

# GIACOMO PEZZANO

Un mondo  
in trasformazione

*La metafisica di Gilles Deleuze*



Thaumàzein  
Θαυμάζειν



Qui Edit



COLLANA DELLA RIVISTA DI FILOSOFIA «THAUMÂZEIN»

4

**COMITATO SCIENTIFICO**

DAMIR BARBARIĆ – SVEUČILIŠTE U ZAGREBU (UNIVERSITY OF ZAGREB)  
MIRKO DI BERNARDO – UNIVERSITÀ “TOR VERGATA”, ROMA  
MARCELO BOERI – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE, SANTIAGO  
JOHN CUTTING – INSTITUTE OF PSYCHIATRY, LONDON  
ANTONIO DA RE – UNIVERSITÀ DI PADOVA  
ROBERTA DE MONTICELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO  
ANNA DONISE – UNIVERSITÀ DI NAPOLI  
ARIANNA FERMANI – UNIVERSITÀ DI MACERATA  
CINZIA FERRINI – UNIVERSITÀ DI TRIESTE  
ELIO FRANZINI – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
ALESSANDRA FUSSI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE  
SHAUN GALLAGHER – UNIVERSITY OF MEMPHIS, USA  
ROBERTA GUCCINELLI – UNIVERSITÀ S. RAFFAELE, MILANO  
CHRISTOPH HORN – UNIVERSITÄT BONN  
JOEL KRUEGER – UNIVERSITY OF EXETER  
ROBERTA LANFREDINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE  
FEDERICO LEONI – UNIVERSITÀ DI VERONA  
ENRICA LISCIANI PETRINI – UNIVERSITÀ DI SALERNO  
MAURO MAGATTI – UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO  
PAOLO AUGUSTO MASULLO – UNIVERSITÀ DELLA BASILICATA, POTENZA  
MAURIZIO MIGLIORI – UNIVERSITÀ DI MACERATA  
LUGINA MORTARI – UNIVERSITÀ DI VERONA  
LINDA NAPOLITANO – UNIVERSITÀ DI VERONA  
RICCARDO PANATTONI – UNIVERSITÀ DI VERONA  
CLAUDIO PAOLUCCI – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
ELENA PULCINI – UNIVERSITÀ DI FIRENZE  
MASSIMO RECALCATI – UNIVERSITÀ DI PAVIA  
ROCCO RONCHI – UNIVERSITÀ DELL’AQUILA  
ALESSANDRO STAVRU – UNIVERSITÀ DI VERONA  
HOLMER STEINFATH – UNIVERSITÄT GÖTTINGEN  
SALVATORE TEDESCO – UNIVERSITÀ DI PALERMO  
ÍNGRID VENDRELL FERRAN – FREIE UNIVERSITÄT, BERLIN  
DAN ZAHAVI – KØBENHAVNS UNIVERSITET (UNIVERSITY OF COPENHAGEN)  
WEI ZHANG – 中山大学 (SUN YAT-SEN UNIVERSITY, GUANGZHOU, CHINA)

Copyright© by QuiEdit s.n.c.  
Verona, via S. Francesco, 7 — Bolzano, Piazza Duomo 3 — Italy  
[www.quiedit.it](http://www.quiedit.it) — e-mail: [informazioni@quiedit.it](mailto:informazioni@quiedit.it)  
Edizione I — Anno 2019.  
ISBN: 978-88-6464-558-2

La riproduzione per uso personale, conformemente alla convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie ed artistiche, è consentita esclusivamente nei limiti del 15%.

«Quando l'istante del più brutale incidente si confonde con l'immensità del tempo vuoto in cui lo si vede giungere, spettatori di ciò che non c'è ancora, in una lunghissima sospensione» (GILLES DELEUZE, *Pourparler*, p. 212).

«Un incidente sta per accadere, accade, è accaduto; eppure è nello stesso tempo che avrà luogo, ha già avuto luogo e sta per aver luogo; così come, dovendo aver luogo, non ha avuto luogo e, avendo luogo, non avrà luogo, e così via» (GILLES DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, pp. 115-116).



## INDICE

<b>PREFAZIONE, ROCCO RONCHI .....</b>	<b>9</b>
<b>PIANO 0. 07/11/2016.</b>	
<b>CO-INCIDENTI, RICOSTRUZIONI E TRASFORMAZIONI .....</b>	<b>15</b>
<b>PARTE I. TRADURRE DELEUZE .....</b>	<b>23</b>
<b>1. TRA <i>HATERSE FOLLOWERS</i>: COME LEGGERE DELEUZE .....</b>	<b>25</b>
1.1. Il <i>pharmakon</i> deleuziano .....	25
1.2. Deleuze metafisico.....	33
1.3. La politica prima dell'essere? .....	50
<b>2. IL «SECOLO DELEUZIANO»: UN PENSIERO (DEL) CONTEMPORANEO ....</b>	<b>61</b>
2.1. Deleuze postmoderno? .....	62
2.2. Deleuze (non)moderno? .....	73
2.3. Deleuze contemporaneo? .....	90
<b>3. DELEUZE <i>IUXTA PROPRIA PRINCIPIA</i>: IL METODO DELLA RICOSTRUZIONE .....</b>	<b>125</b>
3.1. Prendere alle spalle e filosofare.....	128
3.2. Attraversare e isolare .....	138
3.3. Parlare del mondo.....	154
<b>INTERMEZZO. L'AVVOCATO DEL DIAVOLO .....</b>	<b>161</b>
<b>PARTE II. IL SISTEMA-DELEUZE .....</b>	<b>179</b>
<b>4. IDEARE: IL NUOVO COME PROBLEMA.....</b>	<b>181</b>
4.1. <i>Time-lapse philosophy</i> .....	182
4.2. Principio di Ragion Singolare.....	226
4.3. Verità, interesse e variazione .....	262
<b>5. <i>IN MEDIAS RES</i>: LA DIFFERENZA COME <i>UR-RELATION</i> .....</b>	<b>289</b>
5.1. <i>Sine tertio, non datur</i> : tra i due litiganti, il terzo gode .....	291

5.2. Dove? Il non-luogo della differenza .....	313
5.3. Quando? Il fuori-tempo della differenza.....	330
<b>6. ASCETICA: UN EMPIRISMO METAFISICO .....</b>	<b>355</b>
6.1. La purezza dell'esperienza .....	356
6.2. Tendere a: (s)naturarsi.....	375
6.3. Critica della ragione pura sperimentale.....	394
<b>PARTE III. PIEGARE DELEUZE.....</b>	<b>421</b>
<b>7. <i>PHYSIS/NOUS</i>: FILOSOFIA DELLA NATURA .....</b>	<b>423</b>
7.1. Al di là di natura/artificio: una metafisica vegetale? .....	423
7.2. Ordini di Idee .....	431
7.3. Piani intermedi .....	442
<b>8. SOVRAUMANO: ANTROPOLOGIA FILOSOFICA .....</b>	<b>455</b>
8.1. Un cervello superumano? .....	455
8.2. Istituzioni e natura umana .....	471
8.3. Dalla natura nell'uomo alla natura fuori dell'uomo .....	481
<b>9. CONCLUSIONE: TRE PERSONAGGI CONCETTUALI .....</b>	<b>497</b>
9.1. L'hegeliano.....	497
9.2. L'ermeneuta .....	522
9.3. Il sinologo .....	536
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>543</b>
<b>A) PRIMARIA.....</b>	<b>543</b>
1. Scritti di Deleuze.....	543
2. Scritti di Deleuze e Guattari .....	544
3. Seminari di Deleuze.....	545
<b>B) SECONDARIA.....</b>	<b>545</b>
1. Lavori su Deleuze .....	545
2. Lavori con riferimento a Deleuze.....	555
<b>C) TERZIARIA.....</b>	<b>558</b>
<b>INDICE DEI NOMI .....</b>	<b>575</b>

## PREFAZIONE

ROCCO RONCHI

Deleuze è un filosofo difficile e suggestivo che induce esercizi di ammirazione spesso sconfinanti in mimetismi fastidiosi. Il deleuziano, in genere, non spiega ma “ammicca”. Attraverso l'uso dei concetti modulati dal  *sintetizzatore analogico*  “Deleuze” l'esegeta deleuziano suppone una complicità nel lettore e, invece di commentare, spiegare e illustrare, procede per parole d'ordine. L'effetto è quello di una comunicazione per iniziati che si rivolge a chi già anticipatamente condivide la bontà di una ipotesi ermeneutica, lasciando indifferenti gli altri. La scrittura di Giacomo Pezzano è invece ostentatamente piana. Pezzano non rifugge l'esempio, anzi lo cerca con insistenza. Non teme di illustrare il sistema-Deleuze con frequenti citazioni tratte dall'attualità, non ha nemmeno in orrore il senso comune tanto dileggiato dallo stesso Deleuze e dai deleuziani, perché sa che questo, se preso  *alla lettera* , è foriero di tutti paradossi che animano la deleuziana “logica del senso”. La chiarezza della sua esposizione è mirabile e permette anche al lettore non specialista di partecipare dell'universo Deleuze.

La scelta di uno stile espositivo diretto che privilegia il dettato rispetto all'allusione si deve, credo, all'urgenza che muove la ricerca di Pezzano. La si potrebbe definire una urgenza esistenziale, dal momento che concerne un grave incidente occorsogli mentre lavorava alla tesi di dottorato, ma forse si farebbe torto all'autore, confinando nel biografico quanto invece ha una fortissima valenza teoretica. Perché Pezzano, quando in pagine di rara intensità mette il suo cuore a nudo, esplicitando la domanda ultima a cui la sua ricerca ha voluto rispondere, offre al lettore una chiave d'accesso preziosissima per comprendere come funziona la “filosofia” per Deleuze. Non la filosofia  *di Deleuze* , ma la filosofia  *tout court* , quella filosofia che Deleuze ha sempre servito, considerandola, insieme alla scienza e all'arte, il più alto valore della civiltà umana. La filosofia, per Deleuze, non è un sistema di concetti che rispecchia il mondo “dato”, dicendo che cosa esso sia “in verità” (per sempre e da sempre), ma una pratica trasformativa, performativa, nel corso della quale è il mondo stesso che si fa e si disfa incessantemente. Fare filosofia significa partecipare alla creazione del mondo misurandosi con le potenze che invece lo minacciano. Ora, a questa filosofia, che si può con buone ragioni definire una filosofia della vita, si è convocati proprio da un episodio traumatico, perché è nella “ferita” che il mondo come “evento”, e non come “oggetto”, fa segno di sé, fa segno cioè del suo “puro” accadere sottraendoci alla nostra inerzia e chiamandoci a partecipare alla sua costruzione.

Senza una urgenza che proviene da “fuori” del pensiero non c'è infatti filosofia. Deleuze lo ha mirabilmente detto ragionando su Proust. Ciò che muove il pensiero a pensare non è mai, scrive, il solo pensiero. La prima e fondamentale “immagine del pensiero” che va destituita è quella che concerne la sua genesi: nessuna autoctonia del pensiero.  *L'incipit*  è il trauma. Se gli stoici fungono da paradigma della saggezza in Deleuze (mi riferisco alle tesi sostenute



da Deleuze in *Logica del senso*) è perché hanno eletto l'accadere *fatale* ad oggetto dell'amore intellettuale del filosofo. Si comincia da una ferita o, meglio, si comincia *nella* ferita. Si fa filosofia quando la ferita è *pensata* (in deleuzese, quando è "contro-effettuata"). Tutti i problemi della filosofia si generano qui, nel rapporto con la ferita originaria nella quale il mondo si fa sentire *come tale*. La domanda filosofica concerne infatti il *senso* dell'evento e nient'altro: non *ciò* che accade ma *che* accada quello che di fatto accade è il rovello del filosofo. Heidegger ha ragione: *l'essere* e non *l'ente* è la sua questione. La confusione dell'essere con l'ente è invece la sua fallacia.

Giacomo Pezzano ha scritto una tesi magistrale sulla filosofia di Deleuze perché una ferita realissima (l'incidente) lo ha messo sulle tracce della ferita originaria che, con ben maggiore incisività della tanto decantata meraviglia, inaugura il pensiero. Lo ammette candidamente fin dalle prime battute del libro: il suo privatissimo problema è il problema di Deleuze e della filosofia tutta. *La ferita è il problema*. Non ce ne sono mai stati altri di problemi per la filosofia. I destini della filosofia sono sospesi ad un fatto meccanico, ad esempio ad un "episodio" accaduto in una via di Torino: «Tutto accade in non più di qualche secondo, durante cui Giacomo insieme percepisce, come in una distensione infinitamente dilatata, il botto dello scontro, il volo di quell'enorme uccello a quattro ruote, l'atterraggio addosso a lui, la propria reazione, il mondo intorno a sé, il proprio piede macellato, ...» (*infra*, p. 15). Pensare è allora portare al concetto quell'episodio, enucleare da quell'evento un concetto adeguato. Pensare non è altro che questo: modulare un concetto che calzi quell'evento come lo dovrà fare una scarpa fatta su misura per un piede scuoiato.

La meraviglia dei filosofi, da sempre indicata come punto di partenza della filosofia, è l'edulcorazione di un'esperienza ben più drammatica. Molte cose cambiano nel modo in cui raccontiamo la genesi del pensiero se al posto dello stupore mettiamo qualcosa che partecipa del genere scuoimento. Posta di fronte all'evidenza apodittica del trauma, la metafisica classica ha risposto oscillando tra la Scilla della necessità e la Cariddi della contingenza: o la ferita era implicata nelle premesse, come nella proposizione analitica leibniziana, e allora pensare significa scimmiettare il punto di vista di Dio, per il quale "tutto è dato", oppure la ferita certifica lo stato di eccezione della singolarità, la differenza insituabile e fondante, e allora non si pensa letteralmente più, la ferita diventa il "mistero" e la "fede" in un'irrazionale volontà subentra alla filosofia e al suo Dio razionale. Onorando il fato gli stoici hanno invece sondato una terza possibilità. Per questo Deleuze in *Logica del senso* li assume a paradigma di un nuovo "modo" del pensiero. Gli stoici hanno provato a pensare l'evento senza integrarlo in un tutto già dato e senza consegnarlo all'arbitrio di una cieca volontà. Non so quanto sia valida sul piano filologico l'interpretazione deleuziana dello stoicismo (Deleuze storico della filosofia, come ricorda Pezzano, è interessato solo alla generazione mostruosa prodotta da accoppiamenti contronatura); sta di fatto che anche grazie al *détour* nello stoicismo Deleuze radica la filosofia al cuore dell'essere, come una potenza reale e come principio della trasformazione reale dello stato delle cose. Non dissimile da Joe Bosquet, il poeta ferito, che Deleuze,

nella ventunesima serie di *Logica del senso*, elegge a campione della saggezza stoica, perché capace di leggere in una pallottola che gli spezza la schiena un destino da incarnare, Pezzano ritrova la potenza performativa del filosofico in una vita che gli si sbriciola letteralmente sotto i piedi.

