

“Trappole per rivoluzionari”. Avvenire delle istituzioni e divenire-destituente nella filosofia di Gilles Deleuze

di FLAVIO LUZI

Abstract

In the front of the Covid-19 Emergency, apart from a few exceptions, the Italian subversive milieu reacted by demonstrating all its weakness, falling back for a long time on a controversial silence and giving up on raising the real state of exception. This difficulty in adopting common theories and practices – neither state nor capitalist, neither social-democratic nor neo-liberal – can be at least partly traced back to the attention, energy and hopes that in recent years some groups of militants have reserved, with increasing intensity, for the category of “institution”, above all assumed through a Deleuzian filter. The aim of this article is to put forward a destituent reading of Deleuze, committing itself at the same time to trace within his work the textual places where this interpretation becomes possible. In this sense, against institutionalist interpretations, in addition to the ‘classical’ concepts of “becoming” and “Body without Organs”, particular attention will be paid to the concept of “Habit”, which is at the heart of both today’s governmental strategies and Deleuzian reflection delivered in *Qu'est-ce que la philosophie?*.

1. Virus, movimenti, istituzioni

In passato mi ero spesso servito, come regola implicita della mia pratica di pensiero, di questa formula: quando il movimento c'è fare come se non ci fosse e quando il movimento non c'è fare come se ci fosse.

Giorgio Agamben

L'emergenza da Covid-19 non ha rivelato niente di cui non si fosse già a conoscenza da tempo e che non fosse già stato messo in evidenza dalla gestione delle precedenti emergenze determinate, rispettivamente, dalla cosiddetta *war on terrorism* del 2001 e dalla crisi economica del 2008. Piuttosto, si è limitata a ribadire che la tecnologia governamentale, seppure nella sua variante cibernetica e algoritmica (Tiqqun 2009; Rouvroy 2016), è ancora il paradigma politico dominante nelle odierne democrazie occidentali (Lundi Matin 2020; Agamben 2020). Se si osserva con attenzione, da un lato, attraverso la riduzione biopolitica del popolo a popolazione, l'organo della sovranità diretta è stato ordinatamente relegato nelle proprie dimore, nei propri *oikoi*; dall'altro,

attraverso l'esautorazione delle camere dalle proprie funzioni deliberative, gli organi della sovranità indiretta si sono trovati nell'impossibilità di adempiere al proprio mandato. A questi sovrani impotenti è subentrato un governo operoso e provvidenziale che, ricorrendo alla proclamazione dello stato di emergenza e ai DPCM, ha tempestivamente assunto su di sé il ruolo di pastore e di guida, sancendo la definitiva conversione della "sospensione del diritto", che caratterizzava l'eccezione sovrana, nel "diritto della sospensione" proprio dell'emergenza governamentale, secondo quella riconfigurazione – a un tempo perfezionamento e complicazione – del sistema di correlazione tra meccanismi giuridico-legali, disciplinari e di sicurezza vigente nella società di controllo e magistralmente illustrata da Michel Foucault nei corsi tenuti presso il College de France¹. I media e l'opinione pubblica hanno svolto la loro consueta funzione acclamatoria e spettacolare, di lode o di disapprovazione, mentre gli esperti hanno contribuito a un'imponente opera di de-politicizzazione del conflitto e pacificazione sociale rivelatasi incommensurabilmente più efficace di quella precedentemente tentata con le retoriche della "guerra giusta" e dell'"austerità". In tal senso, la sola differenza che intercorre tra quest'ultima crisi e quelle che l'hanno preceduta è ciò che si potrebbe chiamare l'oltrepassamento di una soglia d'intensità biopolitica la cui portata attende ancora di essere approfondita.

Di fronte a una situazione siffatta, a parte rari episodi, l'ambiente sovversivo italiano ha reagito dando prova di tutta la sua debolezza, ripiegando a lungo per un controverso silenzio. Ciò che comprensibilmente ha destato maggiore sconcerto è che proprio coloro

che negli anni, dentro i movimenti sociali, non avevano lesinato discorsi (e retorica) sull'emergenza come metodo di governo, di fronte all'emergenza coronavirus balbettavano e sembravano sguarniti di strumenti critici, affannati e pavidetti di fronte a eventuali accuse di "irresponsabilità", poco o per nulla desiderosi di "spazzolare contropelo" i discorsi dominanti. (Wu Ming 2020)

Questo posizionamento inoffensivo, oscillante tra rigorismo e ribellismo, tra conformismo e complottismo, è stato il solo modo in cui le formazioni militanti hanno tentato di non farsi catturare dalla falsa alternativa – generata dallo stesso dispositivo pandemico-emergenziale – tra la risposta socialdemocratica e quella neoliberista, lasciando così che i gruppi fascistoidi ne saturassero ed egemonizzassero strumentalmente il "fuori". Hanno confermato, una volta ancora, di essere nient'altro che delle "comunità terribili", delle macchine da guerra sopravvissute alla propria estinzione nella forma di un'agonia raggelata (Tiqqun 2003). "Raggelata" poiché riluttante a ogni sperimentazione, reticente a ogni trasformazione di sé e, dunque, inesorabilmente, del mondo che la circonda. L'impressione è che – nell'apparente dialettica tra stato di emergenza e stato di diritto,

¹ Per una ricostruzione della governamentalità biopolitico-securitaria Cfr.: Schmitt 2012; Foucault 2017; Foucault 2012; Agamben 2009.

tra eccezione e normalità, tra sfera pubblica e sfera privata, tra necessità delle restrizioni (lockdown e coprifuoco) e libertà della circolazione (di merci e capitali), tra informazione e disinformazione, tra salute e lavoro – abbiano rinunciato al compito rivoluzionario «di suscitare il vero [*wirklichen*] stato d’eccezione» (Benjamin 1997: 33), ovvero a sviluppare «una forma di sapere partigiano – il nostro sapere sulla pandemia – che sfrutti la pandemia per il nostro bene, e usi la conoscenza della pandemia come un’arma contro i nostri nemici» (Robinson 2020). Si tratta del paradossale rifiuto di arrestare la catastrofe che si trascina da decenni, di interrompere la dialettica storica e il dominio della durata a partire da quel bisogno di filosofia che, estraneo a qualsivoglia sentimento di speranza e paura, sorge proprio dall’esperienza della scissione per precipitare in direzione di un radicale trapassamento etico dello Stato (Hegel, Hölderlin & Schelling 2004) – laddove, come sapeva Walter Benjamin, l’etica applicata alla dottrina dello Stato non è che anarchia. Tale rinuncia è stata forse il fulgido segnale che l’auspicata rottura, irreversibile e definitiva, degli ambienti radicali con la sinistra parlamentare è stata tutt’altro che metabolizzata fino in fondo. Queste comunità terribili si sono trovate precluse ogni divenire e ogni linea di fuga, ogni possibilità di organizzar-si per cospirare spontaneamente contro l’emergenza pandemica e contro la sua amministrazione molare, per la prima volta manifestamente incapaci di offrire una risposta né statale né capitalista – ma realmente comunitaria – alla gestione della crisi, finendo per ritenere meno imbarazzante convergere con le posizioni della sinistra di governo piuttosto che con quelle delle formazioni neo-fasciste. Sembrano aver dimenticato, tuttavia, che il fascismo non è che un’estetizzazione della lotta di classe (Benjamin 2000: 46) o una terrificante caricatura del piano di consistenza (Deleuze & Guattari 2017: 242) e, pertanto, che la possibilità sconfiggerlo non è mai consistita nel gettarsi tra le braccia paternaliste dei progressisti socialdemocratici o liberalsocialisti².

