

Stato e risoluzione

di GIUSEPPE MOLICA

Abstract

To address the discourse on the state in the thought of Gilles Deleuze, it is necessary first of all to make the necessary premises, underlining the difference between the state as a concept (and as a state of thought) in opposition, or rather in conflict, with nomadism, and the state as an institution, or rather than as a model as an entity capable of political action on a population. Thus proceeding on institutions and on how they are treated in Deleuzian thought, that is, as a process to satisfy needs, and on how these do not necessarily oppose the State, but act on levels of composition that allow both their composition with it and escape, we will try to analyze the current situation, underlining how the ideological contrast in which the debate on the pandemic and the measures taken seems to move fails to draw lines of flight, silencing minorities and flattening itself on a majority discourse.

Lo Stato è un concetto

Quando si parla di Stato e istituzione spesso si tende a sovrapporre le due categorie, come se il fine ultimo dell'istituzione fosse quello di istituire, appunto, lo Stato.¹ Eppure non si può dire che questo accada nei testi di Deleuze: il tema dello Stato è ampiamente trattato in *Mille Piani*, dove appare come una categoria di pensiero puramente descrittiva. Troviamo infatti lo Stato come 'sempre esistito' nei modi d'organizzazione dell'essere umano: questo concetto non conosce dunque una propria storicità, ma viene posto come connaturato al pensiero umano stesso, nel momento in cui si costituisce come tale.

Diciamo "pensiero umano" proprio perché lo Stato (Deleuze & Guattari 2014: 431) si erge nella storia umana non tanto come soggetto capace di agire o di essere agito, ma come una vera e propria categoria di pensiero che rende sempre possibile il distaccarsi dell'umano dall'ambiente, per tracciare uno spazio in cui poter dettare le regole alla vita – qualunque cosa essa voglia dire. Lo Stato come concetto trova così le proprie radici ogniqualvolta l'umano si è imposto come mezzo di surcodificazione della Terra, facendo

¹ Per quanto la definizione di Stato sfugga ancora oggi a una rigida e chiara determinazione, già Max Weber indicava lo stato come un'*impresa istituzionale* (cfr. Weber 2000: 53); ad oggi è possibile notare come tale sovrapposizione sia ben presente nel *senso comune* utilizzando un semplice motore di ricerca. L'analisi che seguirà cercherà, dove possibile, di prendere in considerazione entrambi i lati della questione (la conoscenza accademica e la ricaduta sul senso comune).

girare la ‘macchina del riconoscimento’ intorno al perno antropocentrico: già il porre una differenza ontologica fra essere umano e animale, fra uomo-e-natura, configura il pensiero come un pensiero statale.

Ciò che appare evidente è quindi l’utilizzo che Deleuze (e Guattari) fanno del concetto di Stato: in quest’ottica sarebbe infatti sbagliato parlare di un’istituzione dello Stato, in quanto lo Stato (e il suo contrappunto nomade) è qui trattato come concetto, e come tale deve essere pensato – stando alla letteratura deleuziana un concetto non si istituzionalizza, non è l’istituzione il movimento proprio del concetto, quanto «una questione di articolazione, di ritaglio e accostamento. È un tutto, perché totalizza le sue componenti» (Deleuze & Guattari 2002: 5). Lo Stato dunque emerge come totalitario per necessità propria, di concetto, e proprio per questo troveremo sempre formazioni di stato (Deleuze & Guattari 2014: 252); ma è anche «un tutto frammentario» (Deleuze & Guattari 2002: 5) e lo troveremo sempre intento a ricomporsi (lo Stato sembra così comportarsi come il “soggetto psichiatrico” che da Freud a Laing attraversa la tensione di essere uno e molti²), mettendo in atto gli apparati di cattura possibili al paradigma/costellazione di pensiero da esso tracciato. Dal punto di vista statale, la ricattura avviene secondo la relazione binaria che esso instaura con ‘altri’ (Deleuze & Guattari 2002: 6): «La Legge dello stato non è quella del tutto o nulla [...] ma quella dell’interno e dell’esterno» (Deleuze & Guattari 2014: 431).³

Il concetto di Stato è dunque un concetto che si pretende puramente dialettico, eterna sintesi di una contraddizione che ha esso stesso posto,⁴ e in quanto tale capovolge il rapporto fra contingente e trascendentale (istinto e istituzione?), fra pensiero e pensato, tradendo addirittura i lineamenti della filosofia del diritto tracciati da Hegel stesso⁵ (Deleuze 1997: 215), ossia prendendo come vera solo la prima parte, e a-venire la seconda: la realizzazione del razionale come programmatica dello Stato.

