement

Come è noto, l’impegno di Raoul Vaneigem non può essere pensato al di fuori della sua determinante partecipazione al movimento situazionista, all’interno del quale ha rivestito un ruolo di primissimo piano accanto a Guy Debord. Qui, seppure per una breve stagione, è intervenuto in maniera decisiva sia sul fronte organizzativo sia sul fronte dell’impegno culturale e rivoluzionario. Il suo testo *Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni* resta una pietra miliare del movimento, accanto alla *Società dello spettacolo* di Debord (1967). Ma anche i suoi interventi su *IS*, la rivista *Internazionale Situazionista* - che pubblicò dodici numeri dal giugno 1958 al settembre 1969- sono numerosi e estremamente pregnanti.

I caratteri di quel movimento, che ebbe un ruolo significativo anche nel maggio ’68, sono in larga misura quelli che poi continueranno a marcare l’impegno di Vaneigem negli anni successivi, anche se in forme via via più “affinate”, per usare un termine caro all’autore del *Libro dei piaceri*, e più articolate. Alcuni di quei tratti derivano, in linea diretta, da movimenti come *l’Internationale Lettriste*, cui apparteneva già Debord. L’atto di fondazione del Situazionismo avvenne infatti con la riunione, a Cosio d’Arroscia, in Italia, nel 1956, di otto membri (tra i quali ancora non compariva Vaneigem), appartenenti a movimenti artistici di rottura: *l’Internationale Lettriste* appunto, il *Bauhaus Imaginiste* e il *Comitato Psicogeografico* di Londra. Tratto comune di tali movimenti, e in particolare dei Lettristi, era, significativamente, superare la separatezza dell’arte per glorificare la vita stessa e adoperarsi alla costruzione di una nuova civiltà.

Il nucleo del pensiero del movimento situazionista rimarrà, sotto questo profilo, il tentativo di riunire la contestazione artistica con la lotta per la rivoluzione sociale. La fisionomia culturale del movimento attingeva in realtà a un retroterra ampio e sfaccettato, fortemente radicato nella tradizione marxista più alternativa e più antieconomicista, con la presenza, nella sua genealogia, di componenti anarchiche o di figure dissidenti come Rosa Luxembourg e ancora di autori spesso negletti nell’ambito del marxismo ufficiale come Charles Fourier. Gli ambiti di intervento del situazionismo spaziavano dall’urbanismo alla critica e alla riappropriazione della vita quotidiana, nella scia di Henry Lefebvre, alle pratiche di *détournement* nei media e in tutti i contesti ove si rendesse necessario sottrarsi alle manovre di “recuperazione” realizzate dai sistemi di potere nei confronti di ogni tentativo di scarto e di rottura rivoluzionaria.

Certamente la costruzione delle “situazioni” resterà un elemento chiave del movimento, e il termine “situazione”, nel linguaggio dell’IS, significherà: “sostituiamo la passività esistenziale con la costruzione dei momenti della vita, il dubbio con l’affermazione ludica. Finora i filosofi e gli artisti non hanno fatto altro che interpretare le situazioni, ora si tratta di trasformarle. Poiché l’uomo è il prodotto delle situazioni che attraversa, è importante creare delle situazioni umane” (agosto 1964, in IS, 1976, 146). Gli accenti e i temi del pensiero di Vaneigem sono qui già tutti presenti, seppure in parte in nuce e in parte con tonalità particolarmente crude che nel tempo sfumeranno.

Uno dei temi più costanti sarà quello del progetto “psicogeografico” e cioè l’azione deliberata sull’ambiente nella direzione di modificare le condizioni *situazionali* di vita. Ancora nel 2002, Vaneigem, in un piccolo saggio pubblicato su una rivista online *bon-a-tirer.com*, propone la costruzione di una città “dei desideri” dal nome di Oarystis (“commercio intimo” in greco) (Vaneigem, 2002). In questo saggio egli delinea, ancora in pieno spirito situazionista, i caratteri fondamentali di una città “che attinge la sua ispirazione nel mondo dell’infanzia e della femminilità, in corso di affrancamento dalla loro oppressione secolare. Essa accorda preminenza al piacere di giocare, alla passione di creare e al piacere di stare con sé che solo permette di stare con gli altri e di contribuire al loro benessere”.

Di sapore fourierista, una tale città incarna ancora con grande veemenza i valori situazionisti. Così, accanto alle preoccupazioni armoniche, alla promozione del libero commercio societario e ad uno spirito dinamico e erotico, compare un carattere squisitamente situazionista come la necessità di corrispondere al desiderio della “*deriva*”: la città infatti “predisporre dei luoghi adatti alla costruzione di situazioni, che privilegiano il libero esercizio dei diritti dell’essere umano, i giochi di apprendimento, la psicogeografia, in cui si disegna, secondo il capriccio delle passioni, la carta mutevole del Tenero. Essa ha la forma di un labirinto, costruito su tre livelli, suscettibile di ritrovarsi modificato in modo aleatorio per un meccanismo che apre e chiude le vie, ostacolando un cammino liberamente tracciato, e viceversa. L’erranza e l’avventura, così sollecitate, rispondono al desiderio di facilitare per ognuno la scoperta e l’affinamento dei suoi desideri. Si approda in delle piazze pubbliche, secondo il modello di Venezia, che ricordano che a perdersi ci si ritrova ovunque. Il labirinto comprende dei diverticoli particolarmente sensibili alle variazioni di umore. Si prevederà così, ad esempio, un circuito della malinconia, per entrare ed uscire dagli stati di afflizione.” (*ibidem*)

Si tratta di un progetto allo stesso tempo utopico ma anche singolarmente attento alle condizioni di vivibilità contemporanea, e cioè alle fonti di energia pulite e rinnovabili, alla possibilità di far circolare liberamente l’informazione e il sapere, a realizzare aree di incontro, di gioco, di sperimentazione sociale e amorosa. Oarystis è, sotto questo profilo, davvero uno dei più begli esempi contemporanei di progettazione urbana alternativa, eutopica, aperta sul possibile, anche perché, come suggerisce l’autore, il progetto è proposto volutamente “ad uno stato ancora embrionale”, aperto al contributo di chi voglia migliorarlo, sperimentarlo, realizzarlo.

Il situazionismo è stato di fatto ed è, a tutti gli effetti, un tentativo di ripensare la vita e di sottrarla all’impero del quantitativo per rilanciarne la densità e intensità

qualitativa, ciò che più volte Vaneigem riassumerà nella categoria del “poetico”. Già nel *Trattato* in effetti “la poesia è l’organizzazione della spontaneità creativa, lo sfruttamento del qualitativo secondo le sue intrinseche leggi di coerenza” (Vaneigem, 1973, 187). Il “fare”, *poiein*, è restituito alla purezza della sua fonte originaria, e cioè alla *totalità*. Per attingere una tale condizione occorre tuttavia una sperimentazione di natura microsociale, che evoca le T.A.Z. di Hakim Bey, proiettandole tuttavia in una prospettiva di moltiplicazione e contagio virale, nel linguaggio di Artaud: “una microsocietà i cui membri si fossero riconosciuti sulla base di un atto o di un pensiero radicale, e che un vaglio teorico serrato mantenesse in una condizione di pratica efficace permanente, un tale nucleo dunque, avrebbe in sé tutte le possibilità di raggiungere una forza di irradiazione sufficiente per poter un giorno liberare la creatività del più gran numero di uomini” (*ibidem*).

Si tratta di una progettualità rivoluzionaria che tende a privilegiare la “sperimentazione” microsociale, nella quale “il gioco regolerà sovraneamente i meccanismi di vita in comune, l’armonizzazione dei capricci, dei desideri, delle passioni. Tanto più che questo gioco corrisponderà al gioco insurrezionale condotto dal gruppo e reso necessario dalla volontà di vivere fuori dalle norme ufficiali” (246). In questo passo si avverte la potente influenza di Fourier che, anche in Vaneigem come negli altri controeducatori, è palesemente rivendicata: “solo l’attrazione ludica garantisce un lavoro non alienante, un lavoro produttivo” (247). Il che è ben riassunto dalla pratica situazionista per eccellenza, il *détournement*.

Esso è “una rimessa in gioco globale. E’ il gesto con il quale l’unità ludica si impadronisce degli individui e delle cose congelati in un ordine di parcelle gerarchizzate” (251). Vicino per certi versi e anticipatore di ciò che Hakim Bey denominerà “terrorismo poetico”, si tratta della “manifestazione più elementare della creatività” (*ibidem*). *Détourner* significa mostrare l’intrinseca nullità di ciò che ci opprime e rivolgerlo in altra direzione: valorizzazione e spostamento. Qualcosa che ha fatto le sue prove nell’arte ma che può diventare pratica diffusa, azione rivoluzionaria, mobile e imprevedibile. Si tratta, anticipando De Certeau, di una “tattica della vita quotidiana” (250), carpita alla sperimentazione artistica e poi assunta come gestualità rivoluzionaria specifica, in grado di rimediare ai guasti della “società dello spettacolo” che riduce la vita ad una recita di parti separate in uno scenario di rinuncia e di impoverimento radicale.

Détourner è stato certamente in origine una pratica fondamentale comunicativa e anti-artistica, di cui l’opera di Lautreamont costituiva un fondamentale modello, e in cui le distorsioni, l’abuso di espressioni fuori contesto, la modificazione di titoli, l’appropriazione di testi altrui in contesti diversi sono state le forme più caratteristiche (cfr. Debord-Wolman, 1956). E tuttavia in Vaneigem il *détournement* diventa soprattutto lo strumento per una riappropriazione poetica del quotidiano, per una costruzione di situazioni all’interno delle quali sperimentare effettivamente il potere rivoluzionario e globalizzante dell’immaginazione, come nell’esempio che riporta nel *Trattato* a pagina 251: “ci è capitato una volta, sul far della sera, di penetrare, i miei amici ed io, nel Palazzo di Giustizia di Bruxelles. Si conosce questo mastodonte che schiaccia con la sua mole i quartieri poveri sottostanti, proteggendo la ricca Avenue Louise di cui noi faremo un giorno o l’altro un’appassionante area di

costruzione. Sul filo di una lunga deriva in un dedalo di corridoi, di scalinate, di stanze in fila, calcolavamo le situazioni possibili del luogo, occupavamo il territorio conquistato, trasformavamo in virtù dell'immaginazione questo posto patibolare in un terreno da fiera fantastica, in un palazzo dei piaceri, dove le più piccanti avventure non si sarebbero opposte al privilegio di essere realmente vissute" (Vaneigem, 1976, 251).

E' in questo solco della messa in azione dell'immaginazione e sul riscatto del tempo immediato nel promuovere vissuti in aperta discontinuità con la conformizzazione attesa dai dispositivi di potere, nel *detournarli*, che Vaneigem, insieme agli altri componenti dell'Internazionale situazionista, si colloca nella medesima traccia che conduce alle Zone Temporanee di Autonomia e al "terrorismo poetico" di Hakim Bey.

De l'amour

"N'attends rien, désire tout" (Vaneigem, 2003, 213). In questo verso, colto alla fine del capitolo sulla poesia che Vaneigem le dedica nel suo *Le chevalier, la dame, le diable et la mort*, si condensa il vitalismo indefettibile e persistente di chi è sospinto al tempo stesso da Eros e da Mercurio, come ogni grande rivoluzionario romantico. Come Byron, Raoul Vaneigem è un eroe del desiderio, sempre in fuga, sempre pronto a riaccenderlo non appena si sia spento o appannato, sempre alla ricerca, inesorabilmente innamorato dell'avventura più umana e troppo umana che ci appartiene. Quella appunto dell'amore.

Ed è l'amore il vero tema nevralgico al centro del suo pensiero. "*Il n'y a pas d'outrance en amour*" (215): non c'è dismisura in amore, altro folgorante ottonario nel quale si condensa una filosofia che conta certo molti altri interpreti (sicuramente l'avrebbero sottoscritto tanto Sade quanto Fourier e indubbiamente moltissimi altri). "Chiunque abbia provato, non fosse che una sola volta, il poco che ce n'è consentito di conoscere e di provare, sa che l'amore è tutto. Se l'assoluto ha un senso, è il senso che l'amore gli dona nel corso di una vita" (*ibidem*).

Fraasi che certificano quanto tutto l'universo di Vaneigem graviti intorno alla necessità di affermare l'amore, nella consapevolezza che proprio di esso si deve continuamente verificare invece l'assenza, il respingimento, il soffocamento. Tutta la nostra civiltà, quella partorita, più di 7000 anni fa, dalla nascita della separazione tra uomo e natura, dalla nascita dell'economia di sfruttamento del mondo e dall'avvento della sopravvivenza sulle ceneri del nostro potenziale di vita, è una repressione dell'amore e del piacere. E' questa che l'autore de *Le mouvement du libre-esprit*, definisce la "prospettiva invertita": "definisco prospettiva invertita o prospettiva indotta dal mercato la condizione in cui il godimento è represso come forza ostile al lavoro e alla *sua* civiltà, in cui la vita si rattrappisce in sopravvivenza, in cui i piaceri, colpiti da divieto, non possono affermarsi se non lacerati da una ferita mortale. Una civiltà in cui la gratuità della vita, trattata come un male assoluto, è rimossa nella notte del negativo, caricata d'angoscia e di colpa, e poi costretta a sfogarsi pagando il suo tributo alla morte" (Vaneigem, 1986, 23).