Oltre alla fatica di elaborare una visione d’insieme della mobilitazione politica globale suscitata dalla pandemia, ossia una lettura complessiva capace di cogliere la segreta solidarietà tra la gestione apparentemente divergente degli Stati Uniti d’America e della Cina, del Brasile e dell’Italia, questa difficoltà dell’ambiente sovversivo ad adottare delle

² Particolarmente puntuali sembrano, a questo proposito, le tesi *Über den Begriff der Geschichte* di Benjamin. Il loro obiettivo strategico manifesto è, infatti, di migliorare il posizionamento nella lotta contro il fascismo. Dal punto di vista tattico, tuttavia, si noterà la loro singolare dedizione a un minuzioso rifiuto dei fondamenti teorici dello storicismo, della socialdemocrazia e della sinistra figlia della Seconda Internazionale. Non è certo un caso. Com’è noto, alle spalle di questa operazione vi è la delusione suscitata nel 1939 dal patto Molotov-Ribbentrop e la memoria della sanguinosa repressione della *Spartakusaufstand* intrapresa, vent’anni prima, proprio dal Partito Socialdemocratico Tedesco (spd). Ma, più in profondità, la socialdemocrazia, con la sua pretesa di tenere conto solo dei progressi ottenuti dalla civiltà nel dominio sulla natura, e non anche dei regressi che implica, «mostra già i tratti tecnocratici che più tardi s’incontreranno nel fascismo. A questi tratti appartiene anche un concetto di natura che contrasta malauguratamente con quello delle utopie socialiste prequarantottesche» (Benjamin 1997: 41). Ne consegue che non è in alcun modo possibile condurre adeguatamente la lotta contro il fascismo senza, al contempo, smarcarsi dalle narrazioni della “sinistra” (stalinista o socialdemocratica, di governo) che ne condividono il medesimo concetto di “natura”, indigeribile per qualsivoglia formazione rivoluzionaria – anarchica, comunista o ultra-gauchista, che dir si voglia.

teorie e delle pratiche comuni può essere almeno in parte ricondotta all'attenzione, alle energie e alle speranze che negli ultimi anni alcuni gruppi di militanti hanno riservato, con sempre maggiore intensità, alla categoria di "istituzione", contribuendo a quella che è stata definita con il termine-ombrello di *institutional turn* (Esposito 2020a). Simili riflessioni hanno dovuto scontrarsi con un momento storico nel quale le istituzioni non-statali (associazioni, sindacati, logge, C.S.O.A.) si sono improvvisamente trovate messe in condizione di non nuocere, di non agire, e in cui le istituzioni statuali (esercito, polizia, sanità) hanno subito un provvisorio potenziamento orientato unicamente all'introduzione coatta e verticale di nuove abitudinarietà, realizzata attraverso il divieto di abitare lo spazio politico. Proprio l'insistenza dell'opinione pubblica sullo stravolgimento delle abitudini della popolazione – espressa ora sottoforma di augurio ora sottoforma di timore – accompagnata dalla condivisibile contestazione delle misure disciplinari – si pensi allo slogan *Abolish the Police!* delle rivolte per George Floyd negli Stati Uniti d'America e alle manifestazioni contro la legge *Sécurité globale* in Francia –, suggerisce una volta di più che «[n]ell'epoca dei meccanismi di sicurezza è il disciplinare a provocare [...] i conflitti più evidenti e visibili» (Foucault 2017: 20), e, al contempo, che le «istituzioni sono finite, sono a più o meno breve scadenza. Si tratta unicamente di gestire la loro agonia e di tenere occupata la gente fino all'insediamento delle nuove forze che bussano alla porta» (Deleuze 1999b: 201). Come già mostrato dalle occupazioni avvenute tra il 2011 e il 2012 – analogamente alla parabola del sedicente "movimento" Cinque Stelle, in Italia, o a quella completamente differente di Syriza, in Grecia – così come dal recente assalto filo-trumpiano a Capitol Hill da parte di qanonisti e suprematisti bianchi, ormai

quando gli insorti riescono ad assaltare i parlamenti, i palazzi presidenziali e altre sedi istituzionali – come in Ucraina, in Libia o nel Wisconsin – scoprono dei luoghi vuoti, vuoti di potere e ammobiliati con cattivo gusto. Se si resiste così ferocemente alla loro invasione, dunque, non è per impedire al «popolo» di «prendere il potere», ma per non fargli realizzare che il potere *non risiede più nelle istituzioni*. Sono solo dei templi abbandonati, delle fortezze in disuso, delle semplici scenografie – che, in compenso, restano delle vere *trappole per rivoluzionari*. (Comitato Invisibile 2019: 151)

Ciò che emerge in maniera sempre più determinante dal ruolo pervasivo svolto dagli algoritmi, dalle applicazioni di tracciamento per smartphone, dai tralicci, dal Sistema Pubblico di Identità Digitale (SPID), dai droni, dalla videosorveglianza, dai GAFAM e dai social network, è una forma di potere diffusa e ambientale che, espandendosi senza posa, si innesta e agisce direttamente sulle abitudini e «consiste nelle infrastrutture e nei mezzi che servono a farle funzionare, a controllarle e costruirle» (Comitato Invisibile 2019: 154).

2. Istituzionalismi deleuziani

All'interno di questa insidiosa "svolta istituzionale", il recente dibattito filosofico e politico italo-francese è venuto animandosi di un afflato che si potrebbe raccogliere sotto il termine-ombrello "istituzionalista" e che fa riferimento a una collezione di autori come Santi Romano, Widar Cesarini Sforza, Maurice Hauriou, Costantino Mortati, e, in alcune rare occasioni, Carl Schmitt. Se si volesse ricorrere a una schematizzazione – per sua stessa natura semplificatrice e banalizzante – si potrebbe sostenere che il risorto dibattito istituzionalista, ampio e variegato, si articola su diversi livelli filosofici: quello onto-antropo-logico (Virno 2021), quello socio-antropologico (Fadini 2016), quello ontologico-politico (Hardt & Negri 2010; 2018) e quello più strettamente giuridico-politico (Chignola 2020; Croce 2020; Esposito 2021; Lordon 2019; Raparelli 2021; Salvatore 2020; Spanò 2020), che fanno riferimento prevalentemente a due diverse correnti teoriche, ovvero quella del *potere costituente*, che, nel tentativo di una *creatio ex nihilo*, coinvolge pensatori appartenenti alla galassia marxista di orientamento operaista o post-operaista (Negri 2002), e quella del *pensiero istituyente*, che invece, nel solco di una *creatio ex aliquo*, si ispira all'opera di Claude Lefort, prendendo risolutamente le distanze dalle sperimentazioni politiche anti-istituzionali dei movimenti degli anni Settanta (Esposito 2020b). Non è certo questo il luogo per entrare nel merito delle affinità e delle divergenze dei due orientamenti filosofico-politici in questione. Ciò che più importa è che, nella loro rispettiva interazione con l'istituzionalismo giuridico, abbiano condotto a un radicale ripensamento dello statuto delle istituzioni che, pur nelle diverse sfumature, affonda nell'equazione tra l'organizzazione sociale, l'ordinamento giuridico e l'istituzione, riconoscendovi pertanto un principio organizzativo e ordinativo del sociale.