La prospettiva cambia quando l’analisi viene mossa invece su un piano politico (ovve-

² Già dal sottotitolo di *Mille Piani*, “capitalismo e schizofrenia”, possiamo notare come l’emersione di un *sapere psichiatrico* sia un tema portante nel tracciamento dei concetti che attraversano i piani di analisi, con la figura dello *psichiatra* che si sostituisce a quella del *prete* nella sua funzione pacificatrice ed unificante di un sapere che si dice “statale” (cfr. Ellenberger 2011). Risuonano così le parole di Hobbes quando nel *Leviatano* fa svolgere al sovrano il ruolo di unificazione di una *moltitudine dispersa*. Sulla schizoanalisi della forma-stato cfr. G. Sibertin Blanc (2016).

³ «Dobbiamo guardare alla storicizzazione della forma-Stato: ci pone immediatamente al cuore della teoria della “cattura” sviluppata nel tredicesimo Piano, e la ridefinizione degli apparati di Stato come apparati di cattura» (Sibertin Blanc 2016: 45, trad. mia).

⁴ L’impostazione binaristica del concetto (interno/esterno, io/altri) viene qui affrontata inizialmente concedendo al primo termine della relazione la propria consistenza ontologica (lo Stato, si diceva, è “sempre esistito”) per poterne analizzare il comportamento al sorgere del secondo termine – come se tutto dipendesse da esso. Si richiede dunque di passare da una logica formale a una logica del senso («Ciò che va rimproverato all’immagine del pensiero è di avere fondato un suo supposto diritto sull’estrpolazione di taluni fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento», Deleuze 1997: 176) e ancora «le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell’immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell’atto di pensare nel pensiero stesso» (Deleuze 1997: 182).

⁵ «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale» (Hegel 1999: 14).

ro di prassi, più che di analisi), spostandoci dunque da un problema di immagine del pensiero al momento di sintesi ideale⁶ («noi non siamo fissati a uno stato o a un momento, ma sempre fissati da un’Idea [...] sempre fissati in un movimento in via di farsi» Deleuze 1997: 283): nel pensiero di Deleuze appare così un taglio temporale che non si presenta fra il prima e il dopo, né tantomeno come un hic-et-nunc che trascende la temporalità per esprimerne continuamente una rifondata sulla soggettività che riesce ad affermarsi in questa trascendenza (Jünger & Schmitt 2004). Il taglio temporale avviene fra il sempre della ripetizione e il non-ancora della Differenza; ed è proprio in questa prospettiva che possiamo così afferrare anche l’altro corno del pensiero-Stato – ovvero quando (e come) lo stato si fa.

Seguendo la traiettoria kantiana (Smith 2012) – sempre sottostante nel pensiero deleuziano – si potrebbe dire per l’appunto che, dopo che la critica della ragion pura ci ha fornito delle categorie di pensiero utilizzabili, tocca adesso attraversare il momento della ragion pratica, ovvero, come tali categorie possono essere messe all’opera. Per far questo bisogna però prima chiedersi, senza intenti morali, quale sia (e se vi sia) il punto da cui un tale concatenamento di pensieri possa partire. Vi è infatti una continua dualità genetica nella filosofia di Deleuze: è dal due, dalla ripetizione, che si può cominciare a conoscere (cfr. Deleuze 1997), un due però genetico ma non generico (“io e gli altri”, in Deleuze 1997: 336; Deleuze & Guattari 2002: 8-9), quanto piuttosto con aspirazioni universali. È da questa dualità che si può iniziare a tracciare un percorso diagrammatico; ma è questa stessa dualità che contiene le tensioni e tentazioni binaristiche (arborescenti) che hanno attraversato la storia del pensiero umano .

Se l’inizio è dunque indicato come lo stesso per chiunque, ovvero la presenza di altro rispetto a sé, è proprio nel momento di porre la Differenza che i percorsi, teorici e pratici, divergono consistentemente. Se da una parte il pensiero di Stato cerca di sistematizzare le differenze (in un inseguimento di conoscenza totale) all’interno di un quadro epistemologico basato sul riconoscimento,⁷ riconducendo la Differenza ai soggetti tracciati dal riconoscimento della stessa, dall’altra parte troviamo invece la scienza nomade, che si sviluppa insieme alle soggettività che appaiono sul piano (e di cui sarà sempre possibile indicare una geologia più che una genealogia – la scienza nomade è scienza dei piani).