Se si qualifica come “fatale” un evento se ne riconosce la necessità. Fatale significa che *non poteva non realizzarsi*. Esso è accaduto e, avendo avuto luogo, ha il timbro della necessità. Il passato per i filosofi antichi è l’ambito nel quale il necessario è incontrato come tale. Ma il fato non è la necessità logica. La “necessità” del fato non è analitica. Fatale è una effettività che si pone, incontrovertibilmente, e che effettuandosi, diventa anche necessaria. In linea di principio posso enumerare la totalità delle condizioni che l’hanno resa inevitabile. Lo posso fare, ad esempio, elencando *ex post* tutti i controeffettuali dell’evento: se non fossi stato lì, se non avessi fatto questo, se avessi ritardato all’appuntamento ecc. ecc. Ma questa effettività fatale, totalmente determinata dall’insieme delle condizioni che l’hanno resa possibile, ha questo di perturbante: essa, per quanto realissima, non discende da alcuna possibilità anteriore. Nello stesso tempo, il tempo dell’incidente, uno stranissimo non-tempo senza collocazione cronologica, essa diventa tanto necessaria quanto possibile. Il fato è, per così dire, *sintetico*. È una posizione assoluta di qualcosa. «È un’operazione lungo la quale viene a prodursi qualcosa di nuovo, cioè emerge un composto, si crea qualcosa che prima non era già semplicemente dato, che non era già presente» (cfr. *infra* p. 162). Fatale è un evento che prima di aver luogo – e di diventare necessario/possibile – era letteralmente *impossibile*. *Fatale è la conversione istantanea dell’impossibile nel necessario*.

Pezzano pone in apertura del suo saggio due eserghi deleuziani dove si fa tema dell’incidente: ebbene, basta ritornare a quelle citazioni (e al frammento autobiografico) per comprendere come il fato sia creatore di realtà che eccedono l’ambito del possibile. Il fato crea, produce, inventa. Di qui la sua differenza dalla necessità logica del *more geometrico*. Ciò che è necessario è sempre stato necessario, altrimenti non sarebbe tale. Ciò che è necessario non ha tempo. L’evento è invece ciò che rende necessario qualcosa che non era nemmeno possibile e che resta segnato da questa aura di impossibilità anche quando ha avuto luogo, tant’è che la vittima di un incidente fatica a collocarlo nel tempo della sua vita. A caratterizzare tutti i racconti dei sopravvissuti ad un disastro non è forse un perturbante senso di irrealtà? Come in una specie di *déjà-vu*, nel trauma si diventa spettatori dello spettacolo della propria vita che va in frantumi, quasi la cosa non ci riguardasse alla prima persona, quasi non ne fossimo toccati. Qui si fa sensibile la differenza tra il necessario e il fatale: se il necessario non ha tempo, l’evento è invece *fuori dal tempo* o, meglio, *getta fuori dal tempo*. Dove? In una eternità algida, in una sospensione, in una paradossale quiete che non è il contrario del cambiamento, ma che piuttosto ne è il cuore immobile: del cambiamento è l’atto di cui, già Platone nel *Parmenide* diceva che *se esso ha luogo* – ed esso, ahimè, indubitabilmente *ha luogo* – accade in un fuori tempo, nell’*exaiþnes*, nell’atopia/utopia dell’istante che non appartiene al tempo lineare (*Kronos*) ma che del tempo è il fondamento (*Aion*).

Ma, si dirà, non si è in tal modo descritta la contingenza che incrina ogni esistenza, togliendole sicurezza e lasciandola in balia del caso? L'evento fatale non è forse l'irruzione di quanto avrebbe benissimo potuto non essere? Cesare poteva arrestare la sua marcia e non passare il Rubicone e invece l'ha fatto. Cesare avrà senz'altro meditato sulle conseguenze del suo gesto e si sarà chiesto come sarebbero andate le cose se non l'avesse fatto. Ma la fatalità che altro è se non la percezione netta da parte di Cesare meditante dell'assenza di una reale alternativa? Se sono Cesare imperatore di Roma, se sono Cesare in procinto di morire per mano di Bruto, è perché ho varcato il ruscelletto vicino a Rimini. Quell'evento, che non era scritto in nessuna supposta *sostanza* denominata Cesare (tale è l'ipotesi metafisica del "tutto dato"), è costitutiva invece del *soggetto* denominato Cesare che sono adesso. Esso mi ha fatto quale io sono. Per la *sostanza* metafisica Cesare vale l'alternativa necessità / contingenza sulla quale si sono affaticati, in uno sterile dibattito, deterministi e sostenitori del libero arbitrio, ma per il *soggetto* Cesare vale il principio fatale dell'evento. Cesare è ciò che gli eventi hanno fatto di lui *e nient'altro*<sup>1</sup>. Il *soggetto* Cesare è figlio dell'evento, la *sostanza* Cesare è un prodotto della rappresentazione e gode della libertà fittizia degli enti immaginari. Possiamo chiamare quell'evento contingente finché vogliamo, ma dobbiamo tener presente che a battezzarlo così siamo "noi" che contempliamo l'evento Cesare dal di fuori, come un "tutto dato" (in questo "noi" possiamo annoverare anche lo stesso Cesare che riflette sulla propria vicenda): dispiegando la mappa, possiamo individuare i tanti percorsi possibili, e non ci inganneremo, ma il percorso effettivamente compiuto per raggiungere la nostra destinazione sarà tuttavia il solo percorso effettivo senza possibilità di revisione. Proprio come dicono gli amanti delusi alla fine della loro storia d'amore: è andata così, non ci si può più fare niente. L'inaggrabilità dell'evento si fa ancora più cogente se invece di Cesare che passa il Rubicone, consideriamo la ferita che ci segna: la sostanza Cesare, come ogni sostanza immaginaria, dispone della potenza dei contrari, vale a dire della sovrana potenza della propria potenza. In altre parole, Cesare "sceglie" o crede di scegliere, ma le pallottole che spezzano la schiena di Joe Bosquet sono delle *haecceitas*, sono soggetti singolari che si aprono un varco nell'essere *avendo luogo* e che divengono possibili solo quando, purtroppo, la loro necessità è irrevocabile. Allo sguardo logico quelle pallottole appaiono contingenti, per Joe Bosquet, disteso nel suo letto di dolore, si presentano invece come un destino al quale la saggezza (stoica) ci chiede di acconsentire.

---

<sup>1</sup> Si potrebbe obiettare, con Sartre, che Cesare è anche, e forse soprattutto, ciò che egli farà con ciò che gli eventi hanno fatto di lui. In tal modo non si sfugge però alla dinamica del fato. Il fare di Cesare non testimonia nessuna libertà trascendentale del soggetto. Gli eventi, infatti, non si accumulano e non stabiliscono relazioni dialettiche tra di loro. In una metafisica sintetica gli eventi, bergsonicamente, si interpenetrano (*lex continui*) mantenendo integra la loro eterogeneità. Ciò che Cesare farà di ciò che gli eventi hanno fatto di lui è un nuovo evento emergente dalla catena degli eventi che individua il soggetto Cesare come il figlio dei propri eventi, nessuno escluso.

Pezzano legge la filosofia di Deleuze sotto la grande categoria della trasformazione: *sub specie transformationis*. Non una filosofia della trasformazione (genitivo oggettivo), ma una filosofia che appartiene alla trasformazione: filosofia della trasformazione è un genitivo soggettivo. Questo significa che il mondo è un evento, cioè un processo di individuazione in atto e che la filosofia, in quanto modulazione di concetti, ne è, non la descrizione, ma la continuazione con altri mezzi. La filosofia, come un vecchio sintetizzatore analogico, non dà la forma al mondo (secondo il modello demiurgico del *Timeo*) ma genera sempre nuove forme attraverso una sintesi creatrice (secondo il modello della durata bergsoniana). «La filosofia è reale non tanto perché “rispecchia” in qualche modo lo stato di cose della realtà, quanto piuttosto perché *a modo proprio* (quello filosofico, cioè creando concetti) ne rilancia l’andamento: è reale per via del proprio stesso fare, è tanto più vera quanto più riesce a fare, quanto più “in là” riesce a portare» (*infra*, pp. 164-165). Il che la dice lunga sulla dignità arcontica della filosofia, che è sempre stata rivendicata da Deleuze in radicale contrapposizione a quell’atteggiamento dismissivo che regnava invece sovrano negli stessi ambienti intellettuali nei quali era cresciuto e nei quali viveva (si pensi, ad esempio, alla decostruzione di Derrida).

Una trasformazione non è la modificazione di una sostanza ma la produzione di un soggetto. Gli stoici chiamavano *sybama* (fortuito, casuale) il trauma che, accadendo, genera un soggetto reale. Gli eventi sono quindi cause, sono principi di soggettivazione. Pezzano non lo cita, ma qui si fa sensibile il rapporto che lega la metafisica sintetica deleuziana alla filosofia dell’organismo di Whitehead. Per il filosofo inglese il soggetto è il *supergetto* del processo: esso appare con la sua identità stabile quando il processo è compiuto e proietta retrospettivamente la sua ombra sull’intero processo, il quale, solo ora, e in un modo del tutto immaginario, sembra articolarsi ad una sostanza soggiacente che, divenendo, cambia di forma. Siccome compimento del processo vuol dire, molto semplicemente, morte, ne risulta che la sostanza fantasmatica Cesare appare – come tutti i fantasmi, del resto – solo dopo che il soggetto Cesare, grazie all’evento Bruto, ha portato a termine il suo processo di individuazione. La morte ci rende immortali, scrive non senza umorismo Whitehead. Ma non è indispensabile morire veramente. La riflessione, quella ad esempio del Cesare meditante sui controeffettuali, ne fa le veci in vita. Platone chiama infatti il filosofare un “esercizio di morte”. Essa rende possibile tanto il miraggio della necessità (la sostanza Cesare che contiene analiticamente tutti i suoi predicati) quanto l’opposto miraggio della contingenza (la sostanza Cesare che avrebbe potuto non varcare il Rubicone). Una metafisica sintetica, che pensa l’essere *sub specie transformationis* qual è quella di Deleuze, congeda entrambi questi miraggi fissando “il modo più alto” nel trauma irrevocabile dell’effettività.



## PIANO 0. 07/11/2016. CO-INCIDENTI, RICOSTRUZIONI E TRASFORMAZIONI

«Sotto i grandi e rumorosi eventi, ci sono i piccoli eventi silenziosi, che sono come la formazione di nuovi mondi» (G. DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, p. 161).

*Ore 9:48.* Giacomo è di ritorno da una visita dal dentista, ed è sul proprio motociclo, fermo nella strada A, che incrocia la strada B: è fermo al semaforo rosso, aspettando che scatti il verde. Nella strada B, due automobili si scontrano a piena velocità: una delle due autovetture, sospinta dall'urto, comincia a capottarsi su se stessa e colpisce Giacomo, scaraventandolo giù dal suo motociclo e atterrandogli sulla gamba destra. Giacomo ha la reazione istintiva di togliere la gamba da quella gabbia di vetri e metalli, e nel far questo ruota da terra intorno a sé, cogliendo una panoramica dello scenario che è venuto ad accadere.

Tutto accade in non più di qualche secondo, durante cui Giacomo insieme percepisce, come in una distensione infinitamente dilatata, il botto dello scontro, il volo di quell'enorme uccello a quattro ruote, l'atterraggio addosso a lui, la propria reazione, il mondo intorno a sé, il proprio piede macellato, ...

Il risultato, per la cronaca, sarà lo sguantamento di un piede (quel che comunemente si connota come "scuociamento"), con la successiva cancrena di una parte di esso. Serviranno – tra le altre cose – 50 giorni di immobilità, 60 giorni di ricovero ospedaliero, 30 giorni di ricovero domiciliare, 20 sedute di camera iperbarica, 1 intervento di chirurgia d'emergenza, 2 interventi di chirurgia plastica ricostruttiva, circa 280 giorni di riabilitazione, 47 sedute di fisioterapia, ... per permettere a Giacomo non certo di tornare "com'era prima", ma quantomeno di arrivare a condurre un'esistenza sufficientemente accettabile.

Giacomo oggi cammina, o qualcosa di simile, su quello che una volta era il suo polpaccio destro, che nel frattempo è stato parzialmente ricoperto da quella che una volta era pelle della sua coscia destra. Il suo piede è un ibrido tra piede-naturale (ciò che è sopravvissuto alla cancrena), piede-coscia (gli innesti di pelle prelevati dalla coscia) e piede-polpaccio (il lembo prelevato dal polpaccio per sostituire il tallone). Giacomo convive con diversi frammenti di vetro che abitano il suo piede-ricostruito, che si muovono liberamente, cercando uno spazio che non sempre trovano, tanto da premere per essere espulsi, costringendo – quando capita – a reintervenire per estrarli.

Che cosa c'entra questo episodio, più o meno drammatico, con una ricerca su Gilles Deleuze?

C'entra nella misura in cui condensa in sé pressoché tutto quello che percorre la filosofia deleuziana.

Partiamo dal momento dell'incidente: dove è davvero cominciato? Dove è davvero accaduto? Qual è il luogo vero e proprio del suo "aver luogo"? Nella decisione di Giacomo di fermarsi, 5 minuti prima di trovarsi a quel semaforo, a fare benzina? In quei 40 secondi che Giacomo non ha dedicato a chiudere chiave il bauletto, per riporre il portafoglio dopo aver fatto benzina, come invece faceva solitamente, perché tanto lo avrebbe fatto entro pochi minuti? Nell'infrazione commessa dal conducente di quell'uccello a quattro ruote? Nella scelta dell'azienda di Grosseto per cui lavora di mandarlo quel giorno a Torino? Nella volontà della mamma e della figlia che erano a bordo dell'altra autovettura di uscire insieme quella mattina? Nel fatto di possedere un motociclo e non un'autovettura? Nel fatto di essere un dottorando e di non essere alle prese con un lavoro d'ufficio, che impedirebbe di essere all'esterno in quell'orario? Nel ritardo con cui il dentista si è presentato all'appuntamento quella mattina? Nella scelta fatta anni fa di optare proprio per quel dentista?

Ma poi, dove è davvero terminato quell'incidente? Si è esaurito in quell'atterraggio? O non è piuttosto cominciato da lì? Per Giacomo, certo, ma anche per il conducente dell'uccello a quattro ruote, come per gli avvocati che sono stati poi coinvolti, come prima ancora per i familiari, gli amici, i medici, i passanti, i vigili, e via discorrendo. Finirà davvero quell'incidente? In un certo senso, per Giacomo non finirà mai: sarà con lui, in lui, su di lui, per tutta la sua vita.

Evidentemente, l'incidente è capitato a una certa ora, in un certo luogo, coinvolgendo certe persone. Eppure, anche soltanto volendo ridurlo a quel momento "fragoroso", esso si presenta come una sorta di accumulazione o conglomerato di diverse "circostanze", piuttosto che come un semplice fatto: l'incidente è un modo di piegare insieme una serie di altri eventi, micro- o macro-eventi, di comporli insieme alterandone la natura, perché non era certo inscritto nel loro andamento che essi avrebbero portato a quel "botto".

Si potrebbe pensare che in qualche modo "era scritto che...", come se ci fosse una qualche finalità, un qualche destino; eppure, tutto ciò può dirsi soltanto *dopo*, cioè *a cose fatte*. Quell'incidente arriva come un assoluto "fuori" rispetto a tutti coloro che ne sono più o meno direttamente coinvolti; eppure arriva in un qualche senso anche dal loro "dentro", perché possiede un qualche legame con le loro scelte, con quello che stavano facendo, con la traiettoria dei loro percorsi di vita, e così via. Dove si colloca quindi quell'incidente? Sembra arrivare insieme radicalmente da fuori e radicalmente da dentro: sembra quasi non aver luogo, eppure non si può negare che esso sia accaduto – purtroppo. Ha un peculiare luogo incorporeo, ha la veste di un puro incontro, che è insieme evanescente eppure tremendamente reale.