Uno degli aspetti senz'altro più intriganti di questo variegato *milieu* culturale è il suo dichiarato radicamento nella riflessione filosofica di Gilles Deleuze. Si tratta di un'ammissione ripetuta con una tale frequenza e insistenza da essere divenuta quasi un luogo comune e un'ovvietà ma, al contempo, da non poter fare a meno di suscitare più di qualche legittimo sospetto. Il comune fondamento teorico-filologico di questi "istituzionalismi deleuziani" può essere individuato nella celebre intervista rilasciata dal pensatore francese ad Antonio Negri nel 1990, intitolata *Contrôle et devenir*, dove, sollecitato dalla domanda di Negri sul rapporto, sempre problematico, movimento-istituzioni, Deleuze afferma:

Ciò che mi interessava erano le creazioni collettive più che le rappresentazioni. Nelle "istituzioni" c'è un preciso movimento che si distingue allo stesso tempo dalle leggi e dai contratti. In Hume trovavo una concezione assai creativa dell'istituzione e del diritto. Dapprincipio mi interessavo più al diritto che alla politica [...]. Il mio interesse non è rivolto né alla legge né alle leggi (la prima è una nozione vuota, le seconde nozioni compiacenti), e nemmeno al diritto o ai diritti, ma alla giurisprudenza. È la giurisprudenza che crea veramente il diritto: occorrerebbe che non rimanesse affidata

nelle mani dei giudici. Gli scrittori non dovrebbero leggere il Codice civile bensì le raccolte di giurisprudenza. [...] Non c'è bisogno di un comitato di saggi, morale e pseudocompetente, ma di gruppi di utenti. È a questo punto che si passa dal diritto alla politica. Col Maggio '68, nella misura in cui prendevo contatto con problemi precisi, grazie a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar, ho attuato per mio conto una sorta di passaggio alla politica. *L'anti-Edipo* è stato, da cima a fondo, un libro di filosofia politica. (Deleuze 1999a: 191-192)

Nell'espressione "*Ce qui m'intéressait*" il riferimento è, notoriamente, a *Instincts et institutions* del 1953 e a *Empirisme et subjectivité* del 1954, testi nei quali è chiaramente percepibile l'influenza di Hauriou (Domenicali 2016). In questa intervista, il giovanile interesse giuridico di Deleuze prende la forma di una giurisprudenza per scrittori e non per giudici, che sembra quasi ricordare quel diritto, non più esercitato ma solo studiato, che costituisce la porta che conduce alla giustizia, evocato nel saggio *Franz Kafka* di Benjamin³. Tuttavia, si è forse posta poca attenzione all'uso, nient'affatto trascurabile, del passato nel tempo verbale della risposta deleuziana e a quel *passage à la politique* avviatosi con il maggio francese, almeno in parte coincidente con l'incontro di Guattari. Sul significato di questo incontro, Deleuze si è espresso in numerose circostanze; per esempio, nelle ormai celebri conversioni con Claire Parnet, dove ha esplicitamente sostenuto che «il mio incontro con Félix Guattari ha cambiato parecchie cose» nella misura in cui ciò che contava in quell'incontro «non era tanto il fatto di lavorare insieme, quanto questa strana situazione di lavorare nel mezzo a noi due» (Deleuze 2019: 20). Come interpretare, allora, il passaggio dal diritto alla politica, da *Instincts et institutions* a *Capitalisme et schizophrénie*? È davvero possibile scorgere nei lavori degli anni Cinquanta un'anticipazione di alcuni dei motivi decisivi dei suoi lavori successivi (Fadini 2014)? Forse è anche provando a rispondere a queste domande che si renderà, almeno in parte, nuovamente possibile per l'ambiente sovversivo uscire dell'impasse e dall'impotenza a cui sembra essersi costretto e riacquisire un posizionamento offensivo, ritrovando ancora, sotto quella lugubre schiera di terribili comunità cucite, vetrificate, catatonizzate e aspirate, le fattezze di una macchina da guerra.

3. Per una lettura destituente di Deleuze

Lateralmente a queste letture costituenti o istituenti, è possibile osservare il frequente ricorso negli scritti deleuziani all'ambito semantico della destituzione. Le occorrenze sono numerose e significative, e sembrano quasi funzionare come un contrappunto

³ Un diritto non esercitato ma solo studiato costituisce la porta per la giustizia e non la giustizia stessa poiché quest'ultima, come riportato in un altro frammento, "può solo essere come stato del mondo o come stato di Dio" (Benjamin 2010: 110). Tra diritto e giustizia vige cioè un rapporto analogo a quello che intercorre tra lo schema e l'adempimento.

continuo al suo presunto istituzionalismo giovanile. In *Différence et répétition* (1968), il simulacro coglie una disparità costituente in ciò che destituisce dal rango di modello. In tal modo, non consente alcuna instaurazione di una fondazione-fondamento quanto, piuttosto, assorbe ogni fondamento come istanza instaurativa, ponendo dinanzi a una distruzione e a uno sfondamento universali. Ancora in *Logique du sens* (1969) la destituzione, variamente disseminata nelle serie che compongono il testo, sembra animare la teoria del senso propria della strategia filosofica stoica, permettendo il rovesciamento del platonismo, la deposizione delle altezze e delle profondità, in una parola: del negativo. Assume un ruolo altrettanto centrale proprio in *L'Anti-Oedipe* (1972), scritto a quattro mani con Guattari, dove la disgiunzione inclusiva destituisce ciascuno dalla sua identità personale – ma non dalle sue singolarità – facendo scivolare il corpo proprio nel corpo dell'altro sulla superficie del corpo senza organi. Nei *Dialogues* (1977) con Parnet qualunque verbo all'infinito destituisce l'attribuzione e l'identificazione attuate dal verbo "È", ma è in *Mille Plateaux* (1980) che è riconosciuta la capacità del pensiero rizomatico e della logica della congiunzione "E" di destituire il fondamento, mentre è attribuito al concetto di molteplicità di superare ogni opposizione destituendo il movimento dialettico. Non è un caso, allora, che in *Bartleby ou la formule*, contenuto in *Critique et clinique* (1993), la celebre formula di Bartleby I PREFER NOT TO sia considerata un tratto espressivo che contamina tutto, che sfugge a ogni forma linguistica e destituisce i rapporti di filiazione per fare spazio a delle inedite alleanze.

A tal proposito, come testimonia la citazione da *L'espace littéraire* contenuta in *Différence et répétition*, in *Logique du sens* e in *Mille Plateaux* – nella quale (*contra* Heidegger) il morire, il *si* muore doppio e impersonale, appare innanzitutto come destituzione della morte in favore di nuove concatenazioni (Deleuze 1971: 184-185; 2016: 136; Deleuze & Guattari 2017: 372)⁴ – l'impiego del concetto di *destitution* deve essere considerato all'interno di quell'operazione di *mise en abîme* dell'opera di Maurice Blanchot che si dispiega quasi lungo l'intero asse della riflessione deleuziana, dagli anni Sessanta fino all'ultimo testo licenziato prima della morte (Vignola 2016)⁵. Ciò, tuttavia,

⁴ «[...] il fatto di morire include un rovesciamento radicale, per cui la morte che era la forma estrema del mio potere non diventa soltanto ciò che mi destituisce gettandomi fuori dal mio potere di cominciare e persino di finire, ma diventa ciò che è senza relazione con me, senza potere su di me, ciò che è sciolto da ogni possibilità, l'irrealtà dell'infinito. E non posso rappresentarmi questo rovesciamento, non posso nemmeno concepirlo come definitivo, perché non è il passaggio irreversibile al di là del quale non ci sarebbe ritorno, ma è do che non *si* compie, l'interminabile e l'incessante [...]. Tempo senza presente col quale non ho rapporto, verso il quale non posso pro iettarmi, poiché *in* (esso) *io* non muoio, io sono destituito del potere di morire, *in* (essa) *si* muore, non si cessa e non si finisce mai di morire [...] non il termine, ma l'interminabile, non la morte propria, ma la morte qualunque, non la morte vera, ma, come dice Kafka, il sogghigno del suo errore capitale» (Blanchot 1967: 133).