⁶ Così termina il capitolo di *Differenza e Ripetizione* chiamato, appunto, “L’immagine del pensiero”: «L’atto di pensare generato nella sua genitorialità, non dato nell’inneità né supposto nella reminescenza, è il pensiero senza immagine. Ma che cosa sono tale pensiero e il suo processo nel mondo?» (Deleuze 1997: 217).

⁷ «Ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una *terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile» (Deleuze 1997: 177).

Istituzione come movimento, prassi, come tale mezzo non fine

Ci troveremmo così in un apparente impasse: sembra manifestarsi un dualismo non risolvibile se non dialetticamente – un dualismo più astratto che reale, pretendendo ancora una volta il razionale come reale. Ma per l'appunto stavamo tracciando le possibilità e i piani generati e generanti il pensiero statale, quelli in cui «i filosofi si son dedicati a interpretare il mondo» (Marx 1950). Ora si tratta di cambiarlo.

L'undicesima tesi su Feuerbach di Karl Marx è stata spesso utilizzata come uno slogan, come se i filosofi dovessero essere spronati alla rivoluzione, a trasformare il mondo: ma certamente non sarà il fatto che i filosofi se ne disinteressino che farà fermare il mondo.⁸

Si tratta di trasformarlo appunto, e la continua immissione del reale nel razionale comporta una necessaria trasformazione del razionale stesso e dell'intera tavola di categorie oppostive che finora si è portato dietro nella sua costituzione statalista. L'istituzione diventa così una prassi filosofica, oltre che pratica, politica, di vita. E la filosofia sarà di chi istituisce trasformando, costringendo il razionale alla dolorosissima pratica della propria negazione e ri-costituzione, partendo già dal piano stesso del reale. Filosofia di spazialità, la modificazione (*Verändern*) del mondo passa necessariamente da una critica spietata (letteralmente amorale) a tutto il processo storico che ha reso lo stato moderno ciò che di più lontano vi sia da un'istituzione, intesa come «processo di soddisfacimento» (Deleuze 2002), fondando però la propria esistenza proprio su processi istituenti.

L'ontologia deleuziana cerca, fin da *Differenza e Ripetizione*, di caratterizzarsi non come una filosofia dell'identità sostanziale, quanto di fornire una visione critica sulla formazione delle categorie utilizzate per analizzare il reale e immetterlo nel pensiero: il suo radicamento nello spinozismo ci invita dunque a non farne una filosofia della sostanza, quanto degli attributi, invitando però a non ipostatizzarli, quanto a trattarli come processi di componimento e tracciamento dell'oggetto di studio. Bisogna tenere bene a mente questo carattere quando la si vuole utilizzare per ricomprendere il reale sotto altre forme: non prescrittiva e incapace di indicare con chiarezza possibili avvenire, sembra funzionare al meglio come una macchina critica radicale, che invita ogni filosofia pretendente alla spiegazione del mondo a ricordarsi la possibilità di smontare e rimontare le proprie macchine di pensiero, a non cadere nel baratro ideologico in cui tutto è come è pensato e in cui la percezione stessa necessita di un momento critico, quando essa si appoggia e ricade sul pensiero. L'avvertimento dell'eterno ritorno.

Se dunque un cavallo da tiro è più simile a un bue che a un cavallo da corsa (Deleuze & Guattari 2014), non lo sarà in maniera definitoria e definitiva, ma soltanto perché

⁸ Il cambio di prospettiva a cui ci invita l'analisi deleuziana investe direttamente la figura del *filosofo* (cfr. Deleuze & Guattari 2002) come "personaggio concettuale"; leggendo così la tesi marxiana al di là di una pura provocazione essa invita piuttosto a ri-cercare *i filosofi* fra coloro che trasformano il mondo, o, in termini deleuziani, «operano i movimenti che descrivono il piano [...] e intervengono nella creazione stessa dei suoi concetti» (Deleuze & Guattari 2002: 53).

nell'economia del pensiero questa similitudine potrà servire ad analizzare l'oggetto-macchina carro compreso del suo proprio movimento: per fare dell'antica categoria oggetto un Corpo Senza Organi bisogna che il pensiero stesso si faccia tale, non più produttore di oggettificate e oggettificanti categorie, ma una macchina di composizione, un C.S.O. anch'esso.

Stato vivente e Stato di pensiero

Nella letteratura deleuziana, stato e istituzione non entrano in un rapporto dialettico: l'istituzione lo è con gli istinti (tendono a pacificarsi l'uno nell'altro, cfr. Deleuze 2014), lo Stato è in guerra con i nomadi (la pacificazione qui è invece impossibile cfr. G.Deleuze e F.Guattari 2014).