Tutta l'opera dello scrittore belga, se guardata in trasparenza, è allo stesso tempo un grido di dolore per la perdita apparentemente irrecuperabile dell'integrazione erotica tra uomo e mondo e di un'armonica espressione del desiderio che la civiltà mercantile eretta sul primato dell'economia e dell'alienazione lavorativa ha generato da una parte; e dall'altra la ricerca inesausta delle tracce, delle zone, dei punti di affioramento, di un altro mondo possibile, di un'altra esperienza, accordata sulle intensità del desiderio e del piacere, non più lacerata, non più soggiogata, non più "invertita".

Sia chiaro, se è vero che Vaneigem sembra non voler recepire più del necessario le controversie psicoanalitiche che hanno spesso recriminato all'elogio del desiderio una inconsapevolezza dei risvolti inconsci e mortiferi del suo inseguimento, se non appare più di tanto coinvolto nella interminabile *querelle* intorno alla distinzione tra amore, piacere, godimento e desiderio, la sua riflessione, la sua esperienza, anche, di questo sentimento inesauribile, è tutt'altro che ingenua o eufemistica.

La sua indagine del sentimento amoroso, delle "pieghe" attraverso cui esso trama l'esistenza e si fa perno di gravitazione della vita del mondo e delle cose, è tutt'altro che banale e, si condensa in un'opera assolutamente originale, fortemente analitica, il testo *De l'amour*, del 2010. Qui Vaneigem, non senza la consapevolezza di affrontare un tema a dir poco abusato ma con la temerarietà di chi da sempre si è confrontato con esso nella quotidiana pratica della sovversione, intraprende una sua esplorazione dalle molteplici sfumature. Cercando in ogni modo di rispondere alle questioni apparentemente irrisolvibili agli occhi della visione tragica dell'amore, di fronte difficoltà ovunque testimoniata di affermarlo come sentimento positivo e non travagliato irreparabilmente dal dolore e dalla frustrazione.

Cercando di andare oltre il disincanto dei tanti che lo hanno sempre immolato sull'altare del sacrificio, dell'impossibilità, della *manque* incolumabile, tentando di scoprire una sensibilità all'altezza di una tale esperienza sovrana e irrecusabile: "è possibile che una percezione meno superficiale della nostra sensibilità cessi di assoggettarci al passato e ci affranchi infine da tante idee e tanti comportamenti mortiferi? Che essa offra dunque a una passione, che meriterebbe per eccellenza di governare i nostri destini, la sovranità a cui essa aspira ad ogni istante? Soprattutto, che essa spezzi, occupando la grande dimora del tempo, l'orologio di un'economia della quale ogni ora suona la campana di una morte che si avvicina?" (Vaneigem, 2010, 18).

A partire da qui l'autore dipana un'indagine meticolosa sulle molteplici dimensioni dell'amore, da quelle più quotidiane a quelle più vertiginose e cosmogoniche, assecondando peraltro la sensibilità ermetica e la predilezione per una visione analogica del mondo che già si era fatta riconoscere. Per lui, l'eros è forza cosmica ma è anche forza sovversiva, per eccellenza: "se l'amore è l'oggetto di una minaccia costante, lo si deve al fatto che mette in pericolo l'essenza stessa della civiltà mercantile. Tutto è organizzato per farci dimenticare che l'amore è la manifestazione più certa e più comune della potenza di vita che è in noi" (20). L'amore è potenza rivoluzionaria, "porta in sé il modello di una comunicazione perfetta, sosteneva Vaneigem nel *Trattato*" (1973, 235). Già allora, accanto al gioco e alla passione

creativa, l'amore costituiva il trittico delle forme vitali che insieme potevano rigenerare il tessuto della vita quotidiana, affermando il diritto al compimento di sé nella reciprocità ritrovata di nuove e più armoniche strutture sociali.

L'amore, come in Marsilio Ficino, era davvero il perno del tutto: "ess(o) è, nell'oscurità della sopravvivenza quotidiana, lo sprazzo intermittente del qualitativo. L'intensità vissuta, la specificità, l'esaltazione dei sensi, la mobilità degli affetti, il gusto del cambiamento e della varietà, tutto predispone la passione dell'amore al compito di far rifiorire i deserti del vecchio Mondo. Da una sopravvivenza senza passione non può che nascere la passione di una vita una e molteplice" (*ibidem*). L'ottimismo fourierista del primo Vaneigem fa dell'amore l'autentica chiave di volta di un mondo rovesciato e ricomposto all'interno del quale la *complexio oppositorum* dell'unità e della pluralità trovi la sua risoluzione. Egli contrappone all'amore reificato della società dello spettacolo, con il suo avvilito asservimento di corpi e di funzioni, l'utopia qualitativa di un'affettività rivendicata e scambievolmente, ben distante, si badi, dall'idea dell'amore semplicemente corrisposto, semmai più simile alla aggregazione festiva dei corpi nelle "catene" affermative del piacere di Sade nella *filosofia nel boudoir*.

In tal modo Vaneigem riesce ad aggirare la questione del "rapporto" amoroso, riportandolo alla sua natura più materiale e passionale, il desiderio del proprio piacere attraverso il consenso dell'altro, lo scambio mutuo dei piaceri. Non dunque il sadismo delle *120 giornate*, che reifica i ruoli del seduttore e della vittima, quanto la "comunicazione" e la copula scambievolmente impartita dagli *Istitutori immorali*: "i libertini delle *Centoventi giornate di Sodoma* non godono realmente che mettendo a morte, con atroci torture, l'oggetto della loro seduzione (...). I libertini della *Filosofia nel boudoir*, amabili e giocosi, si fanno una festa di aumentare all'estremo le loro gioie reciproche. I primi sono i signori antichi, vibranti di odio e di rivolta; i secondi, i signori senza schiavi che non scoprono, l'uno nell'altro, se non l'eco dei propri piaceri" (238).

Tutto questo riaffiora molti anni più tardi, fa eco alle parole che distinguono ancora, certo con una ricchezza di sfumature e una sottile melanconia di sottofondo, l'era dell'abuso da quella dell' "unione affinata": "noi non ci rendiamo conto che una proibizione secolare ha impedito, attraverso la lunga deviazione di una storia senza amore, che un autentico progresso umano si fondasse su questa unione affinata, nella quale l'esistenza individuale e l'essenza dell'uomo coincidono. Noi usciamo faticosamente dall'era dello stupro, dalla tirannia del meccanico e del sacro, e un lungo cammino ci attende per restituire all'accoppiamento primordiale tutta la meraviglia della sua natura" (Vaneigem, 2003, 245). Un cammino ancora da percorrere, ancora lungo, dal momento che la storia sembra volgere le spalle all'esigenza erotica di un mondo restituito a sé stesso, alla sua natura più profonda.

Le parole del *Trattato*, fiduciose nell'avvento di una società dove il "movimento delle passioni" le conducesse a divenire "comunicanti, inseparabili, unitarie" e dove si riuscisse, secondo l'auspicio reichiano, a "ricreare nella vita sociale le stesse condizioni del godimento perfetto nel momento dell'amore" (1973, 241), appare ancora risuonare ma la sensazione che un tale rivolgimento resti ancora lontano, difficile, inceppato, è forte, nel tempo presente. Oggi Vaneigem, sia chiaro, non è affatto pentito del passato, delle sue affermazioni rivoluzionarie. Al contrario, si tratta per lui di raddoppiare gli sforzi, consapevoli che l'impegno passionale, l'insistenza nel "dono

d'amore" e nell'eterno ricominciamento dell'amore è il sentiero attraverso cui si realizza la propria soggettività "radicale": "solo l'esaltazione dei nuovi amori mi ha aperto le vie dell'affinamento progressivo. La passione ricominciata è una rinascita. Se oggi possiedo più chiavi che in gioventù e nella maturità – scrive ancora ne *Le chevalier, la dame, le diable et la mort*- non sono certo quelle della saggezza e meno ancora, come l'età vorrebbe, della rinuncia. L'ultima serratura forzata sfocia sulla follia d'amore, sull'ebbrezza dei sensi e la coscienza ch'essa rischiara, su ciò che materializza nel modo più esatto questa pienezza atemporale, questo 'lampo al cuore dell'eternità'" (2003, 238).

E tuttavia è indubbio che lo sguardo che Vaneigem getta su questa materia, materia incandescente e tuttora al centro della sua preoccupazione ai fini di un affinamento vitale, di una vita finalmente riappropriata e vissuta nel pieno della sua intensità, strappata all'alienazione perpetrata dalla civiltà mercantile, è più dubbioso, più critico, più attento anche a rivisitare quelle battaglie forse giuste ma talora astratte che avevano prodotto, anche in seno alle esperienze rivoluzionarie, più sofferenza che piacere. Come quando torna sul tema perturbante e emblematico della gelosia, dove sembra confliggere persino con l'antica passione fourierista, altrove continuamente rivendicata nel corso delle lunghe riflessioni di *De l'amour*.

Qui, nel ricordare l'accanimento con cui si condannava il sentimento di gelosia, incriminato perché fondato sull' "appropriazione tirannica di un essere da parte di un altro" (2010, 115), non possono non riaffiorare alla sua memoria le conseguenze di una rigidità che non riusciva a rendersi pienamente consapevole dei suoi limiti : "che un ideale rivoluzionario abbia prescritto di subire in silenzio, oppure fingendo di rallegrarsene, i gemiti di un essere amato, nella camera vicina, con una compagna o un compagno appena incontrati, la dice lunga sull'insensibilità e la freddezza affettiva implicitamente prescritta" (115-6). Sembra che la sensibilità dell'autore sia, in quest'ultimo testo, come colorata da un'ombra, da un bisogno di rimeditare talune affermazioni forse troppo nette, troppo ideologiche. Vaneigem manifesta uno sguardo che si è fatto più acuto, più singolare, più affondato nella carne delle passioni, rispetto alle fantasie talora ottimistiche di un'epoca in cui le idee erano forse giuste ma astratte: "le imposture di una libertà astratta- strappata all'alchimia della vita- hanno causato più tormenti della disinvoltura libertina, che almeno non si trincerava dietro un'ideologia" (116).

Occorre operare con radicalità, la radicalità che impegna ad una massima attenzione ma anche ad una assoluta abnegazione, in materia d'amore: "chi, se non noi stessi, ci abituerà a offrire passione senza attendere nulla indietro?" (117). E' un duro lavoro quello che consente di sbarazzarsi della richiesta di un ritorno, di uno scambio. L'amore è in realtà destituzione di ogni scambio, è perdita, è dissipazione, che trova in se stessa il proprio ricavo. E' in questo modo che si accede al meccanismo virtuoso dell'attrazione appassionata, ma questo presuppone aver consumato sia il libertinismo da una parte sia la predazione, la volontà di potere sull'altro. Occorre superare lo stadio del libertinismo, che tuttavia è una stazione sulla via dell'"affinamento", termine dal sapore alchemico che riassume bene la nuova visione dell'amore raggiunta da Vaneigem, che allora e solo allora può reimmergersi nelle intuizioni amorose di Fourier: "La nuova educazione, che Fourier definisce

“organizzazione in sviluppo positivo”, postula l’esistenza di una pansessualità confusionale che la conquista del piacere esplora e conduce, attraverso un affinamento progressivo, sulle vie dell’armonia passionale. Il superamento del libertinaggio, è l’innamorarsi dell’amore” (134).

E’ su questo sfondo che si decide la sorte di una società che sappia effettivamente acquisire l’ispirazione erotica, sullo sfondo dunque di un originale stato di innocenza orgiastica. L’orgia, considerata da Fourier il bisogno più diffuso, può diventare, in una società finalmente armonica, il modo di espressione di questa natura primordiale della passione. Si tratta tuttavia di “un processo sperimentale di lenta maturazione” mai dato per scontato e ricco al suo interno di varianti che debbono ogni volta essere restituite alla difficile ma ineccepibile sintonia con la materia plastica e inesauribile della pulsione amorosa. In tal senso, anche qui seguendo Fourier, ogni “gioco amoroso”, ogni “mania lubrica” avrebbe detto il grande visionario di Armonia, debbono essere concessi. “Non rifiuto alcuna dismisura passionale. Vi ritrovo la profusione puerile che si dissipa in ogni senso, prima di educarsi secondo ciò che può ledere il piacere vitale oppure fortificarlo” (141).

