

DELEUZE: DA UNA TEORIA DELL'ISTITUZIONE AL PRIMATO DELL'ECONOMICO

Mario Autieri

1.

Ogni epoca si caratterizza per il modo di codificare quanto diventa esprimibile attraverso il linguaggio (i vari tipi di sapere) e per il modo di renderlo visibile (le prigioni, il manicomio, la progettazione urbanistica etc.) attraverso forme architettoniche che non sono mai semplicemente riducibili al modo in cui un soggetto vede le cose, ma sono coestensive a tutto il campo sociale; quest'ultimo funziona per mezzo di "materie" e "funzioni" informali, ovvero coglibili solo nella loro operatività locale e mai come forme o istanze pre-determinate che agirebbero su un oggetto definito. Cosa si manifesta in questo rapporto tra materie, come la popolazione, e funzioni, come "gestire la vita"? Si ha un rapporto di forze e, parallelamente, di potere. Ora, se il sapere ha a che fare con le forme del visibile e dell'enunciabile, il potere si mostra non attraverso delle forme ma attraverso delle forze; poiché i rapporti tra le forze sono estremamente fluidi e instabili, essi sono "non saputi", definendo, dunque, un ambito estraneo al sapere e alle sue forme. Ma sapere e potere si presuppongono reciprocamente, perché senza i rapporti tra le forze, le forme del sapere non avrebbero nulla da attualizzare, e senza il sapere i rapporti differenziali tra le forze risulterebbero non afferrabili. Agli occhi di Deleuze questo è uno dei principali meriti teorici di Foucault, perché ci consente di oltrepassare il discorso politico e giuridico classico, troppo ancorato alla coppia diritto/sovrano, e di cogliere modelli di dominazione alternativi attivi all'interno della società. Questo significa chiamare in causa, affinché possa anch'esso essere aggirato, un concetto di istituzione. Con quest'ultimo termine intendiamo: un'istanza politico-giuridica tipica della tradizione occidentale moderna; una formazione sociale, dotata di regole, che opera in funzione di una richiesta collettiva (scuola, famiglia, ospedale, etc...); qualsiasi tipo di organizzazione che propone norme di condotta e valori¹. Se il primo significato rappresenta quello classico, gli altri due sono il tentativo di inquadrare l'istituzione non dal lato di una sua evidenza naturale, ma puntando l'attenzione sui modi di fare, ovvero su quelle attività pratiche soggettive che, in linea con le acquisizioni di Foucault, sono

¹ J. Revel, *L'institution et le social*, in J. Revel, *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Editions, 2006, pp. 85-110.

forme di sapere e potere. Queste forme non sono costitutive di uno specifico contesto istituzionale, ma sono estremamente mobili, dotate dell'autonomia propria delle forze, in quanto svincolate da una necessaria incarnazione in un soggetto organizzativo modellato sull'idea classica di un soggetto sovrano. Occorre evitare di dare priorità ad un soggetto artificiale, o di sostanzializzare soggetti collettivi, al fine di far emergere dei modi operativi che agiscono su più livelli per definire delle condotte².

2.

È possibile leggere il percorso di Deleuze, dai primi testi degli anni '50 fino a *Mille Piani*, come un lungo e articolato commento a questo passaggio di Marx: “questa potenza dei re asiatici ed egiziani e dei teocrati etruschi ecc., si è trasferita nella società moderna al capitalista, sia che si presenti come capitalista singolo, sia che si presenti come capitalista collettivo, come avviene nelle società per azioni”³.

Potremmo cominciare dicendo che l'essenza della società non è la legge. Nel '53 Deleuze dedica uno studio a Hume⁴ e si sofferma sul filosofo scozzese anche commentando una serie di testi estratti da vari filosofi della modernità scelti dallo stesso Deleuze⁵. In questi due testi Deleuze propone un'idea di istituzione come sistema di mezzi che devono consentire il soddisfacimento di alcune tendenze, ma senza che questi mezzi abbiano un rapporto diretto con le tendenze stesse⁶. In questo modo l'elemento centrale della società non appare più la legge, come strumento di limitazione di certe azioni, bensì il carattere creativo dell'istituzione, la quale determina un modello di azioni che viene ad esprimere una capacità produttiva della società. Questa capacità produttiva determina una relazione reversibile tra

² Su questo aspetto rimando a F. Lordon, *La puissance des institutions. (A partir d'un livre de Luc Boltanski, «Revue du MAUSS permanente», avril 2010.*

³ K. Marx, *Il capitale. Libro primo*; a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1994, p. 196.

⁴ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, trad. it. di M. Cavazza, Bologna, Cappelli, 1981.

⁵ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, trad. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Milano, Mimesis, 2000. Nell'introduzione a questa raccolta Deleuze fa riferimento a Hume come a colui che gli ha fatto capire la necessità di non poter astrarre una tendenza dai mezzi che si organizzano per soddisfarla; ma tutta l'argomentazione, come Deleuze ha chiarito successivamente, fa riferimento anche a Bergson; in particolare cfr. il tema dell'intelligenza trattato in H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Cortina editore, Milano 2002, p. 117.

⁶ “Il desiderio di stimolare l'appetito non spiega l'aperitivo”; G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 16.

istituzione e tendenza, in cui il secondo termine trova attualizzazione nel primo, e l'istituzione, a sua volta, risuona nella seconda, pur non riducendosi ad essa⁷. E non si riduce ad essa perché Deleuze fa agire un'altra distinzione, che dà il titolo all'altro testo del '53, quella fra istinti e istituzioni. Attribuendo ai primi una perfetta capacità di sintesi con l'oggetto, per cui essi realizzano una soddisfazione totale, l'istituzione, invece, costituisce quell'elemento di mediazione sociale che va a colmare gli spazi lasciati aperti da una soddisfazione non perfetta. Il che fa dire a Deleuze che "l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni"⁸. Quest'aspetto, che per Deleuze rappresenta una delle novità introdotte da Hume, implica una presa di distanza dal modello sociale fondato sulla legge e sul contratto, perché quest'ultimo fornisce un'idea di sociale come spazio che deve essere limitato dalla legge in virtù della sua intrinseca negatività, laddove il modello istituzionale presentato da Hume colloca il positivo come capacità creativa nel cuore stesso del sociale, e lo pone come intrinsecamente mobile e polimorfo proprio in virtù del suo scopo di fornire sempre nuovi mezzi alle tendenze da soddisfare in un sociale in costante riconfigurazione. Quando Hauriou distingueva tra "istituzioni-cosa" e "istituzioni-persona"⁹, attribuiva solo a queste ultime una capacità di azione creativa, mentre le prime si pongono sotto il segno della limitazione; rappresentano, cioè, le regole del diritto che, in quanto "idea", non appartiene a nessuna persona pubblica o privata in via esclusiva, ma si muove nella società applicandosi a diversi poteri corporativi di cui prende in prestito il potere sanzionatorio. Deleuze non dice qualcosa di molto diverso quando scrive: "contrariamente alle teorie della legge che pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali), e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale), la teoria dell'istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni), per presentare la società come positiva,

⁷ Infatti Deleuze usa l'espressione di non facile decifrazione "l'istituzione è il figurato"; Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 39.