Lo Stato, per come lo conosciamo, tende innegabilmente piuttosto a funzionare attraverso istituzioni, e l'interferenza di queste ultime con il progetto-stato non è immediata, quanto mediata appunto dal popolo a cui lo Stato si rivolge. Per dirla in altre parole, la coerenza di uno stato non è con le proprie intenzioni, ma con il proprio fondamento. E risiede forse qui la contraddizione capace di farne crollare i piedi di argilla quanto di attivarlo come il più gelido di tutti i gelidi mostri (Nietzsche 2012: 52).

Si potrebbe raccontare una storia politica in cui il cosiddetto *ancien régime*, fondato sul soddisfacimento dei bisogni delle classi nobiliari, cominciò a vacillare fino a cadere (insieme a svariate teste) quando fu costretto a immettere nel proprio organigramma istituzionale soggetti non appartenenti al ceto su cui si fondava la sua esistenza: la classe borghese, composta come tale, rivendicò per sé la diretta amministrazione di un potere che aveva già in gran parte occupato, e in Europa ci si liberò delle teste coronate lì dove fu necessario.⁹

Dello Stato moderno è stato scritto in abbondanza; esso stesso si è parlato e descritto attraverso le sue macchine di informazione e propaganda, e di esso si è costantemente affermato il proprio fondamento popolare.¹⁰ *Popolo* però risuona come un concetto vuoto,¹¹ e se ne si vuole capire la costituzione bisognerà osservare le azioni dello Stato (ov-

⁹ G. Marramao, in *Dopo il Leviatano* (2013), ha ben descritto il passaggio allo Stato moderno e le economie di potere installatesi in tale trasformazione.

¹⁰ È lo Stato-nazione, concetto ancora fortemente protagonista ai nostri giorni, che tende a identificare l'esistenza di uno Stato con quella di una comunità/popolo – sedentarizzando così il popolo stesso all'interno dei confini tracciati. La famosa affermazione "Fatta l'Italia, bisogna fare gli italiani" – dubbiamente attribuita a M. D'Azeglio – indica la necessità di un fondamento popolare che possa dare legittimità ad uno Stato-nazione senza Storia come quello italiano. «E tuttavia ciò non è che il primo stadio del regno dell'opinione: la quale trionfa quando la qualità prescelta non è più la condizione per la costituzione di un gruppo, e l'immagine o il "segno" del gruppo costituito determinano ormai da soli il modello percettivo e affettivo, la qualità e l'affezione che ciascuno deve acquisire» (Deleuze & Guattari 2002: 144).

¹¹ Se «si definisse filosofia qualunque tentativo di rovesciare il platonismo», non bisogna trattare il concetto come un'idea, ma ricordare appunto che un concetto «non è una proposizione logica: esso non

vero le istituzioni da esso create): non un oggetto, ma una macchina appunto, la macchina-popolo tende e vuole svolgersi nella più completa verità. E bisogna concedergliela per capirne applicazioni, funzionamenti e possibilità di rottura, stati di guerra. Uno stato istituito si conformerà così secondo almeno due fronti: quello esterno, in guerra continua con il nomadismo (e tutti i divenire) e quello interno in costante ricerca pacificatoria fra gli istinti e le istituzioni necessarie al proprio popolo.¹²

Se lo Stato europeo post-guerra si riconosceva dunque come necessario per la pacificazione delle due classi che lo fondavano, lasciando sorgere al proprio interno (e utilizzandole per continuare a mostrarsi come necessario) istituzioni capaci di portare istanze di soddisfacimento di una classe o dell'altra, ciò lo si doveva forse alla dialettica di guerra esistente fra la forma Stato capitalista e quella comunista (come ricordava già G. Bataille ne *La parte maledetta*, 1992): il crollo di questa dialettica, fondata sulla verità della Storia, ha accompagnato lo stato europeo nella sua "trasformazione neoliberista" – a "trasformarsi" però non è stato appunto il concetto di Stato quanto le istituzioni da esso create e incoraggiate, quelle vietate e quelle catturate.