⁵ Come ha cercato di mostrare Jean-François Hamel, nel pensiero di Blanchot vi è un afflato destituente che sembra risentire della lettura – avvenuta probabilmente tra il 1959 e il 1960 – del saggio *Zur Kritik der Gewalt* (1921) di Benjamin, nel quale la violenza pura (*reine Gewalt*) che si manifesta nello sciopero generale proletario sembra essere in grado di deporre (*entsetzt*) la dialettica tra potere costituente e potere costituito, tra mezzo e fine. Cfr. Hamel 2018. Considerato che il solo riferimento deleuziano a Benjamin appare in *Le Pli. Leibniz et le Baroque* e, com'è noto, il filosofo francese era solito gettare via i

non deve portare a scorgere in Deleuze semplicemente un distruttore. La distruzione che contraddistingue la destituzione va intesa come “la più innocente di tutte le distruzioni” (Deleuze 2016: 234), come liberazione affermativa e immediata del fondo, “rapporto del senza-fondo col non-fondato” (Deleuze 1971: 114). Questo rapporto immediato, che neutralizza ogni relazione binaria e ogni opposizione dialettica, non sembra dissimile dal modo in cui, nell’epilogo de *L’uso dei corpi* (2014), Giorgio Agamben ha definito destituente quella potenza «capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto» ovvero “un’assenza di rappresentazione” (Agamben 2014: 344)⁶. Detto altrimenti, si tratta di privare il potere del suo fondamento e della sua legittimità, esponendo ciò che lo fonda e rinunciando innanzitutto a rivendicare per sé una qualsivoglia forma di fondazione. *De-stituere* non è dunque assaltare, affrontare, contrapporre, bensì abbandonare, tralasciare, sfuggire; non è «attaccare l’istituzione, ma il bisogno che abbiamo di essa», non è «criticarla, [...] ma prendere sul serio quello che l’istituzione dovrebbe fare, solo che al di fuori di essa» (Comitato Invisibile 2019: 302). Con Zourabichvili (2002), si potrebbe dire che non significa sovvertire le istituzioni, bensì pervertire le istituzioni. Pertanto, il concetto di destituzione che Deleuze riprende dall’opera blanchotiana deve essere certamente annoverato in quella particolare negatività che spesso arma i prefissi che alimentano la sua terminologia – *de-*, *a-*, *non-*, *dis-*, *anti-* – purché la si intenda come un “indice di complessità” (Vignola 2020: 24) che scava una zona d’indiscernibilità tra il no e il sì, tra il negativo e il positivo, tra distruzione e costruzione, in direzione di un “negativismo al di là di ogni negazione” (Deleuze 1993: 16). Se, da un punto di vista logico-grammaticale, questa zona destituente sembra ancora conservare una connotazione negativa è unicamente perché il positivo, il maggioritario, non è e non può mai essere un divenire. Il maggiorita-

propri appunti e manoscritti, si può ragionevolmente pensare che l’opera di Blanchot abbia funzionato da autorevole e originale, forse inconsapevole, mediazione. Nonostante la difficoltà filologica di stabilire se e in quale misura Deleuze abbia appreso la lezione di Benjamin, è opportuno ricordare che sono sempre più frequenti i tentativi di scorgere una compatibilità tra la riflessione benjaminiana e la filosofia deleuziana. A tal proposito Cfr.: Milisavljević 2012; Godani 2016; Gentili 2018.

⁶ La sola accezione distruttiva che potrebbe essere associata alla destituzione – financo alla destituzione deleuziana – è, ancora una volta, quella della violenza benjaminiana che può essere ritenuta tale “solo relativamente, con riguardo ai beni, al diritto, alla vita e simili, ma mai, nel modo più assoluto, in relazione all’anima del vivente (*die Seele des Lebendigen*)” (Benjamin 2010: 99) o, anche, quella del *destruktive karakter* che «conosce solo una parola d’ordine: creare spazio» (Benjamin 2002: 522). Creare spazio, tuttavia, non significa produrre un vuoto, nemmeno nel senso di un vuoto che andrà successivamente riempito. Ciò che balena nella destituzione «non è l’abisso incolore del nulla, ma lo spiraglio luminoso del possibile» (Agamben 1998: 69), non è il vuoto ma «il luogo di passaggio e di tessitura di una quantità di affetti, linee, storie, significati, flussi materiali che ci eccedono» (Comitato Invisibile 2019: 149). È proprio questa singolare e integrale coincidenza di distruzione e costruzione ad allontanare i pensatori della *potenza destituente*, ai quali si fa qui aperto e intenzionale riferimento, dai teorici del *potere destituente* (Cf. Amato 2019). Ne consegue che, pur rifiutando la semplificazione operata dalle interpretazioni gioiose di Deleuze, non è possibile essere d’accordo con Andrew Culp e la sua lettura *dark* della filosofia deleuziana. Proprio al fine di valorizzarne la disposizione filosofico-politica nei confronti di Agamben, Tiqqun e il Comité Invisible, si consiglia di correggere e complicare la “passione nera” di Culp innestandovi le letture di Deleuze di coloro che definisce come “pessimisti gioiosi” (Culp 2020: 52), ovvero di Viveiros De Castro, David Lapoujade, François Zourabichvili.

rio può solo essere coinvolto in un divenire-minore, il positivo può solo essere coinvolto in un divenire-negativo. Ma in questa affermazione “negativista” è come se la negatività del minore, del negativo, fosse neutralizzata e la sua curiosa positività fosse migrata o fuggita altrove⁷. Nella forma “né l’uno né l’altro”, il negativo scivola nel positivo e, viceversa, il positivo scivola nel negativo, per crescere nel mezzo, nel “sia l’uno sia l’altro”. Si comprende, dunque, come mai lungo quel *passage à la politique* innescatosi a partire dal ’68 – con particolare riferimento a *Mille Plateaux* – le istituzioni vengano sempre più spesso inserite nei “grandi insiemi molarì” (Deleuze & Guattari 2017: 283) in compagnia degli Stati, della famiglia, delle classi e di tutte le materie formate e le funzioni stratificate. Chiaramente, simili molarità non vanno in alcun modo confuse con quei concatenamenti molecolari, non-formati e non-stratificati, che sottendono ai divenire e rinviano strutturalmente a una «rottura con le istituzioni centrali, costituite o che cercano di costituirsi» (Deleuze & Guattari 2017: 349). Ciò, tuttavia, significa avanzare un’esplicita riserva tanto sulla possibilità che tra la riflessione giurisprudenziale degli anni ‘50 e l’incontro con Guattari vi sia una continuità lineare e senza cesure – possibilità sulla quale lo stesso Deleuze sembra nutrire più di qualche dubbio nella *Nota all’edizione italiana di Logique du sens*, risalente al 1974 – quanto sulla possibilità di conciliare senza difficoltà la riflessione innescatasi a partire del ’68 con i principi fondamentali dell’istituzionalismo giuridico o politico.

3.1 *Divenire-animale: tra istinti e istituzioni*

Se ci si rivolge all’introduzione a *Instint et institutions* o al secondo capitolo di *Empirisme et subjectivité*, emergono alcuni elementi di fondo della teoria dell’istituzione inizialmente delineata da Deleuze – che non si potranno qui richiamare che sinteticamente. (1) Come l’istinto negli animali, l’istituzione è negli esseri umani una forma di soddisfacimento della tendenza naturale. Dove però l’istinto è una forma diretta di soddisfacimento, l’istituzione è una forma indiretta, mediata, artificiale. (2) L’istituzione è un modello positivo di azione che si distingue dalla legge in quanto modello negativo, limitativo, di azione. (3) A differenza dell’istinto, l’istituzione, questo

⁷ Non è un caso che, nella sua intervista a Deleuze, Negri consideri tragicamente irrisolti – anziché felicemente neutralizzati – i problemi filosofico-politici affrontati in *Mille Plateaux* (Deleuze 1999a: 193), dando prova di recepirne la concettualità ancora secondo una logica binaria delle coppie conflittuali (processo-progetto; singolarità-soggetto; composizione-organizzazione;...). In tal senso, dovrebbe apparire con chiarezza il fraintendimento perpetrato ai danni del pensiero deleuziano in espressioni come “divenire Principe della moltitudine” (Hardt & Negri 2010: 7) o, ancora, “divenire impresa della moltitudine” (Hardt & Negri 2018: 192). Si tratta di sintagmi orientati a una cattura maggioritaria dell’elemento minoritario, all’insegna del progetto storico-sovversivo di costruire istituzioni democratiche del contro-potere, istituzioni del comune. D’altronde anche queste ultime, dialettizzando momento destituente e momento costituente, sembrano fraintendere le zone d’indiscernibilità, le disgiunzioni inclusive, le anarchie incoronate. Ciò dipende dal fatto che al centro delle preoccupazioni politiche di Negri non si trova il divenire-minoritario, quanto l’avvenire-maggioritario, l’effettuazione e la realizzazione duratura della sovversione in uno stato di cose. Sull’irriducibilità dei concetti deleuziani alla proposta politica negriana Cfr. Tampio 2009; Zourabichvili 2002.