Come se non bastasse, Vaneigem sottolinea che “non vi è mai oscenità in amore, semmai nella sua alterazione: e cioè quando gli organi caduti negli ingranaggi della routine si devitalizzano e perdono la loro qualità di elementi alchemici; o quando scompare la poesia, in grado da sola di sciogliere il meccanico nel vivente” (151). Un’alchimia che permette, in ogni abbraccio amoroso, di ritessere la trama infinita attraverso cui risuonano le corrispondenze tra interno e esterno, tra corpo e sensibilità profonda, restaurando una sensazione di corporeità riconciliata. In tal senso, il corpo amoroso “adotta la tessitura del nastro di Moebius” (149). “La carezza scivola dalle sommità offerte ai baci alle profondità vaginali e anali. La turgescenza dei seni, del glande, del clitoride, delle narici frementi, del volto arrossato, dei muscoli tesi si concentra nel ventre della donna e dell’uomo. La musica del desiderio s’interpreta, si traspone, si modula sulla duplice tastiera, visibile e segreta, della pelle e delle mucose intime” (*ibidem*).

Affinché una tale alchimia, capace di muovere la sfera del vivente secondo una gravitazione virtuosa, possa però realizzarsi, occorre un lungo percorso, questo lo sapeva bene anche Fourier. Occorre consumare l’idea di un amore e di una sessualità scissi, di un uso dei corpi oggettivato e oggettivante e soprattutto rovesciare il primato tra soddisfazione del piacere e corpi messi al lavoro. Occorre aver superato anche ogni sacralizzazione del corpo, per poterne finalmente sperimentare la pienezza vitale e la capacità di modellare un altro mondo possibile: “Abbiamo davvero appreso” si chiede Vaneigem nelle ultime pagine del suo libro autobiografico, “ad andare fino in fondo alla carne, a celebrarla per se stessa, ad ogni livello? L’amore non è sacro. L’amore è la libertà di toccarsi senza riserve, di annusarsi, di bersi, di divorarsi, di mescolare sospiri ed escrezioni affinché il godimento, sempre più sovrano, abolisca il conveniente e lo sconveniente. Vi è forse un altro modello di libertà, di eguaglianza, di fraternità diverso da due amanti che si dicono: ciò che entra in te, ciò che esce da te, tutto è parte del mio amore per te?” (2003, 252-3).

Ciò non è scontato, né per Vaneigem né per noi, è frutto di una svolta culturale, politica, di una radicale torsione della condizione che condanna il piacere e lo reprime

oppure lo finge in una prescrizione falsamente edonistica come pura ricarica del corpo al lavoro e in produzione. Assumere l'amore a modello vitale e societario significa riconoscerne l'intensità, che si dispiega in curve ambivalenti, in movimenti sinuosi e labirintici, significa riconoscere la necessità dell'acme e del distanziamento, significa incorporarne i ritmi, il grande respiro che chiede variazione, allenamento, accuratezza. Che chiede insomma una "scuola", scuola finalmente intesa genuinamente come palestra vitale e non come luogo di soggiogamento e rinvio, luogo di sperimentazione e di lento, formidabile "affinamento", ben lungi dall'utopia di un mondo indefinitamente appagato, semmai di un mondo che sappia far propria la legge del ritmo carnale, della sua quiete e del suo scatenamento, della sua pienezza e delle sue cadute, del suo volto diurno e del suo volto notturno, in solidarietà contagiosa e fraterna con tutti gli altri, non più nemici e separati, ma partecipi e implicati.

"Una scuola dell'amore è la sola che abbia valore. Verrà un tempo in cui essa ispirerà tutte le altre. Ora non è che ai rudimenti. Quanti amanti apprendono a leggersi, a istruirsi intorno alle loro proprie ricchezze? Quanto hanno davvero rotto con l'immaginario della sofferenza al punto di accorgersi che unirsi e sciogliersi fa parte di un unico movimento fusionale?" (Vaneigem, 2010, 152-3). Una tale pienezza non va senza corrispondere con un più vasto moto di integrazione cosmica, in una prospettiva che non può non incontrare le grandi visioni ermetiche e romantiche, di cui Vaneigem, non meno di Fourier, è al tempo stesso epigono e promotore: "Occorrerà infine che la nostra coscienza parta un giorno alla scoperta della nostra materialità oceanica, del matrimonio del corpo e della terra, del microcosmo e del macrocosmo fisiologici, psicologici e mentali" (166).

Eccoci dunque proiettati davvero altrove dalle sentenze funeste della psicoanalisi contemporanea sull'assenza dei rapporti, sul destino inevitabilmente mancante dell'unione sessuale e sulla necessità di una legge che ponga argine al devastante montare del godimento. Vaneigem parteggia con Blake e Fourier, con Ficino e Bruno, con Klages e Holderlin l'idea di un universo il cui legante fondamentale è amore e il cui destino è quello di incarnarsi in un'unica sfaccettatissima materialità sottile, vibrante di corrispondenze e di affinità, in una copula che sia il movimento inarrestabile e virtuoso della vita, oltre le separazioni dei codici, delle istituzioni, del linguaggio come dominio e potere del soggetto produttore sulle soggettività radicali in regime di piacere.

Un universo la cui forma è quella del labirinto: "il labirinto è la foresta della lunga attesa in cui il desiderio penetra per rivelarsi a sé stesso" (Vaneigem, 2003, 225). La traversata del labirinto, la permanenza in esso costituiscono per Vaneigem un'imprescindibile necessità dal momento in cui si cessa di credere in una possibilità di lettura semplicemente diurna e luminosa della realtà e si comincia a percepirla la tessitura oscura, le faglie, i punti ciechi, le derive ignote. Ben al riparo da ogni ottimismo della ragione, soprattutto negli ultimi testi si fa più presente una sensibilità disposta all'ambiguo, all'indecidibile, al misterioso. Il che per altro non esime dal tentativo di sciogliere gli enigmi e di affermare l'impulso vitale restando in contatto attento e partecipe con la matassa imbrogliata degli eventi e dei presentimenti.

HAKIM BEY (PETER LAMBORN WILSON)

Zone di insurrezione

L'elemento decisivo che rende la proposta delle Taz (Zone Temporaneamente Autonome) ineludibili e culturalmente cruciali, sotto il profilo di un pensiero della trasformazione radicalmente controeducativo, è indubbiamente lo slittamento dalla categoria di rivoluzione a quella di "insurrezione". Uno slittamento legato almeno in parte allo spostamento da un orientamento di tipo marxista ad uno anarchico ma che non è per nulla riducibile ad esso.

Ciò che è qui in gioco non è soltanto la messa a fuoco di una enorme massa di esperienze, a partire da quelle che le "mini-società" dei pirati realizzarono intorno al XVIII secolo in molti punti del globo, ma anzitutto l'idea, in sé "rivoluzionaria", per giocare un poco con le parole, che si possa e si sia potuto, in molte circostanze, "stare per un momento su un pezzo di terra dominato solo dalla libertà" (Bey, 2008, 11). Hakim Bey, figura eccessiva e del tutto anomala nel panorama della riflessione, della politica e della cultura radicale, ci invita qui a non ritenere che si possa godere del frutto di una trasformazione integrale delle condizioni di vita soltanto dopo che una rivoluzione globale si sia affermata. Sostenere questo, come peraltro tutto un repertorio assai vasto di teorie rivoluzionarie assai diffuse di sapore messianico e gioachimita ha fatto e continua a fare, significa, per dirlo con le parole dell'autore, "sprofondare in un tipo di stupore-nirvana, abdicare la nostra umanità, definirci sconfitti" (12).

"Io credo che estrapolando da storie del passato e del futuro a proposito di 'isole nella rete', potremmo collezionare prove per suggerire che un certo tipo di 'enclave libera' è non solo possibile ai nostri giorni, ma anche esistente" (*ibidem*). Dove il riferimento alla rete, che indubbiamente può legittimare una lettura di tipo *cyberpunk* di alcuni scritti di Bey, e che certo ha a che fare anche con l'elemento di sperimentazione di libertà nelle comunità presenti nella rete internet, non scinde affatto il tema della Taz dal quadro più generale delle effettive esperienze di liberazione provvisoria, di insurrezione transitoria ma datasi effettivamente, continuamente rintracciabile nella storia e anche nel tessuto della nostra stessa esperienza contemporanea: dalle "utopie pirate" di cui appunto si occupa Bey in alcuni suoi testi (2008b) fino all'isola di Fiume dannunziana o alla Sanyak autonoma di Cumantsa (1919), di cui egli stesso si occupa a fondo in un affascinante saggio del suo *Escape from the Nineteenth Century* (Wilson, 1998).

L'insurrezione o sollevazione, concetto chiave della teoria delle Taz, significa non certo, come vogliono gli storici, che una rivoluzione è abortita ma, al contrario, che si è sfuggiti al rischio che una rivoluzione, come spesso è accaduto, abbia finito per fondare uno stato e un sistema di potere ancora più opprimente del precedente. "Se la

Storia è il 'Tempo', come dice d'essere, allora la sollevazione è un momento che salta su e fuori dal Tempo, viola la 'Legge' della Storia. Se lo Stato è Storia, come dice d'essere, allora l'insurrezione è il momento proibito, un'imperdonabile negazione della dialettica – salire su per il palo e fuori dal foro del camino, una manovra da sciamano eseguita a un 'angolo impossibile' per l'universo" (Bey, 2008, 13). Le rivoluzioni vogliono la permanenza, vogliono assicurare un nuovo ordine, l'insurrezione si situa dalle parti delle "esperienze-picco", qualcosa che eccede l'ordinario, sia sul piano delle regole che la tramano che degli stati di cose che produce. Si tratta di un momento inatteso, un evento caratterizzato da un salto d'intensità, il che lo pone indubbiamente nel reticolo dei campi di forze indagati da Deleuze e Guattary, sul fronte della molecolarità e del rizoma.

Le insurrezioni, per quanto fluide possano essere, possiedono una loro consistenza, una consistenza indirizzata a salvaguardare il più a lungo a possibile la condizione di libertà e di godimento realizzata. Il che non significa che una tale consistenza tuttavia debba perdurare indefinitamente. E' questo un punto decisivo e caratterizzante, per Bey, così come, ai suoi occhi, occorre evitare di scontrarsi troppo direttamente con lo Stato e i sistemi di potere, a rischio di annichilimento in un bagno di violenza. In questo senso la filosofia della Taz è una filosofia dell'invisibilità, della "scomparsa". La Taz è "un'operazione di guerriglia che libera un'area (di tempo, di terra, d'immaginazione) e poi si dissolve per riformarsi in un altro dove, in un altro tempo, prima che lo Stato la possa schiacciare" (15).

La Taz non è spettacolare, il che la condurrebbe ad essere fagocitata dai meccanismi di quella che Bey definisce la Simulazione, cioè la sostanza del potere nel tempo del Capitalismo assoluto, essa è in questo "una tattica perfetta per un'era nella quale lo Stato è onnipotente e onnipotente, eppure simultaneamente pieno di crepe e di vuoti" (*ibidem*). "La Taz è un accampamento di guerriglieri ontologici", afferma ancora l'autore nel suo linguaggio volutamente poetico e incandescente, imbevuto di lirismi come di metafore mistiche tratte dalla sua lunga esperienza di adepto del sufismo, di esploratore delle dottrine ermetiche, di frequentatore assiduo delle comunità hippie. Con parole che attingono alla filosofia deleuziana, ampiamente rivista e contaminata, Bey ci introduce alla consapevolezza di come si realizzi e si muova la Taz, sapendosi dissimulare, concependo la sua difesa come una forma di arte marziale il cui gesto simbolico è l' "invisibilità", come nello splendido film di Kim Ki-duk *Ferro 3*.

L'autonomia si conquista con l'esercizio orientato, teso a conquistarsi momenti di libertà dove occorre saper dosare i movimenti di impeto e di scomparsa, gli accessi di realizzazione con quelli di dissoluzione, in una vera e propria arte alchemica della trasmutazione. La Taz si apparenta fortemente con l'idea di "festa" o di "festival", perché al suo centro la dissipazione, la convivialità e la celebrazione sono sovraneamente testimoniati. "L'essenza della festa: faccia-a-faccia, un gruppo di umani sinergizzano i loro sforzi per realizzare desideri muti, che siano il mangiare bene e l'allegria, il ballo, la conversazione, le arti della vita (...) – in breve una "unione di egoisti""(21), per citare Stirner e soprattutto echeggiare Fourier, ancora una volta e non a caso uno degli autori più amati anche da Bey, nella sua archeologia del pensiero insurrezionale. Citato qui come maestro della conciliazione "contraddittoriale" tra egoismo e unità, che è fluida e mai definitiva e richiede la mobilitazione delle passioni,

le dodici passioni, ma soprattutto quelle “distributive”: la sfarfallante, la cabalista, la composita.