Sintesi asimmetrica

La distinzione così tracciata fra Stato come concetto e Stato come entità ci porta a differenti possibilità di afferrare il problema per come lo stiamo vivendo nell'attuale: i due piani di applicazione così trovati prevedono delle diverse prassi e politiche. Da una parte infatti potremmo ribadire che lo Stato di pensiero si trova costantemente in guerra con il nomadico (Deleuze & Guattari 2014), in un conflitto che sembra più trascendentale che contingente, essendo appunto i soggetti in gioco più dei modelli di pensiero (e quindi di azione) e dunque di surcodificazione e significazione del mondo, investendo con tutto il loro portato la Terra "la deterritorializzata" – o, come sosteneva già Hegel, «il soggetto universale» (Hegel 2011) – e riterritorializzandola continuamente sul modello e sul suo portato codificante, significante. La riterritorializzazione trascendentale portata da tale pensiero investe infatti a livello tale tutto l'esistente da richiederne l'adeguamento; e potrebbe sembrare che ancora il conflitto sempre in atto fra Stato e nomadico si possa ricattare attraverso una logica binaria della dialettica (fosse anche di guerra).

Ma effettivamente non è questo il caso in esame: la logica di applicazione della dialettica trova infatti sempre il proprio motore nel senso del riconoscimento – e tale senso si ritrova soltanto quando la sintesi possibile sarà una sintesi simmetrica. L'imperialismo della dialettica non si trova nel suo sviluppo, ma nella sua genesi.¹³ La guerra in atto si

appartiene ad alcun sistema discorsivo e non ha referenza: si limita a mostrarsi» (Deleuze & Guattari 2002: 137).

¹² «Il popolo deve individuarsi in funzione non delle persone, ma degli affetti che prova simultaneamente e successivamente» (Deleuze & Guattari 2014: 408).

¹³ Raccogliamo qui l'analisi del *pianificatore*: il piano «è sempre dedotto dai suoi effetti» ed «esiste anche

svolge come una guerra asimmetrica, intendendo questa espressione al di là del bene e del male, ma come puro indicatore dello stato conflittuale attuale. Occorre dunque cambiare piano, arrivando così al momento in cui lo Stato si applica non soltanto sul pensiero, ma alla contingenza, al presente, alle vite.

È riconosciuta infatti l'esistenza di entità che si dicono statali, che come notavamo si dicono necessarie alla vita, ovvero alla creazione di istituzioni per soddisfare i "bisogni della popolazione", che pretendono di essere hobbesiane nell'uso della forza quanto rousseauiane nell'evitare uno stato di guerra permanente. Tali entità, che hanno la propria genesi e motore nella politica del riconoscimento, si trovano in uno stato di doppio conflitto, l'esterno e l'interno, per cui applicano diverse regole di ingaggio; a partire da queste regole ne va la questione sulla legittimità del conflitto.

La guerra asimmetrica¹⁴, lungi dal voler essere una situazione strategicamente favorevole a chicchessia, indica piuttosto lo stato di cose nel momento stesso in cui si vuole provare a tracciare una strategia. L'invito a cartografare è l'invito a trovare queste asimmetrie. Le asimmetrie non sono infatti mere asimmetrie di forze, ma per l'appunto di piani: lo stato si serve di tale asimmetria nella continuazione della propria "guerra ai nomadi" proprio delegittimando la possibilità di conflitto da parte di entità ad esso non pari – ne farà sempre una questione di politica interna, polizia piuttosto che esercito, tesa a smontare gli eventuali soggetti nomadi che sorgeranno. Una politica del riconoscimento viene messa in atto, ma nel paradigma interno che lo stato (nato dalle e nelle categorie del mercato) dà di se stesso – l'individuo deve rimanere tale nella propria guerra¹⁵.

Che fare?

La situazione attuale, quantomeno in Europa, risente largamente di tale asimmetria: è infatti messa in discussione la legittimità degli stati stessi, così come li conosciamo e li abbiamo studiati nei libri di storia. Tale delegittimazione non corrisponde però ad un'immediata liberazione dell'individuo, così come sperato e narrato da certe etiche anarco-capitaliste, che vedono nella "libera concorrenza" l'avverarsi dell'umanità, tanto

un piano o concezione del piano del tutto differente. Qui non ci sono più assolutamente né forme o sviluppi di forme né soggetti e formazioni di soggetti. Non c'è più struttura che genesi» (Deleuze & Guattari 2014: 325).

¹⁴ «Comprendere e utilizzare il principio dell'asimmetria in modo corretto ci consente sempre di scovare e sfruttare i punti deboli del nemico» (Qiao & Wang 2001: 172).

