

Tra giudizio ed espressione. Per un'a(ntro)pologia della rappresentanza

Giacomo Pezzano

0. Rappresentare la rappresentanza

Non è forse nel torto chi sostiene che tutti i problemi filosofici siano riconducibili a due questioni fondamentali, che già il Platone delle dottrine non scritte ha lasciato in esplicita eredità al pensiero occidentale: il passaggio dallo "zero" all'"uno" (dal nulla all'essere) e quello dall'"uno" al "due" dunque ai "molti" (dall'essere al divenire). Tutto ciò sembra avere una qualche corrispondenza anche nell'ambito della filosofia politica in senso stretto o del politico in quanto tale, perché anche qui i problemi fondamentali sembrano essere due e possedere analoga struttura: il passaggio dallo "stato di natura" allo "stato civile" e quello da uno "stato civile" a un altro (da "stato civile1" a "stato civile2") dunque *agli* altri. È evidente che se l'antichità sembrava più interessata al secondo aspetto, la modernità si presenta come un'assunzione radicale del primo, perché fa della questione della "fondazione" dello "stato civile" la questione politica per eccellenza (*il politico* in quanto tale). È però altrettanto evidente che tale approccio porta a far credere che nel politico sia ogni volta in questione "l'originario", che sia cioè in gioco la "creazione" di un ordine e non piuttosto la sua *trasformazione*, cioè appunto *il passaggio da un ordine a un altro*. Allora, è forse proprio per questo che la categoria moderno-contemporanea per eccellenza della politica, la "rappresentanza", è oggetto da un lato di una celebrazione acritica (*fonda* il politico), dall'altro lato di una demonizzazione altrettanto acritica (*dissolve* il politico): in altri termini, passa in secondo piano il fatto che il vero problema politico (o una delle due sue fondamentali facce) è quello del passaggio non solo e non tanto da un sistema "rappresentativo" (democratico, demagogico, populista, repubblicano ecc. che sia) a uno "non rappresentativo" (aristocratico, tirannico, totalitario, oligarchico ecc. che sia), ma anche e forse soprattutto da *una forma di rappresentanza a un'altra*. Sfugge cioè che sono i modi e le funzioni della "rappresentanza" a dover essere indagati e colti in modo più articolato e sino in fondo critico. Il presente contributo intende proprio muovere in tale direzione, offrendo un primo momento di discussione e di esplicitazione in particolare del nesso – possibile – tra "rappresentanza" ed "espressione".

Il punto di partenza è allora il fatto che tale categoria, prettamente moderna appunto, appare percorsa da un'ambiguità di fondo che si riflette anche nei

numerosi dibattiti contemporanei sulla tensione tra “populismo/demagogia” da un lato e “tecnicismo/burocratismo” dall’altro lato¹: la “rappresentanza” pone – concettualmente e praticamente – il problema della *distanza tra realtà e sua rappresentazione*, ossia – in termini più strettamente politici – del *rapporto tra cittadino e istituzione*, tra *elettore ed eletto*. Spesso si cancella di diritto (teoria politica) e di fatto (pratica politica) questa distanza, il problema del “rapporto”, perché da un lato si considera necessaria una *partecipazione diretta* che annulla però ogni distanza tra “popolo” e “classe dirigente” (ogni politico “professionista” è in quanto tale parte di una “casta”), mentre dall’altro lato si considera necessaria una *conduzione superiore* della “cosa pubblica” che dilata però all’infinito la distanza tra “elettore” ed “eletto” (ogni politico “tecnico” è in quanto tale esente persino dalla “verifica elettorale”). In entrambi i casi scompare ogni forma di reale rappresentanza, di rappresentazione di interessi e bisogni fedele a essi ma capace al contempo di sganciarli dalla loro immediatezza: entra così in crisi (teoricamente e praticamente) l’intero asse della politica moderno-contemporanea (la democrazia parlamentare-repubblicana).

Nella teoria politica in senso stretto, questa cancellazione della distanza e del rapporto trova spesso spazio – da un lato – nella riproposizione di forme di comunitarismo organicista e fusionale, e – dall’altro lato – nella costruzione di strutture di razionalità “formali” e “discorsive” che sembrano fermarsi al mero aspetto “procedurale” delle decisioni e delle azioni politiche. Da un lato scompare la distanza rappresentativa, dall’altro lato essa è pressoché dilatata all’infinito. Per tener vive tanto l’esigenza di non dilatare eccessivamente tale distanza quanto quella di non cancellarla del tutto, prenderemo in esame una critica radicale alla dimensione rappresentativa in quanto tale, che però sembra offrire – forse prendendola alle spalle (“incolandola”)² – anche gli strumenti per ripensarla politicamente senza rinunciarvi.

Tale critica può condensarsi nel carattere “antiraffigurativo” della filosofia deleuziana³, che esprime il rifiuto della funzione critica del giudizio, il rifiuto di quell’“immagine del pensiero” che altro non è se non *la rappresentazione come pensiero*: è

¹ Duplice equivoco composto da due facce di una stessa medaglia, da due momenti in solidarietà antitetico-polare: credere che il rappresentante semplicemente “rappresenti” il rappresentato nel senso che *è come lui* (“ogni nazione ha il governo che si merita”) e credere invece che il primo “sia meglio” del secondo nel senso che *è radicalmente diverso da lui* (“ogni nazione deve avere un governo migliore di quello che merita”).

² «Concepire la storia della filosofia come una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l’autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere» (G. Deleuze, *Pourparler* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 14s.).

³ Cfr. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade* (2006), tr. it. di D. Attanasio, M. Leonardi, S. Bre, V. Viganò, S. Petrigiani, S. Pellegrini, Luca Sossella, Roma 2008; T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania 1995.

in ultima istanza il *rifiuto della rappresentazione*, della struttura del “qualcosa sta per qualcos’altro”. Ma tale struttura è anche quella del “qualcuno sta per qualcun altro”: *il rifiuto della rappresentazione è il rifiuto della rappresentanza*, o così sembrerebbe. Potremmo anche dire, è il rifiuto di una democrazia rappresentativa che si affida al “giudizio degli elettori” per “testare” l’efficacia della propria rappresentanza: ciò, peraltro, trova un ulteriore riscontro nel fatto che quello che “ontologicamente” è il mondo delle «anarchie incoronate» e delle «singolarità» ed “etologicamente” è il «mondo molto selvaggio» dell’univocità dell’essere che introduce «sconvolgenti disordini» nelle «strutture sedentarie della rappresentazione»⁴, “politicamente” è nient’altro che l’anarchia, seppur in una veste tutt’altro che superficialmente individualista⁵. Eppure, c’è qualcosa di ben più profondo in gioco che non una “critica anarchica” alla democrazia o al capitalismo, soprattutto se si considera che l’anarchismo contemporaneo, segnando il passaggio da *anarchismo dei produttori* (l’unico stirneriano “produttore di se stesso”) a un *anarchismo dei consumatori* (gli atomi “soli in massa” e “consumatori – prima di tutto di se stessi – per i fatti propri”)⁶, è spesso un anarco-capitalismo (come si evidenzia chiaramente nella sua matrice libertaria)⁷: a essere allora e ben più radicalmente in gioco è una critica della “rappresentanza” che si spinge ben oltre al dibattito politico sulla “crisi delle istituzioni”, sull’atrofia degli spazi pubblici o sulla distanza tra eletti ed elettori (soprattutto nella nascente Unione Europea) e così via.

“Ben oltre” perché non è una critica della rappresentanza *politica*, ma – a monte – una critica della rappresentanza *in quanto tale*, per così dire, ossia del fatto stesso che sia dato per scontato che pensare, percepire e in generale rapportarsi al mondo significhi *rappresentare, rapportarsi rappresentativamente, porsi con una postura rappresentativa*. Attenzione: non è che tale rapporto vada semplicemente negato, perché non sussiste in alcun modo, il punto è che *la postura rappresentativa*, proprio in quanto “maniera di” pensare, concepire, percepire e così via, non è altro che *una maniera*, ossia *uno dei tanti possibili modi di*. O anche, politicamente: diventa *una delle diverse possibili maniere* di concepire la “scena pubblica”, nel senso che la “rappresentanza” non deve *coincidere con essa*, senza per questo dover per forza smettere di farne parte. Vale a dire che non si può escludere *a priori* (sarebbe

⁴ Cfr. in particolare G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997; Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), tr. it. a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010.

⁵ Cfr. I. Bruer, *Fluchtlinien aufspüren. Die anarchistische Denken des Gilles Deleuze*, in I. Bruer, P. Leusch, D. Mersch, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Rotbuch, Berlin 1996, pp. 61-73; G. Pezzano, *Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico*, in «Lessico di Etica pubblica», I, n. 2, 2010, pp. 87-96.

⁶ Cfr. C. Preve, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo post-moderno della classe media globale*, in «Praxis», giugno 2003, n. 32.

⁷ Cfr. p.e. M. N. Rothbard, *Power and Market. Government and the Economy* (1970), Institute for Humane Studies, Menlo Park 1977; Id., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973), Collier, New York 1978; R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello “Stato minimo”* (1974), tr. it. di G. Ferranti, pres. di S. Maffettone, il Saggiatore, Milano 2008.

nuovamente un caso di pre-giudizio in senso deleuziano) che la rappresentanza rivesta un ruolo (anche importante) nella “sfera pubblica” (dando qui per scontata tale formulazione dello spazio politico), a patto però di non pensare che essa da sola sia sufficiente.

Più banalmente, equivarrebbe a dire che – per esempio – gli spazi di “democrazia rappresentativa” devono essere *affiancati* e *integrati* (non tanto superficialmente *sostituiti* come tendono spesso a enfatizzare i sostenitori della democrazia “diretta”) da spazi di “democrazia partecipativa”, perché – deleuzianamente – tanto i primi quanto i secondo farebbero capo a una qualche *tendenza* (o *forza*) che esige espressione ed esige un “sistema di mezzi” per trovare “soddisfazione”. Il che ci dice anche che un’ipotetica situazione di totale democrazia *diretta* significherebbe di fatto *la cancellazione della dimensione della mediazione*, che non solo appare difficile politicamente, non solo è ancor più impossibile dal punto di vista della strutturazione della soggettività o del processo di individuazione, ma è soprattutto *contraria alla natura umana in quanto tale*. È questo, inoltre, a consentire un ripensamento “espressivo” ed “estensivo” della categoria della rappresentanza. Il tentativo di chiarire questo plesso di nessi sarà oggetto delle pagine che seguono.

1. “Ti (rap)presento il rappresentare...”

È ricorrendo a uno schema che si può spiegare in modo forse molto più efficace di qualsivoglia analisi teorica ciò che caratterizza lo “spazio pubblico” moderno in quanto “rappresentativo” rispetto a quello “partecipativo” classico⁸. Il modello (pur solo ideale) della *polis* è quello circolare della città *isonomica* perché il tragitto che ogni cittadino deve compiere per raggiungere il centro (l'*agorà*) è per definizione sempre lo stesso (il raggio), mentre però quello tra i singoli cittadini varia a seconda della lontananza dal centro (“ $a-b < a^1-b^1 < a^2-b^2$ ” ecc.): quest’ultimo rappresenta dunque insieme il luogo di con-vergenza dei singoli cittadini (uguaglianza di accesso alla parola pubblica, alla presa di parola, alla decisione, di fronte alla legge e così via) e quello di di-vergenza, nel senso che non nega la diversità e la differenza tra *politai* e i “gruppi” di riferimento, anzi si propone di renderla possibile proprio offrendosi come “porto franco” e “zona neutra” per l’incontro, il dibattito e la deliberazione [fig. 1]. Invece, lo schema della città moderna potrebbe essere meglio reso con uno schema quadrangolare in cui i rapporti si capovolgono: da un lato la distanza dei singoli “cittadini” dal centro varia (secondo tre principali direttrici), dall’altro lato quella tra gli stessi singoli è sempre identica indipendentemente dalla loro distanza rispetto al centro (“ $a-b = a^1-b^1 = a^2-b^2$ ” ecc.), ossia rispetto al “pubblico” (per questo sono tutti ugualmente “individui” e “privati”) [fig. 2]. Nell’antichità, insomma, l’uguaglianza e lo spazio del riconoscimento erano nel e rispetto al

⁸ Per quanto segue rielaboro F. Farinelli, *Geografia. Un’introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003, pp. 152-171, da cui riprendo anche le figure.