⁸ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 32.

⁹ Le prime (il matrimonio, la proprietà) hanno un'esistenza oggettiva e consuetudinaria nella società, mentre le seconde sono tutti i raggruppamenti umani animati da uno scopo comune. In questo modo Hauriou va ben al di là di una semplice derivazione del diritto dallo Stato perché, mettendo l'accento su più fonti del diritto all'interno di una società, estende l'uso del concetto di istituzione a imprese, associazioni, chiese, e intreccia una teoria sul potere, sulla democrazia, sull'economia, nel tentativo di pensare la giustizia al di là dei "grandi racconti" della modernità. Cfr. M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation (1925)*, in M. Hauriou, *Aux sources du droit: le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Centre de philosophie politique et juridique, Univ. de Caen, 1996, p. 96.

inventiva (mezzi originali di soddisfacimento)”¹⁰; allo stesso modo Hauriou intendeva “l’istituzione-persona” come la capacità di aggirare o creare un potere organizzato su un gruppo sociale che intende realizzare “un’idea di opera”; per Deleuze, nell’*Abecedario*¹¹, ciò si trasformerà nel primato della giurisprudenza sulla “legge”, in quanto la prima è espressione imprevedibile della vita¹². Noi sappiamo che rispetto a questi testi degli anni ’50 Deleuze non riproporrà una tematizzazione esplicita del concetto di istituzione, ma non si può certo dire che questa tematica sparisca dai suoi interessi. Nell’*Anti-Edipo*, ad es., riferendosi alle utopie socialiste del XIX sec. dirà che esse volevano realizzare “un’istituzione rivoluzionaria del desiderio”; in questa espressione noi troviamo ancora un eco della problematica umana, in particolare il rapporto tra istituzione e violenza, configurato dal filosofo scozzese nei termini di una distinzione tra *establishment* e *institution*. Il primo termine richiama la fase immediatamente successiva alle violenze originarie, quelle che di fatto costituiscono la nascita “dell’istituzione della proprietà”, in cui occorre stabilizzare questa situazione rendendola obbligatoria per tutti, in modo da offrire tutta una serie di garanzie sociali per evitare violenze individuali. Ma proprio perché il processo di istituzionalizzazione è caratterizzato dalla lunga durata, la violenza che precede l’istituzione non può sparire del tutto, ma deve essere incorporata all’interno dell’istituzione stessa per continuare a far sì che nulla possa esistere al di fuori dell’istituzione.

Penso che la stessa tematica dell’*Ur-staat* nell’*anti-Edipo* risponda ad alcuni problemi sollevati da Deleuze nelle sue riflessioni su Hume – quale tendenza soddisfa lo stato e in quale tendenza lo stato si soddisfa¹³ – e che sia legata alla ricezione ricevuta negli anni ’50, in ambiente francese, di una particolare tematica husserliana tradotta da un pensatore che Deleuze ben conosceva, Merleau-Ponty. Sappiamo che Merleau-Ponty prima della guerra, e P. Ricœur subito dopo la guerra, furono tra i primi a visionare l’archivio husserliano di Lovanio. Quello che a noi interessa è la traduzione francese di una coppia di

¹⁰ G. Deleuze, *L’isola deserta e altri scritti 1953-74*, cit., p. 16.

¹¹ G. Deleuze, *Abecedario*, intervista in 3 DVD, a cura di C. Parnet, Derive Approdi, Roma 2014.

¹² Interessante, a tal fine, lo studio di L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, ombre corte, Verona 2011.

¹³ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., pp. 39-40; questo tema è al centro anche di un articolo di P. Bojanic, *La violenza come origine dell’istituzione* (Deleuze con Hume e Saint-Just), «Iride» 1, 2012, p. 80; cfr. anche un intervento dello stesso Bojanic sull’istituzione e l’ontologia politica consultabile sul sito www.sifp.it

concetti adoperati da Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane* e in una serie di manoscritti inediti, *Stiftung* e *Ur-stiftung*. Mentre Levinas tradusse *ur-stiftung* nel § 38 delle *Meditazioni cartesiane* con “formazione primaria”, Merleau-Ponty tradusse lo stesso termine con “istituzione”, prendendo le distanze da Ricouer, che nel '49 aveva tradotto lo stesso termine, presente nella conferenza di Vienna del '35, con l'espressione “fondazione originaria”. Traducendo con “istituzione” Merleau-Ponty si connette ad una linea semantica (*instituer*) che, diversamente dalla stabilità implicita nella fondazione, fa leva su qualcosa che: viene inaugurato attraverso un atto particolare, o costruito su una terra; collegandosi, inoltre, al termine latino *status*, fa riferimento a qualcosa che è in grado di reggersi da solo, in verticale, o anche la creazione di un luogo per qualcosa che deve avvenire, ma di cui non si percepiscono ancora i segni. Nel corso del '54-'55¹⁴ Merleau-Ponty afferma che la “rivoluzione” cerca di rovesciare “l'istituzione” precedente per fare ritorno “all'origine”, perché “il futuro è una comprensione molto più profonda del passato che è *gestiftet* (istituito)”; l'istituzione, continua ancora Merleau-Ponty, è “restrizione e apertura di un campo”¹⁵, dunque dotata del potere di incorporare. Questa potenza, però, si declina proprio nel rapporto che ogni istituzione attuale (*stiftung*) intrattiene con una proto-istituzione originaria (*ur-stiftung*), esattamente come, in Deleuze, ogni stato sarà la riattualizzazione di un proto-stato (*Ur-staat*) originario¹⁶. Il problema dello stato irrompe nel capitolo 3 del primo volume di *Capitalismo e schizofrenia* e lo fa in modo abbastanza enigmatico, a partire dal titolo del capitolo stesso: *selvaggi, barbari e civilizzati*. Il carattere enigmatico sta nel fatto che questo capitolo, sulla base di un confronto più o meno esplicito con le teorie etnologiche, archeologiche, offre una decostruzione ad ampio raggio della questione connessa all'irruzione nella storia di un apparato di potere disgiunto dalla società e operante su di essa. Noi dobbiamo comprendere le novità che Deleuze e Guattari propongono a partire dal cap. 3 del testo del '72, con le relative “macchine sociali”:

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1945-1955, L'institution. La passivité*, Belin, Paris 2003, pp. 42-43.

¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹⁶ Solo che per Merleau-Ponty ciò apre la possibilità di un mondo comune tra presente e passato, mentre Deleuze insisterà sulla risonanza di serie tra loro divergenti, e che tali restano. Su ciò ha ragione Nancy quando osserva che mentre la direttrice Kant-Hegel-Husserl etc. lavora attestandosi su un pensiero della genesi e dunque ponendo la questione dell'inizio e della fine, Deleuze invece sembra più orientato verso un pensiero della “disposizione”. Quest'ultima appare a Nancy come “una piega contemporanea alla genesi stessa”; J.-L. Nancy, *Differenze parallele*, Ombre corte, Verona 2008, p. 14.

“territoriali, dispotiche e capitaliste”. Se la prima macchina è un idealtipo costruito a partire dalle comparazioni estrinseche operate dall’antropologia, e la terza, quella capitalista, è un universale singolare perché, vedremo, universalizza un complesso di circostanze contingenti, la macchina dispotica rappresenta un elemento trasversale tanto alle società senza stato che a quelle statali, con un’estensione temporale illimitata, e con uno statuto tanto attuale che virtuale. Che cosa significa? Esso è, nelle parole dei due autori, “l’orizzonte di tutta la storia”¹⁷, come se ogni stato fosse la riattualizzazione di questo *Ur-staat*, e come se ogni gruppo manifestasse in latenza la tendenza alla configurazione dispotica: “lo stato dispotico originario [...] è forse il solo a sorgere tutto armato nel cervello di quelli che l’istituiscono, ‘gli artisti dallo sguardo di bronzo’[...]. In questo senso è sì l’origine, ma origine come astrazione che deve comprendere la propria differenza rispetto al cominciamento concreto”¹⁸. Che cosa interviene in questa citazione? Interviene il creatore d’imperi nietzschiano a interrompere il blocco logico contro cui si arena la teoria dello stato. Sopraggiunge un ‘fuori’, un’esteriorità radicale, a risolvere il doppio eccesso contro cui si scontrano le teorie sull’origine dello stato; c’è sempre un eccesso dell’idea sulle condizioni materiali, ovvero il nostro sguardo retrospettivo che instaura una relazione causale tra delle condizioni e il movimento di costituzione di un’istanza di potere; c’è anche continuamente un eccesso di elementi materiali e ideali rispetto all’idea dello stato, nel senso che esso risulta sovradeterminato da un complesso di istanze/flussi che tendono a sfuggire alla forma interiore dello stato stesso.

3.

“La sovranità non regna
se non su ciò che è capace di interiorizzare”¹⁹

Lo Stato agisce; agisce in base a cosa? In base ad una specifica potenza di integrazione; in questo modo non esiste una formazione sociale che manchi di qualcosa (le società arcaiche come incapaci di produrre lo stato), ma diversi gradi di potenza che esprimono l’essenza propria di ogni organizzazione, senza che su di essa venga calata un’immagine intellegibile creata altrove. In secondo luogo, questa potenza non si esprime una volta per tutte; essa è la

¹⁷ G. Deleuze - F. Guattari, *L’anti-Edipo*, Einaudi, Torino 2002, p. 257.

¹⁸ Ibidem, p. 247.

¹⁹ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 431.

definizione dello Stato, ne esprime la categoria fondamentale in ogni suo momento, e questo comporta una temporalità che ci consente di concepire una descrizione capace di rendere conto di una molteplicità di potenze che ad ogni momento operano all'interno di una organizzazione sociale: "non c'è solo una coesistenza esterna delle formazioni, c'è anche una coesistenza intrinseca dei processi macchinici. È che ogni processo può funzionare anche sotto una potenza che non sia la propria, o essere ripreso da una potenza che corrisponde ad un altro processo. Lo Stato come apparato di cattura ha una potenza di appropriazione"²⁰. Qual è il modo in cui viene pensata la coesistenza di queste potenze? Su questo Deleuze segue un filosofo che l'ha accompagnato per tutta la vita, Spinoza. Così come Spinoza delinea un'ontologia in cui gli attributi costituiscono una molteplicità reale ma non numerica – in quanto attributi dell'unica sostanza –, allo stesso modo Deleuze pensa ad un piano d'immanenza con una molteplicità reale di potenze, nessuna delle quali può dirsi sostanzialmente indipendente, in quanto in rapporto di coesistenza con altre potenze in ogni formazione sociale, così come quest'ultima si rapporta ad altre formazioni, ecc...; il meccanismo di cattura si manifesta nella forma di continue variazioni nelle modalità di subordinazione/inglobamento/congiunzione ecc... che le potenze instaurano tra loro. Deleuze individua più meccanismi²¹ con cui può leggere i processi che caratterizzano diverse positività geografiche e storiche (rapporti città-campagna; impero-comuni; stato moderno-città; stato nazione-economia internazionale; ecc.). Riprendendo il problema dell'origine dello stato, ciò gli consente di poter respingere in maniera più precisa sia la conseguenza che Clastres²² derivava dal suo discorso (solo una mutazione politica può spiegare perché ad un certo punto si privilegi una produzione superiore al fabbisogno), sia la

²⁰ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 519. Il concetto di macchina desiderante venne introdotto da Guattari nel '69 in *Machine et structure*. Non parliamo di macchine in senso metaforico; se l'uomo è connesso a cose, altri uomini o a macchine in senso tecnico, è perché realizza un ingranaggio dove i singoli elementi spariscono nella loro singolarità e contano solo per la ricorrenza del carattere di connessione. La macchina non è tecnologica, è la tecnologia ad essere macchinica.

²¹ "[...] definiamo le formazioni sociali sulla base dei processi macchinici e non dei modi di produzione (che dipendono al contrario dai processi). Così le società primitive sono definite da meccanismi di scongiuramento-anticipazione, le società a stato sono definite da apparati di cattura, le [...] organizzazioni internazionali dall'inglobamento di formazioni sociali eterogenee"; G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 517.

²² P. Clastres, *Società contro lo stato*, in U. Fabietti (a cura di) *Dalla tribù allo stato*, Unicopli, Milano 1991.

tesi opposta, per cui una mutazione produttiva determina lo stock capace di mantenere un apparato di stato; in effetti, si tratta di far vedere, con il concetto di “cattura”, non come ad un certo punto si osservi la costituzione empirica di eccedenze produttive, ma come si sposti quel limite con cui Clastres stesso aveva descritto i meccanismi attraverso cui le strategie di ostacolo alla creazione di una sovranità separata dal corpo sociale erano anche un modo di anticiparla, seppur tenendola a distanza. Una particolare applicazione di questo modello descrittivo investe l'imposta. Lo schema classico in storia e in antropologia è stato quello di una comparsa dell'economia monetaria a seguito degli sviluppi degli scambi commerciali, che avrebbe trasformato la rendita da lavoro in rendita monetaria. Deleuze e Guattari riprendono il testo di Will a cui nelle lezioni del '70-'71 lo stesso Foucault aveva fatto riferimento per la questione della moneta. Lo studio di Will descriveva questo meccanismo riassunto in *Mille piani*²³ e riguardante la riforma introdotta da Cypselos a Corinto.

