

ATTUALITA' POLITICA DI DELEUZE

LAURA BAZZICALUPO

Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione (DISPSC)

l.bazzicalupo@unisa.it

ABSTRACT

The choice of bio-political plane of immanence - the life and its productivity that is exposed to the capture but always escapes - is the strong point of Deleuze's revolution; it is also the point that Deleuze is forced to think again unceasingly, since it must mark the distance between the neoliberal and the libertarian differentialism he promotes. Deleuze's struggle (then current) is now outdated, against an evanescent fetish. The Oedipus, against which Deleuze moves his joyous war machine, is dissolved by the social explosion of differences, that the same Deleuzian thought invites to "letting be". Against the interpretation (Lazzarato) that leads capitalism to debt, the Value works differently by the Law and refers to the logic of not-All. The market scene, with its crossing of choices, desires, communication proposals, has common features with the Deleuzian ontology. The institutionalist choice of Deleuze engages the pragmatic plan of humean tradition, highlighting once again the relationship with the market.

KEYWORDS

Immanence, neoliberalism, biopolitics, Hume.

ATTUALITÀ E PENSIERO CONCRETO: BIOPOLITICA AFFERMATIVA

Interrogarsi sull'attualità "politica" di Deleuze comporta alcune precisazioni semantiche e una serie di domande preliminari.

Innanzitutto - dal punto di vista qui adottato - l'attuale non coincide con il puro presente: è piuttosto indicativo di un rapporto sagittale con il presente del quale sia evidenziata la contingenza instabile, che lo rende modificabile e che permette di agire. La relazione attiva, foucaultianamente indocile, del pensiero con il proprio tempo - "Cosa è in atto? cosa sta succedendo? È necessario che accada così?" - è il modus che caratterizza la modernità o più precisamente il

modo di vedere di chi abbia esperito e compreso la contingenza strutturale del suo essere.

Il nesso del pensiero moderno con l'attualità e la sua modificabilità non è dunque né secondario né casuale. Questa tensione del pensiero con l'attuale, con ciò che è in atto, conferisce concretezza al pensiero - rispetto alla teoria pura - lo carica di volontà di efficacia, liberandolo dall'accademismo, ma anche dalla fuga contemplativa e lo consegna alla circostanzialità del campo di battaglia in cui assumere posizione, il *Kampfplatz* kantiano. Il *modus* del moderno di relazionarsi con se stesso, con l'attualità e l'evento che spezza il continuum del presente, conferisce al pensiero concretezza e volontà di efficacia: dunque politicità. C'è una dimensione inevitabilmente *politica* del pensiero moderno poiché è tale se nasce dall'urto con il presente che ne marca l'energia pragmatica, la piega critica, ma ne segna anche il limite, la contestualità.

La dimensione politica di filosofi che rispondono alla instabilità ed apertura della loro attualità - e Deleuze è uno di essi - non sta tanto nelle loro tesi politiche più o meno esplicite, contingenti e situate, quanto nella tensione che sanno instaurare con l'attuale, l'atteggiamento estetico-pratico con cui lo sfidano o raccolgono la sua sfida, "indissociabile dall'accanimento con cui lo si immagina, con cui lo si immagina diversamente da com'è e lo si trasforma, non distruggendolo ma cogliendone la trasformazione in quello che è"¹. È il posizionamento che assumono nel campo di battaglia e le modifiche che hanno apportato e apportano, attraverso il loro stesso pensiero concreto, alla configurazione delle forze.

Questa centralità dell'attuale in quanto presente instabile e aperto, è la centralità del *fuori*: per Deleuze, l'inizio del pensiero². È l'urto con il fuori che stimola l'invenzione dei concetti. Urto: non riflesso, né monotono accordo. Deleuze è certamente un filosofo 'moderno' e dunque largamente un filosofo politico, anche quando non sembra esserlo esplicitamente, perché al centro del suo pensiero c'è il suo tempo in rapida trasformazione, l'attualità, nella quale egli vede le crepe della disposizione scenica, della *rappresentazione*. Sarà tanto più vivo politicamente quanto più questo suo rapporto con ciò che avveniva e che si protrae, trasformandosi, anche oggi - apre possibili sviluppi al di là dell'uso che lui stesso ne fa.

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? II*, 1984, in *Dits et écrits*, 2 1976-88, tr. it. in *Archivio 3*, 1978-85, Feltrinelli, Milano cit., pp. 224-225, trad. lievemente modificata.

² G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, tr. it. Einaudi, Torino 1991.

Qual è stata l'attualità di Deleuze? Fino a che punto è ancora la nostra? Ma soprattutto la sua relazione attiva con quell'attualità ha aperto la scena ad una diversa configurazione delle forze? Lo ha fatto nel senso cui Deleuze mirava o dobbiamo raccogliere il testimone e rettificare la corsa ad ostacoli?

A partire dagli anni sessanta - ci dice Foucault - emerge "la proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche, dei discorsi, una specie di friabilità generale dei suoli, anche e forse soprattutto i più familiari"³: sono anni di svolta della politica e del pensiero critico moderni e coincidono con l'esplosione del tema delle differenze: "la differenza era nell'aria...la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e delle contraddizioni"⁴. Criticabilità, destabilizzazione dal basso, generale e diffusa e urgenza di una differenziazione radicale che comporta una rotazione di prospettiva rispetto alla tradizione ugualitaria più o meno formale moderna. Era urgente immergersi nella densità materiale delle esperienze, che sola avrebbe riscattato le differenze. Questo è l'orizzonte biopolitico, materiale e concreto, che viene fatto valere, in coincidenza con un'accentuata centralità sociale del corpo; in questo orizzonte Deleuze si ritrova con Foucault, ma rispetto alla prospettiva di quest'ultimo che vede corpi assoggettati, capaci di resistenza ma sempre interni ai processi di soggettivazione che li hanno formati, lo sguardo di Deleuze sbaraglia le mediazioni degli strati rappresentativi, attraversa le stesse soggettivazioni, per accedere direttamente alla vita e alla sua potenza.

È un nodo importante che dovremo tenere presente: la scelta del piano di immanenza biopolitico - la vita e la sua produttività incessante che si espone alla cattura ma che coincide con l'incessante sfuggire a questa presa - la scelta dunque della vita come piano dove si svolge la lotta politica, è la leva, il punto di forza della rivoluzione deleuziana: ma è anche il punto, come vedremo, che Deleuze è costretto a elaborare incessantemente, dal momento che in esso deve marcare la distanza tra il differenzialismo neoliberale e quello libertario che vuole promuovere.