“pubblico”, mentre nella modernità diventano nel e rispetto al “privato”, ma questo significa anche che se nel primo caso il rapporto tra i singoli doveva essere mediato dallo “spazio pubblico” al quale però l’accesso era “diretto”, nel secondo caso gli individui possono rapportarsi “immediatamente” tra di loro (scambiandosi informazioni e – soprattutto – merci e beni: il mercato come luogo dello scambio alla pari, come luogo della trasparenza della relazione) senza dover passare attraverso il “pubblico”, al quale occorrerà però ora accedere “indirettamente” *tramite* la “rappresentanza”. In questo senso, emerge nella modernità con ancora più nettezza il problema della *quadratura del cerchio*, che di fatto è il problema del rapporto tra “privato” e “pubblico”, tra “economico” e “politico”: è cioè il problema dell’“inquadramento” dell’economia (come offrire un “quadro” all’economico che non faccia della non-equidistanza dal centro “pubblico” una sua cancellazione o messa in secondo piano?)⁹ – ma anche, da altro versante, dei meccanismi del governo politico (come non “accerchiare” l’economico nella “cerchia (infinita)” del comune tenendo però vive le istanze di questo?).

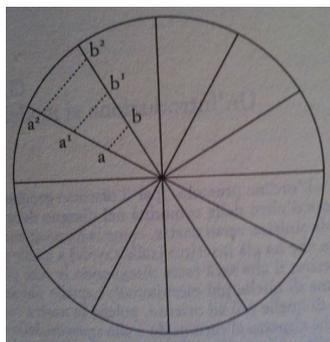


Fig. 1. Città antica

⁹ Si veda su ciò J.-M. Ferry, *La République crépusculaire. Comprendre le projet européen «in sensu cosmopolitico»*, Éd. du Cerf, Paris 2010, dove il termine *ratrapage* pare indicare la necessità di una “cattura” dell’economico da parte del politico, un “riacciuffamento” che ri-prende qualcosa precedentemente sfuggito di mano: quel gesto che “rincorre” qualcosa che è corso via, che “recupera” qualcosa ormai quasi del tutto perduto, che “rimette a fuoco” e dunque “chiarisce con nettezza” (“cattare” un’immagine) i confini di ciò che precedentemente “strabordato”, “sconfinato” e così cancellato precedenti limiti e spazi di percorrenza. Che va “rimesso in quadro”. Correntemente, il *ratrapage* economico indica la “ripresa economica”, la “crescita economica” o il ritorno a essa: si potrebbe allora distinguere una dimensione più strettamente “soggettiva” del *ratrapage* “dell’” economico (l’economico che ritorna sui suoi soliti binari della produzione illimitata ecc., muovendosi dunque sempre al proprio “interno”) da una più propriamente “oggettiva” del *ratrapage* “dell’” economico (l’economico che viene fatto oggetto di qualcosa di “esterno” a esso che ne governa e circoscrive i processi). Dunque *ratrapage* dell’economico *da parte del politico* o anche *nel politico*: un bisogno di “limitare” l’economico in direzione di un suo “(re)inserimento” all’interno del tessuto sociale, culturale e politico (il *re-embedement* di Karl Polanyi); non tanto una (irrealistica) “cancellazione”, quanto un “cancellamento” inteso come costruzione di un “cancello” che limiti e circoscriva, fornendo al contempo uno “spazio di manovra” (un “margine”) e un “valico inoltrepassabile” (un “argine”) – un hegeliano *cantonement* (cfr. *ivi*, p. 22), ac-cantonamento che mette in un quartiere, dunque “inquadra” (come una fotografia, appunto) e “confina”, “restringe” i confini e lo spettro di possibilità (cfr. anche gli usi di *ratrapage* a p. 53 e di *encadrer* a p. 33).

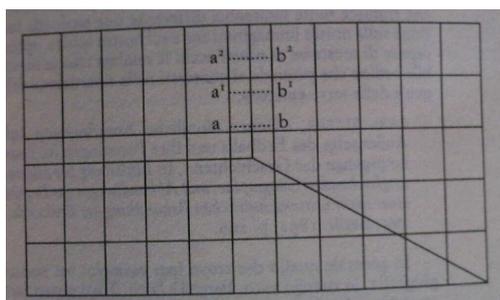


Fig. 2. Città moderna

Tutto ciò trova d'altronde conferma nelle prese di posizione dei più importanti pensatori politici moderni. Infatti, secondo la visione di Constant¹⁰, già *in nuce* contenuta in Hobbes, *libertà e partecipazione non coincidono*, anzi, la specificità moderna sarebbe quella di aver colto o costruito una libertà frutto della *non partecipazione*: è infatti "l'astensione" dal "politico" per occuparsi degli "affari propri" a essere considerata la massima libertà. In tale prospettiva la partecipazione si risolve di fatto in una *libertà dello Stato* che nulla ha a che vedere con la *libertà dei cittadini*, la quale anzi si traduce in una libertà *dallo* stato: qui la distanza – *la rappresentazione-rappresentanza* – è la matrice della libertà, e la politica diventa un'attività a sé, ossia una "professione" che si affianca alle altre con lo scopo specifico di lasciare agli altri la libertà di occuparsi proprio delle altre attività e professioni. In tale contesto, appunto, la rappresentazione-rappresentanza diventa lo strumento giuridico-politico più adatto per rendere possibile la "specializzazione" politica, all'interno di un'ottica di "divisione del lavoro" che richiede di collegare "fittiziamente" (ossia, in maniera artificiale e creativa) la "società civile" e lo "Stato" (il privato con il pubblico, il sociale con il politico ecc.)

Ricalcando in parte l'ormai classica distinzione tra "libertà di" e "libertà da", potremmo anche dire, e sarà il passaggio da Hobbes a Rousseau, che la mancanza di distanza (la partecipazione diretta) è la *libertà come legge*, ossia come partecipazione alla posizione della legge (o libertà strettamente *politica*), mentre la presenza di distanza (la non-partecipazione diretta) è la *libertà dalla legge*, ossia dalla "norma comune" concepita come limitazione degli spazi di manovra dei singoli. Certo, la sovrapposizione è solo parziale, perché è noto che nella visione moderno-liberale la *freedom from* è la preconditione per una *freedom of* concepita – per così dire – in termini di *attiva partecipazione al proprio interesse "privato" e non allo spazio politico "pubblico"* (ossia come libertà *civile*), ma il punto è notare che da un lato la partecipazione diretta è colta come intrinsecamente "(pro)positiva", mentre dall'altro è vista come un vero e proprio "intralcio". Questo peraltro sembra spiegare molto bene anche perché la contemporanea crisi della rappresentanza si

¹⁰ Per le coordinate generali della storia moderna del pensiero politico in merito in particolare al problema della rappresentanza cfr. G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988; J.-M. Ferry, *La République crépusculaire*, cit., soprattutto pp. 161-234.

traduce di fatto in una crisi del politico *tout-court*: da un lato l'incrinatura del meccanismo della rappresentanza rivelerebbe che lo spazio politico non può in alcun modo essere concepito nei termini di una partecipazione solo indiretta; dall'altro lato l'inefficienza di tale meccanismo stesso mostrerebbe che lo spazio politico è per sua stessa essenza "parassitario" e "anti-libertà". Sembra quasi allora che la (filosofia) politica moderna sia costruita su questa polarità che non può che condurre all'aporia di "partecipazione senza politico" da un lato (la partecipazione *coincide con* il politico) o di "non-partecipazione senza politico" dall'altro lato (la non-partecipazione *apre* lo spazio della libertà in quanto a-politica): *nessuna distanza* da un lato, *troppa distanza* dall'altro lato, di modo che sembra venire meno lo *spazio della relazione e del rapporto* che è lo spazio "di mezzo". Da un lato, *scompare l'altro*; dall'altro lato, *è tutto talmente altro da non lasciare altra scelta che ritornare al solo io*.

Ciò diventa evidente anche solo se guardiamo a Rousseau e Hobbes: il primo, in aperta polemica con il secondo, esclude la rappresentanza-rappresentazione per eliminare del tutto ogni forma di "alterità" e costruire lo spazio comune come un'estensione dell'"autismo originario" dell'Io (il "corpo compatto" della unica volontà generale); il secondo, afferma la rappresentanza-rappresentazione per salvaguardare il rapporto con l'"alterità" tanto da costruire lo spazio comune come un "assoluto altro" (il Leviatano) che deve però di fatto garantire (come espliciterà nettamente Constant) il più ampio movimento agli Io, in ultima istanza *al mio Io*. Detto altrimenti, se affermare la rappresentanza-rappresentazione sembra addirittura un modo per riconoscere il rapporto con l'altro ed evitare la sua totale cancellazione, in quanto essa è *il riconoscimento del fatto che qualcuno/qualcosa "sta in luogo di" o "al posto di" qualcun/qualcos'altro* e la salvaguardia di quella *distanza mediale* che è lo *spazio del rapporto*, essa deve essere adeguatamente "modulata" per evitare il doppio pericolo di "alterazione" del politico (letteralmente, il politico che diventa un assolutamente altro auto-referenziale e totalmente sovrano) e di "egologizzazione" dell'altro (letteralmente, tutto ciò che è altro da me è appunto altro-da-me e può essere concepito solo in funzione del mio Io). In termini più strettamente "politici", è il problema che c'è tra, da un lato, il *rifiuto dell'alterità del politico* (l'assenza dell'istituzione come "terzietà") dunque (anche) del meccanismo delegante e rappresentativo (produttore di *élites* o "caste" parassitarie), che si traduce in quella continua e costante partecipazione diretta totale che pur nascendo per intensificare discussione e decisione "blocca" di fatto ogni forma di deliberazione, e, dall'altro lato, la considerazione del *politico come altro* (l'istituzione come altro-da-me nel duplice senso di "ciò che non mi riguarda" e "ciò che è tale solo in funzione di me") che produce il duplice effetto di rendere "sfera pubblica" e "spazio privato" di fatto tanto indipendenti l'uno dall'altro da perdere ogni forma di comunicazione e di rapporto, con la prima a tradursi nuovamente in *élite* (o "casta" parassitaria) e il secondo in indifferenza e disinteresse per quanto non risponde al *proprio interesse* ("non sono affari miei").

Da una parte "X" non può e non deve "stare in luogo di" "Y", "W", "Z" ecc., tanto che, se così si può dire, "Y", "W", "Z" ecc. *si ritrovano tutti "addensati" nello*

stesso luogo che avrebbe dovuto occupare "X" e lo "intasano" (lo spazio dell'assemblea è riempito da tutti i cittadini e non esistono più "rappresenta(n)ti": la decisione si blocca); dall'altra parte "X" può o deve "stare al posto di" "Y", "W", "Z" ecc., tanto che, se così si può dire, "Y", "W", "Z" ecc. *finiscono con il non ritrovarsi in alcun modo in uno stesso luogo per lasciarlo occupare solo da "X" e sbrigare le proprie faccende* (lo spazio dell'assemblea è frequentato – sempre meno assiduamente – solo da "rappresentanti" svogliati, lontani dai "rappresentati" alle prese con i propri affari e a loro volta per lo più auto-interessati: la decisione perde il suo carattere intersoggettivo). O il "teatro" politico diventa troppo pieno perché tutti sono sul palco, al contempo autori, attori e spettatori, o si svuota perché gli autori si occupano d'altro, gli attori sono stanchi di recitare e gli spettatori si annoiano (del "teatrino" della politica, come si usa ormai dire), fino a che non resta altro che il palco stesso – inesorabilmente e tristemente vuoto.

In entrambe le prospettive, pare dunque scomparire tanto *il rapporto cittadino-istituzione* (coincidono da un lato, si ignorano o si combattono dall'altro) quanto *il rapporto cittadino-cittadino* (non si distinguono tra di loro e rispetto a uno "spazio terzo" da un lato, si ignorano o si combattono dall'altro): scompaiono, per così dire, tanto *il legame politico* quanto *il legame sociale*. Perché è di "mediazione" e di "spazio relazionale" che si nutrono entrambi, tratti che l'istituzione *in quanto funzione* (non in quanto determinata forma-istituita, che sia parlamentare, assembleare, giuridica ecc.) condensa, perché si presenta come quello "spazio terzo" che sorge solo se si riconosce (meglio: *il cui sorgere segna la possibilità di riconoscere*) il "due/secondo" anche solo nella forma del *rapporto-tra due* "uno/primo" che però *non vengono a loro volta ricondotti a un "uno/primo" – "Stato" o "Io" che sia – e che consente una presa di distanza rispetto a qualcosa* (dunque "crea" la distanza) e con ciò la tessitura della relazione (è la "funzione-Zero" dell'istituzione).