La genealogia della Taz, sotto questo profilo e in questa linea di discendenza fourierista, non si iscrive ovviamente in un’antropologia che abbia alla sua base la famiglia ma, come anche in Schérer, fa della “banda” il suo epicentro sociale di avvio: “se la famiglia nucleare è prodotta dalla scarsità (e risulta in infelicità), la banda è prodotta dall’abbondanza – e risulta in prodigalità. La famiglia è chiusa dalla genetica, dal possesso maschile delle donne e dei bambini, dalla totalità gerarchica della società agricolo-industriale. La banda è aperta – non a chiunque, naturalmente, ma al gruppo di affinità, gli iniziati da un patto d’amore. La banda non è parte di una gerarchia più ampia, ma invece parte di un modello orizzontale di costume, parentela estesa, contratto e alleanza, affinità spirituale ecc.” (19).

La comunicazione nella Taz non fa ricorso al concetto di rete, troppo contaminato ormai da usi di potere e da manipolazioni sistematiche. Semmai ad un concetto di contro-rete che Bey definisce “Tela”. La Tela, che porta nel nome il simbolo dell’animale tessitore, costruisce trame rigorosamente orizzontali e non-gerarchiche, sfruttando gli interstizi e i corridoi vuoti della Rete oppure sabotando la Rete stessa con azioni di hackeraggio, con software piratato, con il *phone-freaking*. La Tela istituisce raccordi tra le Taz, la rende invisibile, la supporta in azioni di disturbo. Ma infine, “se la Taz è un campo nomade, allora la Tela provvede l’epica, le canzoni, la genealogia e le leggende della tribù, procura le vie carovaniere segrete e le piste per le incursioni che formano le linee di flusso dell’economia tribale” (26). Si tratta anche qui di un libero flusso che eccede le possibilità di controllo di qualsiasi struttura o istituzione preposta a un simile compito, in quanto instabile, in un continuo moto di divenire e di scomparsa.

La Taz si colloca in questo andirivieni tra la spinta a collocarsi nel gioco di scambi della Rete ma anche e soprattutto come istanza di rivendicazione di un’effettiva esperienza corporea, carnale, qui e ora. Sotto questo profilo non si fa totalmente egemonizzare né da una prospettiva di tipo cibernetico né da un integralismo di tipo new-age. Essa evoca le antinomie e cerca di mantenersi in un’orbita contraddittoriale, fedele in questo alla sua natura ambigua, autodissolutoria, impermanente.

Di certo, come sostiene senza mezzi termini Hakim Bey in questo testo travolgente, “la Taz vuole vivere in questo mondo, non dell’idea di un altro mondo, qualche mondo visionario nato da una falsa unificazione (tutto verde o tutto metallo) che può essere solo un’altra torta in cielo (o, come la mette Alice :« Marmellata ieri o marmellata domani ma mai marmellata oggi»)” (28). In tal senso la Taz è un’incarnazione peculiare dell’ “immediatismo” teorizzato da Bey, l’approccio alla creazione e alla produzione culturale e politica che l’autore di New York ha proposto in uno dei suoi *Radio Sermonettes*: nell’immediatismo si cerca di eliminare ogni strumento che riduca l’impatto fisico e sensuale della creazione e che soprattutto renda più facile la sua recuperazione da parte dei sistemi di mediazione egemonizzati dal Capitale: l’arte, la creazione, per Bey, come per i situazionisti, è azione sociale immediata, è “gioco”, e i “migliori giochi faranno poco o nessun uso di forme di mediazione quali fotografia, registrazione, stampa ecc, ma punteranno verso tecniche

che implicino il coinvolgimento fisico immediato, la comunicazione diretta e la presenza dei sensi” (Bey, 1992). L'immediatismo, come dice la parola, è affermazione dell'esperienza diretta, senza mediazione, subito, qui ed ora.

“La Taz è ‘utopica’ nel senso che prevede un'intensificazione della vita quotidiana, o come avrebbero potuto dire i Surrealisti, la penetrazione della Vita da parte del Meraviglioso” (Bey, 2008, 28). Il che non significa che si tratti di qualcosa di ancora inesistente, di futuro, di in(com)possibile: la Taz è da subito “*da qualche parte*”: “giace nell'intersezione di molte forze, come un qualche luogo-di-potere pagano all'incrocio di misteriose ley-lines⁶, visibili all'adepto in parti di terreno, correnti d'aria, acqua, animali apparentemente slegati tra loro” (*ibidem*). Per portare alla luce tali linee, tali incroci sarebbe pertinente, secondo Bey, una scienza del caos, una teoria degli “Strani attrattori” che giocano in ambito fisico e metafisico, tra neoplatonismo e fisica contemporanea.

La Taz è un luogo del desiderio, un punto nello spazio e nel tempo dove il desiderio irrompe affermando la sua logica passionale, secondo le linee oblique di un'intersezione liberatoria e dissipatoria, di un'economia del dono e dell'eccesso, di una convivialità panica momentaneamente integrata alla ciclicità dei moti naturali, in un'economia neo-paleolitica nomadica e non profittatrice. La Taz è insomma un organismo improbabile che si dà, tuttavia, come coagulazione improvvisa, frutto di un'invisibile armonizzazione di tensioni talora occulte e che trova in alcune sperimentazioni disseminate nel corso della storia esempi e precedenti i cui caratteri restano sostanzialmente i medesimi: piccole società, dalle zone autonome dei Bucanieri, ai Maroon, agli Ismaeliti e Moor, ai Kallilak, alle Comuni di Parigi, Lione e Marsiglia, alla repubblica di Fiume di D'annunzio, segnate dal rifiuto del potere e dell'accumulazione, dedite al piacere e al consumo, orientate all'ospitalità e al mescolamento, in cui assumere la deriva del “divenire-selvaggi” come “atto erotico, atto di nudità” (44). La Taz è il frutto della sete rabbiosa per il Meraviglioso, per l'intensità del desiderio vitale “con tutti i sensi”, contro la Famiglia, la Scuola, il Lavoro, tremende fonti di infelicità, di “Alienazione” e di soggiogamento, un'esperienza-picco da propiziarsi con esercizi di “yoga del caos”, rintracciandone le coordinate attraverso una psicotopografia che sia anche una “geo-autonomia” o una “anarcomanzia”.

“La Taz è un'arte della vita in continua ascesa, selvaggia ma gentile –un seduttore, non un violentatore, un contrabbandiere piuttosto che un pirata sanguinario, un danzatore non uno scatologista” (58). Insomma, “lasciateci ammettere che abbiamo preso parte a feste, dove per una breve notte venne ottenuta una *repubblica di desideri gratificati*!” (*ibidem*; il corsivo è mio).

La Taz infatti si proietta sullo sfondo di un edonismo che Bey definisce eufemisticamente di tipo spirituale, in ogni caso del tutto in antitesi con il rimontante impulso all'astinenza e alla rinuncia, alle Nuove Ascesi, alle reazioni moraliste. Contro il fondamentalismo neo-puritano degli anoressici “fissati sulla salute”, dei “nichilisti del centro città”, dei “battisti” ecc. Bey brandisce l'arma gentile di un edonismo non tiepido, come quello degli Epicurei, né gonfio, come quello dei Sibariti: “immaginate un

⁶ Linee geomantiche di forza che possono essere tracciate in un paesaggio. Frutto di ricerche popolari tra gli occultisti inglesi, come nota l'autore.

Nietzsche dalla buona digestione" (62). "Un vero Sentiero del Piacere, visione di una buona vita che è insieme nobile e possibile, radicata nel senso della magnifica sovrabbondanza della vita" (*ibidem*).

Bey è radicalmente contro l'infelicità, l'automutilazione, l'ossessione della morte e le pose sacrificali. Il suo messaggio, nutrito della quintessenza della cultura anarchica, alternativa, underground ma anche della mistica illuminata e alleata con la vita, è sempre indirizzato all'elogio del piacere e alla sovranità di un'esperienza plenaria, integra, globale. "La nostra non è arte di mutilazione, ma di eccesso, sovrabbondanza, meraviglia", afferma ancora a p. 78 di questo esplosivo quanto indispensabile saggio (indispensabile per ogni controeducatore, si intende). "Abbiamo una bomba nera per questi fascisti estetici", ribadisce, pensando al sadomasochismo di tanta arte contemporanea e di tanta farmacopea della rinuncia nutrita di risentimento: "esplode di sperma e mortaretti, erbe rauche e pirateria, strane eresie sciite e spumeggianti fontane di paradiso, ritmi complessi, pulsazioni di vita, tutte senza forma e squisite. Svegliatevi! Respirate! Sentite Il respiro del mondo contro la vostra pelle! Carpe diem! Respirate! Respirate!" (80).

Alieno ad ogni intellettualismo, scandalosamente poetico e disinibito nella prosa e nelle idee, Hakim Bey si propone come un autentico "cattivo maestro", vitale, trasgressivo, debordante. Questo piccolo libro, *Taz*, ne è certamente il manifesto più noto, anche se anch'esso non resterà immune nel tempo da ripensamenti. L'autore in parte lo rivedrà, lo ripenserà per quanto sempre in una prospettiva di "anarchismo ontologico" e di "terrorismo poetico" mai d'orma. Resta ad ogni modo un libro sugoso, tutto da citare a memoria, frutto di una debordante sete di libertà, disposto e pronto a tutte le intersezioni in(com)possibili, ricco di idee e di metafore che sono già l'irruzione del meraviglioso nel campo della teoria e della pratica teorica, come si diceva una volta, di chi pensa oltre e altro dalla prosa alienata del controllo, del soggiogamento e dell'alienazione.

L'idea stessa del "terrorismo poetico", pratica attiva di sabotaggio e destabilizzazione ironica e arguta, autentica messa in pratica di quell' "anarchismo ontologico" esso stesso generato dall'inarrestabile facoltà di invenzione ossimorica di Bey, di autentica prassi contraddittoriale del pensiero, non è solo un ironico esercizio del caos (sebbene chiaramente esso sia un ingrediente fondamentale di un messaggio votato alla destituzione di ogni ordine gerarchico e di ogni principio di accumulazione), ma anche uno straordinario e originalissimo percorso di recupero e di rimessa in movimento di una plurale, eteroclita ma non meno unitaria raccolta di illuminazioni divergenti, affermativi e ribelli.

Bey riesce come nessun altro a far dialogare anarchici, romantici, surrealisti, mistici sufi e sciamani, marxisti, pirati, liberi spiriti e alchimisti in un'unica compagine alleata nel restituire alla pienezza del vivere i suoi diritti insindacabili: la riappropriazione del tempo, dei sensi e di un sapere troppo spesso misconosciuto, il sapere dell'eros. "Di questi sistemi vogliamo solo la loro vitalità, la loro forza vitale, l'osare, l'intransigenza, la rabbia, la sbadatezza – il loro potere, la loro *shakti*." (119). Il principio ordinatore resta quello del desiderio, perché "l'unica possibile società (come Fourier aveva capito) è quella degli amanti" (*ibidem*). Il desiderio, capace di discernere l'elisir dal caos, dal fortuito ma anche e fundamentalmente da un sapere delle affinità,

delle corrispondenze, dell'analogia, è ciò che permette di rilegare e coniugare i molteplici, in virtù di un'intuizione sorretta anche da un'esplorazione caparbia di ciò che è stato emarginato e ignorato proprio in quanto entrava in conflitto radicale con i simboli e i dispositivi dell' "Impero".

Così come Taz è il nome per tutte quelle esperienze dove, in uno spazio-tempo breve e determinato, l'ordine del desiderio ha governato la forma sociale, nelle sue infinite possibili varianti, così il terrorismo poetico e l'anarchismo ontologico si battono, con azioni improvvise e impossibili, per risvegliare e scuotere dall'anestesia e dal soggiogamento: "entrare nell'area bancomat di Citibank o Chembank all'ora di punta, cagare sul pavimento e uscire" (68); "attacchinare in luoghi pubblici un volantino fotocopiato di un meraviglioso bambino dodicenne nudo che si masturba, chiaramente intitolato: LA FACCIA DI DIO" (*ibidem*).

Tutto ciò non è banale provocazione, quanto testimonianza di una persistenza, di un'insistenza all'interno di un campo di eversione che, come vedremo, dalla "traccia sciamanica" fino alla rivolta zapatista, passando per il luddismo o per i Tong cinesi, incrociando Nietzsche e Fourier, riesca a produrre un impatto sensibile sulle strutture della società del controllo e del furto sistematico della vita. Un impatto misurabile nel godimento immediato e istantaneo di chi agisce, di chi "gioca" il suo "gioco serio", come recita un motto delle pratiche alchemiche, libertario e insurrezionale, e lo gioca in piena affermazione della propria presenza carnale nel mondo. Hakim Bey non ha paura di proporre programmi in cui circolino la passione e il caos, il piacere e la provocazione corrosiva ma che soprattutto puntino ad affermare finalmente la vita qui e ora, non in un domani chissà irraggiungibile.