Sulla potenza produttiva delle singole vite, su una biopolitica affermativa matrice di regolazione in se stessa, fa leva infatti anche la rivoluzione neoliberale, traducendo questa produttività nell'assiomatica dell'assetto competitivo del mercato e proponendo le singolarità nella versione distorta di monadi proprietarie che si autogovernano senza mai sublimarsi in un

³ M. Foucault, *Corso del 7 gennaio 1976*, in Id., *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977 p. 165.

⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1971, p. 3.

trascendimento sociale: come nello slogan terribilmente efficace della Thatcher: non esiste società, esistono solo gli individui.

In questo immanentismo generalizzato, solo i corpi dicono la differenza di posizione, la subalternità gerarchica, l'atteggiamento indocile: solo se si risale ai corpi e addirittura se si disarticolano e disorganizzano i corpi, è possibile avere accesso alla vita non governata, al desiderio non paranoico.

La scelta del piano di immanenza dove collocare il pensiero è dunque il primo grande contributo ad una revisione della politica, ma espone Deleuze consapevolmente alla comune matrice deterritorializzante e desiderante del capitalismo energumeno.

Sarebbero state così efficaci quelle istanze di criticabilità, di destabilizzazione e di differenziazione ad oltranza, se non fossero state innestate, al di là delle intenzioni di chi le rivendicava, sulla rivoluzione economica e sociale neoliberale degli anni settanta e ottanta? Questa domanda si pone ancora nei termini di struttura e sovrastruttura, teoria e prassi? Certamente no, perché la convergenza di pratiche politico-critiche e differenziazione affermativa, effusiva ha cambiato proprio la relazione tra i due termini⁵. Nonostante permangano, e anzi siano rilanciate, negli anni settanta, le filosofie di impianto dualistico normativo, si afferma, con Deleuze, (ma non solo), una maniera di fare filosofia che la fa finita con i dualismi vita/concetto, corpo e idea, scienza ed arte: un pensiero che coinvolge direttamente la pratica; meglio, che coinvolge direttamente la vita, il corpo; un pensiero dove "il concetto sia dell'ordine del vivente, della creazione, del processo e dell'evento e come tale non possa essere separato dall'esistenza"⁶.

E questo significa assumere radicalmente quella dimensione di modernità (e politicità) del pensiero cui abbiamo appena accennato: una conoscenza che sia sempre anche pragmatica, e un soggetto - il protagonista della scena politica liberale e democratica, ma anche della mediazione e della riflessività - dissolto nella energia desiderante, la produttività inconscia, la creatività 'in comune', spersonalizzata e impersonale, in un sociale instabile, magmatico. Un pensiero siffatto è già in se stesso un cambiamento concreto che non poggia su criteri di riferimento e di giudizio, o leggi universali. E, ciò nonostante o proprio per questo, è efficace tanto da indebolire l'ordine moderno, dis-articolare il sociale, trasformare i modi di vita, rompere il nesso

⁵ L. Bazzicalupo, "Critica senza criterio, senza giudizio né legge: dal decostruzionismo a Deleuze e Foucault", in "Filosofia politica", 3, 2016.

⁶ A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*, tr. it. Derive&Approdi, Roma 2013, p. 16.

normativo di pensiero e pratica. Un pensiero che rompe lo steccato tra intellettuali e quanti sono impegnati/interessati direttamente nel cambiamento, in quanto è pensiero/pratica diffuso, impersonale e può aggregarsi e manifestare in un punto qualunque delle rete rizomatica⁷. Deleuze concettualizza, con consapevolezza e potenza maggiore, quel diffuso manifestare, praticare il dissenso, erodere le verità dominanti assumendo posizioni spesso indeterminate, imprevedibili: e i suoi concetti sono dell'ordine del vivente.

Biopolitica affermativa: il suo pensiero si sottrae completamente, radicalmente, alla presa del potere e alla sua logica rappresentativa, spostandosi dal suo terreno di lotta. Non si tratta di criticare secondo lo schema tradizionale della critica che sempre rinvia ad un terreno comune, lo moltiplica, lo nega, ma in esso consiste. Se non si vuole essere sempre catturati dal movimento dialettico, occorre dimenticarsi del discorso filosofico e anche politico che è stato fino ad allora "di sinistra": non è il proletariato, agente universale dell'emancipazione - che farà la sintesi, e tanto meno un intellettuale organico, soggetto supposto sapere ciò che gli altri saprebbero poco e male. Ci deve essere un salto, un cambio che non entra in trattative con il pensiero dominante, ma lo cancella di colpo, muta registro.

Pensare per Deleuze è affermare. Nonostante abbia una conoscenza davvero assai rara della storia della filosofia e ad essa si riferisca con estrema competenza, sa anche rompere con il *Mainstream* della filosofia occidentale, sulle tracce di un pensiero che prima di lui abbia compiuto questo salto. In ogni caso il tono è affermativo, positivo. E questa è una grande trasformazione nel discorso e nello stile sia filosofico che politico. Affermatività significa non solo teoria e prassi nello stesso gesto, ma anche tramonto della progettualità, del differimento infinito in vista di una *Grand Soir*: la rivoluzione è piuttosto un essere, un vivere immediatamente in modo diverso; le pratiche politiche piegano verso la democrazia diretta, la partecipazione autogestita e sperimentata in molteplici punti, in forma topica, locale, situazionale.

C'è un tratto palingenetico nel tono perentorio che hanno i due libri su capitalismo e schizofrenia, ma già anche nell'annuncio gioioso di *Differenza e ripetizione*. Ecco un altro tratto della nuova politicità dal quale difficilmente si torna indietro: il posizionamento si manifesta immediatamente, senza il lavoro di erosione del linguaggio e delle argomentazioni dell'antagonista, senza lo slittamento incessante, ironico e elegante del decostruzionismo derridiano che,

⁷ *Entretien entre M. Foucault et G. Deleuze. Les intellectuels et le pouvoir*, tr. it. in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977 pp. 107- 111.

nonostante gli appelli ad una incondizionata etica anarchica, finisce col ripiegare su posizioni tattiche, tutte interne allo stesso discorso umanistico dei diritti. Le differenze *sono*, le potenze e le macchine desideranti *funzionano*.