Poi, una volta che l'incidente è accaduto, si può cominciare quel lavoro retro-proiettivo del tipo "sarebbe potuto accadere che...": "poteva andare meglio...", "poteva andare peggio...". Ma perché mai? Che cosa vuol dire? O, meglio, da quale prospettiva queste domande hanno un senso? Hanno senso quando ci si mette al di fuori di un processo, quasi fermandolo e considerandolo come se

fosse stato programmato o progettato, o – quantomeno – guardando a esso come se prima che accadesse c’era già qualcosa che ne “preparava” l’avvento.

Pensiamoci bene: che cosa vuol dire *di fatto* che *poteva* andare diversamente? Che cosa vuol dire davvero che Giacomo poteva morire, come che poteva rimanere illeso? In base a che cosa si può dire che – tutto sommato – è andata meglio di *come sarebbe potuta andare*? In riferimento a circostanze diverse, a casi diversi, si dirà: ma se sono diversi, come possono davvero essere messi a confronto? Perché bisogna andare a valutare il modo in cui sarebbe potuta andare? Che differenza può ormai fare? Perché mai bisognerebbe consolarsi di un evento, ormai accaduto, pensando che esso avrebbe potuto andare diversamente? Non è invece meglio, per tutti, per quanto non sia facile, concentrarsi sulle sue implicazioni e conseguenze, su quello che sta ora accadendo e sempre accadrà a partire da esso? Non conviene trovare il modo migliore per stare dentro quel processo, anziché soffermarsi sulle sue ipotetiche alternative passate?

Con l’incidente, Giacomo, soprattutto lui, ha dovuto *ricostruire* la propria vita, facendola ruotare intorno a quell’evento illocalizzabile. Tutto quanto si è ritrasformato per Giacomo, come “dalla A alla Z”: sono mutati le sue facoltà, i suoi tempi, i suoi ritmi, le sue attenzioni, i suoi bisogni, la sua considerazione delle cose, la sua percezione dei rapporti, ... La trasformazione è stata complessiva, ha segnato l’ingresso in un nuovo campo d’esperienza, in una nuova costellazione di problemi e delle relative soluzioni: l’incidente ha certo dapprima investito il suo corpo, ma ha poi investito l’intera sua esistenza, redistribuendone e riorganizzandone i modi, alterandone da cima a fondo le maniere. Tutto ha preso a ruotare intorno a quella X, tanto indecifrabile quanto reale.

*Ricostruire*, si diceva: già, perché indietro non si torna, ma si lavora a partire da quel che è successo e con quel che rimane, esattamente com’è accaduto con gli interventi di plastica “ricostruttiva”. Al contempo, però, *ricostruire* significa che è servito qualcosa di nuovo, che è venuto fuori qualcosa di nuovo, qualcosa di diverso, una genuina novità: in che modo si potrebbero confrontare il “prima” il “dopo”? Il “dopo” in nessun modo può ripristinare il “prima”, qualunque esso fosse: i due hanno smesso di rimare, ed è proprio questo che segna l’avvento della trasformazione, ben voluta o meno.

Questo è avvenuto proprio a cominciare dal suo piede. Il piede-di-prima è tutt’altra cosa dal piede-di-dopo, ma questo non significa che essi siano privi di rapporti. Anzi, la novità è dovuta proprio al fatto che l’incontro tra i due piedi li ha trasformati entrambi: il piede “vecchio” ha dovuto “accettare” l’irruzione del “nuovo”, mentre questo ha dovuto entrare in un rapporto osmotico con quello, per essere appunto “accettato”. Si potrebbe dire che il primo piede è naturale e il secondo è artificiale: ma il chirurgo che ha condotto l’operazione non ha in fondo ripetuto il medesimo gesto con cui in natura si generano gli innesti, gli incroci e le ibridazioni che producono nuovi organismi e nuove entità?

Inoltre, *ricostruire* significa che Giacomo ha dovuto riabilitarsi, che ha dovuto ricapacitarsi, anche nel senso che ha dovuto “capacitarsi” di quello che



stava succedendo ed era successo. Le sue facoltà, in senso innanzitutto fisico, sono state reinvestite da un'alterazione complessiva, che ha appunto fatto collassare l'insieme di tutte le abilità e capacità che Giacomo aveva sino a quel momento. Giacomo non poteva e non può semplicemente tornare a fare quello che faceva prima, non poteva e non può tornare ad avere le stesse capacità, abilità e facoltà che aveva prima: è stato, è e sarà *tutto diverso*.

Per venirne a capo, Giacomo ha dovuto tornare a chiedersi di che cosa era capace, fin dove poteva arrivare, ogni giorno in modo diverso e con una fatica diversa. Non era possibile tornare al passato, eppure bisognava tornare un po' come bambini, tutti presi da quella che appariva come un'impresa insormontabile: stare in piedi e camminare. Giacomo è insomma dovuto tornare a fare esperienza quasi da capo, a imparare quasi da zero, a sentirsi radicalmente incapace, sapendo che non ci sarebbe stato né un "prima" né un "come gli altri". Giacomo ha sperimentato, forse con più forza di quanto non accada normalmente, ciò che tutti in fondo sappiamo: "la vita va avanti" senza mai "tornare come prima".

Bene, il presente lavoro indaga proprio tutti questi aspetti, che sono il cuore pulsante della *metafisica* deleuziana – come emergerà via via.

Questa ricerca presenta così una rilettura dell'opera di Deleuze per la quale la filosofia deleuziana è una *metafisica sintetica* che mira a considerare il mondo *sub specie transformationis*, facendo valere un'impostazione che ho avuto moto di cominciare ad articolare in alcuni scritti (CANDIOTTO & PEZZANO 2019; PEZZANO 2016a; 2016b; 2017a; 2017b).

Lo scopo che mi sono prefisso è duplice: da una parte offrire un contributo specifico al confronto che vede coinvolti gli studiosi dell'opera di Deleuze; dall'altra parte delineare una presentazione complessiva del pensiero deleuziano, attenta anche ad alcuni dei temi che attraversano più in generale il dibattito filosofico-culturale contemporaneo. Rispetto alle maglie del "deleuzismo", i due obiettivi si profilano così come rispettivamente interno ed esterno: da un lato intendo fornire a "deleuziani" e "anti-deleuziani" una *chiave di rilettura complessiva* del suo percorso; dall'altro lato miro a mettere a disposizione dei "non deleuziani" una *prima chiave di lettura complessiva* del suo percorso.

Dal primo versante, la mia ricerca aspira a incentivare il rinnovo del confronto diretto con il pensiero di Deleuze, tentando di problematizzare giudizi sedimentati al punto da diventare pregiudizi. Dal secondo versante, il lavoro condotto vuole introdurre l'opera deleuziana e invitare al corpo a corpo con essa, cercando di evitare la distorsione di pregiudizi preliminari. Insomma, in un caso intendo rimettere in discussione sentenze ormai passate in giudicato, mentre nell'altro caso auspico di suscitare letture prive di pregiudiziali.

Proprio la natura di simili intenti ha richiesto una sorta di *traduzione problematica* della riflessione deleuziana, che sapesse allo stesso tempo mettere in moto uno scarto rispetto alla sua lettera e muoversi in costante riferimento a questa. Così facendo, non avanzo certo la pretesa di restituire il suo "vero spirito" di Deleuze, se si intende con ciò il contenuto originario della sua dottrina; nondimeno,

ritengo di portare avanti e rilanciare la maniera in cui il suo spirito si manifesta, vale a dire il suo modo di procedere.

Il lavoro si compone di tre parti e un "Intermezzo".

Nella *Prima Parte*, delinea la specificità della chiave di lettura dell'opera deleuziana che propongo, a partire da un sorvolo della sterminata letteratura secondaria sul "deleuzismo", volto soprattutto a problematizzare le interpretazioni politiche, benevole o malevole che siano, fino a mettere in risalto l'opportunità di una lettura genuinamente filosofica, ossia metafisica e sistematica, degli scritti di Deleuze (cap. 1).

Poi, discuto se e in che senso sia possibile parlare di un «secolo deleuziano», concentrandomi in particolare sulle varie possibili declinazioni della "modernità" del pensiero di Deleuze: partendo dalla più canonica caratterizzazione di Deleuze come di un pensatore postmoderno, giungo a spiegare che se si porta fino in fondo questo carattere, si può allora riconoscere che Deleuze è un pensatore radicalmente contemporaneo (cap. 2).

Infine, esplicito il metodo adottato nella lettura delle opere deleuziane e lo definisco come metodo della ricostruzione, per poi individuare i suoi cinque principi metodologici, spiegando in che modo questi intendono già mettere in moto il modo di praticare la filosofia dello stesso Deleuze e presentare la natura peculiare della sua prospettiva (cap. 3).

L'*Intermezzo* ha la funzione di mettere sul tavolo tutte le carte concettuali che l'analisi del sistema deleuziano richiede. Pertanto, in esso esplicito il significato attribuito alle espressioni "sistema-Deleuze" e "metafisica sintetica", presento preliminarmente le zone di rottura della prospettiva di Deleuze attraverso la formulazione di due problemi emblematici, e delinea la natura "trasformazionalista" dello sguardo deleuziano.

Nella *Seconda Parte*, mi dedico a tracciare le coordinate fondamentali per la comprensione della sistematicità dell'opera deleuziana, muovendo dal chiarimento dello statuto problematico che l'idea possiede per Deleuze, dalla presentazione di quello che definisco come «Principio di Ragion Singolare» e dalla discussione del problema della verità/falsità nell'ottica deleuziana. Lo scopo ultimo è chiarire la specificità dell'idealismo deleuziano, che ruota intorno alla questione della creazione del nuovo (cap. 4).

Successivamente, mi concentro sulla natura differenziale della relazione o della natura relazionale della differenza, vale a dire sul nesso tra differenza, relazione e temporalità. Per far ciò, ricostruisco perché per Deleuze sia possibile far coincidere la pura differenza con la relazione, quale funzione rivestano nella sua prospettiva le nozioni di «limite» e «piega», e la maniera in cui Deleuze ha inteso il tempo e la creatività della temporalità (cap. 5).

Da ultimo, affronto la questione dell'empirismo trascendentale, cercando di chiarire in che senso per Deleuze questo consista nel tentativo di considerare come esperienza pura il fatto stesso del fare esperienza o della sperimentazione.

A tal fine, spiego come Deleuze concepisca l'esperienza, soffermandomi soprattutto sulla dimensione dinamica propria dell'*habitus* e sulla connotazione relazionale-trasformativa delle facoltà (cap. 6).

Nella *Terza Parte*, cerco in modo più esplicito di sottoporre il sistema-Deleuze ad alcune sollecitazioni critiche, al fine di sondare se e in che misura riesca a mantenere le promesse che esso stesso pone, facendo soprattutto leva sulla questione della possibile filosofia della natura deleuziana, della quale discuto la portata generale, nonché il modo in cui affronta o ritiene di affrontare il problema dei diversi livelli della realtà (cap. 7).

In seguito, mi soffermo sul portato antropologico-filosofico di una certa concezione della natura, per esaminare i possibili lineamenti di un'antropologia filosofica deleuziana, insistendo soprattutto sui problemi posti dalla "rivoluzione informatico-digitale". Il discorso affronta i problemi del cosiddetto «Superuomo» e di una concezione "positivo-inventiva" delle istituzioni, per arrivare a discutere se davvero il pensiero deleuziano sia libero da incrostazioni "antropocentriche", o se non si presenti in ultima istanza come una rinnovata filosofia dell'umano (cap. 8).

Per concludere, metto in scena un confronto tra il sistema-Deleuze e altre tre posture di pensiero, condensate nelle figure di tre personaggi concettuali, la cui stilizzazione è funzionale ad aumentare il coefficiente di problematizzazione dell'ottica deleuziana. Metto così in tensione il sistema-Deleuze con il sistema-Hegel, con l'orizzonte ermeneutico e con il pensiero cinese, al fine di fare emergere alcuni snodi di fondo come il ruolo del negativo, lo statuto del linguaggio e il rapporto tra "Occidente" e "Oriente" (cap. 9).

Per comodità del lettore, riassumo qui le sigle utilizzate per citare le opere di Deleuze/Deleuze e Guattari, rimandando comunque alla Bibliografia per i riferimenti più estesi (in particolare alla sezione A):

- ABC* = *Abecedario*
- AE* = *L'Anti-Edipo*
- B* = *Il bergsonismo*
- C* = *Conversazioni*
- C1* = *Cinema 1*
- C2* = *Cinema 2*
- CB* = *Da Cristo alla borghesia*
- CC* = *Critica e clinica*
- CF* = *Che cos'è la filosofia?*
- CP* = *Che cosa può un corpo?*
- DR* = *Differenza e ripetizione*
- E* = *L'esauito*
- EC* = *Corso sul capitolo III dell'Evoluzione creatrice*
- ES* = *Empirismo e soggettività*
- F* = *Foucault*

FB = *Francis Bacon*  
FC = *Il freddo e il crudele*  
FP = *Spinoza. Filosofia pratica*  
ID = *L'isola deserta*  
II = *Istinti e istituzioni*  
JMS = *"Je me souviens"*  
K = *La filosofia critica di Kant*  
KL = *Kafka*  
LK = *Fuori dai cardini del tempo*  
LS = *Logica del senso*  
LT = *Lettres et autres textes*  
MF1 = *Il sapere*  
MF2 = *Il potere*  
MP = *Mille piani*  
NF = *Nietzsche e la filosofia*  
P = *La piega*  
PP = *Pourparler*  
PS = *Marcel Proust e i segni*  
PV = *Pericle e Verdi*  
RF = *Due regimi di folli*  
S = *Sovrapposizioni*  
SD = *Sept dessins*  
SE = *Spinoza e il problema dell'espressione*



## **PARTE I. TRADURRE DELEUZE**

«Le traduzioni possono essere creatrici»  
(*MP*: 189).



## 1. TRA *HATERSE FOLLOWERS*: COME LEGGERE DELEUZE

«Una nuova immagine del pensiero, una nuova concezione di ciò che significa pensare: è questo oggi il compito della filosofia. È qui che può mostrare la sua capacità di trasformazione e di nuovi “spazi”, non meno di quanto facciano le scienze o le arti» (ID: 115).

### 1.1. Il *pharmakon* deleuziano

«Sfondare il muro è molto, molto difficile e se lo si fa troppo brutalmente si sbatte, si cade, si crolla. La crepa e il crollo sono due momenti diversi. Sarebbe irresponsabile ignorare il pericolo del crollo. Soltanto che ne vale la pena» (ID: 304).

Il presupposto di questa prima parte, da testare e far lavorare nell'intero lavoro, è che la filosofia di Deleuze chiama in causa questioni rigorosamente ontologiche e metafisiche, articolando una prospettiva sistematica. Questa affermazione può sembrare banale, ma la ricezione del pensiero di Deleuze ha visto la sedimentazione di interpretazioni che lo hanno ricoperto di etichette, forse anche parzialmente giustificate, ma nel migliore dei casi comunque limitanti, e che – in linea generale – hanno trovato spesso convergenza nel dar enfasi al suo carattere anti-sistematico e anti-speculativo<sup>2</sup>.