Così, in uno dei testi che compongono il volume, questo testo "nervoso come il caffè e la malaria" (175), ci offre un saggio di ciò che l'anarchismo ontologico propone: la "partecipazione immaginativa in altre culture, abbracciare un anarchismo "né collettivista né individualista", disfandosi di reliquie e martirologie, "diffondere l'anti-lavoro o "Lavoro-Zero", indirizzando un attacco radicale contro l'educazione e la "servitù dei bambini". "Pornografia e divertimenti popolari come veicolo per una rieducazione radicale". Rovesciare, nella musica, il dominio dei ritmi classici, 2/4 o 4/4, perché c'è bisogno di una "musica nuova, totalmente pazza". Ma soprattutto, "abbiamo bisogno di un tipo pratico di 'misticismo anarchico', privo di tutte le cazzate New-Age e inesorabilmente erotico e Anti-clericale: avido d'ogni nuova tecnologia di coscienza e metanoia –una democratizzazione dello sciamanismo, ebbra e serena" (109).

Ed è sulle tracce di questa straordinaria congerie di elementi disparati e degerarchizzati ma soprattutto per cercare di cogliere la complessità dello scenario culturale, diacronico e sincronico, che permea il pensiero e l'esperienza di Hakim Bey, che occorre ora spostarsi da Taz.

Ermetismo di sinistra e "traccia sciamanica"

Nello spettro plurale e complesso dei riferimenti del pensiero dell'autore di *Ploughing the clouds* ("Arare le nuvole", del 1999), un testo affascinante sulla funzione

e le forme del consumo del "Soma" nel tempo, dall'India all'Irlanda, indubbiamente ha un ruolo preponderante un tracciato culturale anomalo e poco battuto, quello che lui stesso denomina "ermetismo di sinistra". Un'espressione che già di per sé appare piuttosto inattesa e incongrua, se si riflette sulle forme e sull'emergenza storica di una cultura ermetica (o "ermesiana", cfr. Bonardel 1998) nella storia. E tuttavia, dopo un'attenta lettura dei testi di Bey, che, ricordiamo, si firma in essi anche con il suo nome anagrafico, Peter Lamborn Wilson⁷, occorre ammettere che qualcosa del genere non solo esiste ma possiede una sua indiscutibile identità politico-culturale.

Hakim Bey sa introdurci bene in questo continente sommerso e occultato, rivelandosi un autentico iniziato di un sapere che abbiamo visto circolare, più o meno evidente, anche in Vaneigem e, in qualche misura, anche in Schérer, in particolare nel volume *L'âme atomique*. In Hakim Bey la coniugazione di anarchismo, misticismo e ermetismo è espressa a chiare lettere in moltissimi scritti ma soprattutto nella sua stessa esperienza, l'esperienza di chi ha percorso i sentieri dell'iniziazione ai misteri indiani e islamici, vivendo *in corpore vili* la forza di queste tradizioni, dei loro riti, delle loro vie di conoscenza, prima in India, Pakistan e Afganistan e poi attraverso una lunga permanenza (sette anni) in Iran. Bey ha anche partecipato in prima persona, negli anni '60, alle esperienze delle comunità hippie in California, venendo a contatto con un humus che avrebbe avuto molte conseguenze nella cultura degli anni a venire, un meticciamiento di influssi di varia provenienza in cui il potere di visione e di trasmutazione, indotto anche dall'assunzione di sostanze psicotrope, era il fulcro di un'autentica rivoluzione individuale e collettiva.

Hakim Bey è stato ed è un autore vivente, profondamente incarnato nelle idee che sostiene, nutrito dell'esperienza diretta e partecipata alle zone di autonomia temporanea che hanno segnato la cultura alternativa negli ultimi decenni del secolo scorso e fino ad oggi. L'ermetismo di cui parla non è soltanto un oggetto di scavo archeologico ma un'istanza assolutamente concreta, riconoscibile sotto molteplici forme, radicato in tradizioni talora remote, nelle quali e a partire dalle quali si qualifica di fatto come un insieme di saperi e pratiche in evidente rottura con una civiltà che progressivamente ha fatto delle merci, del loro accumulo e del loro scambio, e del denaro come ultimo residuo teologico, l'unica distruttiva fede.

D'altra parte non c'è sapere che possa guarire il dissesto psicomateriale del mondo contemporaneo che non abbia la caratteristica di essere profondamente incarnato. Nel saggio *I discepoli di Sais* (Wilson, Bamford, Townley, 2007), che riprende il titolo del noto testo di Novalis, il riferimento all'ermetismo rinascimentale di Ficino, Bruno e Paracelso, così come a quello persistente nei romantici, tra cui lo stesso Novalis, esplicitamente citato e esplorato, vale proprio a ribadire la necessaria identificazione della conoscenza di sé e del mondo, l'inseparabile legame che passa tra il soggetto e la natura, che una volta scisso conduce ad una inevitabile catastrofe ambientale e spirituale. "In effetti il sé e il mondo devono essere esperiti come riflessi

⁷ Lo pseudonimo Hakim Bey è una combinazione della parola araba che significa "Uomo Saggio" e un cognome comune nel "Tempio della scienza Moresca". Bey è un termine generico per un gentiluomo in Turchia, generalmente usato dopo un nome e, in questo caso "Hakim" significherebbe "Giudice"

l'uno nell'altro, come microcosmo e macrocosmo. 'così sopra come sotto', dice in modo apodittico la *Tavola Smeraldina di Hermes Trismegisto*" (19).

Questa connessione fondamentale, che costituisce un sapere dell'integrità dell'esperienza nel mondo, riemerge continuamente nella storia, a partire da un'ascendenza fondamentale, quella dello sciamanismo⁸, cui Bey ripetutamente si richiama. Lo sciamanismo va concepito come l'insieme dei culti di adesione diretta alla natura che caratterizza tutto il periodo del paleolitico e delle società aborigene, in cui non esiste un corpo religioso separato, se non in germe, ma dove chiunque può entrare in contatto con la vita profonda della terra e trarne insegnamento.

Bey sostiene che gli sciamani non vanno considerati come sacerdoti che avocano a sé il ruolo di interpreti del messaggio spirituale, al contrario, essi sono piuttosto da considerarsi degli "intellettuali": "essi 'pensano con' le piante, gli animali e gli spiriti invece che con i filosofi e le ideologie. Gli sciamani sono "*outsider*" in molti sensi e tuttavia essi occupano una sorta di centro delle loro società, un punto-focale del sé sociale e di co-definizione" (Wilson, 1998, 85). Lo sciamano è fuori ma anche perfettamente dentro ma non è uno 'specialista', il suo carisma decade ogni qual volta sbaglia una previsione, egli non è un "rappresentante" degli spiriti, egli li rende "presenti", consente a tutti di entrare in relazione con essi, non separa il sacro in qualche luogo di cui diviene il custode esclusivo.

Lo sciamanismo, l'ordine delle società di guerra primitive, il costume del dono, operano, secondo Bey, come una "macchina clastriana", come un dispositivo che impedisce la nascita dello stato, e in particolare che ostacola il passaggio dall'autonomia e dalla condivisione dei beni, alla separazione e alla gerarchia societaria. Echeggiando Bataille ma anche la rilettura deleuziana e guattariana di Clastres, Bey ritiene che le società sciamaniche contenessero un dispositivo di salvaguardia dalla deriva statale, contenuta nel loro tipo di economia (raccolta e caccia), nella loro propensione a non accumulare, nel nomadismo e nel rapporto integro e generoso con la terra, con una vera e propria religione della terra, lo sciamanismo appunto.

Il riferimento a una tale forma di costruzione sociale, che Bey definisce la "traccia sciamanica", parafrasando l'espressione "traccia utopica" di Walter Benjamin, è fondamentale nell'opera dell'autore statunitense. Egli lo vede ricomparire continuamente nel corso della storia, fino ad innervare la nozione stessa di Taz. Il senso della riapparizione di una fisionomia societaria ispirata dalla traccia sciamanica consiste nel carattere di resistenza alla nascita di poteri centralizzati, di separazione e gerarchia, di accumulo e espropriazione delle ricchezze. Una resistenza che si manifesta come adesione "poetica" e generosa al mondo naturale, come ad esempio nella misteriosa popolazione che nel Wisconsin ha creato ciò che va sotto il nome di "*emblematic mounds*", "cumuli emblematici", una gigantesca e geroglifica disseminazione di monumenti dal puro significato simbolico, presumibilmente orientata a celebrare il legame profondo con la natura.

⁸ Secondo un tracciato di ricerca parallelo anche se distinto possiamo riconoscere in Alain Danielou e nella sua scoperta del sostrato shivaista e dionisiaco della "religione della terra" un itinerario analogo, cfr. Danielou, 1980

Attraverso una complessa disamina delle ricerche sulle *Effigy Mounds* realizzate da tale popolazione, che si fanno progressivamente intendere come una sorta di iconografia da leggersi dall'alto, Bey giunge alla conclusione, in forma di ipotesi, che il popolo che le costruì effettuò una sorta di "reversione", di inversione rispetto al progresso storico, preferendo attestarsi ad una soglia di civiltà "inferiore" rispetto a quelle che avrebbero prodotto dominio ed alienazione. Una sorta di "ritorno" a un precedente "modo di vivere", da interpretarsi come una purificazione in un contesto dove già si era affermata una civiltà più organizzata e gerarchica. I costruttori di "effigi", come li definisce Bey, un vero e proprio sistema di narrazione iconica, una "Bibbia" di lezioni circa il corretto modo di relazionarsi tra umani, animali, piante e spiriti" (112), preferirono "regredire" paradossalmente ad una "*oldtime religion*" dal carattere "utopico, egualitario, orientato alla vita" (cfr. 106). Un "ritorno alla 'natura'".

Accanto a questa, altre "tracce sciamaniche" costituiscono la prova che nel tempo l'ineluttabilità, tanto decantata da un certo genere di storiografia, dell'avvento di apparenti forme più evolute di costruzione sociale, sia tutt'altro che ovvia. Al contrario, secondo Bey resistono pezzi di sciamanesimo, di fedele integrità a stili di vita in cui la scissione tra uomo e natura non viene consumata e il cuore della vita comunitaria gravita intorno alla stretta interrelazione tra "clastriani" divieti di accumulo (di potere e di ricchezza), l'impedimento delle separazioni di ruoli e funzioni in senso gerarchico e la ciclica necessità di consumare, attraverso il dono e la dissipazione, le eccedenze di beni.

Lo sciamanesimo, in quanto *traccia* persistente, si manifesta come esigenza di "esperienza diretta", di "stati non ordinari di coscienza", da raggiungere anche, ma non solo, attraverso pratiche enteogeniche (cfr. Bey, 1999), che permettano di sperimentare il contatto con la vita della materia, con la sua anima nelle sue molteplici forme. Così dai Saturnali romani al Carnevale medievale si celebra la salvifica rottura che consente il ritorno del "flusso" originario (come del resto sappiamo bene anche da Huizinga): "il segreto del carnevale è che ogni rottura nel tempo-struttura della gerarchia viene rioccupato dal flusso primordiale del tempo di "prima" della separazione, prima della divisione, prima del "denaro", prima del lavoro" (Bey, 1998, 113).

Così, dai riti sciamanici della Corte Manchu in Cina al culto dell'Imam nascosto nel misticismo sciita studiato da Henry Corbin con la sua scoperta del "mondo immaginale" come mondo del non-dove, fino ai moderni rappresentanti di una cosmologia ermetica e alla rivolta zapatista, si delinea una costellazione di riemergenze di quella traccia che continua a testimoniare l'esigenza profonda di una "reversione", di una conciliazione tra vita umana e vita della natura ma soprattutto di una fondazione sociale imperniata sul piacere, sulla partecipazione, sull'autonomia. E' questa traccia che, nelle sue molteplici figure, compone quello che Bey definisce "ala sinistra" dell'ermetismo (Wilson, Bamford, Townley, 2007, 50): esso si distingue da un approccio alla tradizione ermetica di tipo neo-conservativo, -in cui spiccano i nomi di Guénon, Evola, Eliade ecc, accomunati da una lettura di tipo gnostico e separativo, in cui la cesura tra bene e male, corpo e spirito, viene sancita con il predominio di una cultura spiritualista e maschilista-, per il fatto che invece in essa l'enfasi cade sulla difesa di libertà, eguaglianza, giustizia e piacere corporeo: "la Sinistra Ermetica è

“radicalmente monista”, saturnina e dionisiaca; la Destra è ‘Gnostica’, autoritaria e apollinea” (Wilson, 1998, 129).