artificio positivo, non si spiega semplicemente attraverso la tendenza naturale. Dove l'istinto si colloca nel punto di tangenza tra la causalità dei fattori fisiologici individuali e la causalità dei fattori fisiologici della specie, diversamente, l'istituzione si colloca in un terzo ambito, quello del sociale. (4) Pertanto, “[l]’uomo è un animale che si sta spogliando della specie” (Deleuze 2014: 32). Se, tuttavia, si osserva con attenzione, lo sforzo filosofico-politico deleuziano – la creazione di concetti che segue l’incontro con Guattari – sembra puntualmente revocare in questione ognuno degli elementi dell’antropologia sottesa a una simile teoria dell’istituzione, compromettendone la validità. La prima questione è quella del soddisfacimento – diretto o indiretto – della tendenza o del bisogno naturale, alla quale risponde la celebre definizione affermativa del desiderio – “il desiderio non manca di nulla” (Deleuze e Guattari 2002a: 29) – come scaturigine del bisogno – “sono i bisogni che derivano dal desiderio [...]. La mancanza è un contro-effetto del desiderio” (Deleuze e Guattari 2002a: 29) – che produce il proprio oggetto, il proprio fantasma. Se effettivamente l’istituzione, pur non spiegandosi attraverso la tendenza naturale, evade la mancanza del bisogno, diversamente il desiderio, che spiega tanto il bisogno quanto l’oggetto che lo soddisfa, non si esaurisce né si esaurisce nell’oggetto che produce, ma rinvia sempre a una molteplicità eterogenea di elementi. Si potrebbe dire che ciò avviene perché il desiderio risponde a una logica del simulacro che depona la pretesa di qualsivoglia modello trascendente. Pertanto, se, come visto, l’istituzione è un modello positivo di azione che “impona al nostro corpo” (Deleuze 2014: 32) delle condotte o dei comportamenti a cui conformarsi – è, cioè, un’idea da riprodurre o da imitare secondo gradi maggiori o minori di somiglianza, di filiazione – il simulacro vanifica alla radice qualsiasi rapporto di somiglianza, negando sia l’originale sia la copia, sia la causa sia l’effetto, esasperando la loro divergenza.

Ancor più, è il concetto di divenire-animale a gettare una vera e propria ombra sul modello istituzionale esaminato. L’istituzione si presenta come l’equivalente umano dell’istinto animale. L’equivalente sociale di una causalità parzialmente naturale, afferente all’individuo e alla specie, in un essere vivente che si sta spogliando della propria specie. Tuttavia, questa spoliatura è ciò che più da vicino contraddistingue l’animale umano, altrimenti indeterminabile. Perciò nel ’53 Deleuze può scrivere:

In definitiva, il problema dell’istinto e dell’istituzione sarà colto al suo culmine [...] nei rapporti tra l’uomo e l’animale, quando le esigenze dell’uomo si affermano sull’animale integrandolo nelle istituzioni (totemismo e addomesticamento), quando le urgenze dell’animale incontrano l’uomo, sia per metterlo in fuga o per attaccarlo, sia per ottenere nutrimento e protezione. (Deleuze 2014: 32-33)

Sono proprio questi rapporti tra l’uomo e l’animale che vengono messi integralmente in discussione nel divenire-animale. Un divenire, infatti, non è mai una corrispondenza di rapporti (rassomiglianza, imitazione, addomesticamento, identificazione, assoggettamento). Non c’è una partenza né un arrivo. Nel divenire-animale, tra l’essere umano e

l'animale non c'è alcuna condivisione o analogia quanto, piuttosto, una reciproca indeterminazione in un *tertium* "che si trova in mezzo ad essi e che possiede una propria direzione [...] non un qualcosa che si troverebbe nell'uno oppure nell'altro, anche nel caso di uno scambio, di una commistione, ma un qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi" (Deleuze 2019: 12). Nel mezzo, tra la spoliazione umana dalla specie e la causalità individuo-speciale dell'animale, ha luogo un doppio furto, una doppia estraneazione: un divenire-animale nel quale, in qualità di un processo senza meta, non può mai darsi un divenuto. Involuzione in cui, instancabilmente, l'umano scivola nell'animale e l'animale scivola nell'umano, indeterminandosi. L'*essai sur la nature humaine* del '54 lascia ormai posto a una pratica-teorica delle *alliance contre-nature*. Da ciò consegue che, dove l'istinto si afferma come un'invariante naturale o animale e l'istituzione possiede, invece, un carattere dinamico che però tende necessariamente a un avvenire, a una stabilizzazione storica o progettuale, a un'effettuazione negli stati di cose, rallentando i movimenti e le velocità infinite su un piano di riferimento, diversamente il divenire è piuttosto una deviazione o un pervertimento che sfugge alla storia e sorvola gli stati di cose, donando consistenza ai movimenti e alle velocità infinite su un piano d'immanenza⁸:

Il divenire non è della storia; la storia designa solo l'insieme delle condizioni, per recenti che siano, a partire da cui si devia per "divenire", per creare cioè qualcosa di nuovo [...]. Il maggio '68 è stato la manifestazione, l'irruzione di un divenire allo stato puro [...]. Si dice che le rivoluzioni hanno un brutto avvenire. Ma non si smette di mescolare le due cose, l'avvenire delle rivoluzioni nella storia e il divenire rivoluzionario della gente. (Deleuze 1999a: 193)

3.2 Sistema organizzato Vs Corpo senza Organi

Uno degli assunti fondamentali dell'istituzionalismo giuridico è senz'altro il tentativo di divincolare il concetto di istituzione, considerato equivalente a quello di diritto, dalla presa dello Stato e dal lessico della sovranità, facendo ricorso al concetto di organizzazione, ricondotto al suo significato squisitamente giuridico (Romano 2018). L'organizzazione funziona cioè da principio ordinativo del sociale – dove la società è indice di unità e concretezza, l'ordine rimanda all'esclusione di ogni arbitrarietà o forza materiale e, infine, l'organizzazione è intesa come la determinata configurazione strutturale o formale che assume una società ordinata. L'istituzione è, pertanto, un'organizzazione sociale chiusa, permanente e dotata di un'esistenza concreta, che si

⁸ In questa sorta di a-storicità del divenire è possibile scorgere una rielaborazione del complicato rapporto tra eternità e durata stabilito da Spinoza nell'*Ethica more geometrico demonstrata* – o, in termini deleuziani, del rapporto tra intensività ed estensività. In tal senso, questa eternità che, in ogni qui e ora, si presenta come una delle "maniere di non avere durata" (Deleuze 2013: 113) esperibile solo "nel dominio della durata" (Deleuze 2013: 191), contraddistinguerebbe tutti gli eventi come manifestazioni e irruzioni del puro divenire, a prescindere dal loro avvenire – la Comune di Parigi, la rivolta spartachista, la Repubblica Bavarese dei Consigli, il Maggio '68, le primavere arabe.

rivolge all'organismo «come metafora privilegiata del vivente» (Rametta 2006: 38). Nelle riflessioni deleuziane degli anni '50 si può avvertire una eco di questa impostazione teorica: «L'istituzione – scrive – si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi» (Deleuze 2014: 30). Come testimoniato da una delle citazioni di Hauriou presente in *Instinct et institutions*, tuttavia, il sistema organizzato sussume al proprio interno i mezzi, facendone degli organi:

Un'istituzione è un'idea di opera o di impresa che si realizza e dura giuridicamente in un ambiente sociale; per la realizzazione di questa idea si organizza un potere che le procura degli organi; d'altra parte, fra i membri del gruppo sociale interessato alla realizzazione dell'idea, si producono delle manifestazioni di comunione dirette dagli organi del potere e regolate da procedure. (Deleuze 2014: 70-71)