È esattamente quanto ci troviamo di fronte in Europa e in Italia in particolare, dove – spesso si nota – alla "crisi economica" si somma la "crisi politica": da una parte l'istituzione è destituita del suo significato perché ingiusta e auto-referenziale (al più si nota che è la modalità del suo essere "costituita" ad aver smesso di funzionare e a richiedere una nuova "costituente", capace però di non "ossificarsi" a sua volta mai del tutto); dall'altra parte l'istituzione è destituita del suo significato perché rappresenta un ostacolo allo sviluppo e alla modernizzazione (al più si nota che occorrono istituzioni "invisibili" capaci prima di tutto di *regolarsi*, vale a dire di *regolare il proprio non-interventismo*). Ossia e in senso ampio: "cittadini" (ma di cosa?) VS "istituzione" e "mercanti" (ma in quale spazio?) VS "istituzione". Non a caso l'anarchia è il tratto che pare accomunare le espressioni più estreme dei "cittadini arrabbiati" e dei "capitalisti incalliti", che si ritrovano nel grido "lo Stato è stato!".

Di fronte a un tale scenario, prenderemo ora in esame una prospettiva, quella deleuziana, che da un lato pare radicalizzare il rifiuto del meccanismo della rappresentazione/rappresentanza tanto da spostarlo su un piano più ampiamente *ontologico*, mentre dall'altro lato però radicalizza altrettanto la dimensione della

“mediatezza” sino a inscrivere la natura dell’animale umano. A partire da ciò, cercheremo poi di capire, in senso più squisitamente politico, da un lato cosa va rifiutato e dall’altro lato cosa c’è di “salvabile” o persino necessario nel meccanismo della “rappresentanza”.

2. Nessuno mi può giudicare...

Nella critica deleuziana del giudizio possiamo ritrovare accenti analoghi all’altra grande radicale “critica alla rappresentazione”, quella heideggeriana, per la quale a essere tipicamente moderno (a segnare la nascita della “modernità”) è il *vorstellen* o meglio il *Subjekt* in quanto colui che “pone davanti a sé” (*vor-stellt*, appunto) l’*Objekt* nonché se stesso in quanto “soggetto”, chiamando-lo/si a (cor)rispondere a tale “posizione”, ossia – come esplicherà pienamente Kant¹¹ richiamando Bacone – esponendo entrambi al *giudizio del tribunale della ragione che detta le condizioni e le regole* tanto del domandare quanto del rispondere¹². Saremmo di fronte a un incalzante e costringente “processo” di “imputazione” che delinea un ambito «inquisitorio» tale per cui «l’ente è interrogato riguardo a ciò che è, e perciò “imputato” di questo o di quello: giudicare è accertare la verità di una data imputazione»¹³. Sarebbe presente un tratto intrinsecamente pre-potente in questo “indagare”, perché esso mira a predisporre e a esercitare un potere preliminare, che per Deleuze si traduce nella sottomissione a un «debito infinito» e «impagabile», cioè a un giudizio “senza appello”¹⁴, a un processo affidato di fatto a «una trascendenza infinita»¹⁵, a un ordine e a un’organizzazione sempre troppo “più alta” di quanto sia possibile raggiungere.

Il giudizio detiene un potere di distinzione che opera presupponendo «sempre dei criteri preesistenti che si presentano come dei valori superiori e da sempre dati» e proprio per questo «incapaci di cogliere il nuovo nell’esistente, il delinearci di un differente modo di esistenza»¹⁶, come Deleuze rimarca:

¹¹ Il senso della “rivoluzione copernicana” kantiana, infatti, è come noto quello di affermare che l’oggetto è concepibile e persino percepibile solamente in relazione a un soggetto che *lo rappresenta*, che *se* lo rappresenta perché in ultima istanza *si autorappresenta* (l’*Ich denke* come “appercezione trascendentale” ossia come *auto-rappresentazione originaria*).

¹² Da quest’ottica, l’intera riflessione heideggeriana o perlomeno quella del “secondo” Heidegger, andrebbe riletta come un radicale e problematico corpo a corpo con la questione della “rappresentanza” politica: *solo a partire da qui* può aver senso l’interrogativo circa il rapporto tra *la filosofia di Heidegger* e il nazionalsocialismo (si veda però l’analisi radicale e quasi impietosa di E. Faye, *Heidegger, l’introduzione del nazismo nella filosofia* (2005), tr. it. di L. Profeti, L’Asino d’Oro, Roma 2012).

¹³ G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, Aracne, Roma 2005, p. 17.

¹⁴ Cfr. G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, in Id., *Critica e clinica* (1993), tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 165s.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), tr. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, p. 81.

¹⁶ U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998, p. 87.

il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo di esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare. Se giudicare è così disgustoso, non è perché tutto si equivale, ma al contrario perché tutto quel che vale non può farsi e distinguersi se non sfidando il giudizio. [...] Noi non dobbiamo giudicare gli altri esistenti, ma sentire se ci convengono o ci sconvengono, ossia se ci apportano delle forze oppure ci rimandano alle miserie della guerra, alle povertà del sogno, ai rigori dell'organizzazione¹⁷.

Il giudizio "rappresenta" e pre-figura l'esistente dunque non lo lascia esistere, ne pre-giudica le capacità e ne pre-rappresenta l'essenza e lo sviluppo, non comprende ma "moralizza"¹⁸, produce una «concezione giuridica del mondo» secondo la quale vi è la «necessità di una mediazione»¹⁹ per potersi accostare a se stessi – tanto "gnoseologicamente", mediazione rappresentativa "razionale" o "concettuale" ecc., quanto "politicamente", mediazione rappresentativa "repubblicana" o "democratica" ecc. Giudicare è pre-destinare e pre-indirizzare, il "destino" – come Benjamin ricordava – è proprio un giudizio a cui è impossibile sottrarsi, che ha del tutto pre-giudicato l'avvenire ipotecandone la qualità: giudicare è confinare per impedire «di compiere il movimento reale» e di occuparsi di ciò che più riguarda, la propria potenza²⁰. Nel giudizio tutto «viene sempre prima, tutto è già presente, e la legge già nota prima di ciò cui viene applicata»: si apre «il gioco di prestigio dialettico, in cui non si fa altro che ritrovare quel che è dato sin dall'inizio, e in cui da ogni cosa si estrae solo quello che vi è stato messo»²¹. Potremmo dire che da questo punto di vista *il giudizio funziona da "microscopio"* (mira cioè a "controllare" e "verificare" le proprie "ipotesi" per ritrovarle, dal "grande" del Giudizio al "piccolo" dei casi) *e meno da "telescopio"* (non si preoccupa cioè di "estendere" e di "ingrandire" capacità e possibilità, dal loro "piccolo" portandole al "grande" dell'esposizione, come vedremo)²². Per questo «meglio essere uno spazzino che un giudice»²³, cioè bisogna «farla finita con il giudizio»²⁴ e «invece di giudicare, cioè di criticare, è meglio analizzare, descrivere e inventare»²⁵ – soprattutto inventare.

¹⁷ G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, cit., p. 176.

¹⁸ Cfr. Id., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 34-36.

¹⁹ Id., *Prefazione*, in A. Negri, *Spinoza* (1981-1998), prefazioni di G. Deleuze, P. Macherey e A. Matheron, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 6-8: 6.

²⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 80.

²¹ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), tr. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 98.

²² Cfr. *ivi*, pp. 131s.

²³ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998, p. 15.

²⁴ Cfr. anche G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia II*, tr. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, intr. di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 202-222.

²⁵ L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto* (2009), tr. it. di L. Rustighi, post. di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2011, p. 92.

È come se Deleuze sottolineasse che per «debordare la forma del giudizio» occorre «distruggere in primo luogo la fissità temporale della copula, che aggancia il contenuto giudicato a un *momento* del tempo e lo tien fermo come una base rispetto alle sue determinazioni»²⁶, un “momento” che diviene “infinito” dunque eterno, *destino* in senso pieno perché cancella ogni senso immanente al divenire, il divenire in quanto tale. Il giudizio infatti, attraverso «la fissità *temporale* della copula»²⁷, “fissa” ed è vittima delle proprie stesse “fissazioni”, esprime verità “già fatte” e “già dette”, tale che «chi possiede tali verità non ritiene più necessario rimetterle in discussione, anzi, le pone a fondamento di ogni discussione e, mediante esse, crede di poter giudicare e condannare qualsiasi persona o avvenimento»²⁸. Giudicare significa *richten* e *absprechen*: ogni giudizio diventa “catechismo” e “proverbiale”, come nota ancora Hegel, produce verità che rivendicano la pretesa di essere prese per vere «in forza del loro mero carattere affermativo»²⁹. Un giudizio non è un semplice enunciato, bensì un’*asserzione*, ossia un enunciato che asserisce (è la distinzione fregeana tra “–Fx” e “⊢Fx”), ma non in un modo qualsiasi, bensì nella forma della “sintesi” che mira a “mettere assieme”: giudicare è ricondurre la molteplicità all’unità, la differenza all’identità – è prima di tutto fondare unità e identità. Eppure, unendo le critiche al giudizio hegeliana e deleuziana³⁰, il suo tentativo di sintetizzare tramite “separazione” e “divisione” (*krinein*) produce di fatto un sistema di ripartizioni e delimitazioni che distribuisce spazi ben circoscritti, finendo con l’identificare ciò che occupa un posto con il posto stesso che è stato “assegnato” come suo “contrassegno” – rendendolo in ultima istanza “(r)assegnato” perché incapace di fuoriuscire dai confini messi in atto dalla s-/ri-partizione.

²⁶ G. Chiurazzi, *L’esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 46.

²⁷ Ivi, p. 43.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 133.

²⁹ G. Chiurazzi, *L’esperienza della verità*, cit., p. 44.

³⁰ Tanto vicini da dare entrambi centralità alla *sintesi disgiuntiva*, con la fondamentale differenza che se Hegel accentua la dimensione *esclusiva* della “o” (*aut aut*), Deleuze invece ne celebra quella *inclusiva* (*vel vel*), concepandola di fatto come una “e”: «la Natura come produzione del diverso può essere soltanto una somma infinita, cioè una somma che non totalizza i propri elementi. [...] La Natura non è attributiva, bensì congiuntiva: si esprime nell’“e” e non nell’“è”. Questo e quello: alternanze e intrecci, somiglianze e differenze, attrazioni e distrazioni, sfumature e rudezze. [...] Né identità né contraddizione, bensì somiglianze e differenze, composizioni e scomposizioni [...]. Coordinazioni e disgiunzioni, tale è la Natura delle cose» (G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 234-236; sulla «e creatrice» e il «pensare *con* E, invece di pensare È, di pensare *per* È» cfr. anche G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 62-64). In tal senso, «mentre l’“oppure” pretende contrassegnare scelte decisive tra termini impermutabili, il “sia” designa il sistema di permutazioni possibili tra differenze che sono sempre lo stesso spostandosi, scivolando» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 14). Per Deleuze, in ultima istanza, *est* ed *et* vengono a coincidere nell’*e(s)t*, in un peculiare “(è) sia... (è) sia” che afferma “e sia!”: cfr. anche G. Pezzano, *L’antropologia filosofica e le sfide dell’ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (VB) 2012, pp. 271-301.

È forse vero che “giudizio” *si dice in molti modi*³¹, ma è altrettanto importante qui evidenziare che giudicare e rappresentare fanno tutt’uno: «noi abbiamo delle rappresentazioni *a priori* proprio «grazie alle quali giudichiamo», e “rappresentazione” significa «sintesi di ciò che si presenta», ossia il fatto che «una diversità è rappresentata, vale a dire posta come racchiusa in una rappresentazione»³². In ogni giudizio (“S è P”) è in atto il tentativo di “attribuire” a un “soggetto” (“Socrate”) un “predicato” (“mortale”) facendo riferimento a un “concetto” *al di sotto del quale* poter far sussumere entrambi (“l’uomo”), vale a dire che entrambi vengono *rappresentati a partire da* qualcosa che li pre-condiziona³³. O, anche, dire “S è P” significa dire “S rappresenta/è rappresentato da P”, dar vita a una sovrapposizione o identificazione: è in questo senso che «il primato dell’identità, comunque sia essa concepita, definisce il mondo della rappresentazione»³⁴.