Da un certo punto di vista, serrare in un corpo unico qualcosa come una ricezione del pensiero di Deleuze è difficile, perché la sua diffusione è stata rapida e globale. Questo vale intanto già a livello geografico, come testimonia

---

<sup>2</sup> Mi sia consentita la narrazione di un breve episodio personale a riguardo, che non ha certo portata universale, ma ritengo sia nondimeno significativo per testimoniare la natura di una determinata interpretazione di Deleuze. In occasione di un confronto con uno studioso deleuziano di lunga data, dotato anche di una certa rilevanza internazionale (ometterò ovviamente genere, nome e nazionalità), stavo cercando di spiegare che la mia ricerca verteva sul complesso del pensiero di Deleuze e aveva come presupposto generale il fatto che la sua fosse a tutti gli effetti una metafisica. Lo studioso in questione ha nascosto a fatica la propria perplessità: sollecitato, mi ha spiegato che Deleuze non è affatto un pensatore metafisico, associando – in breve – un'attitudine metafisica a una postura di tipo totalizzante (se non totalitaria). A quel punto, ho intanto cercato di far notare che era stato proprio Deleuze stesso a rivendicare – e a più riprese – di essere un metafisico. La risposta è stata: “ah, ma tu non devi credergli...”.



l'elenco dei paesi che hanno ospitato le sinora XI edizioni della *International Deleuze Conference*: Poi, vale soprattutto a livello tematico, come mostra anche il semplice fatto che esistono opere o ricerche che cercano di mettere in relazione più o meno diretta la filosofia deleuziana con la psicoanalisi (DAVID-MESNARD 2005; DE BOLLE 2010), i videogame (CREMIN 2015), l'evoluzione della musica, a partire da quella techno o elettronica (BOGUE 2003; BUCHANAN & SWIBODA 2004; CAMPBELL 2013; CRITON & CHOUVEL 2015; PACI & QUINZ 2006), il buddhismo (SEE & BRADLEY 2016), il *Daodejing* (MOELLER 2007: 158), l'Asia (BOGUE & CHIU & LEE 2014), le pratiche educative (BEIGHTON 2015; CHARBONNIER 2009; SEMETSKY 2006; 2008; SEMETSKY & MASNY 2013), i *Plant Studies* (STARK 2015), il postcolonialismo (BIGNALL & PATTON 2010; BENSMAÏA 2017), la memoria culturale (PARR 2008), la *planning theory* (ABRAHAMS 2017), le metodologie della ricerca (COLEMAN & RINGROSE 2013), la salute e la malattia (DUFF 2014), la crisi climatica (DODDS 2011). Ma l'elenco potrebbe facilmente proseguire con (*sic!*) sesso, razza, *Gender Theory*, pornoteologia, città, design, legge, attivismo politico, cinema, architettura, ecc., come attesta vividamente l'importate collana dal nome emblematico *Deleuze Connections* della Edinburgh University Press, che pubblica anche la rivista *Deleuze Studies* (ora diventata *Deleuze and Guattari Studies*)<sup>3</sup>.

Data anche la facilità con cui Deleuze si riferiva alla storia della filosofia, la serie del *Deleuze and...* viene a coinvolgere pressoché l'intero spettro storico-filosofico, da figure più "grandi" come Platone, Scoto, Leibniz, Spinoza, Kant, ecc. a figure "minori" quali Maimon, Wronski, Tarde, Ruyer, Klossowski, ecc. (vedi i prospetti offerti da IOFRIDA & CERRATO & SPREAFICO 2008; JONES & ROFFE 2009; LECLERQ 2005). A ben vedere, quasi un destino per il filosofo della «e creatrice», la questione deleuziana per eccellenza sembra riassumibile nell'etichetta del *Deleuze and...*: Deleuze sembra essere il filosofo che per eccellenza si presta a intersezioni di ogni sorta (cfr. anche JENSEN & RODJE 2012).

Conseguentemente, fioriscono introduzioni o guide all'uso, come – elenco comunque parzialissimo: ADKINS 2015; ALLIEZ 1993; 1998; ANSELL-PEARSON 1997; BALKE & VOGL 1996; BELL 2006; BOGUE 1989; BOUANICHE 2007; BOUNDAS & OLKOWSKI 1994; BOWDEN 2011; BUCHANAN 1999; 2008; CHLADA 2000; CLÉMENT 2005; COLEBROOK; 2002a; 2002b; 2006; CONWAY 2010; DE MICHELE 1998; DESCAMPS 2003; DUE 2007; FADINI & ZANINI 1993; GENOSKO 2001; GODANI 2009; GOODCHILD 1996; GÜNZEL 1998; HOLLAND 1999; 2013; HUGHES 2009; JAEGLÉ 2005; JÄGER 1997; KHALFA 1999; WILLIAMS 2004; 2008; MARRATI & SAUVAGNARGUES & ZOURABICHVILI 2011; MAY 2005; PATTON 1996; RAJCHMAN 2000; ROMEIN & SCHULENBURG & VAN TUINEN

<sup>3</sup> Cfr. le pagine web <https://edinburghuniversitypress.com/series-deleuze-connections.html> e <http://www.euppublishing.com/loi/dls>. Risultati analoghi si possono reperire mediante una semplice ricerca del lemma "Deleuze" sul sito dell'editore *Palgrave*: <http://www.palgrave.com/br/search?query=deleuze>. Va da sé che una ricerca effettuata su un qualsiasi motore di ricerca più generico offre uno spettro di risultati a dir poco "rizomatici".

2012; SCHÉREER 1998; SMITH & SOMERS-HALL 2012; SOMERS-HALL 2012a; STIVALE 2008; VACCARO 1997; VAN TUINEN & McDONNELL 2010; VERSTRAETEN & STENGERS 2000. Poi, sono diversi anche i volumi sotto forma di “Dizionario” o “Vocabolario” del pensiero deleuziano, come PARR 2010; SASSO & VILLANI 2003; STIVALE 2011; YOUNG & GENOSKO & WATSON 2013; ZOURABICHVILI 2003.

Tutto questo segnala non solo che Deleuze è un autore denso e – se si vuole – piuttosto oscillante nella definizione dei termini che adotta, ma anche – se non soprattutto – che si è di fronte a una vera e propria lingua peculiare, parlata da una comunità (di studiosi, ricercatori e appassionati) di un dato territorio (trasversale al globo intero) e in grado di far condividere orizzonti simbolici e scenari pratici. Mettere insieme lessici di autori o correnti è certamente un’attitudine in generale sempre più in diffusione, soprattutto in rapporto alla struttura attuale della costruzione e sedimentazione dei saperi, ma resta vero che nel caso di Deleuze questo tipo di attenzione vive un grado di vivacità e proliferazione notevole, restituendo anch’essa la portata dell’esplosiva fortuna deleuziana.

Eppure, mi sembra che sia ugualmente possibile tracciare alcune tendenze fondamentali nel modo in cui Deleuze è stato letto, recepito e utilizzato, negli anni in cui era ancora in vita come successivamente al suo suicidio. Ciò, cosa da non sottovalutare, vale non soltanto per i testi che si proponevano di fornire una lettura complessiva dell’opera deleuziana o di prendere comunque posizione rispetto a essa nella sua globalità, ma anche per quegli studi o interventi che in modo magari meno rigoroso o articolato si sono in qualche modo riferiti a essa.

Perciò, in questa ricognizione generale preliminare, terrò conto tanto degli uni quanto degli altri lavori, anche per via della convinzione che essi siano legati da un rapporto di reciproca alimentazione e di mutua validazione. Per dirla semplicemente, se ha potuto configurarsi un “senso comune” sul pensiero di Deleuze, è perché sono esistite ricerche più tematiche che hanno insistito su certi tagli interpretativi, così come è in ragione di una certa atmosfera di “ambiente di cultura” diffuso che queste hanno potuto fermentare.

Grazie soprattutto all’effetto dirompente avuto dall’*Anti-Edipo*, l’opera di Deleuze è stata presto letta come una manifestazione – se non una tra le più rilevanti – del “pensiero debole” e del “decostruzionismo”, vale a dire – ma cfr. *infra*, § 2.1 – come una forma radicale di pensiero postmoderno, incentrata su un romanticismo del desiderio puro, uno spontaneismo anarchico e inconsequente, un’esaltazione lirica e azzardata della schizofrenia, uno stile seducente affrancato da ogni norma accademico-scientifica, se non addirittura da qualsiasi razionalità o logica di base. Si tratta di una lettura dalla doppia faccia, perché da un lato ha potuto significare la celebrazione del potenziale deterritorializzante, rizomatico e molteplicizzante del pensiero deleuziano, mentre dall’altro lato ha potuto tradursi nella denuncia del suo carattere sovversivo, anarchico e disseminante.

Si profila così una sorta di schieramento tra “apocalittici” e “integrati”, o – in termini ormai più frequenti – tra *haters* e *followers*, che si potrebbe stilizzare nei seguenti termini. Per i primi, Deleuze non è altro che un pensatore

dell'incessante martellamento e persino dell'auto-martellamento, nonché in ultima istanza un pensatore impolitico, apolitico o persino apologeta dell'esistente: con Deleuze si fingerebbe di voler cambiare tutto, per poi infine non sforzarsi davvero di cambiare niente. Per i secondi, che Deleuze sia il pensatore della deflagrazione di ogni ordine di per sé può anche essere vero, ma se ne deve rovesciare l'accezione: Deleuze è come una boccata d'ossigeno che fa ingresso creativo nelle stanze filosofiche, offrendosi come pensatore critico per eccellenza. Deleuze sarebbe un pericolo perché distrugge tutto ciò che cerca di stare o perché seduce con finte promesse di liberazione; Deleuze sarebbe una salvezza perché scioglie ogni catena e libera ogni forza repressa: una sorta di visione farmacologica del suo pensiero, che vede il *pharmakon* ora come veleno micidiale, ora come cura miracolosa.

Quelli appena descritti sembrano profili caricaturali, ed è chiaro che ogni semplificazione sembra costruita *ad hoc*; tuttavia, il fatto è che possiamo trovare alla lettera delle formulazioni decisamente vigorose, per le quali l'opera deleuziana sembrerebbe porre una soglia epocale o storica in qualche modo decisiva. Questo vale in un senso come in un altro.

Per esempio, da una parte – sulla falsariga dell'astio con cui già un allievo "disilluso" (vedi CRESSOLE 1973) aveva deriso la setta di clown ammantata da artisti capeggiata da *De&G*, al quale Deleuze aveva avuto notoriamente modo di rispondere (*PP*: 11-22) – troviamo la pronta presa di posizione senza mezze misure di Levy, uno di quei «filosofi nuovi» sulla cui attitudine Deleuze ugualmente tornò a esprimersi in un secondo momento (*RF*: 107-113). Levy dipingeva la filosofia di Deleuze (e Guattari) come una di quelle forme di pensiero che avanza la pretesa di indicare la via d'accesso a una vita libera da ogni male: nello specifico, la panacea offerta sarebbe rappresentata dalla liberazione del desiderio, sfrenato, capriccioso, piratesco e imprevedibile al punto da non poter essere imprigionato in nessuna regola, istituzione, organizzazione o formula. Con Deleuze si riproporrebbe la «barbarie dal volto umano», ora difesa da «cavalieri dalla faccia allegra, apostoli della deriva, cantori della molteplicità, terribilmente antimarxisti e giocosamente iconoclasti», che compongono la «moderna nave dei folli» avente come timonieri «san Gilles e san Felix»:

per loro, ce lo assicurano, il potere non ha più segreti; hanno trovato finalmente la pietra filosofale [...]. La servitù, loro l'hanno capito, è una fatalità, annodata, saldata al cuore degli uomini: se gli uomini sono servi è perché servono volontariamente; se Hitler si è affermato è perché le masse tedesche lo hanno desiderato... [...] Dovunque la sinistra classica pensi in termini di apparati, strutture e istanze, loro scorgono una sottile e perversa microfisica di flussi, desideri, godimenti. [...] Se gli uomini sono dominati, dicono, non è perché li manipolano ma, anzi, perché sono loro ad auspiciarlo e al fondo di questo auspicio c'è del *godimento*, soltanto del godimento (LEVY 1977: 8-9).

Sarebbe pertanto un grave errore ritenere Deleuze «un grande filosofo che non può in alcun modo essere ridotto ai suoi effetti sociali» (LEVY 1977: 83), perché anzi, come già sostenuto (cfr. CLOUSCARD 1973), il suo pensiero gioca un ruolo decisivo nella genesi della logica contro-rivoluzionaria o reazionaria del liberalismo libertario, che coniuga liberalismo economico e libertarismo sociale, ossia consumismo dei beni come dei valori e della società.

Dall'altra parte, di rimando, chi già dagli anni '80 celebrava «l'anomalia selvaggia» di Spinoza, appoggiandosi a più riprese alla lettura in termini espressivi offerta da Deleuze, il cui contributo è decisivo per profilare spinozianamente «una concezione radicalmente materialistica dell'essere e del mondo» in cui quest'ultimo è «territorio di una gioiosa costruzione dei bisogni immediatamente umani» (NEGRI 2006: 269). È dunque Deleuze (tra gli altri ma su tutti) a permettere di cogliere (in Spinoza, come in chiave filosofica più ampia) il nesso necessario tra il «processo di ridefinizione dell'essere» e il «meccanismo di trasformazione delle categorie politiche», nesso per il quale viene posta «veramente la libertà alla base dell'evento e della storia, radicando assolutamente la potenza umana sul bordo basso e produttivo dell'esistenza» (NEGRI 2006: 337, 353).

Deleuze, in ultima istanza, configura i termini di un esaltante rinnovamento degli orizzonti critico-emancipativi:

spinge l'immanenza della prassi al presente fino al limite del trionfo dell'intempestivo e del contreffettuale – e il soggetto, qui, si ritrova, come soggetto collettivo, esposto spinozianamente come risultato di un movimento reciproco dell'interno e dell'esterno, sulla piatta presenza di un mondo sempre riaperto alla possibilità assoluta (NEGRI 2006: 370).

Ora, sarebbe facile bollare simili passaggi come (quantomeno) eccessivamente netti e figli del proprio tempo (un tempo di militanza a più livelli: D'ALESSANDRO 2010), troppo ingenerosi o enfatici, crudamente trancianti o problematicamente visionari, oltre che comunque infedeli rispetto al pensiero di Deleuze. Si potrebbe poi ritenerli in nessun modo rappresentativi del dibattito intorno a esso; eppure, danno il termometro del modo in cui si è condensata la ricezione deleuziana e segnalano qualcosa di molto rilevante, ossia chiamano a comprendere e fare emergere i motivi per cui comunque certe prese di posizione sono state e sono possibili.

Quando si parte dal considerare Deleuze innanzitutto come l'ennesco di un meccanismo esplosivo in senso politico e culturale, diventa persino secondario se questa esplosione vada letta in chiave annichilente o salvifica, perché il presupposto di fondo è appunto lo stesso: Deleuze è un rimescolatore di carte, un (ri)generatore di confusione, che finisce per porci di fronte al bivio della scelta tra norma e desiderio (CORRADI 1979), in quanto pensatore delle rovine della rappresentazione (DELCO 1988; OLKOWSKI 1999).