L'effettività e la portata politica del pensiero deleuziano negli anni settanta - in quella attualità - è indiscutibile.

Eppure, dopo qualche decennio, l'esito di quella eccezionale increspatura - criticabilità di ciò che è più familiare e effervescenza di tutte le differenze - è un mondo che possiamo definire, con Badiou, *atonale*, privo di tono di contrasto, monotonamente accordato su pensieri e pratiche plurali ma paradossalmente uniformi, ferreamente governate dal principio economico modale della competizione, illimitato, inclusivo e disegualitario. L'essere delle singolarità differenti manifesta solo diseguaglianze crescenti e la fragilità delle singolarità disorganizzate, esposte ai ricatti e alle catture del mercato. Mentre il tono del contrasto, l'attrito con il presente, viene monopolizzato dalla paranoia fondamentalista e razzista, specularo rovescio di quella atonalità.

Parlare dell'attualità politica di "oggi", a proposito di un pensatore come Deleuze che in qualche modo *ha già vinto*, in un secolo che è deleuziano senza che questa sia una buona notizia, diventa molto più difficile, perché bisogna articolare la sua differenza in un mondo di differenze deliranti; sondare, negli effetti, la sua capacità di contrastare, smentire le forme nuove, allora appena iniziali, di controllo del vivente da parte di un capitalismo neoliberale che sfonda i limiti tradizionali senza peraltro abolirli e che, mai come oggi, governa con estrema durezza le vite; bisogna misurare soprattutto la persistenza dei suoi obiettivi polemici, laddove forse essi sono mutati; e infine sondare se da altri tratti del suo discorso possiamo trarre potenzialità politica.

Questo saggio cercherà dunque di far emergere il portato politico dell'attacco deleuziano alla logica della rappresentazione che si concentra sull'attacco al giudizio, per evidenziare come esso resti valido e attuale se - contrariamente alla lettura politica corrente - si derubrica la sua lettura in termini di debito, colpa e teologia politica camuffata e lo si interpreti in termini del valore/valutazione: sistema di controllo retto da una logica modale anti-identitaria e inclusiva, che paradossalmente emerge dal basso, dallo sgretolamento della tradizionale trascendenza del valore. Si evidenzia così una profonda e non sottovalutabile frattura tra processi di soggettivazione edipica (contro i quali Deleuze si batteva) e attuali processi post-edipici (logica del non-Tutto, neoliberalismo). Lo scenario, in senso lato economico, che così si apre, è a sua volta afferrabile tramite strumenti deleuziani, con particolare riferimento agli studi humeani e alle tesi relative alla produttività sociale di istituzioni e forme di vita.

IL CAPITALISMO E IL DEBITO: MA FORSE C'È DELL'ALTRO

C'è paradossale affinità tra il nostro presente neoliberale - quello che è diventato il senso comune - e l'orizzonte deleuziano: prova certo del suo rispondere attivamente e efficacemente alla configurazione contemporanea, ma segnale anche di un accordo tonale che rischia continuamente di perdere l'attrito necessario alla politica.

Deleuze è precocemente consapevole della ambiguità del capitalismo, del fascino attrattivo che nutre per il desiderio affermativo, dilagante e anarchico. Il libro più "politico" che egli scrive con Guattari nel 1972, *L'anti-Edipo*, fu a suo tempo, una sfida scandalosa al senso comune proprio perché assumeva in tutta la sua potenza libidica il capitalismo (come, a suo modo e in un altro registro, Foucault avrebbe fatto nel 1978 con il neoliberalismo recependo la potenza della sua carica liberogena)⁸. Già Marx, d'altronde aveva mosso la sua critica al capitalismo a partire dal riconoscimento della sua grandezza perversa e liberatoria insieme, destitutiva delle vecchie strutture, sovvertitrice dei codici, deterritorializzante per tutte le identità "fondate".

Questa matrice destrutturante lo accomuna alla lotta libertaria contro le strutture di dominio che permeano il linguaggio rappresentativo, quello stesso che ancora usiamo, che andavano demolite per dare voce all'istanza di emancipazione delle differenze, contraria a ogni delega rappresentativa: movimento di protesta affermativa, espressivista che non tollera i ruoli e le identificazioni che, per usare la classica formula di Althusser, interpellano poliziescamente le singolarità, incollandole alla partizione sociale. Incessante il lavoro di destituzione delle istituzioni politiche rappresentative (Stato, partiti, sindacati, ma anche chiesa, famiglia, scuola e i ruoli di genere e razza) che trova recezione e sollecitazione in un capitalismo in fase di rivoluzionamento e, allora, di crescita, a sua volta insofferente di leggi, diritti, controlli statali, obblighi fiscali di solidarietà che impediscono il dispiegamento anarchico delle sue potenzialità. La grande rivoluzione neoliberale degli anni settanta non può non accogliere ed esaltare la spinta critica alla polverizzazione dei vecchi corpi sociali in una anarchia di poteri monadici. Salvo poi governare le monadi

⁸ G. Deleuze F. Guattari *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, tr. it., Einaudi, Torino p. 207; M- Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.

disarticolate attraverso un principio economico-organizzativo, la competizione di tipo modale, *non identitario* che, dunque, si incastra agevolmente nei processi di de-essenzializzazione della decostruzione, nella lotta sessantottina contro tutte le autorità, e su tutte contro l'UrStaat, lo Stato e la sua 'rappresentazione' psicoanalitica, l'Edipo.

Ma, già nel 1972 Lyotard - commentando *L'anti-Edipo* e la "identità di natura" della produttività desiderante con la deterritorializzazione capitalista spinta fino al limite del delirio, fino alla schiza che ne è l'inveramento estremo - sottolineava che i limiti, le riterritorializzazioni imposte dal capitalismo al delirio che esso stesso scatena, non possano definirsi attraverso l'Edipo, neo-arcaismo, che presto sarebbe diventato del tutto desueto perfino nelle stanze degli analisti⁹.