La rappresentazione è contraddistinta da quattro aspetti principali, che compongono la «quadruplica radice dell’identità e dell’opposizione, dell’analogia e della somiglianza» che si propone di «“salvare” la differenza rappresentandola e di rappresentarla riferendola alle esigenze del concetto in generale» dando vita a una «prova selettiva che deve determinare quali differenze, e come, possono essere iscritte nel concetto in generale»: «l’identità nella forma del concetto *indeterminato*, l’analogia nel rapporto tra concetti *determinabili* ultimi, l’opposizione nel rapporto delle *determinazioni* all’interno del concetto, la somiglianza nell’oggetto *determinato* del concetto stesso»³⁵. È dunque questa la subordinazione alla «quadruplica imposizione della rappresentazione»: *identità nel concetto, opposizione nel predicato, analogia del giudizio e somiglianza nella percezione*, che compongono il mondo della rappresentazione definendone le «quattro dimensioni che lo misurano e lo coordinano» e che «costituiscono le quattro radici del principio di ragione» riflesse rispettivamente nella *ratio cognoscendi*, nella *ratio fiendi*, nella *ratio essendi* e nella *ratio agendi*³⁶. Sono «quattro rami» su cui «la differenza viene posta in croce» tramite una «quadruplica gogna ove può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, *in*

³¹ Cfr. G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, cit.

³² G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* (1963), tr. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1979, pp. 65-69.

³³ Esiste un «nesso costitutivo tra i concetti di attribuzione (*to attribute*) e di imputazione (*to impute*)», in quanto «attribuire a qualcuno, o a se stesso, qualcosa [...] non è mai indipendente dal giudizio morale che tale attribuzione comporta», e ogni *giustificabile* rimanda a un *giustiziabile* (R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 124-126).

³⁴ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1.

³⁵ Ivi, p. 45.

³⁶ Ivi, p. 337. «L’identità del concetto qualsiasi costituisce la forma dello Stesso nel riconoscimento. La determinazione del concetto implica la comparazione dei predicati possibili con i loro opposti, in una duplice serie regressiva e progressiva, percorsa da una parte dalla rammemorazione e, dall’altra, da un’immaginazione che si prefigge di ritrovare, di ricreare (riproduzione memoriale-immaginativa). L’analogia si fonda sia sui più alti concetti determinabili, sia sui rapporti dei concetti determinati con il loro rispettivo oggetto, e si richiama alla potenza della ripartizione nel giudizio. Quanto all’oggetto del concetto, in sé o in rapporto con altri oggetti, esso rimanda alla somiglianza come requisito di una continuità nella percezione» (ivi, p. 180).

quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione»³⁷. Il punto è che il mondo della rappresentazione è «convergente, monocentrico», sottopone a un «quadruplice giogo» che pone le istanze «dello Stesso, dell'Opposto, dell'Analogo e del Simile»³⁸, cioè quelle dell'identità o "stessità" che fonda un'«identità suprema» in quanto «ciò che ha, lo è e lo ha in quanto primo» e fonda così «la pretesa di coloro che vengono dopo, di tutti quelli che, nel migliore dei casi, possiederanno in secondo grado»³⁹.

L'istanza «in grado di proporzionare il concetto ai termini o ai soggetti di cui lo si afferma» è il *giudizio*, che svolge in tal senso due funzioni essenziali «e soltanto due: la distribuzione, che assicura con la *spartizione* del concetto, e la gerarchizzazione, che assicura con la *misura* dei soggetti»: se alla prima corrisponde la facoltà del «senso comune», alla seconda quella del «buon senso», che costituiscono «la giusta misura, la "giustizia" come valore del giudizio»⁴⁰. Se il secondo «esprime l'esigenza di un ordine secondo il quale bisogna scegliere una direzione e attenersi a essa» ("prevede" un "senso unico"), il primo rappresenta «un organo, una funzione, una facoltà d'identificazione, che riferisce una diversità qualunque alla forma del Medesimo» ("identifica" un "unico senso")⁴¹. È una distribuzione orientata a

³⁷ Ivi, p. 180.

³⁸ Ivi, pp. 339-341.

³⁹ Ivi, p. 349.

⁴⁰ Ivi, 50.

⁴¹ Id., *Logica del senso*, cit., pp. 73-75. Cfr. anche Id., *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 174-199. Il legame tra giudizio e "senso comune" è pienamente esplicitato dal recupero arendtiano proprio della dimensione politica perché "pubblica" e "condivisa" del modello del giudizio *riflettente* rispetto a quello *determinante* (cfr. l'efficace ricostruzione in F. Sollazzo, *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, in "Babelonline/print", n. 3, 2007, pp. 137-154). La prospettiva kantiano-arendtiana è al centro della proposta di un "modello giudiziaria" sostitutivo di quello "giustizialista", concependo un giudizio slegato da principi, che anzi li negherebbe in forza dell'*eccezionale esemplarità* di cui si farebbe portatore: eppure, proprio tale "esemplarità" pare amplificare la forza impositiva del "caso eccezionale", di fatto irripetibile e infinitamente "più alto" di qualsiasi sua "imitazione" o "emulazione" – chi penserebbe per esempio di poter "riprodurre" l'esemplarità "eccellente" dell'Università di Harvard al di fuori del suo contesto? Sulla costruzione del modello "giudizialista" cfr. soprattutto A. Ferrara, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000; Id., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008; il numero monografico sul tema "Validità esemplare, estetica e politica. Discutendo *La forza dell'esempio* di Alessandro Ferrara" della rivista «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», VI, 2009. In altre parole, la "politicizzazione" del giudizio a discapito della sua "estetizzazione" per superare il modello del "giustizialismo politico" sembra tradursi in una concezione ambigualmente giuD/STizialista in cui la dimensione "dal basso" del giudizio (riflettente e non più determinante, "dall'alto") appare comunque volta a un'ascesa verso l'alto che produce una vetta talmente più eterogenea rispetto al "resto del basso" da non poter più nemmeno determinare "verso il basso": come già Kant stesso aveva esplicitato, tanto al giudizio determinante quanto a quello riflettente è comune il fatto di pensare il particolare come incluso in un universale, come orientato all'universale (per quanto "già dato" in un caso, "da dare" in un altro).

definire il dominio del “riconoscimento” e che «procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a “proprietà” o territori limitati nella rappresentazione» in quanto misurati «secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio»⁴². Rappresentare, giudicare fanno tutt’uno con il “categorizzare”: ogni giudizio è “categorico” perché – secondo il significato letterale di *kategorerein* (*kata agourein*) – “chiama a rispondere pubblicamente” proprio mentre “mette sotto accusa” e suggerisce “capi di imputazione” mentre fa scorrere lo sguardo “dall’alto in basso”. “Categorizzare” è “produrre differenze”, pre-incanalandole dunque impedendone l’affermazione: è pro- anzi im-porre una “tassonomia”.

All’interno di questo sistema diventa persino impossibile percepire il mondo senza allo stesso tempo giudicarlo⁴³, ossia sottoporlo a un’operazione selettiva di riduzione preliminare, alla violenza della “mappatura” (di cui l’ultimo esempio è il *mapping* genomico)⁴⁴, attribuirgli una direzione che è “quella giusta”, la “retta via”: il giudizio ha sempre a che fare con il di-ritto, con la “rettitudine” e il “rettilineo” che intendono “raddrizzare” ciò che è “storto” e “curvo”, “rettificare” e così prevenire da ogni possibile de-viazione o dif-ferenza rispetto a ciò che è cor-retto (contenere lo s-viamento e lo smarrimento della “giusta via” da parte del *clinamen*, «elemento differenziale generatore»)⁴⁵. Il massimo che può essere concesso è una “sospensione” del giudizio che però non fa altro che “metterlo tra parentesi”, ossia quasi finge di cancellarlo o di non tenerne conto per poi in realtà proteggerlo e riservargli un posto sicuro, inattaccabile e immediatamente riconoscibile, custodito e segnalato dall’“abbraccio” della parentesi.

Ogni giudizio investe perlomeno un doppio “chi” e un doppio “cosa”: *chi giudica* e *chi viene giudicato*, *cosa viene giudicato* e *in nome di cosa*: c’è sempre una certa “teatralizzazione” in questa “messa in scena” (in questa “rappresentazione”)⁴⁶, tipica di un “giudicare” che fa tutt’uno con “punire”, perché segna una “distinzione” che “relega” e “isola” (il “distintivo” è non a caso l’emblema della polizia). È in questo senso che la “forma giudizio” altro non è che ciò che permette di distinguere ciò che altrimenti è confuso, di operare una *dia-crisis*, un giudizio-che-separa (bene/male, giusto/ingiusto, vero/falso, dentro/fuori, alto/basso ecc. e i loro “rappresentanti”)⁴⁷. Quando anche venisse meno il “giudizio finale” di Dio

⁴² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 54s.

⁴³ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison* (1710), tr. it. a cura di M. Mugnai, E. Pasini, *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1967, vol. I, pp. 401-456: 430.

⁴⁴ Cfr. p.e. R. C. Lewontin, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA* (1991), trad. it. di B. Continenza, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 579.

⁴⁶ Cfr. A. Garapon, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario* (1997), tr. it. a cura di D. Bifulco, Cortina, Milano 2007; P. Heritier, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012.

⁴⁷ In uno dei testi più noti e importanti di Foucault assistiamo a una ripetuta sovrapposizione tra il “punire” (*punir*) e il “giudicare” (*juger*): cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2005. Si veda anche E. De Conciliis, *Il senso del giudizio. Bourdieu, Foucault e la genealogia del diritto*, in «Kainos», n. 9, 2009.

resterebbe sempre intatto quel “giudizio primo” che ha la funzione di *dissuadere preventivamente dai possibili*, anzi l’assenza del primo consente il proliferare delle diverse manifestazioni del secondo⁴⁸. Un giudizio (in questo sempre molto ipo-crita) pre-dica dunque pre-dice, dice “la cosa” proprio in quanto “cosa” prima che essa sia davvero e così facendo ne pre-giudica le possibilità, ossia le pre-clude il suo sviluppo rinchiudendolo appunto nell’essere “cosa” in generale e quel “qual-”cosa in particolare: se «i concetti elementari della rappresentazione sono le categorie definite come condizioni dell’esperienza possibile», esse risultano «troppo generali, troppo larghe per il reale», come a dire che «la rete è così allentata che persino i più grossi pesci riescono a sfuggire»⁴⁹. Ogni ingresso in un “campo giuridico” segna l’ingresso in un’uni-forme, nella “forma universalizzante” del giudizio, che in-forma di sé perché trasforma “ciò che si fa regolarmente” in “ciò che è di regola fare”⁵⁰: il giudizio dice “sì/no”, dice “(co)sì!”, ha sempre a che fare con la *rappresentazione* di un “così” (“così è”, “così si fa”, “così si deve”, “così sarà” ecc.)⁵¹. Ogni giudizio *determina* e in tal senso esclude, e la verità che organizza nega, «seppur con discutibile diritto», ciò che non è stato in grado di plasmare: «il giudizio, che qualcosa è così, respinge potenzialmente che la relazione del suo soggetto e del suo predicato sia diversa da quella espressa nel giudizio»⁵².

Rappresentare significa “fare con-vergere” verso uno stesso mondo, direzione od oggetto, è in ultima istanza “rin-chiudere” e “co-stringere” «in un’identità preliminare» che non ha «che un solo centro, una prospettiva unica e sfuggente [...] un centro unico che raccoglie e rappresenta tutti gli altri, come un’unità di serie che ordina e organizza una volta per tutte i termini e i loro rapporti» perché risponde alla «forma d’identità, che costituisce ora l’in-sé del rappresentato (A è A), ora il per-sé del rappresentante (Io = Io)»: *re-* in *re-praesentatio* richiama «la forma concettuale dell’identico che si subordina le differenze» de-limitandole – il

⁴⁸ Cfr. P. Virilio, *Il giudizio primo* (1972), tr. it. a cura di V. Cuomo, in «Kainos», n. 9, 2009.

⁴⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 93.

⁵⁰ Cfr. P. Bordieu, *I giuristi, custodi dell’ipocrisia collettiva*, tr. it. a cura di G. Brindisi, in «Kainos», n. 9, 2009.