Con una serie di provvedimenti il tiranno sequestrava una parte delle terre all'aristocrazia e costituiva uno stock di denaro da distribuire ai poveri affinché potessero acquistare le terre dai ricchi; quest'ultimi accettano, quindi, il meccanismo di un'indennità in denaro in cambio della terra, innescando un meccanismo di circolazione di moneta come equivalente per beni e servizi. L'imposta, dunque, non segue dallo sviluppo del commercio e dalla conseguente comparsa della moneta; l'imposta segue da un controllo sovrano della moneta e, solo a questo punto si crea una circolazione di moneta funzionale agli scambi commerciali. I modi di produzione, in altre parole, sono dipendenti dai “processi macchinici” o, in termini più espliciti: “non è lo Stato che presuppone un modo di produzione, ma l'inverso, è lo Stato che fa della produzione un modo”²⁴. Da questo momento in poi si stabilisce un sistema di potenze tra loro subordinate, la cui coesistenza è destinata a innescare nuovi processi: lo sviluppo di agglomerati urbani come potenze monetarie (si pensi ai conflitti delle corone francesi e spagnole con soggetti creditori italiani, tedeschi, ebraici nel medioevo e in età moderna) o lo sviluppo di linee di fuga rispetto a questo sistema (i movimenti pauperistici medioevali e moderni, ecc...). Solo in questo senso l'imposta corrisponde al nuovo limite della formazione sociale considerata: “se il monopolio di stato non è un fenomeno monopolistico tra gli altri, ma il paradigma di tutti i monopoli, è perché esso non appare come un elemento esterno al rapporto che lo Stato intrattiene con la cosa, [...] ma come

²³ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 524.

²⁴ *Ibidem*, p. 511.

una destinazione interiore della cosa stessa. In questo senso il monopolio ha una struttura feticista”²⁵.

4.

C'è sempre un “fuori” pronto a contestare lo stato, affermano Deleuze e Guattari; un ‘fuori’ che non va inteso in senso spaziale, ma che, come orizzonte delle forme di co-esistenza tra flussi di diversa natura, esprime una costitutiva exteriorità dello spazio politico a se stesso: l'esteriorità che la cultura dello stato ha sempre negato, valorizzando lo stato come forma dotata di una sua specifica interiorità, e di una sua universale forma di ‘cattura’ della territorialità, cioè il fatto che lo stato è sinonimo di isomorfismo storico, politico, giuridico; ci pare che lo sforzo di Deleuze e Guattari sia proprio quello di superare questi presupposti, concependo un ‘fuori’ che non è necessariamente destinato a risolversi nella forma stato, proprio in virtù della sua differenza, ovvero un modo assolutamente singolare di “occupare” lo spazio rispetto allo stato e alla sua organizzazione. Esiste, certo, una lunga tradizione storiografica, osservano i nostri, che interpreta complesse vicende storiche (gli esiti delle varie ondate di invasioni provenienti dall'Oriente durante e dopo la caduta di Roma) come fenomeni che non hanno avuto effetti duraturi solo perché non furono in grado di comprendere le grandi acquisizioni dell'Occidente, cioè gli apparati statali.

Quest'aspetto rivela un livello di analisi essenziale, perché rende inaggrabile la questione se la formazione di uno Stato sia sempre connessa costitutivamente con qualcosa di esterno ad esso. E quando si considera questo “qualcosa” che vuole distinguersi dagli organi di potere di uno Stato, esso può apparire come ciò che, in modo manifesto, gode di una certa autonomia in rapporto agli Stati (grandi compagnie economiche, formazioni religiose, produttori di informazioni...), ma anche come ciò che ha carattere estremamente locale ed opera all'interno di uno Stato (minoranze politiche, gruppi artistici, ecc.). Ad entrambi, come forme di exteriorità che concorrono con gli apparati di stato, Deleuze e Guattari relazionano il concetto di *nomos*, di contro a quello di Legge. Il *nomos* non indica la legge; pur implicando, come questa, un moto di distribuzione degli uomini, il *nomos* conosce localizzazioni, ma a differenza della legge non conosce delimitazioni, non conosce direzioni operative costanti. La legge rappresenta il portato essenziale della sovranità, in una

²⁵ B. Guillaume Sibertin, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Puf, Paris, 2013, p. 58.

duplice forma: da un lato il meccanismo di ‘cattura’ che si manifesta nella forza che il “pensare vero” ha di costituire una fondazione dello stato; dall’altra, la forma della cooperazione che si manifesta nell’organizzazione giuridica e legislativa. Questi due aspetti procedono sempre in maniera intrecciata, e vengono a rappresentare i poli di una relazione in cui il pensiero che pone lo stato acquisisce uno spessore specifico, come ciò che è in grado di conferire unità, perché senza di esso lo stato sembra non poter esistere; d’altro canto, lo stato guadagna così un’universalità che da solo non saprebbe ottenere: “ha luogo un curioso scambio tra lo Stato e la ragione, ma questo scambio è anche una proposizione analitica, poiché la ragione realizzata si confonde con lo stato di diritto, esattamente come lo stato di fatto è il divenire della ragione”²⁶. Questo aspetto diventa visibile nell’opera di Hobbes – e, contemporaneamente, noi ne misuriamo anche la crisi. La rappresentanza moderna non deve portare ad un livello di generalità più alto una volontà in particolare, visto che le particolarità sono sempre irrepresentabili per la loro singolarità; essa, invece, deve provare a costituire un soggetto collettivo.

Questo significa istituire un senso trascendentale della rappresentazione, poiché deve riuscire a tenere insieme chi esercita il potere e la prassi di tutti. È proprio questa la difficoltà che si riscontra a partire dalla diffusione delle costituzioni democratiche le quali, teoricamente, si reggono sull’identità tra chi fa le leggi e chi dovrà ubbidire a quelle leggi. Da questo punto di vista, è Hobbes a fondare il concetto della rappresentanza, mostrando che non è possibile disgiungere sovranità e rappresentanza; il procedimento logico illustrato nel cap. XVI del *Leviatano* mostra che il sovrano, costituendosi, incorpora l’intero corpo collettivo; ma un corpo collettivo è pensabile solo se tutti accettano di autorizzare il loro riconoscimento nelle azioni che il sovrano compirà. E però, sappiamo che i sudditi non sono mai di fronte al sovrano, ma sono il suo corpo, come viene rappresentato in copertina da Hobbes²⁷.

²⁶ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 447.