La battaglia di Deleuze è dunque contro un feticcio evanescente: già per Lacan non esiste il grande Altro, il Significante del Tutto/eccezione che produce la barra e attraverso l'interdetto e la mortificazione, marchio di mancanza il desiderio. Questa frontiera, contro cui Deleuze muove la sua gioiosa macchina da guerra, è dissolta dalla stessa esplosione sociale delle differenze non ordinarie, non gerarchizzabili, che il pensiero deleuziano invita a "lasciar essere". "Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare"¹⁰.

Quando Deleuze descrive *performativamente* singolarità e macchine desideranti legate dalle sole categorie elementari della disgiunzione e della congiunzione – non dalla sintesi, non dalla mediazione e *Aufhebung*, ma solo da movimenti di associazione, contiguità, o contagio, raccordo o interruzione – anticipa i nuovi processi di soggettivazione sociale. Quelli che la *Logique sociale* di Tarde, sociologo *qualitativo* amato da Deleuze, contrappone all'organicismo durkheimiano – che non saranno governati sotto il segno di Edipo quanto piuttosto sotto quella del godimento psicotico, letterale, non mediato - per nulla connotato moralisticamente - che è proprio di una logica del non-Tutto¹¹. La logica del Tutto/Eccezione identitaria e escludente slitta verso quella del *pas-tout*, che Lacan traccia in *Encore*, come logica del

⁹ J.F. Lyotard, *Capitalisme énergumène*, tr. it., in a cura di U. Fadini, G. Deleuze F. Guattari, *Macchine desideranti*, ombre corte, Verona 2012, pp. 123-157.

¹⁰ G. Deleuze, *Pour en finir avec le jugement*, in Id., *Critique et clinique*, tr. it., Cortina Milano 1996, pp.165-176, cit. p. 176.

¹¹ G. Tarde, *La logique sociale*, Alcan, Paris, 1985 http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/, cfr. L. Bazzicalupo, *G. Tarde e le soggettivazioni neoliberali*, in (a cura di S. Prinzi), *Gabriel Tarde. Sociologia psicologia filosofia*, Orthotes, Napoli 2016.

femminile, logica della irriducibilità all'Uno del significante: non esiste la donna, ma le donne, la ripetizione differente, la differenza nella ripetizione¹².

È importante sottolineare le possibili declinazioni di questa destrutturazione delle soggettività nel non-Tutto illimitato e ripetitivo, mai concluso, dove questo capitalismo energumeno trova forme di controllo e ri-territorializzazione nuove, che non passano se non rapsodicamente per il diritto tradizionale, la Legge e la repressione con il suo investimento libidico e tanto meno per l'Edipo – tutti limiti e barre alquanto appannati. Il nuovo controllo presuppone proprio la de-territorializzazione del desiderio, il lasciarlo dilagare nell'equivalenza di tutte le differenze. Queste differenze liberate dal "giudizio di Dio", equivalenti rispetto alle quali Deleuze ci dice, è possibile orientarsi solo in base alla intensità di vita che producono nel "passaggio" da uno stato all'altro¹³ - trovano poi nella valorizzazione del mercato la propria misura.

Questa è l'attualità politica con cui misuriamo oggi Deleuze. Dovremo dunque cercare queste dinamiche nel Deleuze, lettore precoce e illuminante di Hume. Ritengo questa parte empiricista pragmatica del pensiero deleuziano, che si completa con l'attenzione alle istituzioni come creazione delle forme di vita dal basso - una direzione molto interessante e feconda delle centrali tesi sulla produttività desiderante. Più di quanto non lo sia la oggi prevalente (nell'ambito di alcuni eredi 'politici' di Deleuze) lettura del capitalismo nel registro del debito e della colpa.

È d'obbligo dunque una tappa di chiarimento su questa lettura che innesta la critica alla matrice debitoria del capitalismo sulla grande critica deleuziana al giudizio e alla colpa.

Ricordiamo tutti le sferzanti pagine deleuziane dove viene smascherata la reale 'passione' che muove il meccanismo apparentemente neutrale della rappresentazione: la rappresentazione non è che un giudizio, e ogni giudizio marca una colpa, ha cioè l'obiettivo pedagogico-morale di colpevolizzare e perseguire il diverso¹⁴. La passione di punire precede il giudizio, così come per Benjamin il contesto di colpa precede la legge e, per Nietzsche, il debito è la condizione del giudizio "l'uomo è giudicabile e giudica in quanto la sua

¹² J. Lacan, *Séminaire XX, Encore*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.

¹³ G. Deleuze *Pour en finir avec le jugement*, cit. p. 176; cfr. Id., *L'Anti-Edipo*, cit. p. 146.

¹⁴ cfr. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, introduzione a G. Deleuze, *Difference et répétition*, cit. p. XI; G. Deleuze, *Simulacre et philosophie antique*, in Id., *Logique du sens*, tr. it., Feltrinelli, Milano, pp. 223-246.

esistenza è sottoposta a un debito infinito”¹⁵. In questa struttura mitico-religiosa del giudizio mai neutrale, Maurizio Lazzarato ritiene possibile incastrare anche la gestione neoliberale delle singolarità. Legge e valore sono infatti il cuore dei dispositivi giudicanti: se la legge e il suo contesto di sovranità e stato appaiono oggi appannati, il *valore*, perno delle pratiche di valutazione e competizione capitalista, rimane il centro di quei dispositivi di controllo e di cattura dei poteri sociali che la stessa razionalità neoliberale ha mobilitati¹⁶. La legge del valore, assioma del sistema capitalista, è l'unico invalicabile limite che si impone alla generale equivalenza delle merci¹⁷. Limite non economico ma residuo del sacro, delle marcature che lo caratterizzavano. Valutare per gerarchizzare, per sanzionare i perdenti, i debitori: nel neoliberalismo, le differenze una volta liberate dagli *strati* istituzionali che le mortificavano e le proteggevano, vengono disposte su una scala di merito in modo che il mercato “valorizzi” la differenzialità e emargini (senza preventive esclusioni identitarie) quelle non competitive. Differenze liberate, differenze catturate dal valore.