¹⁵ Nietzsche pensava furbescamente di poter approfittare di questa contraddizione dichiarando guerra alla Prussia, nella speranza di essere trattato come un nemico di guerra piuttosto che come un eventuale criminale; Jünger vorrà passare al bosco (e si rinchiuderà nel proprio castello), e diversi pensieri che potremmo definire anarco-individualisti mirano ad una politica del ritiro, della destituzione pura; ma tali azioni non sembrano portare il conflitto al di fuori del proprio piano. Stirner già sottolineava come ne sarà sempre un problema di polizia: «Nelle mani dello Stato la forza si chiama diritto, nelle mani dell'individuo si chiama delitto» (Stirner 1999).

quanto quelle anarco-individualiste che sperano nell'apparire dell'Umanità Nuova una volta distrutto il gelido idolo. Entrambe queste opzioni ritrovano nell'immediatezza la propria utopia, fondandola sulla consistenza dell'individuo come nucleo primario e portatore di potere, possibilità, libertà. E su quest'ultimo concetto si sta combattendo una guerra, non soltanto concettuale.

Il concetto di libertà ha attraversato infatti la dialettica politica fin dalla fondazione dello stato moderno, facendone spesso una bandiera, un ritornello – come tutti i concetti è la sua applicazione al reale a renderla una questione politica, ovvero di gestione dei soggetti in atto. Il sorgere dello Stato borghese ha portato con sé questo concetto come una contraddizione non risolta: se da una parte ciò ha permesso di rinvenire di volta in volta gli spazi aperti da tale contraddizione, favorendo la nascita di istituzioni “al limite”¹⁶, d'altra parte ha saputo anche funzionare per l'installazione di macchine che riattivassero le funzioni statali, per “garantire la libertà dei cittadini” di fronte a pericoli. Già più di un secolo fa la macchina fascista aveva agito in tal maniera, garantendosi così la fiducia (quantomeno iniziale, proprio nella sua installazione) del vecchio apparato statale.¹⁷

È proprio intorno al concetto di libertà, e a come garantire la libertà individuale, che si è giocata una parte dell'attuale dibattito, in piena “crisi pandemica”: tale dibattito non sembra però aver preso le adeguate distanze critiche dall'apparato discorsivo messo in atto, svolgendosi perlopiù sullo stesso piano di riferimento politico, ovvero quello delle libertà individuali. Giorgio Agamben, attraverso i suoi brevi editoriali su Quodlibet (Agamben 2020-2021), ha affrontato questo tema sin dalle prime apparizioni della pandemia nel discorso pubblico: rivedendo continuamente le proprie posizioni a proposito, da un'iniziale negazione dell'emergenza, attraversando chiarimenti, fino ad abbracciare una posizione estremamente critica (o piuttosto, ancora negativa¹⁸) delle disposizioni governative. Si deve effettivamente rendere merito ad Agamben di aver approfittato (in maniera squisitamente filosofica) della possibilità aperta di messa in discussione dell'epistemologia statale: come sappiamo ciò che sappiamo? Da quale posizione ci viene detto ciò che bisogna sapere per agire sulle nostre proprie vite? Questa apertura della domanda agambeniana non sembra però essersi messa del tutto in gioco, trovando sbarata la strada che avrebbe portato alla necessaria domanda ulteriore, ovvero quella sull'epistemologia della negazione stessa: ritracciando le proprie radici heideggeriane il pensiero di Agamben si è impantanato proprio nella possibilità di apertura verso una

¹⁶ Con “istituzione al limite” intendiamo indicare quelle istituzioni che riconoscono al loro interno bisogni che potrebbero essere rimasti fuori dall'ordinamento statale in atto: funzionando quest'ultimo appunto sul riconoscimento, vedrà necessariamente sempre sorgere dei bisogni da parte di soggettività non ancora riconosciute, non ancora *normate*. Terapia infinita nell'autocoscienza dello Stato.

¹⁷ È utile ricordare l'esperienza storica italiana, dove il fascismo si presentò contemporaneamente in rottura e in continuità con il precedente ordinamento – avrebbe potuto “fare della Camera un bivacco”, ma quella camera ebbe invece “il governo che si merita”.

¹⁸ Negativa viene intesa ancora qui come una negazione della possibilità – dichiarazione di guerra – piuttosto che come una posizione puramente morale.

scienza nomade, e il divenire-animale dell'umanità a cui un'infezione di tale portata ci ha messo di fronte è stato bloccato in nome di una supposta libertà originaria, arrivando addirittura ad utilizzare tristi metafore fra uomini e lemming¹⁹.

Ad oggi, a venire?