Una tale “ala” dell’ermetismo riconosce la sua figura guida in Paracelso, medico, alchimista e astrologo radicale del XVI secolo, come anche in Giordano Bruno e Avicenna. Essa, secondo Bey, si protrae fino ai nostri giorni, attraverso la testimonianza di figure cardine come Charles Fourier, Gerard De Nerval, Arthur Rimbaud, William Blake, Lord Byron, Novalis, Percy B. Shelley, fino ai surrealisti e oltre. Una tradizione che perpetua la traccia sciamanica, il patto con la natura, l’intensità dell’affermazione corporea, la devota partecipazione all’esperienza diretta del mondo e della natura, unico modo di intenderne la vocazione e il linguaggio.

Naturalmente questo “neo-ermetismo” “non può realizzare una funzione paradigmatica senza un impegno dialettico, una chiara sociologia della scienza, una chiara visione del denaro (e delle sue maligne origini ermetiche), una tagliente critica della tecnologia e un rifiuto della tecnocrazia; una creativa Nuova Alchimia Verde con ben delineati scopi. Nulla di questo sembra possibile nel tempo del Capitale” (Wilson, Bamford, Townley, 2007, 70). E tuttavia, proprio nel tempo dell’affermazione dell’unico potere del Capitale, Bey confida in questa persistenza, in questa inattesa forma di resistenza: “ora che il marxismo si è sgretolato, un solo vincitore domina il campo: il trionfo senza rivali del Razionalismo Illuminista: il Mercato Libero come inesorabile legge di natura. La sola negazione dialettica possibile di questa tesi, io credo, deve venire dalla per troppo tempo abbandonata e repressa Sinistra Ermetica, e dalla Scienza Romantica, e dalla spiritualità. *Ermetismo verde*” (54).

Anche qui, come in Schérer e anche in Vaneigem, ritorna il forte riferimento a Charles Fourier, autore di culto per tutti coloro che non si sono arresi al divenire inarrestabile della civiltà capitalista, all’abbandono di una cosmologia armonica, alle sue cesure e alle sue devastazioni. A lui Bey dedica il capitolo d’apertura del suo volume *Escape from the nineteenth century*, quel diciannovesimo secolo in cui si afferma l’etica del capitale, il suo universo immaginario, la sua ideologia, le sue strutture apparentemente inamovibili. In Fourier anche Hakim Bey individua la più compiuta immagine di una società costruita intorno al perno della passione, della passione erotica. Ed è a partire da questo nucleo che si può reimmaginare il mondo: “*tutto* è erotico, tutto cede all’influenza dell’Attrazione Appassionata – la sola società possibile è quella composta interamente di amanti, e dunque la sola politica possibile è una politica dell’impossibile, e persino una scienza dell’impossibile, erotico-patafisica, epistemologia dada, il Calcolo Passionale” (Wilson, 1998, 7).

Fourier, come Nietzsche, nella lettura di Bey, è il fautore di una filosofia interamente affermativa: “entrambi i loro sistemi (di Nietzsche e Fourier, ndr), sono orientati a *simbolizzare* (cioè a essere e a rappresentare ciò che è, simultaneamente), a rendere presente un medesimo Sì all’esistenza materiale, al divenire, alla vita” (17). La Falange è per Bey come uno “strano attrattore” e al tempo stesso un’incarnazione plausibile della traccia sciamanica e della Taz: l’opera di Fourier è ai suoi occhi una “Cabala del desiderio, una gematria di analogie erotiche” (22). Il suo fascino, già ben colto dai surrealisti, è reso esplicito anzitutto dal linguaggio, dai neologismi, dalla scelta dei vocaboli con cui nominare le infinite forme di questo cosmo liberato: “un linguaggio preciso come un sistema di meraviglie, di mantra, di incantesimi, che

tuttavia non emana da un misticismo religioso spirito-mentale castrato e senza sangue, che respinge la carne, quanto piuttosto dalla passione, dal corpo, e che ritorna alla passione, e al corpo, in un vortice di incalcolabile dinamismo. Quando ho sperimentato l'Armonia e vissuto in un Vortice, io so che questa poetica non è fine a se stessa, ma che è un'arma, uno strumento, una strategia per far tremare e frantumare la Civiltà – che è un assaggio del piacere reale, della lussuria reale, della *poesia* reale: vita vissuta nell'incandescenza della passione" (*ibidem*).

La tessitura ermetica del pensiero di Bey include molti fili e molte stoffe. Il nostro guru "sufi-beat", come talora è stato nominato con un velo di ironia più o meno benevola⁹, è tuttavia pienamente consapevole del suo sincretismo, che difende e anzi sostiene pienamente, con un tipico atteggiamento politeistico, plurale, disinibito. La radice "ermesiana" del suo pensiero oscilla e integra tradizioni diverse, configurazioni mitiche e mistiche differenti con l'intento di scongiurare ciò che egli definisce la "*flavorless theomonotony*" (Wilson, Bamford, Townley, 2007, 58), una teomonotonia priva di sapore, di fragranza. I suoi modelli sono i "teatri della memoria" rinascimentali, l'immenso monumento di analogie e corrispondenze che è l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* di Heinrich Khunrath: "senza differenza", sottolinea, "non c'è orgia dell' *Interpretatio*, non matrimonio plurale, non il libero amore tra popoli e religioni. L'armonia richiede differenti toni, non monotoni". (*ibidem*).

Non mi è possibile seguire qui, nella loro interezza, tutti gli straordinari percorsi, le sinuose intersezioni, le commistioni che Bey propone nel suo itinerario di ermetista anarchico. Vale la pena però soffermarsi su alcuni aspetti delle sue esplorazioni che, si badi bene, non sono mai pure ricognizioni astratte o elucubrazioni storico-antiquarie. Al contrario, in tutti i suoi sbandamenti, sbandamenti appassionati, è ben presente il rinvio a quella traccia sciamanica e alla religiosità della terra che essa contiene, che rende ogni sua incursione nel florido campo del mito, della religione, della mistica e dell'esoterismo un avanzamento nella costruzione di un pensiero sempre in stato di insurrezione, un pensiero impegnato, un pensiero controeducativo.

Tra i diversi temi da lui affrontati indubbiamente possiede una significativa centralità la dimensione della visione, dell'immaginazione e delle condizioni in cui una tale esperienza diventa effettivamente trasformativa. Anche Bey sostiene l'idea che oggi l'immagine sia sottoposta ad una pericolosa inflazione, che l'inquinamento

⁹ Naturalmente una figura come quella di Hakim Bey è stata spesso al centro di uno sguardo polemico e talora violento da parte di autori religiosi tradizionalisti, preoccupati dalla fama crescente di un autore così trasgressivo, disinibito e del tutto *outsider*. Per un esempio di casa nostra si veda cosa ne scrive un ultracattolico come Siro Mazza : "Studioso di sette orientali, musulmano «sufi» e omosessuale, Lamborn Wilson è fautore di un nichilismo «mistico» e dissoluto, assolutamente anomista, di una spiritualità immorale, sincretista e luciferica. La dimensione «sacrale» da questi introdotta nella cultura antagonista si ispira a tutto ciò che è lontano e avverso rispetto ai principi della tradizione e civiltà cattoliche: sciamanesimo, paganesimo, shivaismo tantrico, magia e occultismo" (2008, <http://www.uffedieffe.com/content/view/3118/170/>).

immaginario e la manipolazione sistematica delle nostre facoltà immaginative sia un fenomeno terribilmente inquietante (cfr. Mottana, 2002, 2004). A questa polluzione incessante l'approccio ermetico risponde con una tipica cura omeopatica: occorre una "critica geroglifica per opporsi a tutte le forme di "schiavizzazione della coscienza", occorre produrre una "liberazione dalle immagini attraverso le immagini" (Wilson, Bamford, Townley, 2007, 62), insegnare alle masse la magia delle immagini, impadronirsi dei mezzi di "produzione immaginale". E' necessario generare un' "altra visione", una visione di carattere immaginale.

Tale visione ha bisogno di fermentare in una condizione di "*think tank*", ci dice ancora Bey. Una modalità di esperienza sociale nella quale esista un "contenitore" del pensiero: qualcosa come un "deposito" "nel senso indostano di una fresca e ombreggiata piscina d'acqua che possieda gradini di pietra su tutti e quattro i lati, gigli acquatici e fiori di loto". Qualcosa che altri forse definirebbero un "*College invisibile*". Qualcosa che permetta di attingere l'esperienza del *tajalli* (letteralmente, in arabo, "brillare attraverso"), dell'apprensione teofanica della materia, della percezione della sua vitalità e della sua reticolare interconnessione.

A questo fine Bey ritiene debbano essere realizzati "*setting*" determinati in cui appunto si possano sperimentare i "*phantastica*", attraverso riti che prevedano l'assunzione di sostanze, quelli che l'autore definisce "micorimedi" e che inducono concretamente una re-visione del mondo, una nuova posizione della coscienza: il "cerimoniale enteogenico" "può determinare un salto della percezione fuori dalla materia morta e brutalizzata dalla sua manipolazione strumentale e letterale verso una percezione del "mondo vivo, godibile, consacrato" (69). Il potere ha criminalizzato l'uso delle sostanze psicotrope, e in particolare dei riti enteogenici (funghi, ayahuaska ecc.), secondo Bey, perché essi possono indurre una visione irriducibile a quella desiderata dai sistemi di potere, una visione che rende la coscienza capace di percepire la vitalità della terra e delle cose e che quindi produce un salto di consapevolezza, una trasmutazione immaginale della comprensione del mondo. "In effetti sembra necessario creare o 'co-creare' un'intera cultura attraverso e attorno all'esperienza enteogenica" (71).

Si tratta di manovre forse non decisive, che tuttavia possono propiziare una rottura con la falsa coscienza e l'ipnosi indotta dalle potenti fonti di manipolazione mentale e dell'immaginario che il Capitale ha prodotto. La droga è anche uno strumento per "divenire-animale": "emergere sopra o sprofondare sotto la coscienza tutta-troppo-umana, che è poi, come ha sostenuto Bataille, coscienza di morte" (76). Un'esperienza di reimmissione nel tessuto unitario della vita, nel continuum animale-minerale-vegetale dove riattingere l'elisir vitale che respinge la morte: "se la coscienza stessa scaturisce dalla consapevolezza della morte sconosciuta agli animali, allora tutta la cultura umana deve cominciare a usare la magia di divenire animale per sconfiggere la morte" (80).

Così la dimensione animale dissemina l'esperienza ermetica, dalle allucinazioni indotte dai rituali condotti con l'assunzione di ayahuaska, all'alchimia cinese, che prevede esercizi in cui si mima arcaiche trasformazioni sciamaniche in animali o alberi, agli ordini cavallereschi che si riunivano in assemblee estatiche, ispirati dalla visione di aquile, lupi e altre bestie immaginali. La *trance* sciamanica diventa effettivamente un

esercizio di trasmutazione in cui tutti coloro che partecipano (e non una figura di mediazione specializzata e separata) entrano in risonanza con l'energia animale, minerale o vegetale evocata.

La cultura visionaria di cui parla Hakim Bey ha una lunga storia ed egli ne traccia le principali linee di genesi e derivazione a partire dagli Ermetisti alessandrini, attraverso la scuola di Ikhwan Al Safi o di Jabir ibn Hayyan. Ancora ne ravvisa momenti di affioramento significativo nel rosacrucianesimo e in Giordano Bruno, fino al socialismo utopistico. Una unione di eretici, secondo le parole usate da Henry Corbin e citate da Bey. La dottrina ermetica è un'effettiva esperienza iniziatica, trasmutativa, atta a riconquistare la postura di connessione con la materia vivente e la solidarietà con essa che caratterizza la "macchina clastriana" o, se si preferisce, le varie forme in cui si è mantenuta nel tempo la "traccia sciamanica".

Certo, "forse non possiamo più chiamare gli spiriti a possederci o visitare i loro regni, come facevano gli sciamani. Forse tali spiriti non esistono o forse siamo troppo 'civilizzati' per riconoscerli. O forse no. L'immaginazione creatrice, tuttavia, resta per noi una realtà, una realtà che deve essere esplorata, anche nella vana speranza della nostra salvezza" (Bey, 1992).

La visione presuppone tuttavia un'incorporazione esperienziale, una comprensione "simpatetica. Abbiamo a che fare con un'ermeneutica partecipativa. Di essa Bey parla ad esempio in un mirabile saggio dedicato all'interpretazione dell'*Hypnerotomachia Polifili* (Bey, 2010). Si tratta di un genere di esperienza che si colloca nell'ordine della stessa comunicazione immaginativa e visionaria, sperimentabile nella lettura di testi simbolici, anche muti (come il *Mutus Liber* alchemico o i libri d'emblemi) o in generale nelle figure "geroglifiche". L'immaginazione simbolica presuppone, come del resto è stato ampiamente messo in luce dagli studiosi della materia (Cfr. Henry Corbin, 1958), una lettura o visione che s'interpenetra all'immagine: "non dobbiamo solo imparare come leggerla, ma simultaneamente anche come ricrearla immaginalmente dentro di noi" (Bey, 2010, 153).