A partire da Lazzarato, deleuziano doc – e plausibilmente, se si pensa all’obbligo di austerità dell’ordoliberalismo di marca tedesca – gli interpreti ‘politici’ deleuziani hanno valorizzato la linea che risale a Nietzsche (supportata dal famoso e breve frammento di Benjamin del capitalismo come religione, del 1921¹⁸) del debito infinito, che manifesta una teologia sottesa al capitalismo. Sarebbe infatti il debito infinito a connotare ancora il governo capitalistico delle vite. Lazzarato riprende, in una situazione politicamente ed economicamente mutata, quella denuncia appassionata di Deleuze contro la repressione, la rappresentazione che è sempre colpevolizzante, e contro il debito del vivente¹⁹. Dico mutata perché, come già lo stesso Deleuze intuiva, la

¹⁵ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, II diss. “Colpa, cattiva coscienza e simili”, in *Opere* vol VI, tomo II, Adelphi, Milano 1968; su debito e capitalismo, cfr. G. Deleuze F. Guattari *L’Anti-Edipo*. cit., p. 207.

¹⁶ Cfr. la lettura di M. Lazzarato, *La fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, tr. it. Derive/approdi, Roma 2012.

¹⁷ Cfr. J.F. Lyotard, *Capitalisme énergumène* cit.

¹⁸ W. Benjamin, frammento, in, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972-1989, pp. 100-103; tr in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: Capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 9-12.

¹⁹ Nel passaggio sul debito nell’Anti-Edipo, Deleuze contesta la strutturalità dell’Edipo, epitome della visione deficitaria dell’umano che lo condanna al desiderio interdetto, alla legge e colpa, e la storicizza, per demolirlo come espressione di una fase di controllo. Allo stesso modo

dissoluzione della logica della marcatura cui il debito è strettamente legato, sotto la spinta proprio del turbo-capitalismo finanziario, è un dato di fatto. Certo quella di Lazzarato è una tesi suggestiva e parzialmente calzante. L'etimologia aiuta... È a partire dalla crisi dei debiti sovrani che la questione del debito come forma di controllo si fa centrale.. Ed è su questo assioma che i paesi gravati dal debito più alto sono diventati anche sottilmente spregevoli, pigs, ... il tutto sembra una gigantesca macchina teologico-economica di controllo del vivente. Nella attuale crisi del potere soft di negoziazione è forte la tentazione di riallacciare il paradigma teologico-politico – blasonato dispositivo che dà conto dell'intrinseco legame tra religione e politica, nel segno della sovranità – con la teologia economica sotto il segno del debito. Il nesso della teologia con la sfera economica svela certo le pratiche di controllo capitalista dentro quelle ascetiche di prestazione e dentro quelle di consumo-godimento²⁰.

Ma è su questa scia che possiamo raccogliere il testimone della politicità di Deleuze?

La furiosa battaglia di Deleuze contro la struttura edipica di debito e colpa è anacronistica: per quanto coesista con frammenti di rappresentazioni giuridiche, politiche o economiche, la collateralità di capitalismo e schizofrenia anarchica e anti-rappresentazionale, è realtà. Con tutte le immaginabili ambivalenze²¹.

In ogni caso, la riconduzione del debito alla marcatura, nello scenario della crudeltà, lo derubrica oggi a traccia persistente del non-contemporaneo (da iscrivere nello schema della infinita secolarizzazione, o piuttosto in quello de *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitig* tipicamente neoliberale?), staccandolo dal discorso dello scambio e dell'interesse, logica economica per eccellenza, che Deleuze interpreta invece *all'inglese*, in rapporto alla tradizione empirista che è invece in grado di coglierne l'aspetto radicalmente innovativo²².

Il regime del debito va restituito al suo codice iscrivibile, politico-territoriale, alla logica della rappresentazione dualista, quella che viene

dovrebbe accadere alla 'figura' del debito, a sua volta legata alla rappresentazione edipica e alla colpa: il debito appartiene al regime della rappresentazione e alla marcatura: al socius iscrittore (e non scambista): "Il regime del debito deriva direttamente dalle esigenze di questa iscrizione selvaggia" *L'AntiOEdipe*, cit, p.207): lavoro preistorico dell'umanità, aveva detto Nietzsche.

²⁰ E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

²¹ Cfr. L. Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di fuga e dualismo*, in (a cura di Vandoni e Radaelli) *Legge desiderio capitalismo. L'Anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Bruno Mondadori, Milano 2014 pp. 98-113.

²² *L'anti-OEdipe*, cit. p. 213.

catturata e centralizzata dallo Stato: il gran circuito della paranoia, della sovranità, con la sua megamacchina fiscale, dove destino, debito e colpa si interiorizzano e la terra diventa *asilo di alienati*²³. Debito e sovranità: questo è il moderno e la sua segreta anima preistorica e teologica.

Ma - ed è Deleuze stesso a mostrarlo - la cosa capitalista è mutevole e mutante e il racconto cambia. La natura del capitalismo è schizofrenica: utilizza certamente il debito, ma non si concentra su di esso e tanto meno sulla marcatura; si presenta invece come una gigantesca de-codificazione, una liberazione dei flussi, una deterritorializzazione che sposta sempre la presa dal codice. Il concetto chiave è quello dell'esodo decodificante, della contingenza; desiderio di de-codificazione, di dislocazione, di spostamento: desiderio schizofrenico²⁴. Per afferrare la specificità del neoliberalismo (e dunque misurare le armi giuste offerte da Deleuze per fronteggiarne il biopotere) dobbiamo seguire questa linea di fuga del capitalismo.

Il valore funziona oggi in modo molto diverso dalla Legge e rinvia a quella logica del non-Tutto, dell'associazione senza sintesi che proprio l'ontologia deleuziana ha affermato.

La deterritorializzazione del desiderio lo lascia dilagare nell'equivalenza di tutte le differenze dove "passa" attraverso variazioni d'intensità che ne orientano il flusso. Queste differenze liberate dal giudizio, autoregolate - ciascun evento e singolarità è norma a se stessa - troveranno poi nella valorizzazione del mercato il proprio limite. Ma questo valore che non ha a che vedere con Dio o con la legge, e con la logica del Tutto/eccezione, il significante che nella rappresentazione include qualcuno escludendo, "punendo" i diversi. Il valore del mercato è uno standard, una norma, un indicatore che emerge dal basso dall'incrocio delle scelte e delle aspettative dei competitors della scena sociale: poteri tutti che concorrono alla sua definizione instabile, sempre precaria, mai identitaria, sempre flessibile e umorale. Una scena di assoluto pragmatismo. E ciò nonostante una scena di eteronomia e governo regolata da una norma/standard ex post, che appare generata dal gioco complesso delle aspettative e delle domande - acefalo e irresponsabile. La valorizzazione che sembra emergere (emergenza è termine che prende il posto della eccezione luciferina della teologia politica) dal basso e dalla orizzontalità immanente dei poteri sociali, viene fissata in una gerarchizzazione non identitaria, illimitatamente inclusiva ma assolutamente

²³ Ivi p. 216.