²⁷ Muovendo da questo problema della rappresentanza G. Duso (cfr. *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in “Quaderni fiorentini” 41, 2012, p. 27), fa un’interessante osservazione sulla *teologia politica* di Schmitt. Al giurista tedesco rimprovera di aver assolutizzato la dimensione politica moderna; si ritiene, cioè, che la politica sia caratterizzata dall’assolutezza del comando costitutiva della sovranità moderna. In questo modo, però, volendo mostrare come i concetti politici siano la secolarizzazione di concetti teologici, Schmitt assume i concetti politici moderni come presupposti del suo discorso; e, in qualità di presupposti, condizionano tutte le sue ricostruzioni, compresa l’assolutezza della teologia. Se, invece, si assume la struttura della

In questo modo l'individuo, alla base della costituzione artificiale del corpo politico, sparisce proprio in quanto base, e il corpo politico non si manifesta mai direttamente, ma solo tramite la persona del sovrano – il che, però, tiene insieme la coppia assolutismo-diritti individuali, anziché contrapporli. Il problema della rappresentanza democratica è proprio la non coincidenza tra corpo politico e rappresentante dello stesso, il che si trova a produrre lo stesso effetto che ha in Hobbes, ovvero la spoliticizzazione dell'individuo. In tutti e due i casi ad essere assente è il popolo come soggetto collettivo identificabile con una realtà empirica. Cerchiamo di cogliere il cambio di prospettiva che il capitalismo, in quanto categoria principale di questa trasformazione, introduce nel modo di declinare i rapporti tra istituzione e sovranità.

5.

“Uno stato non ha mai a tal punto perso potenza, per porsi con tanta forza al servizio del segno di potenza economica”²⁸.

Se insistiamo sulla privatizzazione della proprietà, sulla creazione di monopoli finanziari, l'instaurazione di flussi commerciali, dobbiamo ammettere che tutto ciò fa già parte della storia di Roma; anche nel medioevo abbiamo un'estensione del mercato, manodopera contrattualizzata e lo sviluppo di centri urbani; ma tutto ciò si pone al servizio del feudalesimo, non certo del capitalismo. Solo quando il capitale controlla l'incontro storicamente fortuito²⁹ di tutti questi fattori, noi abbiamo un sistema produttivo che non poteva essere previsto dai singoli elementi pre-esistenti. In questo senso il

rappresentazione – il movimento di rendere presente ciò che è assente – come dato originario, noi andiamo ad indagare la possibilità della stessa teologia, perché ci confrontiamo con l'eccedenza dell'idea rispetto alla possibilità del linguaggio; e, se, questo stesso movimento del pensiero, è presente anche nel modo di comprendere la prassi – come distanza tra l'idea e la realtà empirica del popolo –, noi poniamo una dimensione del pensiero – (la filosofia) – che fonda tanto la politica quanto la teologia. Alla luce di queste osservazioni, il concetto di “teologia politica” elaborato da Schmitt come “secolarizzazione” non appare più un concetto neutrale, bensì politicamente motivato, con risvolti occasionalistici che devono essere ricostruiti a partire dai rapporti di forza in campo.

²⁸ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 287. Questo tema rientra nel più generale tema della “Teologia economia”, introdotto nel dibattito filosofico da un testo di G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

²⁹ Su questo modo di intendere il capitalismo sarebbe interessante un confronto con L. Althusser, *Il materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000.

capitalismo richiede uno sforzo creativo sul piano concettuale, ragion per cui Deleuze e Guattari lo definiscono con il termine “assiomatica” e non più con quello di “codice”, utilizzato per altre epoche. Analizzare un codice vuol dire tracciare una mappa di tutti i flussi, con le loro oggettività, all’interno di un corpo sociale. Questo tipo di analisi ha sempre messo in evidenza che un codice non coincide con elementi di natura economica, ma esprime il movimento per cui le forze produttive vengono attribuite ad un’istanza extra-economica; non si capirebbero, ad es., le prestazioni economiche dovute ad un feudatario senza i rapporti giuridici di dipendenza in cui rientravano. Dire che il capitalismo ha un’assiomatica significa, invece, che il corpo sociale si esprime attraverso coefficienti direttamente economici. Questo ci dice anche perché non ha più bisogno delle “società disciplinari”, ma esercita il controllo sulle popolazioni attraverso quella che Foucault ha descritto nei termini di “governamentalità neoliberale”. L’individuo diventa un taglio prelevato da una quantità astratta, e si personalizza nel concretizzarsi di queste qualità. Proprio questo aspetto spiega il fenomeno dell’anti-produzione, ovvero apparati come quello dello stato e dei suoi ordini, spese come quelle militari; sono fenomeni di anti-produzione che non agiscono contro la produzione, ma servono a regolarla, ad assorbire il plusvalore e a produrre, simultaneamente, la mancanza, affinché il capitale continui a spostare più in là il proprio limite immanente, incorporando dentro di sé quei flussi che cercano di opporgli resistenza; in altre parole, la liberalizzazione dei flussi è tollerata fin tanto che essa permette ancora un controllo (necessariamente dispendioso), ed è proprio a questo fine che si costruiscono le ‘mancanze’: mancanza di sicurezza, di stabilità, di risorse, come condizioni per un restringimento della circolazione di certi flussi. Illuminante in tal senso è la prospettiva di analisi aperta nella *prop. XIV Assiomatica capitalista e situazione attuale*³⁰, in cui Deleuze e Guattari richiamano la totalizzazione del campo sociale operata dal capitalismo.

A tal fine si osserva lo slittamento della potenza militare di stato verso la concezione di una “guerra totale”, cioè quella fase storica che si sviluppa a cavallo del XX sec. e che vede una crescente compenetrazione tra capitale finanziario e politica estera espansiva, per prepararsi a quella che verrà definita “economia di guerra”, dove lo stato si totalizza al punto da rendere la guerra stessa totale, ovvero diretta all’annientamento della nazione avversa. Il nazifascismo rovescia i termini di questo processo, perché con esso è la “guerra

³⁰ G. Deleuze - F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 542. Sul passaggio dalla politica all’economia rimando all’ottimo testo di P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2012.

totale” a trascinare con se la politica fino a farla tacere; la guerra diviene un processo incondizionato, autonomo da ogni scopo politico. La categoria di *stato totalitario* rischia di essere troppo generica per inquadrare questo fenomeno; non si può capire il nazifascismo come apparato centralizzato, senza coglierne le micro-infiltrazioni individuali³¹; solo così, mantenendo l’analisi aperta su molteplici dinamiche relazionali, si può comprendere lo sviluppo di componenti reazionarie e rivoluzionarie in senso allo stesso fenomeno, e come le ultime possano finire con l’identificarsi con le prime. La differenza col totalitarismo sta nel fatto che quest’ultimo investe, in maniera preponderante, lo stato che si appropria dell’organizzazione dei settori fondamentali della vita sociale, compresa la stessa guerra, come strumento per elevare lo stato a stato totalitario; il nazifascismo, invece, non esprime primariamente l’ottica dello stato, anzi contempla costitutivamente elementi che respingono l’idea stessa di stato, contenendo linee di fuga che non mirano alla conservazione dello stato – Deleuze e Guattari ricordano, sulla scia di P. Virilio e Foucault³², che Hitler arriva a richiedere la distruzione della stessa Germania; ma tutta la “soluzione finale” apparve a molti ufficiali tedeschi non strategica di fronte all’obiettivo di vincere la guerra.