Ecco allora che appunto da una parte si può stigmatizzare la schizoanalisi come incitamento esaltato a un marginalismo di maniera e a una finta coraggiosa

fuga rivoluzionaria nell'irruenza del desiderio, che si rivelano un invito alla giocosità, alla festa e alla trasgressione, le quali ribadiscono e confermano l'ordine anziché sconvolgerlo e incrinarlo, in quanto disattivano la potenza dissolutiva del negativo (GALIMBERTI 2002: 456-457, 476, 524). Oppure, si vede in Deleuze una filosofia dal «carattere antispeculativo e anticristiano» che assolutizza la differenza quale «*caotica molteplicità del divenire del mondo*» e «condizione di strutturale e inconcluso cambiamento», a discapito di ogni istanza identitaria: la filosofia di Deleuze si offre così come «l'antesignana della concezione postumana dell'identità umana», per la quale «l'essere è nomade», privo di «una dimora fissa in cui riposare» ed errante «continuamente in una continua metamorfosi», ponendo un evidente problema di «definizione e tutela di un'identità» (FARISCO 2011: 53-61). Ancora, Deleuze, incapace di pensare in termini logico-linguistici ossia attraverso mediazioni e negazioni, deforma Nietzsche avanzando una sterile prospettiva di stampo fisico-energetista di esaltazione ribelle della vita, fondata su «concetti» quali *chance* e forza (BOTTIROLI 2013: 77-89). Da ultimo, nonostante ogni promessa di redenzione e quell'«ottimismo disperato» che lo pervade sfacciatamente (RECALCATI 1996: 291), Deleuze finirebbe per proporre una prospettiva partenogenetica e autistica, una sorta di autoerotismo speculativo, uno gnosticismo identitario che sotto le spoglie del molteplice fa riaffacciare *monsieur Un* (DI STEFANO 2010: 14-16, 76-77, 88-95).

Invece, dall'altra parte si può acclamare Deleuze come propugnatore di un «vitalismo high-tech e anti-essenzialista» che sostituisce alla tristezza del *non* la gioia del *trans-* (BRAIDOTTI 2008: 209). Deleuze si presenta così come benefico «pensatore dalla parte del fuoco» a cui non appartiene la metafisica e il cui «dispositivo alchemico» produce un «*eccesso* di pieghe che non fanno che moltiplicare e intensificare, la vita», inaugurando «un *divenire aperto*, carico di felicità, esente dal lutto» (VILLANI 1998). Deleuze sarebbe quindi l'apripista del «pensiero del molteplice» (VACCARO 1990) o di un selvaggio «pensiero nomade» che offre una «critica radicale del Potere» (DI MARCO 1995), ponendosi e ponendoci «dal punto di vista della proliferazione rizomatica di linee di fuga che fuoriescono dalla storia stessa» (BERARDI BIFO 1996). Si affermerebbe così un «barbaro *posses*» anti-metafisico e oltre-dialettico di stampo radicalmente materialistico (LESCE 2004), sulla cui base diventa poi persino possibile – quasi riecheggiando quelle regole pratiche di «introduzione alla vita non fascista» che già Foucault traeva dall'*Anti-Edipo* – definire strategie di resistenza politica, che vanno dal fermare il mondo al prendersi cura degli spazi abbandonati, passando per lo studiare il camuffamento e il muoversi furtivamente e schivare, giungendo al venir fuori (MASSUMI 1992: 103-106).

In aggiunta, credo che sia per lo stesso principio di fondo che – anche quando si è provato a dare spazio a considerazioni più strettamente filosofiche – si è presto potuto per esempio da un lato stigmatizzare il Deleuze fondatore di un paradossale «nichilismo ontologico» di carattere anti-identitario (BOTTURI 1987) o denunciare il neo-idealismo di una rinnovata «metafisica della produzione», in cui il modello idealistico-marxiano dell'auto-creazione soggettiva si impernia

sulla libertà del desiderio anziché sulla fatica del lavoro (BAUDRILLARD 1979), oppure – dall’altro lato – fare del suo pensiero una «filosofia virtuale» (ALLIEZ 1996), o comunque continuare a insistere anche più recentemente sulla dimensione «antimetafisica», in quanto «antiessenzialistica», dell’ontologia deleuziana (ANTONELLO 2011: 39-88).

Per comprendere le ragioni di tutto questo, non penso sia sufficiente pensare di essere di fronte all’emersione di una nuova Scolastica, alla diffusione di un nuovo gergo filosofico, alla manifestazione della forza d’urto di un pensiero, o – come comunque credo e spiegherò – alla rilevanza contemporanea di una visione delle cose: c’è in gioco qualcosa di più esteso.

Bisogna infatti anche tenere conto del fatto che Deleuze è diventato uno dei brand di punta di quel complessivo prodotto culturale noto come *French Theory*, ossia dell’interpretazione americana di letture francesi di filosofi tedeschi la cui vicenda (finemente ricostruita e analizzata da CUSSET 2012; cfr. anche ESPOSITO 2016: 111-145) è segnata dal passaggio dall’egemonia culturale della Teoria Critica tedesca al Postmoderno francese, nei campus statunitensi come in Europa.

Il cuore di questo passaggio starebbe nel sostanziale abbandono, da parte del secondo, della tonalità critico-contrappositiva e conflittiva tipica della prima: ammantata da una retorica dell’affermatività che – a conti fatti – fa della neutralizzazione una delle figure chiave del pensiero. Qui, *Theory* diventa non il nome di una rigorosa riflessione di carattere sistematico, bensì di una pratica decostruttiva di scrittura auto-referenziale, che – in altri termini – lavora innanzitutto su se stessa e sul proprio procedere, raccogliendosi in una spirale testualista e finzionalistica in cui l’attacco frontale, il timbro drammatico e l’urto con l’esterno lasciano il passo all’aggiramento, all’umorismo e alla disseminazione.

All’interno di questa transizione, Deleuze, o – meglio – il marchio *D&G* (*Deleuze and Guattari*, ma cfr. *infra*, § 3.2), ha avuto grande spazio, giungendo – come si usa dire – a conquistare ampie fette di mercato e a godere così di una notevole fama. Si può dire che egli sia persino diventato un marchio indipendente dal nome *Deleuzism*, l’oscillazione del cui valore richiede analisti *ad hoc*, o – più filosoficamente – meta-commentari volti a ribadire la necessità di non applaudire ma di applicare il “deleuzismo”, concependolo come problema e non come set di soluzioni (BUCHANAN 2000). Insomma, «pop-filosofo» (GUARESCHI 2001) Deleuze lo è o lo è stato innanzitutto in quanto filosofo popolare, prima ancora che o invece che come filosofo votato alla comunicazione e alla divulgazione.

Il prezzo da pagare per la nomea diffusa, però, è legato all’operazione stessa di marketing accademico-culturale ed editoriale-culturale che si avvale – come ogni impresa di pubblicizzazione necessariamente comporta – di messaggi stereotipati, slogan immediati, prodotti da consumare, ecc. Il passaggio dalla popolarità all’infamia è quasi scontato in queste situazioni, ed ecco che la *D&G Theory* diventa una di quelle «imposture intellettuali» dal tenore pseudo-scientifico da denunciare per ritornare a un uso più lucido e accorto dei termini

e dei concetti, soprattutto rispetto ai “prestiti” dalle discipline scientifiche (SOKAL & BRICMONT 1999; ma in termini analogamente trancianti si sono espressi in terra nostrana, chiamando in causa anche Deleuze, BELLONE 2005; ODIFREDDI 2005).

In poche parole, il pensiero di Deleuze è sì diventato famoso, ma lo ha fatto – paradossalmente – perdendo ciò che invece ritengo lo caratterizzi maggiormente: *la sua intrinseca filosoficità*. Questo è stato notato anche da un autore particolarmente sensibile alle dinamiche accademiche statunitensi (cfr. HARDT 2016: 21-22), il quale però a propria volta fatica a sgravare l’approccio più genuinamente filosofico all’opera deleuziana dall’ipoteca preliminare di doverne fare a tutti i costi un pensiero della liberazione. Tale aspetto emerge abbastanza nitidamente nei suoi lavori con Negri, in cui per esempio Deleuze si presenta come il culmine di quella «traiettoria alternativa del pensiero filosofico» il cui discorso consente di articolare un orizzonte veramente rivoluzionario:

ricordiamoci che il processo rivoluzionario di abolizione dell’identità è mostruoso, violento e traumatico. Non cercare di salvare te stesso dato che è questo se stesso che va sacrificato. Non ci ritroveremo in un mare senza sponde privo di entità identificabili. Sono le identità costituite che non possono più servire né da sponda né da ancora. Molti ritorneranno a riva cercando di rimanere sul posto invece che lanciarsi nelle acque sconosciute di un mondo senza razze, senza genere e senza altre formazioni identitarie. La soppressione delle identità implica la distruzione di tutte le istituzioni [...] come la famiglia, l’impresa e la nazione. Questo passo implica anche un violento scontro con i poteri costituiti e, nella misura in cui queste istituzioni definiscono ancora ciò che siamo, esso richiederà un costo assai più grave e più doloroso di quello richiesto da uno spargimento di sangue. La rivoluzione non è per i deboli di cuore. È per i mostri. Ci tocca perdere quello che siamo per guadagnare quello che possiamo diventare (HARDT & NEGRI 2010: 336-337).

Insomma, se ciò di cui abbiamo bisogno è «una teoria e pratica più costruttiva di un “altro mondo”», alternativo a quello neoliberale, sarebbe proprio nel lavoro di Deleuze e Guattari che, dal punto di vista teorico, «possiamo collocare gli inizi di questo mondo» (NAIL 2012: 2).

Per inquadrare al meglio la presunta matrice deleuziana di simili esortazioni, va più in generale considerato anche che la prossimità – in senso cronologico e culturale – del pensiero di Deleuze a una certa stagione sociale e politica (lo scenario della guerra fredda nella sua declinazione post-’68) ha fortemente influenzato, in un senso o in un altro, la natura della sua lettura (aspetto che avrà modo di riemergere). Ugualmente, è vero che un certo clima “contro culturale” è stato appunto alimentato – se non acceso – anche dalla prospettiva offerta da Deleuze e Guattari. Tutto questo è evidente e non va affatto sminuito, ma non significa che va allora preso come un dato assodato e tale da non poter rimettere in discussione il nesso tra la filosofia deleuziana e la prassi politica rivoluzionaria.

Infatti, proprio perché rispetto a quella peculiare situazione le carte si sono rimescolate (bene o male che questo venga accolto), una volta che tale stagione è stata lasciata alle spalle o è quantomeno in fase di consistente dissolvimento, diventa possibile impostare una reinterpretazione complessiva dell'opera deleuziana che provi a offrire un filtro diverso.

In aggiunta, come è stato per esempio notato in un lavoro non a caso intitolato *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?* (LAMBERT 2006), nel contesto statunitense la lettura che tende a fare di Deleuze una figura da temere perché politicamente troppo rivoluzionaria o troppo sterile è dipesa in modo incisivo dall'ordine di pubblicazione delle traduzioni delle opere deleuziane, nel senso che il Deleuze "politico" è giunto ben prima del Deleuze "filosofo" e lo ha fatto presentandosi sotto la veste della questione del desiderio, creando poi il problema di se e come conciliare entità tanto differenti, o comunque non immediatamente sovrapponibili. Tuttavia, anche qui, nel momento in cui comincia a emergere la consapevolezza di una tale (certo inevitabile) "distorsione" o quantomeno "sfasatura", diventa possibile cercare di articolare una lettura più complessiva e meno compromessa, in un senso come nell'altro.

## 1.2. Deleuze metafisico

«Il fatto che non vi siano né il Bene né il Male non significa che non vi siano più differenze. Non vi sono il Bene e il Male nella Natura, ma vi sono il buono e il cattivo per ogni modo esistente. L'opposizione morale fra il Bene e il Male viene meno, ma questo non implica che tutte le cose e tutti gli enti diventino uguali» (SE: 198).

Infatti, con il passare degli ultimi anni il dibattito sembra essersi gradualmente liberato da pregiudizi e adesioni o repulsioni di superficie e ha cominciato opportunamente a dare ancora più risalto ai luoghi in cui Deleuze ha rivendicato esplicitamente di sentirsi un filosofo «in senso classico», per giungere a insistere in modo più netto e programmatico sul fatto che Deleuze è a tutti gli effetti un metafisico, un sistematico e un filosofo della natura, dunque non tanto una figura della fine della filosofia, quanto piuttosto della sua ricostruzione.

Si sono così via via moltiplicati i lavori che hanno o affrontato tematicamente la dimensione metafisica dell'opera deleuziana, o hanno cercato di presentare in un'ottica maggiormente sistematica gli aspetti filosofici del suo sviluppo, o hanno comunque colto gli intenti "strutturalisti" dell'impostazione di Deleuze. In questo modo, anche l'accoppiata *Deleuze and Metaphysics* ha potuto finalmente trovare libera cittadinanza tra i possibili "concatenamenti deleuziani" (BEAULIEU & KAZARIAN & SUSHYTSKA 2014), consegnando uno scenario molto variegato



e talora anche spiazzante, in quanto «metafisica» finisce per coprire l'intero spettro che va dalla riflessione filosofica al pensiero sapienziale. Ciò nondimeno, resta la presenza di una dichiarata impostazione ermeneutica.

La traiettoria della parabola del modo di leggere Deleuze che sto delineando può essere impressionisticamente riassunta nelle posizioni via via assunte negli anni da uno dei più noti filosofi italiani attuali, il quale in una prima fase si è richiamato a quella linea di pensiero post-strutturalista – dove Deleuze ricopriva un ruolo di spicco – volta alla ricerca di un'organizzazione non metafisica del mondo, in grado di lasciare proliferare le differenze e far collassare l'esistenza di un piano simbolico diviso da e contrapposto a quello reale (FERRARIS 1981), per poi manifestare un'esplicita insofferenza per le sbornie dionisiaco-costruttiviste del postmoderno (FERRARIS 2012), e infine dedicarsi con sensibilità speculativa al tema dell'emersione del nuovo, rivendicando esplicitamente il legame tra l'insieme del progetto empirico-trascendentale della filosofia deleuziana e l'impostazione della propria riflessione (FERRARIS 2016: 116). Peraltro, percorso non dissimile – o anzi ancora più netto – è quello di Badiou, come sto per discutere.

Si è così aperto un campo, con le possibili articolazioni che ne conseguono, soprattutto rispetto alla maniera in cui determinare la sistematicità e la metafisicità della filosofia di Deleuze, al cui interno intende porsi anche il presente lavoro, ancorché con una propria specificità, come cercherò di mostrare.

Vediamo intanto i contorni del paesaggio di questo campo.

Oltre a restituire le posizioni deleuziane intorno a temi più classici o canonici, nella tradizione metafisica come nell'opera di Deleuze, quali l'ontologia dell'immanenza o l'empirismo genetico trascendentale (AGOSTINI 2003; BERGEN 2001; BRYANT 2008; DE BEISTEGUI 2004; 2007; 2010; HEYDEN 1998; LECLERQ 2003; RÖLLI 2003; SAUVAGNARGUES 2009; TAKASHI 2006; TREPIEDI 2015; 2016; VIGNOLA & VIGNOLA 2012), si è per esempio ripreso in ottica insieme matematico-scientifica e critico-trascendentale il peculiare strutturalismo deleuziano (PETTITOT 1990: 62-73; 2009: 114), si è descritta una vera e propria «metafisica del calcolo matematico» (DUFFY 2013), si è esposto un connubio di metodo e applicazione incentrato sull'oggetto impossibile rappresentato dal meccanismo della creazione del senso o dei movimenti aberranti (BAZZANELLA 2005; LAPOUJADE 2014), si è indicata la via verso un'ontologia relazionale (DURIE 2002), oppure – più spesso, com'è comprensibile – ci si è sforzati di indagare, talora in chiave marcatamente critica, la specificità del “vitalismo (in)organico” deleuziano (COLEBROOK 2010; GRANT 2017; MARKS 1998; ANSELL-PEARSON 1999; SIBERTIN-BLANC 2002), o comunque di dare spazio al Deleuze pensatore della complessità, filosofo della natura o cosmologo (GUALANDI 2009; 2017; MONTEBELLO 2008; PRIGOGINE & STENGERS 1999: 261-288; RONCHI 2015; 2017; TARIZZO 2004).