²⁴ Ivi, p. 253.

disegualitaria, marginalizzante dei deboli, dei debitori, di quanti nella competizione si trovano perdenti: mai esclusi definitivamente, ma scivolati in basso. Inverando la cruda espressione di Foucault circa un nuovo potere che "fa vivere e lascia morire".

MERCATO E ISTITUZIONI: LA TRADIZIONE EMPIRISTA E HUMEANA.

La scena del mercato, in questo incrociarsi orizzontale di scelte, desideri, aspettative, proposte di comunicazione, ha tratti comuni con l'ontologia deleuziana. Con la cruciale differenza che quest'ultima, poiché afferma le differenze tutte senza alcuna gerarchia e senza alcuna totalizzazione, polverizza la normatività. La vita crea forme ed è norma a se stessa: una questione di amore e odio, non di giudizio, come già aveva detto Spinoza. Ciascuna singolarità vivente coincide con il suo *modus* di vita: tanti standard quanti sono i viventi. L'an-archia sembra restare tale, la norma è pura autoregolazione: ma è possibile una irrelatività assoluta della regola? Ci chiediamo se una esatta comprensione della scena dei poteri e delle norme imponga allo stesso Deleuze di pensare i reticoli associativi e i parziali trascendimenti dell'immediatezza del desiderio, in direzione degli strati o delle istituzioni: per quanto sotto il segno della precarietà e della incessante dissoluzione.

Se così fosse, saremmo costretti, nel rapportarci alla politicità deleuziana, a misurare l'affinità di questi processi istituzionali - che certamente sollecitano la sperimentazione di nuove forme di autogoverno e gestione comune - con quelli del mercato, mettendo in conto gli effetti disegualitari e oppressivi che, come abbiamo visto, emergono da processi normativi basati su standard *ex post*.

Ciascun evento, frammento, singolarità di desiderio produttivo è norma a se stesso e essi non sono mai totalizzabili, né si possono chiudere in un progetto di cui qualcuno detenga la guida; ma questa scena di alta complessità deve pur sempre autoregolarsi attraverso trascendimenti, "forme" di vita sia pur mobili e parziali che aggregano le diverse singolarità. Perfino Artaud frena sul completo abbandonarsi alla disorganizzazione del CsO²⁵: bisogna praticare "una prudenza estrema" nella disarticolazione, nel delirio: "bisogna conservare anche piccole riserve di significanza e di interpretazione, magari

²⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, tr. it., Castelvecchi, Roma 2003 p. 739.

per opporle al sistema, qualora le circostanze lo esigano, qualora le cose, le persone o le situazioni vi ci costringano e bisogna conservare piccole razioni di soggettività, in quantità sufficiente per rispondere alla realtà dominante. Mimate gli strati..."²⁶.

Cosa significa questo se non che l'appartenenza agli strati è parziale, minimale, sempre revocabile, ma indispensabile? accompagnata dalla consapevolezza cioè che, quando gli strati sfociano in paranoia, vanno disfatti? Produrre, inventare forme e essere pronti a disfarsene²⁷. Le forme di vita che la produttività deterritorializzante del desiderio istituisce, assumono sempre una precaria forma di stabilizzazione: combattono tra paranoia e psicosi.

Una normatività ontologica, performativa e autoregolativa, immanente al sociale emerge spontaneamente dalle singolarità che si associano e si dissociano per contiguità, congiunzione, senza trascendimenti né sintesi. Naturale artificio è l'istituzione: sottratta alla matrice conservatrice (che faceva di essa la compensazione di una mancanza esponendola al debito e al giudizio), privata dell'infuturamento del progetto, l'istituzione è topica, situazionale, locale: non apparati di governo o legge, ma forza performativa che norma il sociale senza lo scotto del soggetto sovrano, in un processo produttivo-creativo, diffuso, di forze dal basso, plurali.

E' uno spaccato che non può non essere persuasivo per le esperienze di autogestione e autorappresentazione che oggi contestano la vecchia rappresentanza e che pluralizzano la lotta in una miriade di lotte situazionali e locali.

E' comunque opportuno sottolineare, per la piena comprensione della potenzialità (e dell'ambiguità) dell' ipotesi neo-istituzionalista di Deleuze, l'affinità che essa presenta con la logica pragmatica e post-sovrana del mercato. Se ciascuna singolarità è portatrice del proprio *modus* e tanti sono gli standard quanti sono i viventi, le istituzioni autoregolate e autogestite sono punti di precario trascendimento dove spontaneamente si aggregano, attorno ad un 'funzionamento', a una *éssence opératoire*²⁸ le singolarità. Se mantengono la produttività spontanea e non organizzata, queste istituzioni non identitarie,

²⁶ Ivi pp. 251-252.

²⁷ Ivi, p. 424-425; cfr. A. Badiou, *La vita come nome dell'essere* in Id., *Oltre l'Uno e il Molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, ombrecorte, Verona, 2007 pp. 62-64.

²⁸ G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, tr. it. Einaudi Torino 2004, p. 4.

funzionali introducono davvero a forme di vita "non fascista"²⁹, per usare l'espressione foucaultiana a proposito dell'*AntiEdipo*.

Come avevo accennato, dinamiche di autoregolazione diffusa, molteplice e moltiplicata - in un profilo che ne sottolinea la positività di autoregolazione spontanea - erano già presenti nel Deleuze degli studi su Hume, che del filosofo inglese colgono la spinta destrutturante rispetto alla tradizione verticalista della Legge e del soggetto³⁰. Studi che trovano rispondenza nell'attenzione all'istituzioni come creazione di forme di vita dal basso manifestata nella breve ma significativa antologia *Istinti e istituzioni*³¹. Una prospettiva certamente meno dionisiaca ed euforica rispetto alle grandi pagine di *Mille piani* sul corpo senz'organi, ma politicamente fertile e capace di interagire con le altre opere.