Nell'istituzione come sistema organizzato di mezzi, questi ultimi non sono che delle funzioni disposte secondo una gerarchia che, al contempo, impongono ai corpi delle procedure, delle serie di modelli di condotta e di comportamento. I mezzi sono, cioè, sempre finalisticamente orientati (Deleuze 2018: 43). Proprio a questo modello di “organizzazione organica degli organi” (Deleuze & Guattari 2017: 237) Deleuze e Guattari contesteranno di riprodurre una totalità, un sistema, un potere trascendente e regolativo, dando luogo a processi di soggettivazione, di stratificazione, che impongono ovunque forme, funzioni, «organizzazioni dominanti e gerarchizzate, trascendenze organizzate» (Deleuze & Guattari 2017: 237). Occorre, piuttosto, intensificare l'organo per riuscire ad accedere al mezzo in quanto mezzo, senza funzione, senza inizio né fine, occorre farsi o comporsi un Corpo senza Organi (CsO), disfacendo l'organizzazione su un piano d'immanenza, frammentando la totalità, precipitando cautamente gli strati in un processo di de-soggettivazione. Ancora una volta, destituire l'istituzione non vuol dire semplicemente distruggere l'organismo – di quest'ultimo «bisogna conservare quanto basta» (Deleuze & Guattari 2017: 239) –, ma nemmeno riformarlo o sovvertirlo in un altro organismo. Piuttosto si tratta di pervertirlo, di consegnarlo a dei movimenti aberranti, a un'involuzione creatrice:

Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distribuzioni d'intensità, territori e deterritorializzazioni misurate alla maniera di un agrimensore. (Deleuze & Guattari 2017: 238)

È una distruzione che non si confonde con la pulsione di morte poiché sempre nuovamente compositiva. Il Corpo senza Organi è allora l'immagine di una politica radicalmente immanativa, nella quale non c'è più posto per l'organizzazione di alcuna soggettività e di alcuna trascendenza, di alcuna istituzione, nemmeno nella prospettiva sovversiva di una contro-soggettività politica o di una soggettività antagonista. Tutt'al più può

voler dire sperimentare qualcosa come un organizzar-si: la forma riflessiva, indeterminando l'agente e il paziente, inibisce la gerarchizzazione degli organi tipica dell'organizzazione e impedisce il formarsi, oltretutto l'imporsi, di un modello, di una trascendenza; prende le singolarità nel mezzo di una continuità di frammenti, di un flusso di affetti, di un concatenamento di corpi, che diviene, immediatamente, composizione e comunità. «Organizzarsi (*s'organiser*) non ha mai voluto dire affiliarsi alla stessa organizzazione» (Comitato Invisibile 2019: 109), quanto piuttosto disfarla costellandosi al di fuori di essa. Non si tratta di cercare un nuovo equilibrio marxista-leninista o una nuova articolazione tra spontaneismo e autoritarismo, tantomeno di elaborare un nuovo centralismo democratico. Seguendo il monito di Guattari (2017: 9), occorre rifiutare l'alternativa fra il centralismo democratico e lo spontaneismo anarchico, tra la verticalità e l'orizzontalità, per sperimentare e ripiegare continuamente il centralismo dell'organizzazione e la spontaneità del desiderio l'uno sull'altra e viceversa, in quello che si potrebbe chiamare un centralismo trasversale (Deleuze 2012) o un a-centralismo immaginario (Tiqqun 1999), una soglia sulla quale dissolvere la loro sterile opposizione e rendere finalmente indistinguibili Michail Bakunin e Louis-Auguste Blanqui, Rosa Luxemburg e György Lukács.

4. Abitudini destituenti

A complicare ulteriormente il quadro sinora delineato è possibile richiamare alcune pagine di *Qu'est-ce que la philosophie?*, l'ultimo testo scritto da Deleuze e Guattari – licenziato nel 1991, un anno dopo l'intervista *Contrôle et devenir* – dove l'istituzione, da *système organisé*, è ormai definita proprio come una *totalité organique*:

Il diritto inglese è di costume o di convenzione, mentre il francese è di contratto (sistema deduttivo) e il tedesco di istituzione (totalità organica). Quando la filosofia si riterritorializza sullo Stato di diritto, il filosofo diventa professore di filosofia, ma il Tedesco lo è per istituzione e fondamento, il Francese lo è per contratto, l'Inglese lo è solo per convenzione. (Deleuze & Guattari 2002b: 99)

Deleuze sembra ormai esplicitamente associare i concetti di fondamento e di istituzione, relegandoli alla filosofia e al diritto tedeschi, per rivolgersi, piuttosto, alla convenzione; una convenzione che, con un ripensamento decisivo rispetto a *Empirisme et subjectivité*, non è più posta "alla base dell'istituzione" (Deleuze 2018: 45) ma liberata dalle sue pretese. La filosofia e il diritto inglesi – e il riferimento principale è a David Hume – non sono più tali per istituzione, ma per costume. La giurisprudenza per scrittori è cioè un diritto di convenzione, privo di giudici e di giudizio, disgiunto da qualsivoglia concetto di contratto, fondamento o istituzione, da qualsivoglia principio o modello organizzativo organico degli organi: mezzo tra i mezzi, frammento tra i fram-

menti, si tratta forse della figura di un diritto, senza forza né applicazione, «che sopravvive in tal modo alla sua deposizione» (Agamben 2003: 82). È possibile supporre che nell'associazione dei concetti di *institution* e *fondament* riecheggi un intenzionale richiamo al celebre saggio di Hauriou *La théorie de l'institution et de la fondation (essai de vitalisme social)* del 1925, precedentemente inserito dallo stesso Deleuze nella bibliografia conclusiva di *Instincts et institutions*. Ma cos'è, in fondo, una convenzione? Alcune righe prima è possibile trovare un indizio a riguardo:

Nella trinità Fondare-Costruire-Abitare, i Francesi costruiscono, i Tedeschi fondano, ma gli Inglesi abitano. A loro basta una tenda. Si fanno dell'abitudine un'idea straordinaria: si acquisiscono delle abitudini contemplando e contraendo ciò che si contempla. L'abitudine è creatrice. (Deleuze & Guattari 2002b: 99)

Delle convenzioni non sono che delle abitudini, delle ricorsività variabili⁹. In *Qu'est-ce que la philosophie?* l'abitudine si afferma come una linea di fuga e di deterritorializzazione che instancabilmente si sottrae alla costruzione di quei contratti e alla fondazione di quelle istituzioni che, nella forma ripetitiva di una rigida abitudinarietà, cercano continuamente di catturarla come il loro fondamento antropologico o, ancora, come la fonte della loro legittimità giuridico-politica¹⁰. Se, tuttavia, deporre il fondato consiste nell'espore il fondo che gli era stato presupposto come un fondamento, questa sottrazione è, al contempo, un venire alla superficie del fondo: dove si abita non si fonda e non si costruisce, tutt'al più si piantano delle tende su "un suolo leggero e mobile" (Deleuze & Guattari 2002b: 99) e si contraggono delle abitudini in una "pura contemplazione senza conoscenza" (Deleuze & Guattari 2002b: 217). Nell'involuzione creatrice che dai contratti e dalle istituzioni giunge all'abitudine, Deleuze sembra preferire la linea De Biran, Ravaisson, Bergson a quella Ravaisson, Tarde, Hauriou. Come ha sottolineato Agamben (1996: 51), è importante riconoscere che questa contemplazione senza conoscenza, esemplificata nell'abitudine, venga impiegata dal filosofo francese per definire una vita:

Il vitalismo è sempre stato passibile di due interpretazioni: quella di un'idea che agisce ma che non è, e agisce dunque soltanto dal punto di vista di una conoscenza cerebrale esterna (a partire da Kant fino a Claude Bernard); o quella di una forza che è, ma che non agisce, ed è dunque un puro Sentire interno (a partire da Leibniz fino a Ruyer). Se la seconda interpretazione ci sembra importante, è perché la contrazione che conserva è in un rapporto di perpetuo sganciamento rispetto all'azione o anche al movimento e si presenta come una pura contemplazione senza conoscenza. Lo si

⁹ Com'è noto, il termine "abitudine" deriva dal latino *habitare*, una forma intensiva del verbo *habere* (avere). A riguardo Cfr.: Benveniste 2010; Agamben 2014.