Ma cosa accade quando la guerra non è più in atto, dopo il secondo conflitto mondiale? La “macchina da guerra” cessa di avere la guerra come oggetto privilegiato ma, non per questo, possiamo riattualizzare schemi interpretativi connessi alla situazione delle strategie imperialiste degli stati nazionali; la situazione appare profondamente inedita, perché non assistiamo ad un ritorno della politica, quanto ad una metamorfosi della “macchina della guerra”, da cui dipende il rapporto tra l’economia-mondo e gli stati; ciò che non viene messo in discussione è proprio l’autonomia della “macchina da guerra” che, attraverso l’accumulazione del capitale, fa delle strutture nazionali dei semplici ingranaggi di una macchina mondiale. Ma attenzione a non pervenire ad una facile conclusione, e cioè che si forma un potere imperiale³³, più grande della forma stato che conosciamo, e riesce a produrre una funzione di omogeneizzazione e

³¹ È un merito dello storico italiano R. De Felice, quando articola la distinzione tra “fascismo movimento” e “fascismo regime”, l’aver provato a capire l’adesione di massa al fascismo come partecipazione attiva alla creazione di un “un nuovo tipo di uomo”; cfr. R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, Laterza, Bari, 1975.

³² Su questo punto rimando alle analisi di R. Esposito, *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2008, in particolare la parte III.

³³ Il riferimento è al noto testo di A. Negri e M. Hardt, *Impero*, BUR, Milano 2003.

di controllo. Non è questo quello che accade, e neppure il suo aspetto principalmente economico è così scontato, perché se organizzazione c'è – ma non centralizzata, quanto capillare, come sostenuto da Foucault – essa è commerciale, artistica, religiosa e, più che omogeneizzazione, prova a costruirsi relazioni di reciproca integrazione.

Ora, se ciò è piuttosto evidente per il carattere universale del cristianesimo, il quale, appunto, organizza degli elementi eterogenei, con i suoi scismi, le sue eresie, le sue autonomie locali, diventa meno evidente per il capitalismo il quale, di fatto, sembra aver omogeneizzato il mondo attraverso il mercato mondiale; se ciò ha un indiscutibile aspetto di verità, non bisogna però confondere “l'isomorfismo” (tutto il mondo ragiona con l'assiomatica capitalista della produzione per il mercato) con “l'omogeneizzazione”, perché, anzi, il capitalismo lascia sussistere profonde forme di eterogeneità³⁴. Samir Amin, ad es., ha spiegato come il capitalismo non possa non operare attraverso polarizzazioni³⁵, come quella di centro e periferie (e queste ultime, pur asservite al mercato, presentano anche rapporti di produzione extracapitalistici o pre-capitalisti – schiavitù, zone di arretratezza, tribalismi etc.) o come quelle che si producono all'interno dello stesso centro (nord/sud Europa). Il carattere mondiale del mercato si costituisce e si regge, come ha insegnato Foucault³⁶, attraverso i processi di soggettivazione, intesi nel loro duplice e inscindibile aspetto attivo e passivo (soggetto di volontà e soggetto a...). Gli stessi Deleuze e Guattari osservano che, a differenza dei vecchi assoggettamenti, i quali continuavano ad essere centrati sul lavoro, quello attuale esplose verso forme di precarietà intensive che, ormai, neppure le tendenze socialdemocratiche riescono ad arginare e a stabilizzare. Per questo, continuano, il periodo che si sta preparando è quello delle “minoranze”; questo termine, però, non deve trarci in inganno, nel senso che esso non riguarda una questione puramente numerica, ma “l'insieme dei rapporti interni al numero”.

³⁴ Questo spazza via il dibattito sulle condizioni pre-capitalistiche, visto che esse coesistono con le forme capitalistiche; cfr il caso della Malaysia analizzato da K.Surin, *1000 political subjects*, in A.a.V.v., *Deleuze and the contemporary world*, cit.

³⁵ “se le periferie si declinano sempre al plurale, è perché incarnano solo una definizione negativa: sono le regioni del sistema mondiale che non si sono costituite in centri. La diversità delle funzioni che svolgono nel sistema mondiale è dunque la regola”; S. Amin, *Oltre la mondializzazione*, Ed. Riuniti, Roma 1999, p. 27.

³⁶ Rinvio alla prima parte del mio testo M. Autieri, *Governo e capitale. Foucault e Deleuze-Guattari*, Scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014.

La norma consente l'individuazione dei comportamenti deviati rispetto a quanto essa stessa richiede; di fronte a questa forma di egemonia, il divenire minoritario chiama in causa sia l'essere fuori dalla norma, sia la capacità, però, di non iscriversi in una logica di sotto-sistema autoreferenziale in quanto escluso dalla norma. Questo vogliono dire Deleuze e Guattari quando affermano che "il divenire donna o ebreo o proletario" (come esempi di lotta per il riconoscimento) riguarda anche gli ebrei, le donne e i proletari, ovvero che la capacità creativa di queste lotte deve consistere nel fatto di non riprodurre logiche identitarie caratterizzate dallo stesso principio di esclusione che ne ha determinato la sottomissione e la conseguente resistenza. Le polarizzazioni intrinseche all'assiomatica capitalista rendono le minoranze degli insiemi "vaghi" e profondamente instabili; sono minoranze solo rispetto ad un assioma dominante e numerabile (lavoro stabile, reddito superiore a..., etc.) che non riesce più a supportare i flussi che lo invadono, attraversano, destabilizzano, e considera tutte le rivendicazioni delle minoranze come non più tollerabili dal sistema. Che le minoranze siano vaghe significa che esse non sono unificate da nessuna forma definita (partito, sindacato, etc...), ma sono "folle" che, allo stato attuale, non sono ancora riuscite ad elaborare una cultura politica estranea ai dispositivi dell'assiomatica capitalista (lo stato con i suoi meccanismi rappresentativi, le authority, i finanziamenti pubblici, le compensazioni tra poteri, il sistema del credito³⁷).

6.