L'istituzionalismo deleuziano non solo non si inquadra in una visione compensativa e deficitaria alla Gehlen, ma si sottrae anche all'olismo durkeimiano e tonnesiano che caratterizza il pensiero sociologico e giuridico. Lo abbiamo già ricordato: Deleuze sceglie Tarde, del quale esalta la attenzione alla produttività sociale e collettiva, il "grande cervello", anonimo che produce innovazione ed è il vero serbatoio produttivo della "ri-produzione" industriale³². Ma soprattutto la scelta istituzionalista di Deleuze si innesta sul piano empirico e pragmatico della tradizione humeana evidenziando ancora una volta il rapporto con l'istituzione principe dell'occidente: il mercato.

Sulla scia di Hume, sono infatti le dinamiche dell'invenzione e del credito (che non è affatto un semplice rovescio del debito) a guidarci alla riconfigurazione degli spazi di manovra che nella situazione mutata si possono aprire. Se consideriamo la genealogia dell'immanenza e l'irriducibile pluralismo profondamente discontinuo come i caratteri dirimenti dell'attualità - alla cui definizione teorica Deleuze ha dato un inestimabile contributo a

²⁹ M. Foucault, *Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, In Id, *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris 2001 p. 135.

³⁰ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, tr. it. Cronopio, Napoli 2000.

³¹ G. Deleuze, *Instincts et institutions* (1955), tr. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis Milano 2014.

³² G. Tarde, *La logique sociale*, cit, p.168 e pp.124-125: cfr. ivi *La logique individuelle* (cap I) e *L'esprit social* (Cap II), ma soprattutto il par. *Opposition entre la logique individuelle, qui exige l'élimination complète des contradictions intra-cérébrales, et la logique sociale qui se concilie fort bien avec des contradictions inter-cérébrales* in *Les Lois de l'invention* cap IV, pag 151 ss; cfr. Lazzarato, *La politica dell'evento*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2004 p. 23.

partire dai suoi primi lavori - sarà nella centralità di queste attività performative, *invenzione* di forme di vita, *credito* come aspettativa esposta all'errore, che mai totalizza il controllo della scena ma si muove in modo parziale e rivedibile, che dobbiamo cercare la leva di un cambiamento di prospettiva.

Deleuze "afferma" una forza immateriale, creativa di forme, di associazioni che può diventare perno di costrutti sociali nuovi: lo squilibrio implicito nel meccanismo capitalista si sposta in avanti, in una produttività parziale e concreta. Va rimarcata la profonda cesura tra liberalismo e neoliberalismo (da un lato oggettività della scarsità, dall'altra natura performativa ma instabile del credito e dell'invenzione), che è cesura solo parzialmente evidente negli anni settanta e ottanta, tra il capitalismo weberiano con il suo background protestante, colpevolizzante, nel quale bene si inserisce il frammento di Benjamin, e la specificità del capitalismo attuale. Nel quale, si intende, non viene meno anzi si accentua il controllo imperniato sulla prestazione. Il capitalismo è sempre una deterritorializzazione che continuamente codifica e territorializza le forze che libera.

Vorrei marcare con forza la diversa natura dei regimi di verità.

Foucault sottolinea che la fiducia, nelle emergenti pratiche e teorie liberali-capitaliste, non è in capo al sovrano e alla sua autorità semi-divina di rappresentanza-rappresentazione, ma insorge nell'immanenza delle relazioni di domanda e di offerta: *Entstehung* nietzschiana, dunque, che segna non un'origine metafisica ma una differenza, un punto di stabilizzazione precario e ciò nonostante ordinativo, emergente nell'immanenza del gioco dei limitati poteri³³. E fornisce un suo criterio di verità, efficace nella misura in cui genera credenza/credito. Solo fino ad un certo punto il credito è il rovescio del debito: è anche altro che poco ha a che vedere col debito-colpa: piuttosto con l'errore e l'incertezza e con la loro radice empiristica, contingente, humanea.

C'è dunque uno scarto tra liberalismo e neoliberalismo - che proprio il primo libro di Deleuze Guattari sul Capitalismo e schizofrenia, scritto all'inizio della grande rivoluzione anti-rappresentativa degli anni settanta che è anche l'inizio della stagione neoliberale, rende ontologicamente operativo: il neoliberalismo si radica sul terreno franso del post-fondazionale e dell'assoluta contingenza; salvo poi non tollerarla.

³³ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-78*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2005, p. 234.

Macchina della credenza senza certezza e invenzione: queste parole giocano un ruolo cruciale nel bel saggio deleuziano sull'empirismo di Hume (che, è superfluo ricordarlo, è proprio la matrice teorica degli economisti inglesi) tutto centrato su questa coppia post-teologica. La prospettiva radicalmente empirica di Hume è in nuce - a mio avviso anche più Spinoza - la vera attuale torsione verso l'immanenza, intesa come quel regime discorsivo della pluralità lasciata a se stessa, della contingenza senza sintesi, delle differenze cui si impongono precari trascendimenti e aggregazioni-associazioni sempre ex-post. In questa prospettiva il trascendimento, dunque il momento normativo che assembla il collettivo, non viene meno ma affonda nella contingenza o nella circostanza e ha una radice endogena e ex post³⁴. Quell'empirismo ha una alta dimensione libidica, sentimentale e relazionale: procede per associazioni, parziali previsioni fondate sul rischio e scelte basate sulla imitazione-invidia, lo sguardo obliquo sulle scelte degli altri. Lo scenario non è totalizzato e non è totalizzabile, dominato da credenze, cioè da non-certezze cui risponde un meccanismo (una pratica dell'intelletto, dice Deleuze) che dà forma a trascendimenti parziali e mutevoli. Come conferma Foucault, a proposito della rivoluzione liberale del mercato, non c'è un Uno (il sovrano) che sa: non sa perché non può né deve sapere. Per inciso, osserviamo come emerga così il ruolo dell'economia come critica alla ragione sovrana e contemporaneamente il *modus* economico si candida a sua volta a razionalità governamentale di pluralità non totalizzabili, in quanto compensa l'opacità della scena con l'insistenza sulla razionalità dell'*homo oeconomicus*, cioè sulla logica di ottimizzazione che deve guidare le scelte individuali, unica possibilità perché esse divengano prevedibili e governabili³⁵.

Ma torniamo all'approccio ad un mondo senza certezza, attraversato e organizzato da invenzioni e credenze.