¹⁰ «[...] la partecipazione in quanto abitudine, costituisce il fondamento antropologico di qualsivoglia istituzione storica, dalla moda autunnale d'inizio secolo ai consigli degli operai e dei soldati nel 1917» (Virno 2020: 96). Non è certo una scoperta recente. Come sapeva già Etienne de la Boétie (2011: 28): «senza dubbio la principale ragione della servitù volontaria, è l'abitudine».

vede anche nella sfera cerebrale per eccellenza, quella dell'apprendimento o della formazione di abitudini: benché tutto sembri prodursi in connessioni e integrazioni progressive attive, da una prova all'altra, bisogna, come indicava Hume, che le prove o i casi, le occorrenze, si contraggano in una "immaginazione" contemplante, mentre restano distanti sia rispetto alle azioni sia rispetto alla conoscenza; e persino nel caso del topo, è per contemplazione che si contrae un'abitudine. (Deleuze & Guattari 2002b: 217)

D'altra parte, una vita consiste in un'immanenza assoluta, a-soggettiva e a-coscienziale, ossia nel piano di immanenza stesso (Deleuze 2010). Contrarre un'abitudine si afferma cioè come un processo involontario e impersonale, reticente a qualsiasi progettualità e intenzionalità. Come ha osservato Chignola, è una creazione per contrazione che ricorda lo *tzimtzum* della Kabbalah luriana – conosciuta dallo stesso Ravaisson attraverso la raccolta di Christian Knorr von Rosenroth¹¹. Dove nell'istituire si attualizza progettualmente il desiderio come oggetto di soddisfazione di un bisogno (Zourabichvili 2002), nell'abitare si disarticola l'opposizione tra potenza e atto, tra passività e attività, tra soggetto e oggetto, tra mezzo e fine, scaraventandola in una zona d'indiscernibilità che si presenta come una potenza reale senza essere in atto, come una pura medialità, come un simulacro, desiderio. Nelle parole di Ravaisson (1999: 149): l'abitudine «avvicina i contrari e, avvicinandoli, ne svela l'intima essenza e la necessaria connessione» sotto forma di una *fluxion dynamique*. In essa si consegna la tendenza, il *conatus*, in cui «azione e passione, e di conseguenza e quindi percezione e sensazione, si bilanciano a vicenda. È il limite comune (*la limite commune*) di questi opposti, la via di mezzo dove questi estremi gli estremi si toccano (*se touchent*)», e toccando-si – al contempo toccando ed essendo toccati da ciò che toccano – si indeterminano su una soglia, nel mezzo. Così, la convenzione perverte ogni organizzazione disfacendola in un CsO¹², perverte ogni istituzione coinvolgendola in un divenire-abitudine, e il diritto destituito, né contrattualista né istituzionalista ma humanamente convenzionalista, è una giurisprudenza che coincide integralmente e senza residui con una vita – una vita nomade, immanativa e beata, una vita contemplativa, creativa e abituale, una "vita

¹¹ Si rimanda allo studio di Emanuele Dattilo che, criticando l'interpretazione dialettica data da Gershom Scholem, cerca di emancipare lo *tzitzum* da qualsiasi apparente vicinanza alla *creatio ex nihilo*. Così «quando Dio fa il nulla dentro di sé, non sta aprendo a un vuoto abissale per qualcosa di altro da sé, ma semplicemente fa spazio in sé alle cose e al mondo, rende se stesso nulla di altro dal mondo» (Dattilo 2021: 159). Come riconosce polemicamente lo stesso Scholem, si tratta di una lettura dell'ebraismo che, mancando "di dialettica", dipinge una creazione "senza trascendenza" (Scholem 2005: 98), collocabile sul crinale sottile che nel panteismo indetermina ateismo e monoteismo.

¹² Non è un caso che Elisabeth Grosz abbia riconosciuto nelle pagine di *Qu'est-ce que la philosophie?*, dedicate alla contrazione-contemplazione propria delle piante, l'origine di ciò che Deleuze intende con l'espressione "vita non-organica", ovvero una vita di composizioni corporee "senza organi o organismo", non troppo distanti dal CsO: «Habit is one of the modes of connection that link living beings to a world which is open to innovativa behaviour: it is the link that bridges the relations between the organic and the inorganic, introducing the needs of the organism to its environment and inserting its environment into the behaviour of the organism» (Grosz 2013: 234).

abitante (*wohnend Leben*)” (Hölderlin 2008: 891)¹³.

Vivere senza istituzioni significa vivere nomadicamente, senza passato né avvenire, contraendo, contemplando, percependo

le forme d'organizzazione che in maniera soggiacente si nascondono sotto tutto quello che si dice “spontaneo”. Ogni vita, a fortiori ogni vita comune, distilla delle maniere di essere, di parlare, di produrre, di amarsi, di lottare, cioè delle regolarità, delle abitudini, un linguaggio – delle forme. (Comitato Invisibile 2019: 247)

Ciò, tuttavia, non vuol dire cercare di confinarle, irrigidirle e ipostatizzarle in un principio presupposto, costituito o istituito che sia, ma portarle alla superficie, esporle immediatamente nel divenire a-storico di ogni vita, come il loro *habitus*. L'abitudine, rivelandosi come una spontaneità intrinseca alla regolarità dei periodi, una sperimentazione interna alla ricorsività dei gesti, che, simultaneamente passiva e attiva, differisce tanto dalla fatalità quanto dalla libera volontà, non è che un'immagine, sempre mutevole, sempre in divenire, dell'organizzar-si di una vita singolare e di una vita comune. Si noti che una vita comune non è nient'altro che un'amicizia. Come infatti ha scritto Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, l'amicizia (*philia*) – il con-sentimento irrapresentabile, e in se stesso dolce (*edys*), del puro fatto di essere – è una comunità (*koinonia*) che ha luogo nella convivenza (*syzynein*) e nella comunanza (*koinonein*) di gesti e pensieri. L'abitudine di contrarre abitudini è, in senso stretto, l'*ethos* di una comunità insostanziale, priva di qualsiasi identità o appartenenza determinata. D'altra parte, avere degli amici è avere, *habere*, delle abitudini comuni. Nel convenzionalismo deleuziano, il diritto torna a mostrare il significato originario di *nomos*, dal verbo *nemô*, *nemonai*, ossia distribuire, pascolare, condividere: prendere delle abitudini, abitare (Coupat 2019: 95). Non ha sbagliato, pertanto, chi ha intravisto nella comunità che viene una politica dell'amicizia. Ma, come già testimoniato dalla riflessione di Maurice Blanchot e Dionys Mascolo, il contrarsi immaginativo di questa abitudine, l'organizzar-si spontaneo di questa comunità degli amici inesauribilmente tesa tra proprietà ed estraneità, tra intimità ed esilio, «sembra avere attraversato una catastrofe che ha mutato la natura dell'amicizia» (Deleuze & Guattari 2002b: 96).