Un processo che, nota Bey, i sufi chiamano "doccia di stelle", un'esposizione ricettiva e partecipativa alla visione, alla lettura, all'ascolto. In virtù di quest'ordine di penetrazione- possessione-accoglimento, l'immagine, il testo, che è volutamente "obliquo", criptico, "geroglifico", o se si preferisce simbolico proprio in quanto deve stimolare questa postura attiva, viene incorporato come " 'palazzo della memoria' e sistema operante di trasformazione alchemica" (171). L'effetto di un tale attraversamento psico-materiale dell'opera produce qualcosa che può essere indicato come "conversione organica" piuttosto che come mera percezione intellettuale. Riguardo al testo inesauribile di Francesco Colonna, e al sogno dentro al sogno di Polifilo, "dobbiamo sognare la nostra via dentro il testo e divenire co-sognatori di Polifilo. E grazie alla "magia" del testo, che non è meramente uno stato d'animo stilistico ma una *scienza sperimentale*, siamo attratti dalla seduttività persuasiva di Colonna nella *bellezza* di questo mondo, dove spirito e materia sono tutt'uno. Adesso anche noi siamo divenuti figure in un paesaggio" (171).

Il che naturalmente converge significativamente con il culto dell'immagine come fonte di rapimento erotico e conoscitivo ben presente in tanta letteratura e filosofia ermetica (si pensi ai testi magici di Bruno o di altri neoplatonici come ai grandi

scritti alchemici) così come nei cicli poetici e narrativi della tradizione sufi. Sotto questo profilo è la contemplazione della manifestazione immaginale a indurre il salto di consapevolezza, l'iniziazione ad una cognizione simbolica del mondo.

Sappiamo che Bey, nei suoi scritti più scandalosi, e si veda in particolare il suo *The witness game: Imaginal yoga and sacred pedophilia in Persian sufism*, contenuto in *Essays in Islamic Heresy* (1988), evocava vie di visione e di illuminazione mediate da contemplazione anche nella forma della "pedofilia sacra"¹⁰. Si tratta, come egli spiega nel suo testo, dello stesso meccanismo: è la contemplazione della Bellezza, nel caso specifico quella del *Fanciullo imberbe*, che produce il salto visionario, una pratica che egli rintraccia in alcuni riti sufi come lo "*Shahed Bazi* (o "Gioco del testimone)". In quest'ultimo il testimone è la figura del fanciullo imberbe appunto, la forma in cui si manifesta il trascendente, il soggetto verso cui si dirige la contemplazione. "Si tratta di una deliberata e 'alchemica' trasformazione dell'amore, e persino del desiderio sessuale, in un compimento spirituale, attraverso una specifica pratica meditativa" (94).

Bey ci conduce, in questo saggio, sulle orme di una pratica parzialmente eretica, benché spieghi bene quanto sia complesso tracciare un chiaro confine tra ortodosso ed eretico nella tradizione spirituale islamica. Infatti nella stessa traccia individuata da Bey troviamo il mistico Ibn Arabi, poeta e visionario amato e commentato ampiamente da Henry Corbin (cfr. 1958), ma soprattutto un sufi deviante e trasgressivo come Awhadoddin Kermani, dal quale Bey trae le quartine che consentono di descrivere l'esperienza del Gioco del Testimone.

E' in quest'ultimo che scopriamo quanto la tradizione sufi si sia lasciata alle spalle l'impostazione platonica, gerarchica e separativa, che respingeva l'impressione sensibile al grado più basso della apprensione spirituale. Per lo sguardo implicato nel Gioco del Testimone, il vedere (e il toccare eventualmente, poiché in alcune forme il Gioco prevede di trascendere la mera contemplazione), si collocano pienamente sul piano dell'apprensione sacra, perché l'ontologico e il fenomenico, nell'*unus mundus*, giacciono sullo stesso piano, e dunque il Testimone non è soltanto mediatore, è già il volto di Dio.

Si tratta di una via rischiosa, qualcosa che sembra evocare percorsi analoghi in altre tradizioni, se si pensa per esempio alla Via della Mano Sinistra del tantrismo buddhista, un gioco d'azzardo, scandaloso: d'altra parte, sostiene Bey, "la verità metafisica è scandalosa" (Wilson, 1988, 115). C'è qualcosa di folle nello *Shahed Bazi* "E' come un'irruzione di quella pazzia primordiale e purificata nel piano della media-vita ordinaria di tutti i giorni. Realizzare un rito appassionato di tale folle Gioco significa creare una tromba d'aria, un vortice attraverso il quale ogni cosa presente, tutta la società, la Legge, il rito, la musica, la danza saranno risucchiati in un Altro Mondo. Serve a creare un punto, un lampo di pazzia metafisica sulla nera superficie della terra – la nostra addormentata coscienza" (117-118). E d'altra parte "si può dire che il 'folle' mistico sia il veramente sano, il solo davvero sano in un mondo di persone tristemente 'normali'" (117).

¹⁰ Come si nota, seppur attraverso un'intonazione particolare, vediamo riaffacciarsi un volto che abbiamo imparato a riconoscere come uno dei tratti caratteristici dei nostri "cattivi maestri"

Come si vede, e cercando di porsi al riparo dall'inevitabile coro di anatemi che una tale evocazione può scatenare in un contesto dedito al radicale esorcismo della parola stessa pedofilia, si tratta in tutto e per tutto del medesimo processo di "altra visione", propiziata dalla contemplazione della bellezza in pratiche più ascetiche e che induce quel "salto di livello" che rende possibile l'ingresso nel mondo immaginale e l'attingimento di una "conoscenza sperimentale" di unione con la materia vivente, con un "paesaggio (che) è sia utopico sia eutopico", per dirlo ancora con le parole di Bey (Bey, 2010, 171). Certo, nel Gioco del Testimone, le implicazioni sessuali sono più potenti, e sembrano travalicare la dimensione strettamente mistica, congiungendola tuttavia all'idea diffusa in molte vie ermetiche, e profondamente radicata in Bey, che il piacere sia di per sé una forma di partecipazione profonda e di trasformazione psicospirituale.

La lettura immaginale resta tuttavia, nella sua versione più diffusa, una tecnica del "non visto", qualcosa che appartiene simultaneamente all'ordine del visibile e dell'invisibile e che agisce a livello conscio e inconscio (sia che si tratti di manipolazione dell'immaginario sia che si tratti di iniziazione immaginale). Bey ci richiama alla necessità di curare l'immagine con l'immagine, *similia similibus curentur*, coltivando immagini che appartengano al "Collegio invisibile", al linguaggio obliquo e geroglifico dell'immaginazione simbolica, alla contemplazione delle figure luminose della bellezza nascosta, nel *na-koja-abad*, il luogo del non dove, come è chiamato dai sufi il mondo immaginale: "in un mondo che patisce la tirannia dell'immagine e di una sorta di ermetismo maligno¹¹, potremmo forse fare uso della critica ermetica potenziale e della teoria geroglifica proposta dalla *Lotta dell'amore in un sogno (Hypnerotomachia Polifili)*. Pare che abbiamo bisogno di un metodo che possa liberarci dall'immagine attraverso l'immagine: una teoria del Non Visto e simultaneamente una teoria del Ritorno al Corpo" (195).

Ed è in opere apertamente ermetiche e neopagane (negli scritti rinascimentali come quello di Colonna non vi è alcun riferimento alla religione cristiana) che un tale elisir immaginale (corporeo e spirituale ad un tempo e che reclama un'ermeneutica simultaneamente corporea e spirituale), può essere, ad esempio, rinvenuto.

Una "politica del cuore"

Nel divenire molteplice di Hakim Bey *alias* Peter Lamborn Wilson c'è spazio per molte derive, per molti sviluppi. In un testo più recente di *Taz* (la cui edizione originale risale al 1984), che è intitolato *Millennium* (1997), Bey torna sulla situazione storico-politica contemporanea e sembra ritrattare alcune delle convinzioni che animavano la sua concezione "insurrezionale" dell'antagonismo radicale a quello che ormai definisce, con un linguaggio aggiornato, l'"Impero".

¹¹ Qui l'autore fa riferimento alla genesi ermetica e "teologica" del denaro (cfr. Bey, 2010, 112 sgg.)

Il pensiero di Bey si colloca all'interno di una frequenza estrema dello spettro culturale, uno spettro che incrocia diversi vettori dell'antagonismo: un antagonismo logico (la alogica contraddittoriale poetica e immaginale), un antagonismo dottrinario (le eresie mistiche, l'ermetismo, l'anarchismo), un antagonismo politico (il nomadismo, le esperienze squatter, i centri sociali, lo "zapatismo urbano"). Non vi è incongruenza, semmai flusso e contaminazione. E in questo flusso il ripensamento assume la forma di uno scavo ulteriore più che di uno sbandamento o di una revisione. Così l'autore torna sulla categoria di rivoluzione soprattutto per cercare di strapparla alle sue rigidità, a ciò che può farla "sfociare nell'oppressione", a quella sequenza che egli delinea nell'introduzione a *Millennium* come maleficamente legata alla "strategia": "ideologia, unificazione, catena di comando" (7).

Bey cerca di conciliare, in un mondo che sembra aver raggiunto l'estremo limite della sua totalizzazione sotto il segno del Capitale, il carattere fluido, temporaneo, empirico della Taz, con l'esigenza di un movimento rivoluzionario: "è possibile immaginare una rivoluzione senza la burocratizzazione dell'interpretazione, una rivoluzione di emergenze organiche invece che una tirannia del *puro*?" (*ibidem*). Come salvare una politica del "desiderio e del piacere" in un contesto dove ormai "l'umano stesso è minacciato dalla sussunzione aziendale multinazionale della biosfera"?

Bey appare, come molti, profondamente addolorato dalla piega del tempo, dal neopuritanesimo che si traveste da sesso virtuale, dalla perdita radicale dell'esperienza nelle forme della "mediazione". Occorrono nuove tattiche per salvare l'esperienza empirica, la fame di vita ancora incarnata che animava l'idea stessa delle Taz. E allora occorre quella che il filosofo sufi non ha timore di definire una "politica del cuore", modellata intorno a quella "strada del cuore" dei percorsi spirituali islamici, alleata ad una vera e propria filosofia del cuore che nella mistica neoplatonica degli "illuminati" iraniani (Ibn Arabi), è l'organo della sensibilità immaginativa, della sensibilità simbolica, sempre più ferocemente soggiogata e maleficata.

Occorre rimettere all'ordine del giorno una politica dell'emozione e dell'immaginazione. Un progetto che "rigetta la purezza e abbraccia l'impurità, offre una critica dell'Immagine come difesa dell'Immaginazione, è pronta a riappropriarsi del potere dell'*imaginaire* dalla bancarotta della reazione romantica, si oppone alla tirannia della mediazione con le tattiche del non visto e si contrappone all'oppressione della scomparsa con la forza della presenza" (11). Temi che riecheggiano elementi già evidenziati altrove e che tornano anche negli scritti più recenti, punteggiando un'attenzione sempre desta ai fattori di mobilitazione passionale come ai cedimenti alle lusinghe di una manipolazione sempre più tentacolare e difficile da arginare.

Le linee di una politica del cuore si attestano tuttavia fundamentalmente sui due poli di "un'opposizione serrata all'*infelicità*" e di "un'azione in favore delle 'libertà empiriche'" (*ibidem*). Libertà dirette, concrete, nella carne del mondo. Dove il richiamo alla presenza, che non va inteso come una sconfessione della tendenza a scomparire della Taz, indica piuttosto la necessità, propria di una politica "immediatista", di praticare "il piacere di superare la rappresentazione del piacere" (33).

Ciò che è qui in gioco, e che sembra largamente ignorato agli occhi di Bey, è che il desiderio è continuamente sconfessato dalla politica della mediazione, dall'estenuazione di una bramosia che non giunge mai a soddisfazione. Quella che

Marx, ci ricorda Bey, giustamente riconosceva come la “stravaganza metafisica della merce”. Occorre “salvare il desiderio” e, a questo fine, “sono richiesti silenzio e segretezza, anche il velare l’immagine; in sede finale, un reincantamento del proibito” (34). La posta in gioco è in fondo sempre la medesima, anche se ora viene definita “reincantamento del controimmaginario” o “razionalismo del meraviglioso” (38).

È il senso della “velatura dell’immaginale”, tattica che la *jihad* -termine disinibitamente ambiguo che Bey adotta per parlare di rivoluzione in piena assunzione della congiuntura contemporanea e senza volerne abbandonare il riflesso spirituale-, adotta. All’inquinamento dell’immaginazione la *jihad* reagisce con “il velare letteralmente le immagini” (43). Ciò che è velato non sparisce, attesta la sua presenza ma diventa anche *invisibile*. Presenza paradossale, immaginale, tra visibile e invisibile, in un terzo luogo, il luogo della “visione altra”, luogo della sensibilità immaginativa, della *himma*¹², terzo occhio. Salvare l’immaginazione ma anche natura e cultura, secondo le coordinate coniugate analiticamente in *Escape from the Nineteenth Century*.