Da qui i problemi legati all'eccessiva inclusività narrativa³⁸ e alla conseguente vaghezza propositiva della più nota proposta derivata da Deleuze e Guattari, ovvero la "moltitudine" di Negri e Hardt; oltretutto gli stessi autori di *Mille Piani* sembrano in parte avvertire

³⁷ R. Prodi, ad es., ha sollevato un problema di giustizia amministrativa che nessuno ha raccolto pubblicamente. Su *Il Messaggero* – 13/08/2013 – ha proposto l'abolizione del TAR nella sua forma attuale, in quanto "viene usato per scopi che il buon senso ritiene del tutto estranei ad un'efficace difesa dei diritti", bloccando concorsi, investimenti strutturali etc. A mio avviso è un buon esempio del fatto che la comprensione della situazione epocale richiede non solo e non tanto ricambi generazionali, quanto uno studio serio degli assetti istituzionali nel momento in cui siamo sottoposti ad una proliferazione di centri di sovranità.

³⁸ Cfr. N. Thoburn, *Vacuoles of Noncommunication*, in A.a.V.v., *Deleuze and the contemporary world*, cit., p. 50; l'articolo è interessante anche perché confronta i testi di Negri-Hardt (*Impero e Moltitudine*), con la produzione di Negri negli anni dell'intensa e traumatica lotta politica italiana.

questo rischio quando, richiamandosi a Tronti, affermano che “per lottare contro il capitale la massa operaia deve lottare contro se stessa in quanto capitale”³⁹; solo in questo modo, credo – e lo stesso dicasi per il mondo dell’istruzione, del commercio ecc. – si evita la totale incapacità di governo propria della “moltitudine”, che infatti non può porre questo problema proprio perché al suo interno c’è tutto, e si può tornare a riconsiderare anche la peculiarità sociale, giuridica, produttiva, propria degli insiemi e dei sottoinsiemi⁴⁰ che hanno ottime ragioni per sviluppare forme di lotta. Il “fuori” con cui Deleuze legge il tentativo suo e di Foucault di aggirare la logica del diritto sovrano, è il “fuori” che non può essere derivato da un’istituzione storica e da qui incanalato in un percorso normativo prestabilito; non a caso, a proposito del ’68, Deleuze parlerà di un “fenomeno di veggenza, come se tutt’a un tratto la società vedesse quel che contiene di intollerabile e vedesse inoltre la possibilità di qualcos’altro”⁴¹. Secondo Deleuze e Guattari c’è innanzitutto una ragione macropolitica che induce a porre il problema nei termini delle minoranze e non della lotta di classe. La nozione di minorità implica una molteplicità irriducibile proprio per l’estrema variabilità dei processi di riferimento (flussi alimentari che sostengono il problema della fame, urbanizzazioni imposte e selvagge, flussi di materie energetiche, lavori flessibili, etc...), i quali rinviano sia a fenomeni di espropriazione di qualsiasi potere sociale nei processi di produzione, sia a forme di parziale riconoscimento di rilevanza sociale, con relativa inclusione nei meccanismi della rappresentanza; è chiaro, dunque, che queste situazioni presentano così tante variabili da non poter essere analizzate nei termini di “classe operaia” o nei termini di semplice opposizione al capitale, ma richiedono la capacità di sapersi soggettivizzare su scala mondiale, perché non si può pensare di impostare una lotta per ottenere come risultato il riconoscimento di uno “stato di lavoratori precari” o metalmeccanici, etc...; in termini già analizzati da Foucault significherebbe non aver compreso la natura del potere a cui si oppone resistenza; anzi, si sarebbe solo raggiunto il risultato di averne garantita la riproduzione: proprio per questo la minorità è “vaga”, perché non deve puntare a diventare parte integrante e numerabile dell’assiomatica capitalista. È altrettanto chiaro, però, che si apre il problema enorme della mancanza di un

³⁹ M. Tronti, cit., in G. Deleuze – F. Guattari, *Mille Piani*, cit., p. 563.

⁴⁰ Cosa che Deleuze intuiva benissimo, come si può leggere nelle brevi note del *Poscritto alle società di controllo*, in G. Deleuze, *Pourparler*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 240.

⁴¹ *Mai 68 n’a pas eu lieu*, «Les Nouvelles littéraires», 3-9 maggio 1984, ripreso in G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris 2003.

supporto unitario o potenzialmente tale – il divenire minoritario riguarda “tutto il mondo” – e della necessità di pensare nuove forme di coscienza rivoluzionaria, ovvero il saper costruire rivendicazioni trasversali e trans-nazionali, al di là di un’evanescente integrazione identitaria universale e per giunta di carattere solo negativo.

Da questo punto di vista, il fatto stesso che Deleuze tematizzi “il divenire minoritario” a partire da uno studio su Kafka, prima, e poi sul cinema del “terzo mondo”, fornisce più di un’indicazione non ancora percorsa seriamente, cioè quella di andare alla ricerca di forme creative di vita nell’arte, nelle forme della sessualità, nelle analisi storiche, per riuscire a tracciare una ‘cartografia’ delle identificazioni collettive, dei “deliri” istituzionali, dei meccanismi auto-repressivi del desiderio. Proprio per questo, crediamo, la scelta delle analisi artistiche di Deleuze; non perché si pensi che la politica abbia ceduto il campo all’estetica, ma perché sono i mezzi dell’arte che possono farci capire quella che egli chiama capacità di “fabulazione”⁴², ovvero produzione di possibili identificazioni che agiscono a tutti i livelli della vita sociale⁴³.

⁴² È chiaro, ad es. che bisognerebbe analizzare il modo in cui si è passati, in campo artistico, dalle utopie anticapitalistiche a quelle protocapitalistiche; quanti sanno, si chiede B. Groys, che dietro la celebre equazione di Beuys – “creatività come capitale” – c’è la scuola di Chicago e il libro dell’economista G. Becker *Human capital* del ’64? (v. l’intervento di Groys in *Il capitalismo divino*, cit., p. 97). E come non pensare alla dura critica di J.-F. Lyotard alla trans-avanguardia di Bonito Oliva: “mescolare su una stessa superficie, motivi neo o iper-realisti, e motivi astratti, lirici e concettuali, è mostrare che tutto si confonde perché tutto è consumabile” (cfr. J.-F. Lyotard, *Rappresentazione, presentazione e impresentabile*, in *L’Inumano*, tr. it. di E. Raimondi, Lanfranchi, Milano 2001, p. 169).

⁴³ La carica sociale del desiderio, con la sua capacità di strutturare nuove relazioni, ritorna anche in due testi recenti di A. Badiou e Nancy. Il primo riprende, a proposito del fascismo, le analisi di Deleuze, poiché lo situa dal lato del desiderio; a partire da ciò afferma la necessità di creare, oggi, nuove “forme simboliche” capaci di superare la distinzione tra “legge e desiderio”, affinché si abbia il “coraggio” di porre la possibilità di una “soggettività irriducibile alla dialettica tra legge e desiderio nel suo senso ordinario” (cfr. A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Germina, 2011, pp. 64 e 87.); Nancy, a sua volta, scrive: “la question pour nous est de découvrir comment nous pouvons désirer autre chose ou désirer autrement”; rimprovera, però, a Badiou di pensare la politica ancora connessa col concetto di “destino”, come se avesse una “destinazione”; cfr. Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, Galilée, Paris, 2011, pp. 20 e 49.