¹³ Nonostante sia spesso trascurato dagli studiosi deleuziani, Friedrich Hölderlin è senza dubbio un pensatore e un poeta fondamentale per la riflessione di Deleuze. Si pensi alle numerose occorrenze in *Mille Plateaux* o all'importanza che assume in *Qu'est-ce que la philosophie?*. A tal proposito, ancora non sufficientemente studiate sono le lezioni su Kant del 1978 (Deleuze 2004), nelle quali Hölderlin rivela la propria centralità post-kantiana ed estraneità all'hegelismo. Non è un caso che, in compagnia di Spinoza e Nietzsche, il poeta tedesco venga considerato uno degli agrimensori del piano d'immanenza (Deleuze & Guattari 2017: 689).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1993). "Bartleby o della contingenza". Agamben, G. & Deleuze, G. *Bartleby o la formula della creazione*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Agamben, G. (1996). "Immanenza assoluta". *aut aut* 276: 39-57.
- Agamben, G. (2003). *Stato d'eccezione. Homo sacer II.1*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II. 3*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer IV.2*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2020). *A che punto siamo?*. Macerata: Quodlibet.
- Amato, P. (2019). *La rivolta*. Napoli: Cronopio.
- Benjamin, W. (1997). *Sul concetto di storia*. A cura di G. Bonola & M. Ranchetti. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2000). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*. Trad. it. di E. Filippini. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2002). "Il carattere distruttivo". *Opere complete. Scritti 1930-1931*. IV. Trad. it. di U. Gandini. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (2010). *Per la critica della violenza*. Trad. it. di M. Tomba. Roma: Alegre.
- Benveniste, E. (2010). "'Essere' e 'avere' nelle loro funzioni linguistiche". In *Problemi di linguistica generale*. Trad. it. di M.V. Giuliani. Milano: Il Saggiatore.
- Blanchot, M. (1967). *Lo spazio letterario*. Trad. it. di G. Zanobetti. Torino: Einaudi.
- Chignola, S. (2020). *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*. Macerata: Quodlibet.
- Comitato Invisibile. (2019). *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*. Trad. it. di M. Tarì. Roma: Not.
- Coupat, J. (2019). "Dialogo con i morti". In Carchia, G. *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*. Trad. it. di E. Dattilo. Macerata: Quodlibet.
- Croce, M. (2020). "Cos'è l'istituzionalismo politico? Una visione processuale". *Politica & Società* 2: 209-230.
- Culp, A. (2020). *Dark Deleuze*. Trad. it. di F. Di Maio. Milano-Udine: Mimesis.
- Dattilo, E. (2021). *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*. Vicenza: Neri Pozza.
- De la Boétie, É. (2011). *Discorso sulla servitù volontaria*. Milano: Chiarelettere.
- Deleuze, G. (1971). *Differenza e ripetizione*. Bologna: il Mulino
- Deleuze, G. (1993). "Bartleby o la formula". In Agamben, G. & Deleuze, G. *Bartleby o la formula della creazione*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (1999a). "Controllo e divenire". Deleuze, G. *Pourparler*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (1999b). "Poscritto sulla società di controllo". Deleuze, G. *Pourparler*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2004). *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*. A cura di S. Palazzo. Milano: Mimesis.
- Deleuze, G. (2010). "L'immanenza: una vita...". Deleuze, G. *Immanenza*. Trad. it. di F. Polidori. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (2012). "Introduzione". In Guattari, F. *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e trasversalità*. A cura di G. Perretta. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (2013). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. Verona: Ombre corte.

- Deleuze, G. (2014). *Istinti e istituzioni*. Trad. it. di K. Rossi. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (2016). *Logica del senso*. Trad. it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2018). *Empirismo e soggettività*. Trad. it. di F. Domenicali. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Deleuze, G. (2019). *Conversazioni*. Trad. it. di G. Comolli. Verona: Ombre corte.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002a). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002b). *Che cos'è la filosofia?*. Trad. it. di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di G. Passerone. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Domenicali, F. (2016). "Ripensare l'istituzione. Deleuze lettore di Maurice Hauriou". *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, 2: 155-171.
- Esposito, R. (2020a). "Institutional turn: Carl Schmitt o Santi Romano?". *Istituzione – Filosofia, politica, storia. Almanacco di filosofia e politica*. 2. Macerata: Quodlibet.
- Esposito, R. (2020b). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2021). *Istituzione*. Bologna: il Mulino.
- Fadini, U. (2014). "Deleuze positivo". Deleuze, G. *Istinti e istituzioni*. Trad. it. di K. Rossi. Milano-Udine: Mimesis.
- Fadini, U. (2016). *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*. Verona: Ombre corte.
- Foucault, M. (2012). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Trad. it. di M. Bertani e V. Zini. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2017). *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Trad. it. di P. Napoli. Milano: Feltrinelli.
- Gentili, D. (2018). *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet.
- Godani, P. (2016). *La vita in comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*. Roma: DeriveApprodi.
- Grosz, E. (2013). "Habit Today: Ravaisson, Bergson, Deleuze and Us". *Body & Society* 19(2-3): 217-239.
- Guattari, F. (2017). *Rivoluzione molecolare, la nuova lotta di classe*. Milano: Pgreco.
- Hamel, J.-F. (2018). *Nous sommes tous la pègre. Les années 68 de Blanchot*. (edition). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Hardt, M., & Negri, A. (2010). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli.
- Hardt, M., & Negri, A. (2018). *Assemblea*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Hauriou, M. (2019). *La teoria dell'istituzione e della fondazione (Saggio di vitalismo sociale)*. A cura di A. Salvatore. Macerata: Quodlibet.
- Hegel, G.W.F., Hölderlin, F., & Schelling, F. (2004). "Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco". Hölderlin, F. *Scritti di estetica*. A cura di R. Ruschi. Milano: SE.
- Hölderlin, F. (2008). "Die Aussicht – La veduta". Hölderlin, F. *Le liriche*. A cura di E. Mandruzzato. Milano: Adelphi.
- Lordon, F. (2019). *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...* Paris : La fabrique.
- Lundi Matin. (2020). *Monologo del virus*. <https://lundi.am/monologo-del-virus> (ultima consultazione: 31/8/2021 14:49).
- Negri, A. (2002). *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma: manifestolibri.

- Raparelli, F. (2021). *Singularità e istituzione. Antropologia e politica oltre l'individuo e lo stato*. Castel S. Pietro: Manifestolibri.
- Ravaisson, F. (1999). *De l'Habitude. Métaphysique et morale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Robinson, I. (2020). *Come sarebbe da fare*. <https://vitalista.in/2020/09/11/idris-robinson-trascrizione-dell'intervento-del/>. (ultima consultazione: 31/8/2021 14:23).
- Romano, S. (2018). *L'ordinamento giuridico*. Macerata: Quodlibet.
- Rouvroy, A. (2016). "La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberismo?". *La Deleuziana. Rivista online di filosofia*, 3: 30-36.
- Salvatore, A. (2020). "Elementi per un istituzionalismo politico". *Politica & Società* 2: 187-208.
- Schmitt, C. (2012). "Stato, movimento, popolo". *Un giurista davanti a se stesso*. Trad. it. di D. Cantimori. Vicenza: Neri Pozza.
- Scholem, G. (2005). "Dieci tesi storiche sulla *Qabbalah*". Scholem, G. *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*. Trad. it. di A. Fabris. Milano: Adelphi.
- Spanò, M. (2020). "Le istituzioni dei privati. Autonomia, rapporti, cooperazione". *Politica & Società* 2: 165-186.
- Tampio, N. (2009). "Assemblages and the Multitude. Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left". *European Journal of Political Theory*, 8(3): 383-400.
- Tiqqun (1999). "Thèses Sur Le Parti Imaginaire". *Tiqqun. Organe conscient du Parti Imaginaire – Exercices de Métaphysique Critique*.
- Tiqqun. (2003). "Tesi sulla comunità terribile". *La comunità terribile. Sulla miseria dell'ambiente sovversivo*. Roma: DeriveApprodi.
- Tiqqun. (2009). *L'hypothèse cybernétique*. In: *Tout a falli, vive le communisme!* Paris: La fabrique.
- Vignola, P. (2016). "La scrittura del filosofo e la filosofia dello scrittore. Bibliostoria dei richiami blanchotiani nell'opera di Gilles Deleuze". In Zuccarino, G., *Blanchot*. Milano: Marcos y Marcos.
- Vignola, P. (2020). "(Non)Prefazione". In Culp, A., *Dark Deleuze*. Trad. it. di F. Di Maio. Milano-Udine: Mimesis.
- Virno, P. (2020). *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Virno, P. (2021). *Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Wu Ming. (2020). *Diario virale/3. Contro chi sminuisce l'emergenza (1-10 marzo 2020)*. <https://www.wumingfoundation.com/giap/2020/03/diario-virale-3>. (ultima consultazione: 31/8/2021 14:37).
- Zourabichvili, F. (2002). "Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance". *Multitudes* 9(2). <https://www.multitudes.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de/>. (ultima consultazione 31/8/2021 14:52).