Stando a un livello preliminare e più generale, si è sottolineato il carattere sistematico o classico dell'organizzazione del discorso e dell'impostazione di Deleuze (SMITH 2012; VILLANI 1999), quando non sulla sua attitudine oltre- o

meta-critica in quanto volta a fare i conti con il kantismo tenendo insieme istanze classiche e moderne (KERSLAKE 2009b; LAUNDY & VOSS 2015; PALAZZO 2013; TOSCANO 2006; VOSS 2013), o si è comunque descritto Deleuze esplicitamente come intento a un'opera di ricostruzione della ragione, ancorché certo irriducibile a quella della razionalità classico-moderna (KERSLAKE 2009a; TOSCANO 2000).

Provando a – per così dire – meta-descrivere più direttamente natura, andamento e intenti del pensiero di Deleuze, si è sostenuto che esso possiede «ambizioni sistematiche globali», al punto da essere «una filosofia di ogni cosa», che costruisce «un sistema che massimizza la propria portata concettuale attraverso campi e attraverso distinti tipi di casi» (WILLIAMS 2016: 142). Viceversa, si è richiamata l'attenzione sul fatto che credere che Deleuze proponga una vera e propria ontologia implicherebbe sostenere o che Deleuze abbia qualcosa da dire riguardo a una qualche realtà ultima, o che Deleuze postuli una forma di primato dell'essere sul conoscere, cose entrambi implausibili (ZOURABICHVILI 2011). Oppure, si è ritenuto che il pensiero deleuziano sia sì un sistema, persino «totalizzante», ma «incoerente», perché possiede una struttura ricorrente, ossia insiste sul problema della genesi (nello specifico di quella della rappresentazione), ma lo fa lasciando variare continuamente i termini tecnici di riferimento o mutandone il significato di opera in opera (HUGHES 2008: 155-157).

In altra ottica, questo tipo di andamento diventa invece persino la manifestazione stessa della peculiarità della metafisica “transitiva” deleuziana, categoria su cui già si era posto l'accento (MARTIN 1993). Qui, Deleuze apre a una pluralizzazione della stessa metafisica, poiché ha concepito la struttura in maniera alternativa rispetto a un set di elementi universali già dati e validi per ogni diverso caso, cioè quale forma che si ripete identica a sé in ogni variante. Deleuze elabora infatti la concettualità adatta a intendere la struttura come «“trasformalista”, o meglio *trasformazionalista*», ossia non come «principio trascendentale di unificazione» e «legge formale dell'invarianza», bensì come «operatore di divergenza, modulatore di variazione continua», permettendo di rendere ragione del modo in cui una variante è una trasformazione reale di un'altra e non la sua nuda ripetizione (VIVEIROS DE CASTRO 2017: 181).

In maniera non dissimile, si è presentata la filosofia di Deleuze come un progetto unitario tenuto insieme dal problema di una *metafisica della continuità*, contrapposta a quella della discontinuità, a partire da quella tra sensibile e intellegibile, legando così l'intento “pre-guattariano” di rovesciare il platonismo, il momento “guattariano” di sua traduzione schizoanalitica e quello “post-guattariano” di rielaborazione a un livello nuovamente più strettamente filosofico. Lo sguardo adottato o da adottare comincerebbe «con il vedere il nomadico in ogni cosa», per risolvere il paradosso delle cose che sembrano possedere sotto alcuni aspetti tanto la stasi quanto il cambiamento non nei termini di distinte proprietà ontologiche che concorrono nel determinare una particolare cosa, o che capitano a questa, ma in quelli della compresenza di un doppio movimento tendenziale (uno alla stasi e uno al movimento) come poli

“astratti” di un medesimo “concreto” *continuum*, in cui consiste il moto di produzione reale delle cose (ADKINS 2015: 1-21).

Alzando ancora di più il tiro, si è persino arrivati a dire che Deleuze ripropone un sistema alla maniera totalmente tradizionale, vale a dire che stabilisce «le condizioni del sapere nella sua totalità e le relazioni fra i vari campi del sapere». Deleuze diventa così una figura della *rifondazione*, nella misura in cui delinea un sistema canonico, in cui «ogni passaggio deve essere fondato» e per cui l'atto del fondare si qualifica quale «riconduzione delle connessioni sistematiche a un momento unitario a partire dal quale le diverse connessioni si possano dire giustificate». Nello specifico, «l'unità sistematica deleuziana è fondata sulla differenza di *intensità*», in quanto questa «ha il ruolo di riunire e distinguere le diverse serie del sistema, nel senso che le riunisce mentre ne preserva la differenza» (ORGANISTI 2014: 57).

Lo scenario è allora tale per cui da un lato si può esplicitamente inserire il pensiero di Deleuze lungo il solco dell'evoluzione della metafisica moderna intesa quale tentativo generale di dar senso alle cose, mentre dall'altro lato tale inserimento avviene comunque sottolineando che con Deleuze si avrebbe a che fare con qualcosa di completamente differente rispetto ai canoni consolidati di quella stessa evoluzione (cfr. MOORE 2014: 542-605).

In chiave complessiva dunque, l'immagine del Deleuze anarco-contestatore ha potuto essere sostituita da o perlomeno accostata a quella di un Deleuze generatore di un sistema aperto del multiplo, ossia portatore di una struttura concettuale dotata di una forte coerenza o consistenza, tenuta insieme non da una catena di ragioni ma da un filo (un *fil rouge* o un *Leitmotiv*, come spiegherò), in grado di costituire un'unità rizomatica o trasversale. Questo, dovendo anche poi fare i conti con la lettura politica del Deleuze fautore della sovversione permanente e radicale, ha però finito per generare alcune importanti oscillazioni, legate all'afflato mistico-speculativo che animerebbe in ultima istanza la filosofia deleuziana, e risolte invocando il principio d'indeterminazione attiva come chiave di volta della filosofia deleuziana (MENGUE 1994; 2003).

Il pensiero nomade della rivoluzione o della micropolitica, in altri termini, quando riletto in chiave più nitidamente filosofica, finisce per (o rischia di) tradursi nell'affermazione di un ideale di dissoluzione di ogni forma (BUYDENS 1990), ossia di (con) fusione con il campo delle intensità impercettibili o con l'insieme delle forze che debordano l'individuo. Il bene o fine ultimo della «mistica ottimista dell'immanenza» deleuziana (GUALANDI 2009: 149-153) sarebbe insomma quello di una gioiosa dissoluzione nel Grande Tutto, in preda a un “sentimento oceanico” di pan-identificazione, che – per quanto genuinamente ateo (SCHÉRER 2005) – sembrerebbe fare a pugni con l'impegno etico-politico, o perlomeno rende manifesta l'unilateralità delle letture – in un senso o in un altro – politiche.

In generale, la diffusione della lettura metafisica di Deleuze – soprattutto rispetto a questo tipo di oscillazioni – deve molto al modo in cui Badiou si è misurato con il pensiero deleuziano, non solo negli scritti più noti e discussi (BADIOU 2004; 2007), né soltanto in altri momenti di generale perlustrazione del

clima filosofico francese contemporaneo (come BADIOU 2010; 2013; 2017), ma anche lungo alcuni dei momenti centrali della propria elaborazione teoretica (come BADIOU 2006: 403-410; 2008).

Proprio per smarcare la propria impostazione metafisica (platonica e matematizzante) da quella deleuziana (antiplatonica e vitalistica), Badiou ha dovuto innanzitutto riconoscere che quello di Deleuze è appunto un sistema metafisico o un'ontologia strutturata, non tanto un'affermazione a sfondo irrazionalistico della liberazione del molteplice anarchico, delle erranze del desiderio e delle energie dionisiache. Deleuze è un peculiare mistico naturale, ossia un metafisico che avanza una fisica nel senso presocratico del termine: un filosofo della Grande Totalità Animale.

A partire dal Deleuze di Badiou, la discussione in letteratura è stata ed è ricca (vedi p.e. BARTLETT & CLEMENS & ROFFE 2014; CROCKETT 2013; LARDREAU 1999; LE MOLI 2004; 2005; ROFFE 2012; TARBY 2005): al di là della presa di posizione di volta in volta assunta in favore di uno dei due pensatori, la cosa rilevante è che si è comunque cominciato a dare per assodato che Deleuze debba essere considerato qualcuno che rilancia il gesto filosofico-sistemico, piuttosto che annunciarne lo svuotamento o la deriva totalitaria.

A mio giudizio, questa “svolta” nella ricezione di Deleuze ha dei tratti positivi e altri negativi.

*Positivi* nella misura in cui si è appunto dato vita a un approccio che chiama a fare i conti *filosoficamente* con Deleuze, al di là della sua supposta portata rivoluzionaria, contro-culturale o generalmente liberatrice. Sotto questo prospetto, si è intrapresa un'operazione di “depoliticizzazione” del pensiero deleuziano, opportuna per un almeno duplice motivo.

Il primo (più strettamente teoretico) è che – come già si aveva in parte fatto notare (ZOURABICHVILI 1996) – il tentativo di fare della filosofia di Deleuze una filosofia della prassi o dell'azione trasformatrice dell'esistente, finisce presto o tardi per inciampare nel fatto che essa è una filosofia anti-progettuale e anti-volontaristica, che affida all'evento come incontro le possibilità di mutare le modalità d'esistenza.

Il secondo, correlato (più inerente alla sfera pratica), è che cercare in Deleuze i riferimenti teorici e le linee-guida socio-politiche per criticare, rovesciare e oltrepassare il capitalismo deve fare i conti con il fastidioso fatto che risulta altrettanto (se non più) facile trovare consonanze persino profonde con l'orizzonte “neoliberale” che rappresenterebbe la versione contemporanea del capitalismo. Ciò è vero soprattutto se pensiamo alla matrice anarchica di quest'ultimo, legata a una certa insofferenza per il potere, a un'inclinazione all'auto-organizzazione in senso orizzontale e fluido, e a una certa propensione per l'immediatezza e la spontaneità (MAY 1998).

Alla luce di questi aspetti (su cui sto comunque per tornare), “depoliticizzare” la filosofia di Deleuze permette quantomeno di sospendere la questione – detta in modo semplice – di se e come essa permetta di fare la rivoluzione, per cercare innanzitutto di analizzarla e ricostruirla da un punto di vista non tanto distaccato e disinteressato, ma quantomeno privo il più possibile di pre-coloriture politiche

e ideologiche. Questo non significa avanzare la tesi – che da Weber in poi è diventata oggetto di discussione anche filosofica – dell’avalutatività del lavoro intellettuale, né ritenere che la filosofia sia un esercizio fine a se stesso privo di legami con il mondo (tutt’anzi, in un senso che verrà chiarendosi), né credere ingenuamente che sia possibile un qualche tipo di lettura scevra da ogni forma di pregiudizi, anche di carattere sociale e politico (anzi, si tratta di provare a esplicitarli per quanto possibile, come proverò a fare). Piuttosto, il punto è molto più banale ma anche decisivo, trattandosi di un pensatore che è stato tanto caricato di aspettative e bisogni socio-politici: smettere di leggerlo con filtri di un’univoca coloritura politica e con lo scopo (non per forza dichiarato, beninteso) di andare a trovarvi una qualche forma di giustificazione di istanze emancipatrici – che d’altronde possono essere e sono valide indipendentemente dal sostegno o dalla formulazione che garantirebbero le riflessioni di Deleuze.

Nei termini dello stesso Deleuze, si tratta di sforzarsi di leggere il suo lavoro in maniera immanente, ossia senza fare riferimento a principi-guida di carattere trascendente rispetto a esso; al contempo, ciò non significa ripeterne o scimmiottarne i contenuti e lo stile, restando come fagocitati e assorbiti da questa immanenza: è in gioco – come discuterò – l’annoso problema dell’interpretazione o della traduzione, presa tra l’impossibilità di una nuda ripetizione e la necessità di “aderire” a ciò a cui ci si rivolge e su cui si insiste.

*Negativi* per tre aspetti principali.

*Primo.* Prendere a dare per scontata una certa lettura (quella in termini metafisico-sistematici) comporta tutti i rischi legati al caso: nello specifico, si rischia di prendere come nuovo dato di fondo una metafisicità che non viene davvero approfondita o chiarita, limitandosi a esibire il plesso dei possibili richiami alla tradizione metafisica della filosofia (l’Essere, la *physis*, il trascendentale, e così via), o i nessi che mostrano una complessiva coerenza interna. In tal modo, poi, questa metafisica viene intesa in modo rigorosamente unitario “alla vecchia maniera”. Si tratta di aspetti, sia chiaro, che di per sé certamente possono avere il loro peso, tanto che non mancherò di chiamarli in causa *infra*, Parte II, ma che in ogni caso restano insufficienti a restituire la portata metafisica di un pensiero, perché possono esaurirsi nella perimetrazione di una collocazione nell’alveo della storia della filosofia o della disciplina filosofica, oppure nel tentativo (più o meno condotto e conducibile a buon fine) di mostrare la mancanza di contraddizioni interne o di doverne invece giustificare le motivazioni, di definire capillarmente il lessico incontrato, di costruire vocabolari, di offrire prontuari, ecc. – dunque in una sorta di autismo di fondo.

*Secondo.* Come notato, che il modo in cui si fa di Deleuze un metafisico risenta dell’interpretazione di Badiou, fa sì che si insista soprattutto sul fatto che il *panteismo* deleuziano è una filosofia dell’Uno-Tutto, o dell’Onni-Evento, insomma una filosofia unitaria in senso ortodosso. Oltretutto, in questa filosofia – a dispetto delle apparenze e della lettera di molte formulazioni – non ci sarebbe vero spazio per cesure, cambiamenti, esteriorità e punti di fuga, ossia per il passaggio da una situazione a un’altra situazione, come se avvenisse uno strano cortocircuito dinamico per cui il punto di vista globale del Tutto si intrecciasse

con l'infinità dei suoi punti di vista impercettibili, finendo per dare l'impressione di muovere ogni cosa, per poi però generare un enorme movimento da fermi, o comunque un movimento nel quale non si capisce più chi o che cosa davvero si muova e verso dove, in che modo, e così via. Una filosofia, insomma, della confusione in ogni senso.