³⁴ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, cit, p. 131.

³⁵ “La razionalità economica risulta non solo circondata da, ma addirittura fondata sull'inconoscibilità della totalità del processo. ... Il mondo economico è per natura opaco, non totalizzabile. È originariamente e definitivamente costituito da punti di vista ... L'economia è una disciplina atea; l'economia è una disciplina senza Dio; l'economia è una disciplina senza totalità; l'economia è una disciplina che comincia a manifestare non soltanto l'inutilità, ma addirittura l'impossibilità di un punto di vista sovrano, di un punto di vista del sovrano sulla totalità dello stato che deve governare.... (c'è) incompatibilità essenziale tra la molteplicità non totalizzabile caratteristica dei soggetti d'interesse, dei soggetti economici e l'unità totalizzabile del sovrano giuridico” (Foucault *Sécurité, territoire, population*, cit. pp. 231-232, cfr. anche p. 220).

Credere è l'effetto incerto di associazioni e inferenze, ma, ciò nonostante, mantiene la caratteristica di oltrepassamento del dato: credere è sempre trascendere il dato, spingere verso un punto normativo più o meno precario, effetto preterintenzionale delle credenze e delle scelte. E oltrepassare il dato significa anche *inventare il novum* o *istituire regole*.

Questo contributo, certo non il più vistoso di Deleuze, alla politica oggi, risulta interessante e, a mio avviso, piega in un senso produttivo, meno euforico ma più concreto e realistico, la rivoluzione delle macchine desideranti che operano nel grande cervello collettivo (il general intellect?) che Tarde evocava come fonte del novum. L'invenzione del pattern, della regola è, come direbbe Bergson, *naturale in senso debole* poiché è un dato di fatto che il vivente umano prenda abitudini³⁶. Superfluo sottolineare il rovesciamento radicale della prospettiva in relazione ad un normativo che non opera una normalizzazione a partire da una regola giusta, ma emerge, insorge, dalle prassi diffuse e relativamente stabilizzate. Possiamo riconoscere in queste regole istituite dal basso, forme di autogoverno oppure ancora e solo degli standard valutativi che gerarchizzano? In ogni caso consolidano le ripetizioni/imitazioni. Questa trascendenza contingente, che emerge ex post, viene chiamata da Hume convenzione. Il termine convenzione non deve ingannare: non si tratta di una convenzione contrattuale, di stile hobbesiano: piuttosto (e molto tempo dopo in tal senso lo userà anche Keynes), il termine è usato proprio per indicare la credenza, l'opinione non riflessa o parzialmente riflessiva, che sbilancia l'azione sulle azioni degli altri, su pratiche cognitive-emotive di imitazione, di contagio il cui effetto è di istituire un insieme simbolico, un pattern di condotta. Credenza-convenzione significa che ci troviamo in un sistema di mezzi: indiretto, obliquo, emergente e dunque circostanziale³⁷. Il problema politico in quest'ottica empirico-economica innovativa si pone come integrazione illimitata, come inclusività illimitata sempre fattuale e parziale che viene filtrata dalle credenze e dà luogo a forme di vita, istituzioni di natura non conservativa, di cui si sottolinea il carattere acefalo senza legislatore, senza sovrano non estraneo al modello-mercato in quanto incrocio di credenze incerte. Non estraneo dunque ai rischi di cattura che il mercato ha mostrato di saper mettere in atto.

³⁶ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, cit., p. 117-118; cfr. Id. *Instincts et Institutions*, cit.

³⁷ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité* cit, p. 40.

INFINE

La prospettiva radicalmente empirica, immanente alla vita, di Deleuze è capace di illuminare la attuale torsione sociale verso l'immanenza, intesa come quel regime discorsivo della pluralità lasciata a se stessa, della contingenza senza sintesi, delle differenze cui si impongono precari trascendimenti e aggregazioni-associazioni sempre ex-post. E questa illuminazione è già pensiero di trasformazione, concreto cambiamento di prospettiva.

La questione politica – che, nel *mainstream* moderno da Hobbes in poi, si dà nei termini sacrificali e di riduzione all'Uno propri della rappresentazione politica – in quest'ottica si pone come associazione mobile e spontanea, "*essence opératoire*" dunque, funzionale e inclusiva, priva di limite identitario ed escludente. Ciò cui dobbiamo guardare per cogliere la profondità del mutamento di paradigma, è il carattere acefalo di *istituzione* senza legislatore, senza sovrano, dell'istituzione-mercato, ma anche di qualunque istituzione il vivente umano saprà porre in questi termini di non controllo e di incertezza, in quanto incrocio di credenze incerte.

La ontologia deleuziana del desiderio e della sua natura nomadica produttiva offre alla politica un piano di immanenza sul quale è possibile agire le differenze, dove la norma insorge nell'immanenza delle relazioni: *Entstehung* nietzscheniana, dunque, che segna non un'origine metafisica ma una differenza, un punto di stabilizzazione precario e ciò nonostante ordinativo, emergente nell'immanenza del gioco dei poteri.

Certo, nella illimitata differenziazione deleuziana e post rappresentazionale, gli aggregati istituzionali non dovrebbero creare gerarchie: lo statuto della non-cerchezza, del credere limitato e creativo, della produttività di forme di vita, di regole dal basso, di istituzioni non gerarchiche, plurali e topiche, dà spazio a possibilità inedite non mortificanti, al gioco dei vettori di potere e di sapere che si muovono in un orizzonte di immanenza: variazione, disgiunzione, concorrenza, forse cooperazione, forse adattamento.

Si può trarre vantaggio da questo raddrizzamento della prospettiva, liberandolo almeno parzialmente dalle pratiche e dai dispositivi che continuamente lo compensano? Si può governarlo diversamente?

Torna in mente cosa era la politica per Machiavelli, la politica che agisce in un campo aleatorio di incertezze: vettori di potere-potenza prendono posizione reclamando credito, danno forma e istituzioni alla vita, osservando i segnali che vengono anche dalle immaginazioni cioè dalle credenze degli altri poteri in conflitto, nello sforzo di interpretarli, in parte assecondando mimeticamente, in parte suscitando aspettative e credenze nuove.

Tutto terribilmente fragile e politico come era fragile e politica la costruzione del Valentino, ma anche aperta come il mare e il vento.