⁵¹ Manifestando una «*attitudine censorea*» o «inclinazione sia ad approvare che a disapprovare, a dire “è così” o “non è così”» (H.-G. Moeller, *La filosofia del Daodejing* (2006), tr. it. di M. Biondi, Einaudi, Torino 2007, p. 149) alla quale possono opporsi un «oculato contenimento del giudizio» e una «accettazione del cambiamento» che «esclude ogni parzialità», facendo risultare «impossibile affermare cosa sia buono e cosa sia cattivo» o – in termini anche più strettamente deleuziani (che *distingue* notoriamente l’opposizione “Bene/Male” da quella “buono/cattivo”) – riconoscendo «l’estraneità delle nozioni di bene e di male» rispetto alla distinzione-differenziazione (ivi, pp. 110s.). D’altronde, sempre rivolgendoci al pensiero cinese, è la stessa natura umana a includere «la capacità di “operare delle distinzioni”» (A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. I. Dalle origini allo “studio del Mistero”* (1997), tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, p. 219), la capacità di “separare” e “ripartire”, “tagliare” e “sezionare” (*fen*), «dividere, demarcare, tracciare linee di pertinenza fra simile e dissimile» (ivi, p. 225), di produrre quindi la *legge* (*fa*) intesa come «norma cui riferirsi o modello cui conformarsi» (ivi, p. 237). Solo chi può *normare* produce qualcosa di *normale*.

⁵² T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1973), tr. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 20.

che comporta sul piano "politico" l'esigenza di «conservare, prolungare un ordine costituito nella storia» o «istituire un ordine storico che sollecita già nel mondo le forme della propria rappresentazione»⁵³. Ciò evidenzia che il *logos* "apofantico", di cui il giudizio non è tanto "organo" a disposizione quanto produttore, *costruisce distinguendo* (come, nuovamente, anche Heidegger aveva indicato)⁵⁴ l'opposizione vero/falso (con ciò che ne consegue) – ossia *costruisce la distinzione: giudica* –, e lo fa *mettendo in competizione* un insieme di "pretendenti", delineando un "agone" di "giudiziabili" (il doppio "chi" e il doppio "cosa" sopra richiamati: *chi può giudicare ed essere giudicato, cosa può essere giudicato e in nome di cosa può esserlo*) che opererà una sorta di "partizione originaria" (*Ut-teil*) che opporrà "superiori" a "inferiori", "inclusi" a "esclusi" ecc., in senso certo "teor(et)ico" ma non solo. Che, cioè e da versante più "sociologico", riproporrà e insieme contribuirà a costruire (si potrebbe dire a pieno titolo *rappresenterà*) dei "reali" (in senso quasi marxiano potremmo dire) rapporti di potere, delle concrete relazioni sociali.

Proprio in questo senso per Deleuze il sistema rappresentativo è animato da una «volontà di selezionare, di scegliere» che mira a «selezionare stirpi: distinguere pretendenti, distinguere il puro dall'impuro, l'autentico dall'inautentico [...], il vero pretendente da quelli falsi» (il presentabile dall'"impresentabile" dunque "irrepresentabile") instaurando una «dialettica dei rivali o dei pretendenti» che ha bisogno di «erigere un modello in base al quale i diversi pretendenti possano essere giudicati», cioè di rintracciare quel «criterio selettivo» che delinea il grado di «partecipazione elettiva» – che distingue tra «l'impartecipabile, il partecipato, il partecipante» e che in ultima istanza *giudichi i pretendenti e commisuri le loro pretese*⁵⁵. Viene così fondato un sistema in cui tanto "ontologicamente" quanto "politicamente" si può "partecipare" solo *nella misura in cui* si cor-risponde alla Misura Superiore e di per sé in-commensurabile, ossia solo se si possiede quel *quid* che consente la partecipazione, *nel cui nome* poter rivendicare e pretendere di "prendere parte a" o "essere parte di". Tradotto nei termini della politica moderna, potremmo forse dire che questo sistema "giuridico-rappresentativo" produce a partire dalla *rappresentanza* la distinzione tra *rappresentante* e *rappresentato*, nel senso che fa della *rappresentazione/rappresentatività* il cardine della vita associata, intendendolo però non – come vedremo – nel senso "orizzontale" del "per esprimermi passo tramite qualcuno/qualcosa", ma in quello "verticale" del "senza rappresentatività non sono". Meglio ancora: fa sì che si possa accedere alla "rappresentanza" solamente se *ci si può rappresentare* in un insieme di "qualità" o "caratteristiche" ("maschio libero" prima, "cittadino borghese" poi, "consumatore attivo" oggi; o

⁵³ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 73-80.

⁵⁴ Cfr. p.e. M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"* (1937-1938), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988; Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-1930), tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992.

⁵⁵ Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 223-234.

anche, da altra prospettiva, l'appartenenza alla *polis* prima, allo Stato poi, al libero mercato oggi), ossia di fatto se *si è già pre-rappresentati da esse* dunque *le si pre-rappresenta*.

Il punto – per Deleuze – è che non è tanto qualcuna di queste determinazioni a dover essere “rovesciate”, quanto piuttosto l'intero edificio giuridico-rappresentativo, il giudizio-rappresentazione in quanto tale, quel «campo della rappresentazione» in cui si costruisce una gerarchia tale per cui «la rappresentazione percorre e copre tutto il campo che va dai generi più alti alle specie più piccole» o addirittura la si rende «*infinita*» per «fare conquistare a essa l'infinitamente grande come l'infinitamente piccolo, aprendola sull'Essere al di là dei generi più grandi e sul singolare al di qua delle specie più piccole»: “rappresentare” significa così cercare di soddisfare «la duplice esigenza del Medesimo e del Simile», avere di mira «la selezione dei pretendenti, l'esclusione dell'eccentrico e del divergente, in nome di una finalità superiore, di una realtà essenziale o, anche, di una senso della storia»⁵⁶.

«Si tratta di un riorientamento di tutto il pensiero e di tutto ciò che significa pensare: *non vi è più profondità né altezza*»⁵⁷: si tratta allora invece di riconoscere che «non c'è punto di vista privilegiato più di quanto non ci sia oggetto comune a tutti i punti di vista» e che «nessuna gerarchia è possibile: né secondo, né terzo...», ossia che «non c'è più alcuna selezione possibile» e che diventano impossibili, nel «mondo delle distribuzioni nomadi e delle anarchie incoronate», tanto «l'ordine delle partecipazioni», quanto «la fissità della distribuzione» e «la determinazione della gerarchia»⁵⁸. Non c'è un “primo”, “secondo”, “terzo” e così via perché manca quell’“in primo grado” rappresentato dal fondamento *inconcussum* che apre la “gradazione” e di una “classificazione”, del “secondo grado” o “terzo grado”, che non a caso corrispondono ai “livelli” del giudizio anche da un punto di vista giuridico o alla “predica” del “moralizzatore” che “censura” atteggiamenti e comportamenti (“mi ha fatto il terzo grado”).

Non è questa la sede per approfondire in che senso per Deleuze tale prospettiva non si risolva tanto nella non-selettività/gerarchizzazione o nel semplice caos, cioè nel “relativismo” per come è comunemente inteso, quanto piuttosto nella selettività/gerarchizzazione legata alla *capacità di produrre effetti o di esprimere* (di “creare”)⁵⁹. È qui sufficiente infatti tenere presente che viene rifiutata la prospettiva

⁵⁶ Ivi, pp. 228s.

⁵⁷ Ivi, p. 118.

⁵⁸ Ivi, p. 231.

⁵⁹ Nonché, da altro versante, alla sostituzione del giudizio con la *giurisprudenza*, per la quale «si moltiplicheranno i principi, se ne tirerà sempre fuori uno dalla manica, e con questo accorgimento se ne cambierà l'uso. Non si domanderà più quale oggetto dato corrisponda a tale principio luminoso, ma quale principio nascosto corrisponda a tale oggetto, cioè a questo o a quel “caso irrisolto”» (Id., *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), tr. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 112; ma cfr. più analiticamente L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, cit.). Più in generale, per Deleuze occorre sostituire la *morale* con l'*etica* mettendo al centro la categoria di *modo (di vita)*; potremmo dire che tutto si gioca appunto *sul modo* con cui si pronuncia (*sul tono*) la domanda “ma come si fa?”, se con quello scettico-giudicante volto a una sdegnata presa di distanza o con quello curioso-comprensivo volto a un partecipato tentativo di sperimentazione. Il primo cela la negazione

per cui «tutto si svolge in altezza», ossia su un piano di *ascensione verticale* intesa come «movimento del volgersi verso il principio dell'alto da cui esso procede e di determinarsi, di riempirsi e di conoscersi in base a tale mozione»⁶⁰, ed è chiaro che partendo da tali assunti si scorge un tratto intimamente aristocratico nella rappresentanza, colta come ciò che conduce a ridurre il molteplice a unità, ossia la moltitudine a popolo, costruito attraverso meccanismi rappresentativi che mirano a ritradurre pluralità ed eterogeneità in compatta unità (sia quella di un *leader*, di un gruppo dominante o di un ideale), accompagnando tale processo con una sorta di sintesi disgiuntiva tale per cui non solo rappresentanti e rappresentati sono separati ma il secondo dipende di fatto dal primo o persino risulta inesistente senza di esso⁶¹.

3. Sempre lì, lì nel mezzo...

Abbiamo così visto la radicalità della critica deleuziana alla rappresentazione, ma dobbiamo ora spiegare come essa si accompagni alla centralità riconosciuta alla mediazione nell'insieme dell'esistenza umana.

Infatti, se l'animale non umano si relaziona in maniera immediata con il proprio ambiente vitale specifico, l'animale umano non può che rapportarsi a tutto ciò che lo circonda in maniera mediata: Deleuze distingue tra «istinto» e «istituzione», laddove se il primo è espressione di una tendenza (che ha la forma dell'*urgenza*) che trova una soddisfazione immediata, attraverso cioè qualcosa che è proprio della specie di appartenenza e in tal senso immediatamente naturale («potenza di sintesi originaria»), la seconda è da intendere come un «sistema organizzato di mezzi», ossia di *percorsi obliqui e indiretti* che *soddisfano* una tendenza (che prende la forma di *esigenza*) in modo mediato ma non sono spiegabili attraverso la tendenza stessa (il bisogno sessuale non spiega le molteplici forme di unione e di sua istituzionalizzazione prodotti e producibili dall'animale umano) né spiegano questa (c'è un elemento di produttività creativa e di elaborazione *tra* tendenza e ciò che la soddisfa, quest'ultimo non si riduce alla prima così come la prima non si esaurisce con un mezzo che la soddisfi). Pertanto, se certo la tendenza «*non è mai astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla*», essa comunque «è generale» e «non spiega il particolare, nemmeno quando trova in questo particolare la forma della sua soddisfazione», di modo che «c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una

sotto la domanda: “ma come si fa?(!)” ; il secondo veicola l'affermazione con la domanda: “ma come? allora si fa!”, è appunto interessato al *come del fare*, al *modo di fare* e al *fare in modo di*.

⁶⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, p. 116.

⁶¹ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune* (2009), tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010, pp. 304s., nonché E. Laclau, *Emancipazione/i* (1996), tr. it. a cura di L. Basile, Orthotes, Napoli 2012; Id., *La ragione populista* (2005), tr. it. di D. Ferrante, a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008. Il carattere “aristocratico” della rappresentanza moderna è affermato anche, seppur con intenti critici diversi rispetto alla messa in discussione della rappresentanza in quanto tale, in B. Manin, *Principi del governo rappresentativo* (1995), tr. it. di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2010.

tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza né dai caratteri specifici»⁶², tanto che essa viene trasformata per introduzione «in un ambito nuovo»⁶³ e che «l'uomo è un animale che si sta spogliando della specie»⁶⁴: è un *animale* (dunque a tutti gli effetti *natura*) che però trova la sua intima naturalità nello *spogliarsi della specie*, ossia della specificità, dunque nell'aprirsi alla sfera della "istituzionalità", vale a dire dell'*oltre-natura*, di ciò che non è immediatamente naturale – ma lo è comunque, seppur in maniera *mediata*.