Ora, non è che questo non possa essere sostenuto; anzi, vedremo che – per esempio – uno dei più grandi problemi che un'impostazione come quella deleuziana deve fare i conti è quello che presenterò come *Problema di taglia*, ossia il rapporto tra livello-micro e livello-macro, o tra *trasformazione* e *formazione*, o – in termini più accostabili alla sensibilità del modo in cui Badiou imposta il proprio confronto con Deleuze – tra continuità e fratture. È un problema che Žižek, la cui lettura di Deleuze sto per discutere, ha formulato in termini nitidi, contrapponendo la visione spinozista dell'univocità dell'essere, decisamente «troppo aderente a una saggezza eraclitea e pseudo-orientale, all'eterno flusso della generazione e della corruzione di tutte le cose sotto il sole», alla prospettiva dialettica, la cui processualità «implica fratture, soluzioni improvvise della continuità del flusso, rovesciamenti che ristrutturano retroattivamente l'intero campo»:

la Sostanza sarebbe l'universalizzazione della frattura o della caduta (*clinamen*): la Sostanza non è altro che il costante processo di “caduta” (in entità particolari/determinate); il mondo è tutto ciò che ac-cade [...]. Non c'è una Sostanza che cade, si curva, interrompe il flusso, ecc.; la sostanza è semplicemente la capacità produttiva infinita di queste cadute/fratture/interruzioni, esse sono la sua unica realtà. [...] Tuttavia, il problema di questa universalizzazione del *clinamen* è che essa “rinormalizza” il *clinamen* e lo trasforma nel suo opposto: se non c'è nient'altro che interruzioni o cadute, allora si perde la dimensione cruciale della sorpresa, dell'intrusione di una contingenza inattesa, e ci ritroviamo prigionieri di un universo piatto e noioso, in cui la contingenza è del tutto prevedibile e determinata necessariamente. [...] Se c'è un momento di sorpresa nella frattura o nella caduta, esso può verificarsi solo sullo sfondo di un flusso continuo, come interruzione *di questo sfondo stesso* (ŽIŽEK 2013: 450-451).

Lasciando ora da parte queste considerazioni (la cui portata discuterò a più riprese *infra*, Parte Seconda, soprattutto § 5.3), non si deve intanto perdere di vista il fatto che il Deleuze di Badiou è appunto *di Badiou*, funzionale a un'operazione di smarcamento, totalmente legittima, che quest'ultimo ritiene di dover fare rispetto a Deleuze (discorso analogo vale per Žižek). Con ciò, non mi interessa sottolineare tanto che la lettura di Badiou sarebbe volutamente parziale, riduttiva, interessata e via discorrendo (dunque in senso ampio “falsa”), anzi: è proprio un gesto del tipo di quello di Badiou che va “ripetuto”, perché esso si sforza di ricostruire il complesso della prospettiva di Deleuze facendo valere – in modo per quanto possibile esplicito – determinate istanze, e ritenendo che il tentativo di articolare discorso filosofico-sistematico non possa non fare i conti con la proposta deleuziana.

Questo è persino più rilevante e da tenere in considerazione che non la specificità della posizione e dei risultati della sua interpretazione, che dunque non vanno automaticamente presi come punto di partenza nella discussione della metafisicità di Deleuze. Come vedremo, quello di Deleuze non è un sistema del tutto nel senso che pretende di spiegare tutto riconducendo la sua particolarità a una qualche universalità, o di fondare il tutto, ma al limite nel senso che si sforza di concepire e rendere concepibile *un tutto*, o – anche – il modo in cui “un tutto” ogni volta si dipana in un processo: non è in gioco – come crede Badiou – *L'Uno* in quanto unico, bensì *gli uni* in quanto singolarità qualunque, la – certo paradossale – struttura astratta della concrezione (prenderò in esame il senso in cui è possibile parlare di “astrattezza” per e in Deleuze).

È per questo che non credo che l'immanenza deleuziana si possa tradurre nei termini di una sorta di involontario platonismo, in quanto riproporrebbe un pensiero dell'Uno più o meno camuffato, nonostante il suo anti-(neo)platonismo vorrebbe giocarsi proprio sulla demolizione dell'Uno. Né, d'altro canto, il sistema di Deleuze mira all'unificazione del sapere o all'indagine delle condizioni di possibilità del sapere (che sia la conoscenza scientifica o un sapere di altro tipo), perché – piuttosto – il problema è genuinamente cosmologico, o comunque di natura ontologica e mai epistemologica – o, come vedremo, vengono riformulati proprio i termini di una simile distinzione.

In ogni caso, per comprendere fino in fondo la posizione di Badiou o di coloro i quali a lui si rifanno più o meno analiticamente, bisogna anche tenere conto che – come accennavo – anch'egli è stato negli anni protagonista di uno slittamento nell'atteggiamento assunto nei confronti del pensiero di Deleuze, che ha prodotto insieme un rivolgimento e un consolidamento di alcune convinzioni tra le sue di fondo. Infatti, com'è stato opportunamente rilevato (BEAULIEU 2014: 137-139; DOSSE 2007: 433-440), il Badiou degli anni '70 si poneva sulla falsariga delle posizioni *à la Levy*, facendo di San Gilles e San Felix degli egoisti anti-militanza, ossia degli ideologi dell'anarco-desiderio di stampo borghese, incapaci di supportare una qualche reale battaglia politica (BADIOU 1975: 72-75), e arrivando addirittura a mandare i propri “bravi” alle lezioni di Deleuze, con l'intento di denunciarne il tenore profascista revisionista e la politica insensibile agli interessi dei lavoratori. Ancora in seguito, almeno fino alla metà degli anni '80, Badiou ha proseguito nel prendere di mira il modello micro-politico deleuziano delle rivoluzioni molecolari (cfr. p.e. BADIOU 1976: 8; 1977; 1982: 236; 1987: 10-20).

Come visto, successivamente Badiou è invece virato su posizioni diverse, presentando Deleuze come un filosofo in senso stretto, portatore di una posizione speculativa rigorosa, ancorché per lui non condivisibile. Al contempo, non fermandosi alle apparenze, il “secondo” *Deleuze di Badiou* mostra – inevitabilmente – di risentire anche dello scetticismo – per chiamarlo così – proprio del “primo” *Deleuze di Badiou*. Intanto, Badiou non solo ha continuato a dichiarare il sostanziale disinteresse per le opere a firma *D&G* (BADIOU 2007: 92), come se si potesse fare di Deleuze un “vero” filosofo e metafisico soltanto “depurandolo” dalla contaminazione anarco-pseudoinurrezionalista di matrice

guattariana. Poi, in chiave più strettamente teoretica, non a caso il Deleuze filosofo dipinto dal “secondo” Badiou è comunque un Deleuze privo di reale carica politica, in quanto offre un sistema – a ben vedere – totalizzante *ergo* totalitario, per quanto in senso paradossale, nella misura in cui non è il totalitarismo di chi vuole imporre la propria verità agli altri, ma quello di chi – benevolmente indifferente a ogni cosa – lascia che tutte le cose restino immutate come già sono o continuino ad andare come già stanno andando.

*Terzo.* Non è allora un caso se talora (o spesso) la “depoliticizzazione” cui alludevo sopra si sia tradotta in termini reattivi. Ciò diventa ancora più manifesto quando essa è fortemente animata dall’intento polemico di contrapporre all’immagine di un Deleuze scardinatore del sistema la realtà di un Deleuze apologeta del sistema. Questa tesi è stata sostenuta in modo molto netto da autori per i quali Deleuze offre senza mezzi termini il fondamento ideologico del capitalismo post-industriale o digitale (cfr. REHMANN 2009; ŽIŽEK 2012).

Per Rehmann, infatti, Deleuze si presenta addirittura come anticipatore consensuale della flessibilizzazione di stampo neoliberale, cancellando ogni forma possibile di antagonismo e dando vita a una strategia propagandistica che si ammantava di essere un pensiero pericoloso, mentre in realtà afferma la liberazione dei flussi produttivi e la distinzione sociale come orizzonte unico: là dove tutto deve essere nuovo, come pretenderebbe Deleuze, lì tutto resta come prima. Se la critica dialettica tradizionale era in grado di abbandonare il cielo filosofico per gettare lo sguardo alle opposizioni sociali reali, il pensiero anti-dialettico percorre il cammino al rovescio, abbandonando le contrapposizioni effettive per rinchiudersi nella speculazione filosofica, che da ultimo livella ogni differenza reale e spinge a lasciare le cose come sono, ossia già di per sé perennemente fluenti e cangianti.

Per Žižek, analogamente, uno yuppie che sulla metropolitana parigina legge Deleuze è tutt’altro che perplesso: ritrova infatti formulate concettualmente le modalità in cui crea le proprie pubblicità, in cui la tecnologia si ibrida con gli umani nel presente, in cui i confini si dilatano nel mondo digitale, in cui il mercato del lavoro richiede di reinventarsi di continuo, e così via. Deleuze si delinea come l’ideologo del *surf*, inteso non soltanto come sport, ma come pratica del cavalcare le onde che segnano l’andamento della società per lasciarsi portare da esse: scompare ogni forma di mappatura della situazione esistente, ci si rinchiude nell’adesso e nel suo “mentre”, privandosi così di ogni forma di apertura verso un possibile orizzonte futuro. Con Deleuze, in ultima battuta, affermare come caratteristica principale di un ordinamento, anzi della realtà (meglio: di un dato ordinamento eretto a realtà in quanto tale) il costante auto-rivoluzionarsi significa, o può significare, impedire ogni rivoluzione di fatto.

Altrove, Žižek si è espresso in modo anche più tranciante, come quando per esempio sostiene che il progetto di *D&G* rappresenta il «tentativo disperato di realizzare la fantasia inerente al capitalismo, le sue coordinate virtuali», dando vita a «una posizione marginale suicida e priva di conseguenze», in quanto si rivela incapace di intraprendere il «paziente lavoro positivo della “negazione determinata” dell’universo sociale esistente» (ŽIŽEK 2009: 438-439).



Adottando una postura critica non dissimile, si è arrivati a insistere sul carattere extra-mondano e inibitorio anziché trasformativo ed emancipativo del pensiero deleuziano, denunciandone la totale sterilità, quasi come se Deleuze vivesse e spingesse a vivere *out of this world*, in un altro mondo, o – meglio – vagheggiando la possibilità virtuale di un altro mondo senza mai tradurla in atto, in quanto ogni attualità resterebbe irrimediabilmente impotente di fronte alla strapotenza del regno del virtuale. Il prototipo del perfetto deleuziano è allora un assoluto contemplatore che non fa nulla, diventando un essere di pura sensazione nel suo stato più disinteressato e non-riflessivo (HALLWARD 2006) – una sorta di essere catatonico.

Oppure, accentuando ulteriormente i toni polemici, il virtuale deleuziano non sarebbe altro che un’apertura indiscriminata e totalmente indistinta, un’ombra il cui possibilismo anarchico e assolutistico accompagna costantemente l’attualità, rendendola evanescente e insignificante: Deleuze darebbe così vita a un nichilismo etico e a uno storicismo assoluto, che ha la forma di una mitologia maligna o di un’iper-religione materialistica che cancella ogni possibile standard e speranza di miglioramento (MILBANK 2005: 290-380; MILBANK 2013: 22-43). Per Deleuze, in definitiva, non si capisce come e dove si distinguerebbero una centrale nucleare da un’istituzione come la Chiesa, o – per esempio – un buon gelato dall’Olocausto.

Come non bastasse, Deleuze – con un gesto tipicamente filosofico-classico – in realtà, enfatizzando figure quali il «movimento sul posto» o il «viaggio in intensità», assumerebbe la vita teoretico-contemplativa quale forma di vita migliore, finendo per snaturare il nesso tra vita e movimento (avvelenandola con l’immobilità) o vita e agire (contaminandola con l’inazione): il suo vitalismo trascendentale rimarrebbe – per così dire – solo sulla carta, compreso in linea di principio ma mai portato alla pienezza di un vitalismo genuinamente attivo (LUISETTI 2011). Per Deleuze, insomma, la vita andrebbe sempre e comunque pensata o resa pensabile, mai agita o resa agibile.

In termini deleuziani, questo tipo di perplessità, acuto scetticismo o vigoroso attacco, possono formularsi come segue: il movimento sul posto si traduce mai davvero in un movimento di posto? La più intensiva delle trasformazioni produce mai davvero una – anche minima – trasformazione estensiva? Per tutti questi critici, la risposta è – in un modo o in un altro – no, nient’affatto.

Simile postura è sì comprensibile a fronte del contro-atteggimento, per così dire, “garibaldino” che ha talora assunto il “fronte deleuziano”, ma comporta perlomeno due criticità. Una, forse meno significativa, è un certo livore o sarcasmo che accompagnano lo “smascheramento” del *Neoliberal Deleuze*, o comunque della vacuità deleuziana, a discapito dell’ampiezza e del rigore filosofici del discorso. L’altra, correlata e più pregnante, è che si finisce facilmente per sfociare in una lettura diversamente politicizzata, o – meglio – politicizzata in senso opposto rispetto a quello di partenza.

Un ulteriore esempio di ciò, forse tra i più estremi ma proprio perciò anche tra i più espliciti e diretti, è quello di matrice marxista ortodossa (come GARO 2008; 2011), nella cui ottica Deleuze è uno dei più significativi emblemi della

misera potenza critica residuale del postmoderno, che si rivela privo di armi per rinnovare la promessa di un superamento del capitalismo. Il pensiero di Deleuze viene collocato nel contesto post-'68, contraddistinto dalla decrescente influenza dei partiti comunisti e del comunismo in generale, con il marxismo che finisce per perdere vigore e mordente come prospettiva critica: verrebbe insomma meno l'idea di un possibile e auspicabile rivolgimento complessivo delle condizioni socio-economiche di esistenza. In particolare, nella prospettiva deleuziana il rapporto tra teoria e pratica troverebbe spazio esclusivamente in un universo di tipo metafisico, ma la sua apparente forte attitudine critica lo ha portato a essere comunque un riferimento per tutti coloro che volevano essere "contro" o appunto critici.

La conseguenza di questo incontro sarebbe però che la critica resta confinata nel mero campo della pura teoresi, mandando in soffitta tutti quegli strumenti esplicativi e militanti di stampo critico-marxista come "modo di produzione", "dominio", "lotta di classe", "ideologia", ecc. Si profila invece un'attitudine microfisica, che esige una localizzazione di analisi e prospettive di resistenza, affermando una "politica della fuga" di taglio marcatamente vitalistico. Il risultato – per quanto non voluto o non riconosciuto – di questo atteggiamento "microscopico" è però la produzione e diffusione di una cultura e un pensiero fortemente aderenti alla realtà, incapaci di cogliere e indicare un'alternativa. Da ultimo, è proprio aver messo al bando strumenti, metodi e concetti quali "dialettica", "mediazione", "rappresentazione" e "totalità", che impedisce di cogliere quei nessi storici e sociali che – se adeguatamente messi in rilievo – consentono di vedere nella prospettiva deleuziana non qualcosa di immediatamente autoevidente o comunque privo di legami con il particolare contesto in cui ha potuto emergere e proliferare, bensì l'effetto di una specifica congiuntura politica ed economica.

Come accennavo e tornerò a discutere, questa posizione, o altre di natura analoga ancorché magari più tenere, sfumate o implicite, può essere difesa anche con buone ragioni, soprattutto se arriva da versante hegeliano-marxiano, pensando al conclamato disgusto di Deleuze per l'hegelismo e la dialettica. Né, certamente, per far collassare lo scetticismo di tale matrice, basta ricordare che Deleuze evidenziava che «bisogna passare per Marx» per affrontare i «compiti urgenti oggi», ossia «analizzare che cos'è il mercato mondiale, quali sono le sue trasformazioni», al punto da voler intitolare il proprio ultimo libro «*Grandeur de Marx*», prima di darsi alla pittura (*JMS*: 51). Né, ancora, si può risolvere la questione facendo valere le ragioni del *Dark Deleuze*, ossia sforzarsi di recuperare la negatività rimossa di Deleuze, quella della crudeltà, dell'intollerabilità, della vergogna, del terrore, ecc., nascosta al di sotto di quel velo di positività, gioia e affermatività che fa in realtà tutt'uno con il lessico dominante della società contemporanea (cfr. CULP 2016).