Le possibilità di composizione fra umano e non-umano sono così state tralasciate,²⁰ in favore di un discorso pubblico polarizzato fra un'affermatività statale e una negazione assoluta; i due termini riescono comunque ad entrare in un discorso dialettico, tanto che in Italia possiamo ritrovare nella composizione del governo partiti e personaggi che fino a poco tempo fa si professavano assolutamente dubbiosi, quando non riottosi, sull'uso della vaccinazione. Il piano di composizione fra le due prospettive è infatti rimasto immutato: il "popolo" agitato come unico portatore di sovranità e vidimatore delle proposte governative. Tale popolo è però, come già accennato in precedenza, un portato politico-concettuale delle formazioni degli stati nazione europei all'inizio della modernità – una "trappola per i molti" che affidarono la propria identità (e con essa il proprio riconoscimento) su paradigmi fondati da cultura, lingua, etnia.

La stessa figura dei "lavoratori" utilizzata da Karl Marx è stata forzatamente inserita all'interno di questo discorso pubblico, come ben analizzato da Bolt Rasmussen:

Marx defined the worker as the one who had nothing to lose (except her chains). Both late capitalist fascism and the populist left present the worker as the one who has everything to lose and therefore has to entrench herself behind the border of the nation-state. The populist left thus only confirms the nationalisation of the working class, in which the nation, welfare and freedom of expression merge in a nationalist gesture. (Bolt Rasmussen 2021: 353-353)

Le politiche in atto infatti, insieme all'exasperazione della biopolitica (diventata addirittura biolavoro con la sperimentazione dei vaccini sulla stessa popolazione²¹), si sono facilmente incrociate con politiche ulteriormente repressive nei confronti delle migrazioni umane, innalzando muri di significanza in cui il discorso sul territorio e su come viene abitato non è mai stato preso in considerazione se non a fini puramente

¹⁹ È cosa nota, ormai, che nessun lemming si *suicida*, narrazione che invece andò incontro ai macabri gusti di un documentario targato Disney ("White Wilderness" di J. Algar, 1958, Walt Disney Production).

²⁰ Quello che chiameremmo *piano di immanenza* o «piano di Natura, anche se la Natura non ha nulla a che vedere con esso, poiché questo piano non contempla alcuna differenza tra il naturale e l'artificiale» (Deleuze & Guattari 2014: 325), per poter ripensare il mondo come una composizione di ambienti e soggettività piuttosto che come un conflitto puramente interumano per il dominio sulla Terra.

²¹ Sebbene questo sembri un evento straordinario nella gestione di uno Stato cosiddetto "democratico", in effetti avevamo già da tempo diversi indici di tale attività: dalla sperimentazione degli OGM (vero e proprio biolavoro delocalizzato in paesi non-europei e animali) alla presenza dell'esercito nelle strade (con la popolazione civile che diventa campo d'addestramento per la macchina poliziesca statale).

esclusivisti²². E se da una parte l'attivazione di politiche di riconoscimento fra soggetti vaccinati o meno si presenta come un atto di salute pubblica, di fatto contiene già la contraddizione che destinerà queste ultime ad un fallimento: un'ingegneria della popolazione che esclude necessariamente gli altri dalla propria costituzione non potrà mai avere una presa sufficiente sulla vita, sul bios, per poter contrastare adeguatamente e per tutti un pericolo, appunto, biologico²³. I problemi a cui ci troveremo di fronte saranno problemi che tali soggettività affrontano giornalmente²⁴: il non riconoscimento o il riconoscimento soltanto dopo aver soddisfatto certi requisiti – la costituzione dello Stato rimane una costituzione sedentaria – e la loro inclusione o esclusione è ben lungi dall'essere una questione di puro volontarismo²⁵.

Occorre prestare molta attenzione a questo piano fallimentare²⁶, alla contraddizione che porta in sé, ritracciare popolamenti nomadi di territori non contrari ma, per l'appunto, altri rispetto alle costituzioni statali, essere già un a-venire: il pericolo di abolizione fascista aleggia su uno Stato che si ritira, nella necessità di riattivarne la legittimità²⁷. L'eterno ritorno dell'identico: la menzogna statale moderna si fonda su questa macchina – ben lontano dallo stato 'vivo' tracciato da Lenin, pronto ad estinguersi: è lo Stato eterno²⁸.