Il punto che ora mi interessa esplicitare in funzione del discorso sulla rappresentanza⁶⁵ è che Deleuze dipinge la natura umana alla stregua di una tendenza che "spinge" per trovare "espressione", ossia per essere soddisfatta, e che non può che trovarla in maniera mediata, passando *per un tramite*, attraverso una forma di mediazione, *per qualcos'altro*. Con ciò, non si tratta né di considerare questo passaggio come una semplice "messa in forma" di un qualche "interno" che sarebbe già dato come "pieno" (la tendenza che già specificamente esige questa o quest'altra cosa), né però di vederlo come una "costruzione" totale da parte di un presunto "esterno" che "riempirebbe" un vuoto: detto diversamente, che la tendenza "spinga" e "(si) muova" ricercando un tramite espressivo non dice né che il suo movimento è determinato secondo necessità né però che esso è indeterminato ossia condotto da casualità. Piuttosto, è quell'*attiva, creativa e potenziale* ricerca di ciò che consente di prendere forma e così di riconoscersi in quanto tale, vale a dire ed esemplificando: quando "ho qualcosa in mente" ma non so bene come dirla sono proprio in una situazione in cui "voglio esprimermi" ma mi manca il *medium* adeguato, il "come", che una volta trovato però non sarà soltanto riuscito a mettere in luce il "cosa" (ciò che volevo dire), perché lo avrà a sua volta "rischiato" dunque reso riconoscibile e ulteriormente approfondito. È l'esperienza comunemente fatta per la quale quando ho trovato le "parole giuste" mi rendo conto che esse sono tali (ossia "giuste") perché da un lato "danno voce" a ciò che "avevo dentro", mentre dall'altro lato "prendono parola" rispetto a esso facendomene rendere davvero conto, facendomelo vedere sotto una luce più chiara e dunque facendomi dire "ah, ecco cosa avevo dentro e volevo dire!".

Ciò significa che il passaggio per un tramite, l'attraversamento di una mediazione non è qualcosa di "neutro" che lascia "in-tatto" senza per questo essere però qualcosa di "costruttivo" che "mette mano"; potremmo anche dire, né "rispecchia" (posto che comunque ogni rispecchiamento opera anche un ribaltamento) né "informa" (posto che comunque ogni informazione opera a partire da forme date): mette in atto – cosa importante anche in merito alla rappresentanza,

⁶² G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), tr. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000, pp. 45-49.

⁶³ Id., *Istinti e istituzioni* (1955), tr. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002, p. 29.

⁶⁴ Ivi, p. 32.

⁶⁵ Rimandando per un primo approfondimento dell'antropologia deleuziana e dei concetti di "aggiunta" ed "estensione" a G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

come vedremo – un processo di *aggiunta e aumento*, o per meglio dire di *estensione*, in quanto avviene un movimento di as-secondamento che riprende il movimento “tendenziale” per elevarlo come “alla seconda”. Proprio in questo senso da una parte «che *nell’istituzione* la tendenza si soddisfi è indubbio», mentre però dall’altra parte «l’istituzione non si spiega *con* la tendenza», così come d’altronde le istituzioni «non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi»⁶⁶.

La tendenza umana dunque, tramite la sua irriducibilità tanto al “pieno” (“tutto dentro”) quanto al “vuoto” (“tutto fuori”), unisce in maniera certo ambigua e paradossale le due dimensioni della mediatezza e dell’espressività, tanto che il modo forse migliore per connotarla è dipingerla come *parziale*⁶⁷, vale a dire che non è né semplicemente “carente” né semplicemente “completa”⁶⁸: è *di parte*, dunque non tanto “una parte” che presuppone un “tutto” rispetto al quale qualcosa continuerebbe sempre a mancare⁶⁹, quanto piuttosto qualcosa di “attivo” e dotato di caratteristiche e consistenza proprie che però necessitano di un’*integrazione*, perché non è in essa già tutto dato⁷⁰ – senza che però appunto ciò che è “già dato” lo sia in vista di un tutto o di un completamento. La tendenza, la natura umana, l’essere umano in quanto tale sono dunque “parziali” perché se da un lato possiedono una “carica” propria, dall’altro lato questa non è né già di per sé realizzata né già di per sé chiara a se stessa: necessità di un’opera di integrazione che fa tutt’uno con l’attraversamento di qualcosa, con il passaggio per un tramite, con la consegna al “mediante”.

⁶⁶ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., pp. 29s.

⁶⁷ Traggo libero spunto per tale caratterizzazione dagli stimoli numerosamente presenti in U. Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre Corte, Verona 2013.

⁶⁸ Perché è appunto la natura umana a non essere né semplicemente “manchevole” o *degenere* né semplicemente “perfetta” o *genetica* bensì *generica* dunque insieme “imperfetta” e “complessamente eccedente”, così come sono gli esseri umani a non essere né semplicemente manipolati o manipolabili dalla società né semplicemente atomi individualistici: su questi punti mi permetto di rinviare a G. Pezzano, *Ripensare (con) Marx: la natura umana tra filosofia, scienza e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *L’antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, Postfazione a C. Preve, *Lettera sull’Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 193-243. Per una ricostruzione più strettamente storica del concetto di *Mängelwesen* sono utili M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, intr. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009; P. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens: Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Campus, Frankfurt a.M. 2010.

⁶⁹ È il modello del *Simposio* platonico e persino del pensiero occidentale in blocco, dal quale Deleuze ha sempre cercato di prendere le distanze affermando la costitutiva creatività e non mancanza di nulla del desiderio e della sua potenza affermativo-concatenativa (non manca di qualcosa di specifico e più in generale non “manca-di”): cfr. soprattutto G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit.

⁷⁰ Anzi, proprio per questo diventa possibile se non necessaria la “creatività relazionale” alla quale Deleuze non cessa mai di richiamare, rispetto alla quale l’intera filosofia deleuziana va persino considerata un inno.

Parzialità significa allora né chiusura autoreferenziale e perfezione priva di rapporti con l'esterno (la sfera parmenidea), né apertura totalmente consegnata al "fuori" priva di qualsiasi "immanenza" o per cui anzi quest'ultima è subordinata a una trascendenza: significa nient'altro che *integrazione*, allo stesso modo per cui io in quanto singolo non sono né un individuo che trova tutto quanto in sé (un atomo che nasce "già fatto" senza il bisogno di passare per altro, del rapporto con gli altri), né però un "dividuo" consegnato alla scissione totale e all'impossibilità di trovare una qualche consistenza che mi consenta l'auto-riconoscimento (un materiale duttile nelle mani della società), bensì una singolarità che riesce a cogliere e realizzare se stessa solo *integrandosi* con gli altri e la società – o, meglio, che riesce in tal modo a *espandersi*⁷¹. Non dunque "mi identifico con l'altro", né però "mi identifico con me stesso", bensì affermazione della relazione che "apre" e "differenzia" tutto ciò che è identitario nel senso di coesione e compattezza indifferenziata. Insomma, da una parte c'è già qualcosa che però non ha già forma compiuta e non sa nemmeno bene di sé cosa sia, di modo che dall'altra parte non c'è già tutto e qualcosa manca, o – per essere più precisi ed evitare la riduzione a un supposto tutto – *manca il "come"*.

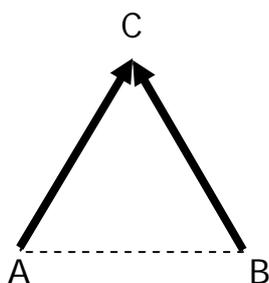
4. *Lasciami esprimere tramite te!*

Da un lato, alla luce di tutto quanto sin qui visto si può dire che – muovendosi all'interno di tali coordinate "deleuziane" – ogni parlare "in vece di", del "delegante", "elettore", "oppresso" ecc. si traduce di fatto in un parlare "invece di", cioè *al posto di*. Come a dire che la rappresentazione prende il posto del mondo che dovrebbe semplicemente "rappresentare", ne ricomprende e assorbe tutti i luoghi perché li ha già pre-raffigurati, perché ne anticipa le fattezze e ne pre-configura l'esistenza stessa⁷². Il pensiero rappresentativo moderno penetrerebbe in tutti gli ambiti della vita e della riflessione: la "carta" *sta per* il "mondo" (cartografia-geografia), il "cadavere" *sta per* il "corpo" (anatomia-medicina), il "parlamentare" *sta per* il "cittadino" (rappresentanza-politica) e così via. In quest'ottica rappresentare

⁷¹ Non dobbiamo considerare un caso che il concetto di "integrazione" rivesta in Deleuze un ruolo centrale declinato nel suo senso più strettamente matematico, ossia in riferimento al calcolo integrale che cerca di "sommare" le infinitesime variazioni che per il filosofo francese in ultima istanza sono espressione del potere affermativo-divergente della differenza (da cui anche il ricorrere dei richiami al calcolo differenziale): cfr. soprattutto G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. Più in generale e per esplicitare un nesso decisivo in merito alla questione della rappresentanza intesa come "distanza" tra "rappresentante" e "rappresentato", nell'ottica di Deleuze la differenza fa tutt'uno con la distanza intesa come rapporto: c'è dunque differenza perché c'è distanza certo, ma perché c'è relazione, perché la differenza è proprio il "principio relazionale" per così dire, è cioè generatore di relazione e in questo senso di distanza, è un motore di rapporti non un produttore di "radicalmente Altro".

⁷² Su tali aspetti si vedano gli stimolanti F. Farinelli, *Certezza del rappresentare*, in «Urbanistica», n. 97, 1989, pp. 7-17; Id., *Squaring the circle, or the Nature of Political Identity*, in F. Farinelli, G. Olsson, D. Reichert (eds.), *Limits of Representation*, Accedo, München 1994, pp. 11-28; F. Farinelli, *Geografia*, cit.

equivale a pensare a partire da un centro (a partire da cui tutto si irradierebbe), o meglio da un *vertice*; rappresentare significa *sottoporre a un processo di triangolazione*, non solo perché il triangolo è il modello originario della corrispondenza “cosa-punto-nome” (è la “matrice” di ogni poligono che de-limita spazi chiusi e assegna gerarchicamente nomi ai “vertici”), ma anche e soprattutto perché “triangolare” è ri(con)durre due punti diversi (“A” e “B”) a uno soltanto (“C”) subordinando a questo tanto loro quanto il rapporto tra di loro (il segmento “AB”):

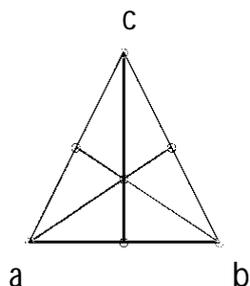


Il triangolo è notoriamente l'immagine-modello per raffigurare la gerarchia e i rapporti di potere (in basso i “molti” e “schiavi”, in alto i “pochi” e “padroni”: la costruzione della piramide è prima di tutto la costruzione di questo rapporto), per questo “l'occhio di Dio” può facilmente inscrivere al suo interno⁷³, unendo il primato della vista che tutto può rappresentare perché tutto sor-vola⁷⁴ a quello del Giudizio che tutto può giudicare, per farli incontrare in quel centro del triangolo che rappresenta la ri(con)duzione all'unità del significato (*Bedeutung*) della molteplicità dei modi del senso (*Sinn*)⁷⁵. Infatti, se conduciamo tre rette *a*, *b* e *c* dai vertici di un triangolo al centro dei lati a essi opposti, notiamo che *a* e *b* hanno lo stesso punto di intersezione di *b* e *c*, vale a dire che il significato riporta a sé, ri(con)duce al centro, due sensi diversi (due “modi di dire” diversi: “punto di intersezione di *a* e *b*” e “punto di intersezione di *b* e *c*”):

⁷³ Cfr. p.e. G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (1997), tr. it. di P. Renner, Queriniana, Brescia 2000, p. 623; J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris, pp. 44-50.

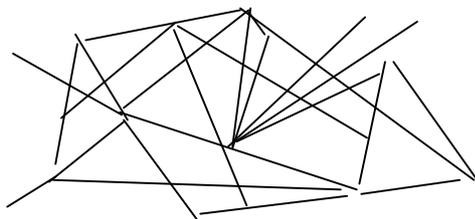
⁷⁴ Sul “primato della vista” cfr. perlomeno A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990; H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973), tr. it. a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, in particolare le pagine sulla nobiltà della vista, pp. 179-197.

⁷⁵ Cfr. G. Frege, *Senso e significato* (1892), tr. it. di E. Picardi, in Id., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 32-57.



Ed è proprio questa struttura geometrica a offrire spazio all'onnirappresentante e onni-giudicante (l'uno *perché* l'altro) occhio di Dio, così come è proprio questo processo di assegnazione degli spazi che apre la proliferazione dei triangoli (il centro divide il triangolo "matrice" in altri triangoli, che avranno a loro volta un centro e così via): viene cioè a costituirsi una "maglia" che "cattura" a partire da *una vertice originario* e *un centro originario* (in termini deleuziani, da una trascendenza).