Vi è in Bey una tensione erotica che continua a selezionare gli affioramenti sparpagliati di una differenza che è salvifica e che non conosce le separazioni tra cultura laica e religiosa ma che, come abbiamo visto a proposito della traccia sciamanica, tende a raccogliere insieme le forme dell’antagonismo, sotto il segno di una tensione all’affermazione vitale e all’integrità incarnata dell’esperienza. Qui il bersaglio è la mediazione mortifera: occorre rompere le cell-ule di chiusura in cui progressivamente le esistenze si rinchiudono: “ciascun piacere è un’espansione (...), la reciprocità è un’espansività non predatoria” (41). Il filosofo ermetico e vitalista invita ad una rinnovata comunicatività, non sussumibile nella idolatria della comunicazione mediata ma empiricamente presente: “una connettività conviviale: un *eros* del sociale” (42).

Eros, immaginazione, sensibilità, i termini della controeducazione, dell’esperienza vitale sotto minaccia e più bisognosa che mai di *rivoluzione*, di *insurrezione*. Hakim Bey lavora alla controeducazione secondo traiettorie formidabili, intrecciando riferimenti lontani e vicini, con l’incandescente sensibilità dei poeti e dei veggenti, dei vagabondi e degli sciamani. In lui non può mancare una preziosa evocazione dell’infanzia selvatica, infanzia “elfica”, perno simbolico di ogni autentico mondo controeducativo, come abbiamo visto anche in Vaneigem e in Schérer.

L’associazione romantica tra infanzia, arte e trasgressione della visione comune è presente anche in Bey, con le tonalità proprie al suo linguaggio paradossale e provocatorio ma anche con la specifica sensibilità che deriva ai nostri “cattivi maestri” dal cogliere nello stato dell’infanzia una condizione particolarmente propizia per poter ancora accedere ad uno stato di integrazione immaginale con il mondo: “abbracciare il disordine come pozzo di stile e voluttuoso magazzino, un fondamento della nostra civiltà aliena e occulta, la nostra estetica cospiratoriale, il nostro spionaggio lunatico – questa è l’azione (rendiamocene conto) o di un artista di un qualche genere o di un bambino di dieci-tredici anni” (Bey, 2008, 154).

¹² Corrispettivo sufi dell’ *enthymesis* greca, facoltà immaginativa e creativa di vedere l’essenziale, sospinti dalla passione del cuore (cfr. Hillman, 1993)

L'infanzia, che, come abbiamo visto riveste un ruolo anche come oggetto di visione mistica e iniziatica, ne ha naturalmente anche uno come soggetto reale e simbolico di accesso alla "visione altra", perché loro, i bambini, "pensano in immagini" (*ibidem*). Per loro, per questa "specie aliena" o "Terzo sesso", i bambini selvaggi appunto, non esiste cesura tra desiderio e immaginazione, essi soggiornano nella realtà potentemente trasformatrice del gioco. I loro sensi sono già e ancora predisposti ad un ascolto innervato nella carne della natura e nei suoi reticoli di corrispondenze: "bambini i cui sensi chiarificati li tradiscono in una brillante stregoneria di meraviglioso piacere, riflettono un qualcosa di selvaggio e sconcio nella natura della realtà stessa: anarchici ontologici naturali, angeli del caos...(…) i loro gesti e odori corporei trasmettono intorno a sé una giungla di presenza, una foresta di veggenza..." (155).

"L'infanzia è un tipo di India", dice ancora Bey (Wilson, Bamford, Townley, 2007, 86), qualcosa che porta con sé un "paradiso di odori". L'infanzia è l'ancoraggio psicomateriale, presente in noi e fuori di noi, che simboleggia e mantiene viva la percezione panica del reale. Salvaguardare l'integrità dell'infanzia è un obiettivo cruciale nella cospirazione di Bey: "la nostra realizzazione, la nostra liberazione dipende dalla loro – non perché scimmiettiamo la Famiglia, questi 'avari dell'amore' che trattengono ostaggi per un futuro banale, né lo Stato che ci educa tutti ad affondare sotto l'orizzonte –evento di una tediosa 'utilità' – no – ma perché noi e loro, i selvaggi, siamo immagini di entrambi, uniti e circondati da quella catena d'argento che definisce il regno della sensualità, della trasgressione e della visione" (Bey, 2008, 156). Come per Schérer infatti (e dietro a lui e a loro Fourier), "il modello sociale naturale dell'anarchismo ontologico è la gang di ragazzini" (171). E' questa comunanza seriale, mobile, finalizzata, fluida, selvatica che struttura la forma sociale dell'aggregazione anarchica. Ed è su questa base che il Caos può finalmente partorire una "stella danzante", per ripetere l'inesauribile e ineludibile metafora nicciana.

Hakim Bey non ha il problema di giustificarsi dinanzi ad un pubblico di dotti insipienti, non deve accreditarsi di fronte al tribunale saturnino degli istituti accademici. Lui parla direttamente ai bambini, ai pazzi e ai poeti, come tutti i visionari di ogni tempo, parla al nostro organo delicato e sensibile, palpitante e segreto, alla fisiologia del cuore, con il linguaggio poetico e appassionato, delirante e incontenibile che gli si addice, da autentico guerriero ontologico, terrorista poetico, controeducatore nell'anima che è: "abbracciare il Caos non è scivolare verso l'Entropia, ma emergere in un'energia come di stelle, un modello di grazia istantanea – uno spontaneo ordine organico completamente differente dalle piramidi di carogne di sultani, muftì, cadì e sorridenti boia. Dopo Caos viene Eros, il principio d'ordine implicito nel Niente dell'Uno inqualificato. Amore e struttura, l'unico codice non contaminato dalla schiavitù del sonno drogato. Dobbiamo divenire delinquenti e imbroglioni per proteggere la sua bellezza spirituale in una sfaccettatura di clandestinità, un giardino nascosto di spionaggio" (171). "I nostri angeli selvaggi ci chiedono di violare poiché si manifestano solo in terra proibita. Bandito di strada. Lo yoga dell'invisibilità, il raid lampo, il godimento del tesoro" (172).

Bibliografia

AAVV (2011)

René Schérer, in "Cahiers critiques de philosophie" n.10, Hermann, Paris

Becchi Egle (a cura di)(1981)

L'amore dei bambini, Feltrinelli, Milano

Bey (1992)

Radio Sermonettes. The Moorish orthodox Radio Crusade Collection,
http://hermetic.com/bey/radio_se.html

Bey Hakim (1997)

Millennium. La Jihad contro la politica, trad.it. Shake, Milano

Bey Hakim (1999)

Ploughing the Clouds, City Lights, S.Francisco

Bey Hakim (2008)

T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome, trad.it. Shake, Milano

Bey Hakim (2008b)

Le repubbliche dei pirati, trad.it. Shake, Milano

Bey Hakim (2010)

Il giardino dei cannibali, trad.it. Shake, Milano

Bonardel Françoise (1998)

La via ermetica, trad.it. Atanor, Roma

Corbin Henry (1958)

L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Paris

Danielou Alain (1980)

Shiva e Dioniso, trad.it. Ubaldini, Roma

Debord Guy (1967)

La société du spectacle, Buchet-Castel, Paris

Debord Guy, Wolman Gil, (1956)

Mode d'emploi du détournement,

http://sami.is.free.fr/Oeuvres/debord_wolman_mode_emploi_detournement.html

Deleuze Gilles (2005)

Logica del senso, trad.it. Feltrinelli, Milano

Deleuze Gilles, Guattary Félix (2010)
Mille piani, trad.it. Castelvecchi, Roma

Deligny Fernand (1977)
Una zattera sui monti, trad.it. L'Erba Voglio, Milano

Eisler Riane (2011)
Il calice e la spada. La civiltà della grande dea dal neolitico ad oggi, trad.it. Frassinelli, Milano

Eisler Riane (2012)
Il piacere è sacro. Il potere e la sacralità del corpo e della terra dalla preistoria ad oggi, trad.it. Forum Edizioni, Verona

Foucault Michel (1976)
Sorvegliare e punire, trad.it. Einaudi, Torino

Foucault Michel (2004)
Naissance de la biopolitique, Seuil, Paris

Fourier Charles (2009)
Il nuovo mondo amoroso, trad.it. ES Edizioni, Milano, 2 voll.

Godard Philippe (2011)
Contro il lavoro, trad.it. Eleuthera, Milano

Gorz André (1992)
Metamorfosi del lavoro, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino

Hillman James (1993)
L'anima del mondo e il pensiero del cuore, trad.it. Garzanti, Milano

Hocquenghem Guy (2000)
Le désir homosexuel, Fayard, Paris

Krisis Gruppo (2003)
Manifesto contro il lavoro, trad.it. Derive Approdi, Roma

IS (1976)
Internazionale situazionista, trad.it. La Salamandra, Milano

Lambrette Grégory (2007)
Raoul Vaneigem, Les éditions libertaires, St. Georges d'Oleron

Mariani Alessandro (2003)
La pedagogia sotto analisi. Modelli di filosofia critica dell'educazione in Francia (1960-1980), Unicopli, Milano

Massa Riccardo (a cura di) (1988)
La fine della pedagogia nella cultura contemporanea, Unicopli, Milano

Mazza Siro, (2008)
Hakim Bey, l'ideologo dello scandal, in
<http://www.uffedieffe.com/content/view/3118/170/>

Mottana Paolo (2002)
L'opera dello sguardo. "Braci" di pedagogia immaginale, Moretti e Vitali, Bergamo

Mottana Paolo (2004)
La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale, Mimesis, Milano

Mottana Paolo (2008)
Antipedagogie del piacere: Sade e Fourier e altri erotismi, Angeli, Milano

Mottana Paolo (2012)
Piccolo manuale di controeducazione, Mimesis, Milano

Naranjo Claudio (2006)
Cambiare l'educazione per cambiare il mondo, trad.it. Forum, Udine

Naranjo Claudio (2009)
L'ego patriarcale, trad.it. Urra- Apogeo, Milano

Onfray Michel (1998)
Le vertus de la foudre. Journal edoniste, Tome II, Le Livre de Poche, Paris

Schérer René (1976)
Emilio pervertito, trad.it. Emme Edizioni, Milano

Schérer René (1978)
Une èrotique puérile, Éditions Galilée, Paris

Schérer René (1979)
Co-ire. Album sistematico dell'infanzia, trad.it. Feltrinelli, Milano

Schérer René (1981)
A proposito della pedofilia, in Becchi (1981)

Schérer René, Hocquenghem Guy (1986)

L'âme atomique, Albin Michel, Paris

Schérer René (1989)

Pari sur l'impossible, Presses Universitaires de Vincennes, Paris

Schérer René (1998)

Régards sur Deleuze, Kimé, Paris

Schérer René (1998b)

Utopies nomades, Séguier, Paris

Schérer René (2000)

Un parcours critique (1957-2000), Kimé, Paris

Schérer René (2001)

L'écosophie de Charles Fourier, Anthropos, Paris

Schérer René (2002)

Enfantines, Anthropos, Paris

Schérer René (2005)

Zeus Hospitalier, La Table Ronde, Paris

Schérer René (2006)

Vers une enfance majeur, La Fabrique, Paris

Schérer René, Passerone Giorgio (2006b)

Passages pasoliniens, Presses Universitaires de Septentrion, Villeneuve d'Ascq

Schérer René, de Lagasnerie Geoffroy (2007)

Après tout. Entretiens sur une vie intellectuelle

Tessarech Bruno (2011)

Vincennes, Nil, Paris

Vaneigem Raoul (1973)

Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni, trad.it. Vallecchi, Firenze

Vaneigem Raoul (1986)

Le mouvement du Libre-Esprit, Ramsay, Paris

Vaneigem Raoul (1990)

Adresse aux vivants, Seghers, Paris

Vaneigem Raoul (1996)

La scuola è vostra. Dedicato agli studenti, trad.it. Marco Tropea, Milano

Vaneigem Raoul (1999)

Noi che desideriamo senza fine, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino

Vaneigem Raoul (2002)

Notes préliminaires au projet de construction d'Oarystis, la ville des désirs,

<http://www.bon-a-tirer.com/volume4/rv.html>

Vaneigem Raoul (2003)

Le chevalier, la Dame, le Diable, la Mort, Le Cherche Midi, Paris

Vaneigem Raoul (2010)

De l'amour, Le cherche Midi, Paris

Wilson Lamborn Peter (1988)

Scandal. Essays in Islamic Heresy, Autonomedia, New York

Wilson Lamborn Peter (1998)

Escape from the Nineteenth Century, Autonomedia, New York

Wilson Lamborn Peter, Bamford Christopher, Townley Kevin (2007)

Green Hermeticism. Alchemy and Ecology, Lindisfarne Books, Great Barrington