Bibliografia principale

Testi di Deleuze consultati

(quelli contrassegnati con * risultano scritti con F. Guattari)

- Empirismo e soggettività*, trad. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna, 1981.
Istinti e istituzioni, trad. it. di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano, 2000.
Differenza e ripetizione, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
Logica del senso, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2006.
**Anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 2002.
Spinoza. Filosofia pratica, tr. it. a cura di M. Senaldi, Milano, Guerini e Associati, 1991.
**Mille Piani*, a cura di M. Carboni, Castelvecchi, Roma, 2010.
**Che cos'è la filosofia*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino, 2002.
Deux régimes de fous, Minuit, Paris 2003.
Dialogues (con C. Parnet), Flammarion, Paris, 1996.
Foucault, trad. it. di F. Sossi, Cronopio, Napoli, 2000.
**Macchine desideranti*, a cura di U. Fadini, ombre corte, Verona 2012 (con scritti di Donzelot e Lyotard in risposta all'anti-Edipo).
Che cos'è l'atto di creazione, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2003.
Critica e clinica, tr. A. Panaro. Raffaello Cortina, Milano, 1996.
L'isola deserta e altri scritti 1953-74, tr. Deborah Borca, Einaudi, Torino 2007.
Divenire molteplice, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1999.
Cosa può un corpo? - Lezioni su Spinoza, tr. It. di A. Pardi, ombre corte, Verona 2007.
Pourparler, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000.
Marcel Proust e i segni, trad. it. di D. de Agostini, Einaudi, Torino, 1976.
Cours à Vincennes, su www.deleuzeweb.com.
F. Guattari, *Chaosmose*, tr. eng. di P. Bains, Indiana University press, 1995.
F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Maspero, Paris 1972.
Immagine-tempo, trad. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano, 1989.
Immagine-movimento, trad. it. di J.P. Manganaro, Ubulibri, Milano, 1984.
Nietzsche e la filosofia e altri testi, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino, 2002.

Altri testi consultati

- A.a.V.v., *Deleuze and the contemporary world*, a cura di I. Buchanan e A. Parr, Edinburgh University press, 2005.
A.a.V.v., *Contr'Hommage pour Gilles Deleuze*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2009.
A.a.V.v. *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 2004.
L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano, 2008.
S. Amin, *Oltre la mondializzazione*, Ed. Riuniti, Roma 1999.
M. Autieri, *Governo e capitale. Foucault, Deleuze/Guattari*, Scuola di Pitagora, Napoli 2014.
A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Germina, 2011; *The clamor of being*, trad. ingl. di L. Burchill, University Minnesota press, 2000.
L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma, 2006.

- P. Bojanic, *La violenza come origine dell'istituzione* (Deleuze con Hume e Saint-Just), «Iride», Il Mulino, 1, 2012.
- R. De Felice, *Intervista sul fascismo*, Laterza, Bari, 1975.
- M. De Landa, *New philosophy of society*, Continuum, London, 2006; *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, London, 2002.
- G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini» 41, 2012.
- R. Esposito, *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2008.
- P. Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmlev a Peirce*, in www.paolofabbri.it.
- U. Fadini, *Istituzione e soggettività*, in «Iride», Il Mulino, 1, 2012;
- S. Franchini (a cura di) *Il capitalismo divino*, interventi di Groys, Sloterdijk, Hörisch, Weibel, Macho, Mimesis, Milano, 2011.
- L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino, 2011.
- M. Hardt, *Reading notes on Deleuze e Guattari*, in www.duke.edu/Hardt
- E. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Routledge, New York, 1999.
- M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Derive Approdi, Verona 2012.
- P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2012.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. 1, La nuova Italia, Firenze 1968; *Il Capitale*, libro 1, ed. Riuniti, Roma 1994; *Il Capitale III*, ed. Riuniti, Roma, 1965;
- Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, Galilée, Paris, 2011; *Differenze parallele*, Ombre corte, Verona 2008.
- A. Negri, *A proposito di costituzioni e capitale finanziario*, su www.sinistrainrete.info
- P. Patton, *Deleuze and the political*, Routledge, London, 2000; *Deleuzian concepts*, Stanford University Press, 2010.
- J. Revel, *L'institution et le social*, in J. Revel, *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Editions, 2006.
- G. Rossi, *Capitalismi*, Il sole 24 Ore, 2012.
- C. Schmitt, *Il nomos della terra*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- B. Guillaume Sibertin, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Puf, Paris, 2013.
- F. Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui*, Harmattan, Paris, 2005.
- N. Thoburn, *Deleuze, Marx and politics*, Routledge, London, 2003.
- P. Vinci, *Il lavoro come rapporto sociale in Marx*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», V, 2-3, 2010.
- S. Žižek, *Organi senza corpi*, trad. it. di M. Grosoli, Scuola di Pitagora, Napoli, 2012; *Il soggetto scabroso*, trad. it. di D. Cantone, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- F. Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003.

Abstract

Deleuze usa l'espressione "istituzione rivoluzionaria" nei suoi testi cosciente della sua storia particolarmente caotica nel periodo post-rivoluzionario; cercheremo di capire se questa espressione descrive adeguatamente la sua teoria dell'istituzione. Una difficoltà preliminare riguarda il fatto che questa tematica sparirà in forma esplicita dai suoi testi successivi agli anni '50; il che mostrerà una costitutiva difficoltà legata alla problematizzazione di questo argomento. Esiste una via di fuga rispetto al diritto/sovrano? Deleuze ci mostra una particolare cesura intervenuta nel secolo scorso e riassumibile nel passaggio dalla politica all'economia. Quello che proveremo a mostrare è che la trasformazione della sovranità non coincide affatto con il trasferimento del potere al popolo, ma semplicemente con la trasformazione del modo in cui si è dominati.

Deleuze uses the expression of revolutionary institution on his texts, by being certainly completely conscious of his particularly chaotic history for the post--revolutionary periods. We try to know if this expression describes adequately the imaginary theory of the institution of Deleuze, and its commitment in the theory generally. A preliminary difficulty, which questions immediately our comment, is due to the fact that Deleuze does not thematize the institution for its account and does not thus answer his own questions of the 1950s: what explains the institution? The abandonment by Deleuze of its initial attempt to think of the institution would be maybe the indication which it anticipates and recognizes that the theme of the institution is problematic. Deleuze shows us a particular fracture intervened in the last century and it can be summed up in the passage from the politics to the economy. This work tries to show that the transformation of sovereignty does not coincide with the transfer of power to the people, but simply with the transformation of the way in which we are dominated.

Keywords: istituzione, violenza, capitalismo, sovranità.