A questo modello si contrapporrebbe piuttosto – sempre all'interno della prospettiva deleuziana – quello del *rizoma*⁷⁶, rete di segmenti in cui i punti sono non tanto presupposto quanto prodotto dei percorsi stessi (dei rapporti), il che non significa tanto semplicemente che non c'è nessun "punto fermo", quanto piuttosto che non c'è un punto di partenza unico pre-determinato *a priori* e che non c'è un principio o un punto di chiusura, così come di conseguenza non c'è un "poligono" principe (è, notoriamente, il modello del *web* di *internet*, o la connessione reticolare dei neuroni)⁷⁷:



Si può però scomodare anche l'immagine di Cusano (al cui "piano di totale immanenza" lo stesso Deleuze fa costantemente riferimento) di una sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, che in fondo è l'immagine di una "democrazia" fatta di "singolarità" che non sono subordinate a nessun Potere perché sono tutte in grado di essere "il centro" (della discussione, della presa di parola, della decisione e via discorrendo) e di non essere considerate semplicemente "periferiche" (confinata nella circonferenza). In entrambe le immagini, com'è chiaro,

⁷⁶ Cfr. soprattutto G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 48-73.

⁷⁷ Si veda G. M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali* (1978), tr. it. di S. Ferraresi, prefazione di G. Tononi, Einaudi, Torino 1995.

scompare qualsiasi principio rappresentativo, scompare la rappresentazione in quanto tale – o, perlomeno, così sembrerebbe a prima vista.

Ecco allora che se è vero che «chi è stato chiamato a rappresentare la persona riveste la carica di sovrano autorizzato ad agire in nome e per conto di tutti gli altri che all'edificazione della persona hanno partecipato ricavandone solo il ruolo di sudditi»⁷⁸, Deleuze rifiuta proprio questo “in nome e per conto di”, ossia il paradossale e parossistico vortice dell'assolutismo sovrano/sovranità assoluta:

l'autore autorizza l'attore a comandarlo; l'autorità (sovrana) è l'attributo risultante dal processo di autorizzazione; l'autore autorizza l'autorità del sovrano. A una relazione bipolare infrangibile corrisponde una imputazione di responsabilità parimenti infrangibile: gli autori, i sudditi, sono responsabili in modo diretto delle opinioni e degli atti del sovrano. Il sovrano, che risulta dall'autorizzazione data al rappresentante, è indipendente da ogni controllo, il popolo è interamente sotto il controllo del sovrano: si verifica un rovesciamento completo delle posizioni di partenza e un processo irreversibile che assicura definitivamente la separazione delle condizioni di apparizione della sovranità dalle sue condizioni di esercizio⁷⁹.

Dall'altro lato, però, se certo si tratta di rifiutare l'“alienazione totale” rispetto all'istanza terza “trascendente”, resta altresì vero che è in gioco anche il rifiuto della “non alienazione” intesa come cancellazione dell'apertura eteroreferenziale e quello dell'idea di un recintamento in una dimensione compatta e in-differenziata come quella della volontà generale di stampo rousseauiano: il centro della questione è il riconoscimento del bisogno di passare attraverso qualcosa che è altro da sé per pervenire a se stessi. Deleuze rifiuta insomma l'alienazione totale tanto *esteriore* quanto *interiore*, ossia tanto l'idea secondo cui “sono pieno dell'altro” quanto quella secondo cui “sono pieno di me stesso”: *non siamo pieni di niente, non siamo a partire da una supposta “Pienezza” e non siamo “già pieni”*. Piuttosto, come visto, siamo “parziali”, e proprio per questo non possiamo negare la necessità di una qualche “alienazione”, ossia – nei termini che qui più ci interessano – della mediazione e della rappresentanza. Si tratta però di concepire quest'ultima in termini per così dire “espressivi” e non “giudicanti” o – paradossalmente – “rappresentativi”.

Infatti, secondo Deleuze la rappresentazione «avvolge un'espressione»⁸⁰ producendo una (pre)determinazione che “fissa” un significato e “costringe” a pensare (*rappresentare*) a partire da e in funzione di esso, dando in ultima istanza vita a una “geografia” di “altezze” e “profondità” che subordina l'espressione alla rappresentazione. C'è allora «una differenza di natura tra l'espressione e la rappresentazione», legata al fatto che quest'ultima pone un oggetto “x” come «istanza identitaria», mentre la prima riguarda un «elemento non identificabile»⁸¹ non

⁷⁸ N. Iannello, *L'ordine degli uomini. antropologia e politica nel pensiero di Thomas Hobbes e di Jean-Jacques Rousseau*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, p. 154.

⁷⁹ Ivi, p. 157.

⁸⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 216.

⁸¹ Ivi, p. 130.

tanto perché non- o a- identitario, quanto piuttosto perché *condizione di possibilità* dell'identità stessa, della sua "rappresentabilità": se l'espressione "precede" la rappresentazione è perché nel suo alveo il senso «fa esistere ciò che lo esprime» proprio mentre «si fa così esistere in ciò che l'esprime»⁸², vale a dire che l'espressione chiama in causa un meccanismo tale per cui ciò *attraverso cui* avviene viene fatto esistere da quello stesso senso (o tendenza, o esigenza ecc.) che tale "tramite" fa esistere perché appunto "lo esprime"⁸³. Ed è solo "dopo" che si può parlare di "identità" (o "non identità") della "rappresentazione", ossia della "(non) congruenza" tra "rappresentante" e "rappresentato". In senso più strettamente politico, ciò equivale a dire che è l'espressione a motivare e animare – come meglio vedremo – il meccanismo della "rappresentanza" e che è solo successivamente che si può porre il problema del rapporto tra "l'espresso" (che *diventa* il "rappresentato") e "l'esprimente" (che *diventa* il "rappresentante") che *si è venuto a creare* proprio tramite l'espressione (da intendere in senso "attivo" e "dinamico" dunque, come "espre-azione", per così dire).

Non si tratta allora (sol)tanto di ribadire che la "rappresentanza" non può essere sganciata e rinnovata dall'"autorizzazione" che la origina e alimenta, o – in altri termini – di affiancare a una "statica" della democrazia (*il potere del popolo: il controllo del potere*) una "dinamica" della democrazia (*il popolo al potere: l'accesso al potere*)⁸⁴, quanto (anche e soprattutto) di cogliere come la rappresentanza non sia una forma di *reductio ad unum* (ricondere diverse volontà a una – Leviatano o Volontà Generale che sia), bensì una modalità di espressione ed estensione delle singolarità. O anche, passando da Hobbes a Spinoza, non uno strumento *contro la paura* – che si nutre a sua volta però proprio della paura della morte e del terrore – ma *a favore della libertà*, cioè non uno strumento "contenitivo-sicuritario" bensì "espansivo-libertario"⁸⁵. Attenzione, però: non libertà *dalla* legge (giacché in tale

⁸² Ivi, p. 148.

⁸³ In questo senso «l'espressione postula una differenza tra i due termini che al tempo stesso unisce, tracciando un movimento singolare che va dall'uno all'altro», e «sembra implicare "due" termini distinti» che però «in seguito fonde in un solo tutto grazie al proprio movimento, generato dal dinamismo»: nell'espressione, in quanto relazione, «non vi sono antecedenti e conseguenti, e non vi è neppure successione in senso stretto, dato che la successione implica già l'identità di natura tra ciò che si succede. [...] Si trova così situata a metà strada tra la causalità e la compenetrazione, o tra l'esteriorità e l'interiorità» (E. Minkowski, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici* (1936), tr. it. di D. Tarizzo, intr. di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005, p. 103).

⁸⁴ Su tale acuta distinzione si veda C. Preve, *Il Popolo al Potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, prefazione di G. Giaccio, Arianna Editrice, Casalecchio 2006.

⁸⁵ Per una tale lettura politica di Spinoza in contrapposizione a Hobbes, diventata però ormai tanto comune da aver perso il suo carattere di originalità e dall'essere oggetto di diverse declinazioni più ideologiche che non filosofiche si veda su tutti il "deleuziano" A. Negri, *Spinoza*, cit., nonché più in generale sul pensiero politico spinoziano E. Balibar, *Spinoza e la politica* (1985), tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996; Id., *Spinoza e il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002; L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1996), tr. it. a cura di F. Del Lucchese, prefazione di A. Negri, Ghibli, Milano 2002; R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Aracne, Roma 2006; A. Deregibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli,

posizione “reattiva” la legge è colta come etero-noma, posta “dal di fuori” e “dall’alto”) ma neanche libertà *come* legge (giacché in tale posizione “formalistica” la legge è auto-noma, posta “dal di dentro” e “dal basso”): piuttosto, libertà *tramite* legge o, meglio ancora⁸⁶, *tramite* “istituzione” (dunque anche *rappresentanza*) che fa sì che l’“auto” si dia, ma passando tramite l’“etero”.

La democrazia contemporanea sembra preda di un’ambiguità nel rapporto tra “giudizio” ed “espressione”: se infatti da un lato la liturgia del rito elettorale è costruita per far sì che il “giudizio” del popolo dia il suo indiscutibile “verdetto” (il “giudizio” delle urne, appunto), dall’altro lato si usa dire anche che ciò che resta di un’elezione è che “il popolo si è così espresso”, ossia che ha *espresso il proprio giudizio*. Dunque sembra che in parte si riconoscano un ruolo e uno spazio alla dimensione espressiva, ma di fatto si nota come essa appaia subordinata alla dimensione giudiziaria, perché l’espressione non può che produrre e sfociare in un giudizio che cancella la dimensione del rapporto mediale tra “eletto” ed “elettore”. Il popolo che esprime il proprio giudizio nelle “tornate elettorali” è il popolo che è chiamato a dare il proprio consenso in alcuni determinati momenti per poi poter tornare a disinteressarsi tanto dello “spazio pubblico” quanto del proprio rapporto con “il giudicato”. È un popolo che “assegna un compito” a dei rappresentanti e quasi “esternamente” in alcuni momenti prefissati ne “valuta” dunque “giudica” l’operato, o meglio la *performance*, per decidere se proseguire o meno nella “delega” e nella cessione di fiducia.

La mediazione è l’apertura della distanza della relazione, certo, ma questo non può certo significare la posizione di una distanza tanto ampia da impedire e cancellare la relazione stessa: è il confine apparentemente insieme sottile e banale tra due persone che parlano senza sovrapporre le voci o imporre l’una sull’altra la propria voce e per fare questo si mettono l’una di fronte all’altra alla “giusta distanza” (dunque c’è relazione perché c’è distanza) e due persone che si allontanano a tal punto da non riuscire a sentirsi più nemmeno gridando (dunque scompare la relazione per “troppa distanza”). In questo “polifonico” gioco di voci si può allora anche accettare di “prestare la propria voce” per qualcun altro o di “prendere in prestito” la voce altrui, ma questo appunto nel senso che *si parla tramite la voce altrui* e non che *la voce altrui parla per/di me*. Detto altrimenti, un conto è dire (rappresentato) “parli al posto mio” (è la rappresentanza sovrana moderna), che si traduce nella risposta (rappresentante) “ti dirò chi sei”, un conto è dire

Torino 1963; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988; C. Signorile, *Spinoza e il primato della politica*, Marsilio, Padova 1968; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Aubier, Paris 1984; A. Trucchio, *Come guidati da un’unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Mimesis, Milano 2008.

⁸⁶ Posto che per Deleuze mentre la legge «è una limitazione delle azioni», l’istituzione «è un modello positivo di azione» (G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 30): «le leggi imprigionano l’azione: la immobilizzano, la moralizzano. Pure istituzioni senza leggi sarebbero per natura modelli di azione libera, anarchica, in perpetuo movimento, in permanente rivoluzione, in costante stato di immoralità» (Id., *Presentazione di Sacher Masoch* (1967), tr. it. di M. De Stefanis, Bompiani, Milano 1978, p. 75).

(rappresentato) “parlo tramite te”, che si traduce nella risposta (rappresentante) “dirò agli altri chi sei”. Da un lato risulterà di fatto *a-fono*, dall’altro lato ho un *mega-fono*: da un lato *non ho più “voce in capitolo”*, dall’altro lato *la mia voce è amplificata ed estesa perché passa attraverso altro da sé*, un’altra voce (questo è, come visto il ruolo proprio della mediazione: *l’estensione “artificiale” di una tendenza “naturale” per rendere quest’ultima pienamente possibile*). La “delega” dunque deve essere ammessa (come anche Rousseau d’altronde ammetteva distinguendo tra “rappresentanti” e “commissari” e tra la cessione – impossibile – della “sovranità legislativa” e quella – possibile – del “potere esecutivo”) sempre che non assuma la forma del “tu mi rappresenti” bensì quella del “io mi presento (agli altri) tramite te”. È chiaro che tanto da un lato quanto dall’altro il confine tra “voce propria” e “voce impropria” non può essere stabilito *a priori*, ed è proprio il compito e il senso della politica quello di *articolare i modi e le forme* di tale dia-logo e poli-fonia (*gli stili politici*)⁸⁷.