²² «La normalizzazione delle teicopolitiche è sintomo della normalizzazione delle logiche e dei discorsi che ne suggeriscono la legittimità politica e la ricevibilità pubblica: esse s'insinuano in un paradigma dei rapporti umani segnato dal sospetto, dalla paura, dal terrore del contatto con lo straniero, con l'altro, e lavorano come un intensificatore di quei sospetti e di quelle paure, incrementando le nevrosi che segnano il nostro tempo» (Sferrazza Papa 2020: 221)

²³ «La modificazione del bios da parte di una politica identificata con la tecnica – è stato posto per la prima volta, in una maniera che è ancora poco definire apocalittica, precisamente dalla filosofia antifilosofica e biologica dell'hitlerismo (Esposito 2004:) e ancora «forse quello che oggi si richiede, almeno per chi fa professione di filosofia, è il cammino inverso: non tanto pensare la vita in funzione della politica, ma pensare la politica nella forma stessa della vita» (Esposito 2004 :15)

²⁴ Studi decoloniali, femminismi, ecologismi sottolineano continuamente le posizioni di tali soggettività, e la necessità di politiche intersezionali

²⁵ «Noi diciamo soltanto: [...] l'insieme di tutti i CsO possono essere ottenuti sul *piano di consistenza* soltanto da una macchina astratta capace di coprirlo e anche di tracciarlo, da concatenamenti in grado di innestarsi sul desiderio, di prendersi effettivamente carico dei desideri, di assicurarne le connessioni continue, i collegamenti trasversali» (Deleuze & Guattari 2014: 221),

²⁶ «L'unico varco, non per uscire dall'orizzonte della macchina ma per rovesciarlo in senso affermativo, è la definizione di un piano di immanenza non opposto alla trascendenza ma coincidente con essa – e solo così a riparo dal suo effetto di sdoppiamento escludente. Se l'immanenza fosse intesa come il nudo contrario della trascendenza, non farebbe che raddoppiarne la logica duale. Per disinnescarla, non resta che intensificarne la tensione plurale, traducendo la divisione in differenza – rapportando l'Uno non al Due ma ai molti di cui è costituito. Ciò vorrebbe dire collocarsi non fuori della macchina ma trasgredire il confine che divide il dentro dal fuori, l'interno dall'esterno, il proprio dal comune» (Esposito 2013: 239).

²⁷ «Si tratta di una lotta, e non comporta mai per questo motivo la chiarezza sufficiente. Come fabbricarsi dei CsO senza che ci sia il CsO canceroso del fascista in noi [...]?» (Deleuze & Guattari 2014: 218) o si potrebbe anche dire che «si tratta della prova del desiderio: non denunciare falsi desideri, ma distinguere nel desiderio quel che rinvia alla proliferazione di strato oppure alla destratificazione troppo violenta e quel che rinvia alla costruzione del *piano di consistenza* (sorvegliare il fascista, il suicida e il demente che è in noi» (Deleuze & Guattari 2014: 220)

²⁸ «Lo Stato in generale, cioè la democrazia più completa, non può che “estinguersi”» (Lenin 1965: 12),

BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2014). *Mille Piani: Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Lit Edizioni.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e Ripetizione*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Deleuze, G. (2002). *L'isola deserta e altri scritti*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Deleuze, G. (2014). *Istinti e istituzioni*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Nietzsche, F. (2012). *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Smith, D.W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bataille, G. (1992). *La parte maledetta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marx, K., in Engels, F. (1950). *Ludvig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*. Roma: Editori riuniti.
- Jünger, E., & Schmitt, C. (2004). *Il nodo di Gordio: dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*. Bologna: Il Mulino.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*. Roma-Bari: Laterza.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Fenomenologia dello Spirito*. Milano: Bompiani.
- Bolt Rasmussen, M. (2021) *The Aestheticisation of Late Capitalist Fascism*, Third Text, 35:3, 341-354.
- Esposito, R. (2013). *Due Macchine della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Esposito R. (2004). *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Stirner, M. (1999). *L'unico e la sua proprietà*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Ellenberger, H.F. (2011). *La scoperta dell'incoscio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hobbes, T. (2013). *Leviatano*. Milano: Rizzoli.
- Sibertin Blanc, G. (2016). *State and Politics, Deleuze and Guattari on Marx*. USA: Semiotext(e).
- Marramao, G. (2013), *Dopo il Leviatano*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Qiao, L., & Wang, X. (2001), *Guerra senza limiti. L'arte della guerra asimmetrica fra terrorismo e globalizzazione*. Gorizia: LEG edizioni.
- Sferrazza Papa, E. C. (2020). *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni
- Lenin V.I (1965). *Stato e Rivoluzione* estratto da *Opere Scelte*. Roma: Editori Riuniti.

Lenin introduce così, glossando Marx ed Engels, l'idea di uno Stato che non ha più come fine quello della propria riproduzione quanto della propria scomparsa contrapponendolo allo Stato borghese che deve invece essere "soppresso".

SITOGRAPHY

Agamben, G. (2020-2021). Una voce. <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>