5. “Esporsi” tramite la rappresentanza

“Politico” allora non è “un modo giusto”, cioè “il modo giusto” (“Il Modo”), ma *lo spazio dell’articolazione dei possibili modi alla ricerca del più espressivo*, del migliore in tal senso: il miglior “rappresentante” sarà allora non quello con il quale “mi identifico”, bensì quello con cui *sarà possibile la relazione*, con cui cioè *riuscirò a rapportarmi in maniera produttiva e feconda*, perché avremo a vicenda sempre qualcosa da dirci e da darci, da insegnare e imparare. È solo tenendo le “debite distanze” tra rappresentante e rappresentato che si possono allora evitare le derive tanto “populistiche” (il rappresentante “si appiattisce” sul rappresentato: la mia voce è come “registrata” e fatta ascoltare agli altri trasformandosi in grido fastidioso) quanto “tecnicistiche” (il rappresentato è “sovrastato” dal rappresentante: la mia voce è del tutto “inascoltata” o persino non riesce a “prender corpo” mancando la cassa di risonanza), forme di cancellazione della distanza della relazione e della mediazione dia-lettica in senso pieno – che si traducono nel fatto che in entrambi i casi, in fondo, *non so davvero cosa dico*.

In tale ottica, allora, la “rappresentanza” non è tanto il meccanismo che finisce con il creare o che cerca di colmare una distanza di per sé infinita, quanto quel *passaggio tramite altro* per “raggiungere” me stesso e soprattutto per “estendere” me stesso, per riuscire a dar vita a comportamenti e gesti *politicamente rilevanti* passando *attraverso qualcun altro*. Potremmo anche dire che il “rappresentante” dev’essere in senso al contempo letterale e matematico l’*esponente* del “rappresentato”, perché deve es-porlo al di fuori di sé mentre gli offre “radicamento” e però al contempo lo “eleva” e “potenzia”: “Rappresentante = Rappresentato” e “Rappresentato = $\sqrt{\text{Rappresentante}}$ ”. Il “gioco” politico è legato

⁸⁷ Sull’impossibilità di considerare la democrazia rappresentativa un “ripiego” rispetto al modello ideale di quella diretta cfr. N. Urbinati, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010.

ancora una volta proprio *al modo in cui si attua l'esposizione*, ossia al valore che prende "n", nel senso prima di tutto che può essere "positivo" (la rappresentanza "funziona" e può farlo *in gradi diversi*) o "negativo" (la rappresentanza "non funziona" e "presenta" il rappresentato *in maniera invertita* e nuovamente può farlo *in gradi diversi*: "Rappresentante = $1 \div$ Rappresentatoⁿ"). Questo vale, più in generale, anche nei confronti delle istituzioni e non solo dei suoi (*a loro volta*) "esponenti", nel senso che questo rapporto di mediazione si ripresenta anche rispetto a esse, che devono essere in grado di fornire quel "tramite" produttivo ed espressivo senza rendersi autonome e auto-teliche od ossificate e così via. Come a dire che se le posate sono fatte *per mangiare* e *per mangiare* uso le posate (mangio *attraverso* le posate), non per questo posso o devo mangiare *solo attraverso* le posate o sono queste a determinare senso e qualità del mio mangiare (a indirizzarmi sul "cosa" e "come" mangiare).

C'è dunque una componente "espansiva" nella rappresentanza che è intimamente legata al fatto che è proprio in quanto umani che non nasciamo già pre-dotati di tutte le prerogative, i poteri e le misure per (auto)governarci, risolvere i conflitti e costruire e consolidare relazioni positive⁸⁸: se per noi animali umani, mancanti di una misura immediatamente naturale, l'unico modo per imparare è quello di fare (di tentare e sperimentare), ciò vale anche per il campo politico, tanto che anche la rappresentanza può e deve essere pensata non semplicemente come uno strumento "fatto per" un compito specifico (rappresentare appunto), quanto piuttosto come uno strumento *formativo* o meglio ancora *espansivo* delle proprie capacità partecipative. Attenzione: con ciò non si vuole dire banalmente che il "rappresentante" (il "portatore" o il "supporto" della rappresentanza) possieda o debba possedere una funzione in qualche modo e-ducativa anche in senso letterale nei confronti del "rappresentato", perché piuttosto si tratta di evidenziare come sia più a monte proprio la "funzione-rappresentanza" a essere una modalità espansiva-espositiva (*esponenziale*)⁸⁹.

In definitiva, c'è un'enorme differenza tra denunciare la "crisi delle istituzioni" o invece la "crisi dei rappresentanti delle istituzioni": certo, non possono essere slegate con tanta facilità, ma nondimeno non possono essere affrettatamente

⁸⁸ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit., pp. 374-377.

⁸⁹ Si può a partire da ciò ripensare anche il ruolo della *leadership*, che non deve per forza chiamare in causa una figura carismatica che accentra e spinge all'identificazione con se stessa: piuttosto, un buon *leader* è colui il quale consente l'ingresso in un "nuovo discorso", in un nuovo insieme di buone ragioni che altrimenti sarebbero rimaste precluse o più oscure. In altri termini, lo spazio politico democratico non coincide con lo spazio argomentativo-discorsivo (con la razionalità dialogica del primo Habermas), nel senso che nella sfera pubblica non ci si rapporta esclusivamente con buone ragioni ma anche – soprattutto – con esseri umani: in tal senso, l'ingresso "espansivo" (delle proprie conoscenze, competenze, capacità, percezioni, azioni e così via) nelle buone ragioni può e talvolta deve essere *mediato dal rapporto con* altri soggetti e, in particolare, dal soggetto-guida del "rappresentante" o anche del *leader* appunto. Per un primo significativo affresco dell'insieme di plessi sotteso ai temi della filosofia politica contemporanea cfr. P. Monti, S. Stortone (a cura di), *Le parole della vita pubblica. Crisi e trasformazioni di un orizzonte comune*, Marcianum Press, Venezia 2012.

sovrapposte concettualmente e – soprattutto – “antropologicamente”, vale a dire in merito al ruolo e alla funzione che rivestono da un punto di vista *umano*⁹⁰.

Conclusioni

Se il percorso qui tracciato ha una qualche plausibilità, diventa anche necessario un significativo slittamento rispetto alla concezione deleuziana di immanenza⁹¹, meglio connotabile come “trans-immanenza”⁹²: una sorta di “trascendenza orizzontale”, non certo “trascendenza” ma nemmeno “immanenza” in senso autistico. Inoltre, ha anche i caratteri del “trascendentale”, inteso non come ipostatizzazione dell’empirico o ancillare rispetto al trascendente bensì come attivo principio di organizzazione e posizione di posture e modi di vita⁹³. Ciò ha particolare rilevanza in merito alle questioni del potere e della sovranità.

Da un lato pensare “transimmanentemente” la rappresentanza significa come visto certo sganciarla da qualsiasi referenza trascendente, ma anche evitare l’autismo di un’immanenza a sé che è la conseguenza della sua totale cancellazione (volontà generale, corpo sociale, organicismo, ragion di stato ecc.) – di fatto un’immanenza assoluta finisce con l’assumere sempre le vesti di una trascendenza; dall’altro lato pensare “trascendentalmente” il potere significa fondarlo né sul comando del sovrano né sulla forza, bensì sulla sua capacità di organizzare le condizioni di possibilità della vita sociale⁹⁴, sul suo *essere capace* (non tanto su una presunta “essenza” o “sostanza” in senso statico – *ossia nominal-sostantivo*) di *esprimere* “buoni rapporti”, un legame sociale non tanto “buono” (come fosse una qualità predicata di

⁹⁰ Su ciò si veda l’interessante G. Lingua, M. Pagano, *Crisi e riforma delle istituzioni*, in «Filosofia e Teologia», 2013 (in pubblicazione).

⁹¹ Cfr. soprattutto G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...* (1995), tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁹² Concetto centrale in J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà* (1988), tr. it. di D. Tarizzo, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000, ma che mi sembra presente anche in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni. 1945-1957*, tr. it. a cura di G. Bianco, F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, per cui l’uomo è tutto nel suo *movimento di trascendersi*: l’esistenza umana ha modo d’essere nella *trascendenza* e nel *superamento*, laddove «*trascendente* non significa più un essere esterno o superiore al mondo, ma un atto», proprio in rapporto al fatto che i fini che l’uomo realizza sono sì naturali, ma non sono naturali *i modi* in cui li realizza, di modo tale che i fini stessi risultano trasformati, non essere più naturali in senso stretto perché perseguiti *obliquamente* e *in maniere diverse* – anzi, l’uomo *pretende dalla natura di poter fondare la propria esigenza e non solo di soddisfarla*, tanto che allora l’espressione della tendenza (dato il suo carattere come visto non già specifico e pre-determinato) si sgancia dalla semplice necessità di soddisfazione per aprirsi a quella della *rivendicazione* della sua *fondazione* (cfr. *ivi*, pp. 125-139). Se la tendenza animale è una mera *urgenza di soddisfazione* che trova il mezzo immediato e diretto dell’istinto, quella umana si fa anche *rivendicazione di fondazione* che non può che passare *per il tramite* (mediato e indiretto) dell’istituzione: l’animale umano è *obliquamente* tale.

⁹³ Cfr. G. Deleuze, *Lo strutturalismo* (1973), tr. it. a cura di S. Paolini, SE, Milano 2004, pp. 20s.; 38.

⁹⁴ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit., p. 20.

una sostanza), quanto che *avviene bene*, ossia *in maniera feconda e felice* (un av-verbio che modula intensità e produttività del verbo dinamico). Significa insomma non (sol)tanto chiedersi “chi” o “cosa” detenga il potere o eserciti la sovranità, ma anche e soprattutto *come* sia detenuto il primo e *in che modo* sia esercitata la seconda⁹⁵.

Se ciò è vero, in conclusione, la questione fondamentale che ci troviamo di fronte (filosoficamente e politicamente – posto che la distinzione abbia senso) non è tanto quella che cerca di rispondere alla domanda “che cos’è?” la “buona vita”, quanto piuttosto quella che cerca di porre forse per la prima volta in modo esplicito la domanda “*come è*” il “ben convivere”, ossia: *in che modo possiamo vivere bene insieme?* Ed è proprio nello spazio che apre questa domanda che può prendere forma l’interrogativo più pressante per la democrazia contemporanea – a livello perlomeno europeo, ma non è indebito dire a livello globale –, vale a dire: *quale forma* di democrazia è “in crisi”, *quale modo di convivere democraticamente* è messo oggi alle strette? Spesso – è stato il punto di partenza di queste pagine – si crede che sia la democrazia “rappresentativa”, ma è forse il caso di spostare l’obiettivo e chiedersi se non sia piuttosto il *modo di vita democratico nazionale* a dover essere ripensato se non “superato”: ciò è in parte implicito nei sempre più numerosi tentativi di riflessione sul “cosmopolitismo”, il “post-statalismo” inteso come oltrepasamento della “forma nazione” e così via; eppure, l’interrogativo deve assumere la forma esplicita e programmatica dell’affermazione della non necessaria coincidenza fra democrazia *rappresentativa* e democrazia *nazionale*⁹⁶. Insomma, dobbiamo chiederci non se siamo disposti a rinunciare alla prima (o a trasformarla) e in che modo, ma se siamo disposti a rinunciare alla seconda (o a trasformarla) e in che modo, soprattutto se in favore di una (supposta) democrazia “transnazionale” funzionale all’affermazione di interessi economici oligarchici⁹⁷. Questo, *hic et nunc*, è il compito non solo della filosofia, ma di ogni “cittadino” in quanto tale.

⁹⁵ Così la questione della *rappresentanza* coinvolge anche il conflitto e non solo ricerca il consenso: cfr. p.e. C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), tr. it. di S. D’Alessandro, Bruno Mondadori, Milano 2007; J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), tr. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007.

⁹⁶ Ricordando anche che rappresentazione e rappresentanza assumono ormai connotazione “manageriale”, “pubblicitaria” ecc., non solo ed esclusivamente “politica” in senso tradizionale.

⁹⁷ Si profila un trilemma legato all’impossibile contemporanea coesistenza di stato nazionale, politica democratica e iperglobalizzazione finanziaria: cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un’introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 83-94, nonché l’analisi di tale testo in *infra*, pp. 108-119.