Il punto è che restando su questo piano si finisce per accettare come chiavi di lettura principali le stesse fatte valere da chi vede – ancorché con entusiasmo e speranza – nel discorso deleuziano il nuovo discorso critico per eccellenza, o – quantomeno – uno dei discorsi critici più incisivi tra quelli in circolazione.

*Quarto.* È forse l'aspetto più rilevante. Fare di Deleuze un pensatore metafisico o sistematico ha talora avuto come controcanto il fatto che egli viene o deve essere “deguattarizzato”, come se Deleuze avesse anche avuto di per sé delle istanze o attitudini di un certo tipo (metafisiche, speculative, teoretiche, ecc.), che però poi sono andate perdute o deviate grazie a (anzi, per colpa di) Guattari, l'incontro con il quale avrebbe segnato irreversibilmente le sorti filosofiche deleuziane. Questa tesi è stata avanzata nel modo più esplicito forse da Žižek, per il quale oltretutto il Deleuze non-guattariano o pre-guattariano è un Deleuze molto più vicino alla psicoanalisi e a Hegel di quanto egli stesso non voglia, ossia ai nemici che dopo l'incontro con Guattari avrebbe preso ad attaccare e demolire in modo ancora più insistito (ŽIŽEK 2012).

Lascio per ora da parte la fondamentale questione del rapporto tra Hegel e Deleuze, che ha cominciato a essere discussa in modo anche dettagliato in diversi studi (ADKINS 2007; BAUGH 2009; DUFFY 2006; HOULE & VERNON 2013; MALABOU 1996; SIMONT 1997; SOMERS-HALL 2012b, ma cfr. anche PEZZANO 2014 e poi *infra*, § 9.1), notando comunque già che con Žižek mi sembra venga fuori un aspetto particolarmente decisivo in merito: si può trovare più di un'affinità di fondo non tanto nei contenuti dei due sistemi, quanto proprio nella loro impostazione e nel problema che si pongono e affrontano, ma questo forse può avvenire più come operazione di “deleuzizzazione” di Hegel che non viceversa, ossia ritraducendo alcune istanze e concetti hegeliani alla luce del problema sollevato da Deleuze – come Žižek stesso sembrerebbe volere (perlomeno in un primo momento: diversa è infatti la posizione assunta in ŽIŽEK 2013 e 2014; cfr. di nuovo *infra*, § 9.1).

Al di là di questo, quindi, mi preme intanto far notare che non è un caso che la posizione di simile cesura tra il Deleuze senza Guattari e quello con Guattari faccia il paio con la “depoliticizzazione” o “contropoliticizzazione” di Deleuze: quest'ultimo sarebbe stato di suo sostanzialmente indifferente a questioni sociali e politiche, alle quali invece era più sensibile – in quanto militante vero e proprio – Guattari, che sotto questo riguardo avrebbe influenzato Deleuze, o comunque lo avrebbe portato a caricare le proprie idee in senso critico-sociale e politico, finendo per “distrarlo” o “allontanarlo” dalle questioni più strettamente teoretiche. Con la conseguenza, peraltro, di dar appunto vita a una prospettiva solo fintamente critica e sovversiva, vuoi per via della strana commistione tra l'euforia rivoluzionaria di Guattari e il sobrio distacco filosofico di Deleuze, vuoi per via della stessa natura nascostamente liberale del plesso di istanze emancipatrici del '68 e post-'68, di cui Guattari si faceva portatore.

Esisterebbero così due Deleuze: uno “preguattariano” e uno “postguattariano”. Affermare una simile frattura, però, inficia una lettura complessiva dell'itinerario deleuziano, sia perché lo priva della continuità che invece ha, sia perché – in preda a una sorta di nostalgica *retromania* – postula quasi un “Deleuze originario” che è andato poi pervertendosi e smarrendosi irrimediabilmente.

È rilevante che tale modo di leggere Deleuze ignora a tutti gli effetti il senso dell'intero suo pensiero, non riuscendo a coglierne *la processualità*; ciò significa,

limitandoci ora al piano filosofico, non avvedersi del fatto che, per Deleuze e relativamente al pensiero stesso di Deleuze, un sistema filosofico non vive l'alternativa tra “dire l'eguale” e “avere svolte”, né si può dire che qualche specifico significato, idea o posizione ne custodirebbe l'origine o l'essenza profonda (da preservare e ribadire).

Piuttosto, si può sì dire che un sistema filosofico è contraddistinto – come anche Bergson e Heidegger volevano – dalla *persistenza di un problema*, il che implica necessariamente una pluralità di maniere per insistere su esso e rispondere a esso, così come un processo di sviluppo che è fatto di dissomiglianze e scarti, piuttosto che di riproduzioni e fedeltà. In fondo, come vedremo (ed è qui il tratto meta-filosofico della posizione deleuziana, che verrò precisando), il sistema di Deleuze cerca esattamente di restituire la dinamica trasformativa di un sistema (filosofico ma non solo).

L'oscillazione riscontrabile nel modo in cui viene colto lo sviluppo della riflessione di Deleuze è ulteriormente testimoniata da considerazioni come quelle per cui si aderisce innanzitutto alla *vulgata* del Deleuze-postmoderno, facendo del suo pensiero dei flussi di energia erranti «senza origine e senza meta» un'«alternativa radicale al razionalismo» ossia un «irrazionalismo» di tipo «radicale», «dionisiaco», «consapevole e aggressivo», animato da un sentimento pervasivo di «trasgressione, nomadismo, anarchia, bestialità, follia» e sfociante in un «esito apofatico, estatico e mistico» (POMA 2014: 54-55, 65, 69-73, 93-105).

Poi, però, viene evidenziato con sincero stupore che il Deleuze di *Mille piani* «con uno scarto assolutamente ingiustificato e incoerente rispetto alla linea di pensiero da lui stesso sviluppata» (ossia quella di *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*), «quasi per un moto di preoccupazione e di paure nei confronti delle conseguenze», nonché – si potrebbe ben aggiungere – resosi finalmente conto della “pericolosità” di Guattari, finisce per introdurre «un insistente richiamo alla “prudenza”, che deve trattenere dall'autodistruzione per overdose», il quale – a ben vedere – traduce quell'«angoscia del vuoto autodistruttivo» sino ad allora evidentemente tenuta ben nascosta (POMA 2014: 88).

Ora, non solo già l'*Anti-Edipo* è notoriamente costellato da richiami analoghi, cosa che potrebbe comunque essere vista come manifestazione del fatto che Deleuze aveva già da subito avvertito la “pericolosità” dell'influenza di Guattari, o addirittura dei possibili esiti del proprio pensiero (soprattutto se intrecciato a una personalità come quella guattariana). In aggiunta, infatti, è proprio in uno dei testi (o nel testo per eccellenza) della fondazione del suo “dionisismo sfrenato”, in cui «delirio» e «orgiaco» ricorrono innegabilmente a ogni piè sospinto, che possiamo però per esempio leggere anche la formulazione di una «regola» come «non esplicarsi troppo» (DR: 335), per la quale il problema non è tanto trovare una forma per non precipitare nel caos e nel più sfrenato disordine, bensì – all'inverso – quello “liminale” o “penultimo” di prendere una forma senza però giungere a cristallizzarla, esaurendo tutto il serbatoio di ulteriori risorse trasformative ossia sfinendone lo sforzo formativo.

«L'etica delle quantità intensive ha solo due principi: affermare anche il più basso, e non esplicarsi (troppo)» (DR: 315): ciò significa che quei richiami alla

prudenza teoreticamente ingiustificati, in realtà sono a tutti gli effetti parte sin da subito del sistema che Deleuze sta costruendo e del problema che cerca di porre e articolare, che – rispetto a questo punto e per sintetizzare preliminarmente – sta nel passaggio dal vero-adequato al vero-consistente.

Un'altra testimonianza significativa delle letture “discontinuiste” di Deleuze è quella di Tarizzo, il quale si ripropone di liberare Deleuze (nonché più ampiamente l'insieme del post-strutturalismo) da «una lettura ormai stereotipata, e poco convincente», segnalando così la presenza di un «vero e proprio ritorno alla speculazione “metafisica”» che avrebbe come cuore pulsante il ritorno della soggettività etica, ancorché non quella del soggetto-fondamento propria della vecchia metafisica: la «nuova metafisica» cerca invece «di cambiare registro, di voltare pagine, di cambiare paradigma», «non annuncia affatto la fine della filosofia, ma proclama un *nuovo inizio* della filosofia», che si tradurrebbe in ultima istanza in un «nuovo pensiero della libertà» (TARIZZO 2003: 23-37).

Posto ciò, il problema non è (per ora) tanto che la dimensione etica a mio giudizio comunque resta stretta alla metafisica deleuziana, bensì il fatto che il pensiero di Deleuze viene scisso in «due fasi», aventi come cerniera il libro sul cinema e – più precisamente – il passaggio dal primo al secondo volume, di cui la prima sarebbe quella «strutturalista» e l'altra quella del «distacco dall'ontologia strutturalista». La prima fase sarebbe più tematicamente concentrata su una metafisica dinamica del continuismo del divenire, insieme anti-antropocentrica ma imperniata sul linguaggio quale espressione dell'essere, mentre la seconda sposterebbe l'asse dal divenire al tempo, il cui andamento per fratture è coestensivo al moto di ripiegamento dell'essere. A dire: dalla strapotenza del virtuale all'intermittenza della relazione, dall'immagine linguistica all'immagine pura. Questa svolta sarebbe ricapitolabile in un triplice passaggio: «da una logica del senso a una logica della sensazione; da una filosofia del divenire a una filosofia del tempo; da una filosofia dell'univocità dell'essere e del linguaggio a una filosofia del fuori».

Anche qui, seppur sia opportuno notare le fluttuazioni di accenti e insistenza su certi termini e temi, dal punto di vista testuale, non è per esempio vero che il “secondo” Deleuze abbandona la letteratura per “scoprire” teatro, pittura e cinema (basta ricordare il progetto di *CC*), così come la “logica dell'interstizio” si trova all'opera – come vedremo – non solo per esempio in *ES*, ma anche in *LS*, che dovrebbe essere l'emblema dell'“ontologia linguistica” di Deleuze o del “primo” Deleuze.

Senza contare poi, per esempio, che uno dei più penetranti studiosi di Deleuze ha addirittura sostenuto che le posizioni sul tempo espresse da Deleuze nei volumi sul cinema sono assai più un'esposizione del pensiero di Bergson in merito, che non la discussione delle proprie idee, invece più nitidamente presenti proprio in *LS* e *DR* (WILLIAMS 2011: 159-164).

Soprattutto, infine, l'insistenza su svolte o stravolgimenti del percorso riflessivo deleuziano, oltre a farne perdere di vista il senso (più che il fine) e la consistenza (più che la coerenza) complessivi, appare come l'indicazione dell'abbandono di un progetto aporetico in favore di un altro più fecondo, o di

un'impresa lasciata a metà in favore di un'altra che non c'è stato il tempo di portare a compimento, come mancasse qualcosa tanto al "primo" quanto al "secondo" Deleuze (in nome poi ogni volta l'uno dell'altro, o di cosa?).

Con tutte queste considerazioni, non voglio negare che nel pensiero di Deleuze si possano riscontrare cambiamenti, slittamenti, talora anche vere e proprie (apparenti o reali) contraddizioni, come vedremo. Anzi, questi vanno riconosciuti ed esaminati, cogliendoli però – fin dove possibile – come quell'insieme di elementi eterogenei che ne compongono la sistematicità, o – meglio – che qualificano il modo peculiare di intendere e forgiare la sistematicità da parte di Deleuze. Ciò può essere fatto in nome di quella che è stata considerata come l'idea-chiave di Deleuze: la differenza è anche comunicazione, contagio tra eterogenei, nella misura in cui una divergenza non si manifesta mai senza una qualche forma di contaminazione reciproca dei punti di vista o dei differenti (cfr. ZOURABICHVILI 1998: 90-99).

Né – certo – si può semplicemente fingere di non accorgersi che i testi scritti con Guattari sembrano effettivamente manifestare in certa misura una dimensione "applicativa" di concetti ai quali Deleuze aveva lavorato o stava lavorando, come anche che il diverso apporto in termini di stile e contenuti dei due autori presenta dei tratti di riconoscibilità. Lo stesso Deleuze, d'altronde, notava che grazie anche o principalmente a Guattari con il maggio '68 aveva attuato per proprio conto «una sorta di passaggio alla politica» (PP: 224). Resta però che tutto questo non basta a fare di Guattari il "distrattore" o "distorso" (quando non magari, come visto, il tramite del risveglio dal sonno allucinatorio dogmatico) di Deleuze rispetto al suo (presunto) progetto iniziale, il quale piuttosto "esigeva" – in un senso che preciserò – qualcosa come l'incontro con (qualcuno come) Guattari.

Sotto questo riguardo, ritengo però insufficienti anche un'interpretazione come quella di Gil. Essa è certo più ben disposta rispetto alle interpretazioni "discontinuiste" in senso polemico *à la Žižek*, e – cosa ben più rilevante – evidenzia opportunamente la sistematicità aperta e la potenza di astrazione della vita come tratti caratteristici – ancorché paradossali – del pensiero deleuziano.

Tuttavia, essa sembra condividere alcuni presupposti di fondo con le letture appena chiamate in causa. Infatti, Gil nega l'esistenza di un «taglio netto tra un primo e un secondo Deleuze», eppure al contempo impernia la propria ricostruzione sulla distinzione tra le prime opere (pre-Guattari) e le seconde opere (con- e post-Guattari), cercando di convincere quei commentatori «che non ammettono queste due fasi del suo pensiero». Più precisamente, se da una parte in questa seconda fase Deleuze riprenderebbe il nucleo sistematico della prima fase, lo farebbe in realtà per «abbandonare una parte del quadro concettuale che sosteneva le prime opere», grazie alla scoperta e alla costruzione dei «concetti dell'immanenza» (GIL 2015: 26-27).

La «svolta nel pensiero di Deleuze», che apre «ciò che potremmo chiamare "la seconda filosofia di Deleuze"», si presenterebbe dunque sotto forma di un insistito affinamento tematico e di una costante messa a fuoco concettuale di qualcosa che nella "prima filosofia di Deleuze" si «sembrava predisposto», ma

appunto soltanto allo stato grezzo e per così dire “nascosto” (GIL 2015: 181-205). È insomma come se ci fosse un “primo Deleuze” *che non è ancora abbastanza deleuziano*, pur manifestando “l’intenzione di” o “il potenziale per” esserlo; un Deleuze a cui manca qualcosa per essere ciò che eppure sembra essere o poter essere: «a Deleuze manca ancora l’idea che [...]» (GIL 2015: 230).

Un simile tentativo di presentare il pensiero di Deleuze alla stregua di uno sviluppo progressivo fatto di miglioramenti e chiarimenti, può pertanto portare a costruire un quadro in cui Deleuze avrebbe da subito avuto in mente qualcosa, ma non aveva ancora i mezzi (tecnici, concettuali, linguistici, ecc.) per riuscire a dargli forma, cosa che poi invece sarebbe riuscito via via a fare.

Vedendo le cose in modo simile, si rischia di credere che c’è un “prima” in cui mancano o sono soltanto abbozzati dei concetti che finalmente vengono scoperti “dopo” (il passaggio dal «campo trascendentale» al «piano di immanenza»), come altri che “prima” ci sono quasi per errore e “dopo” finalmente scompaiono (come «ripetizione»).

Il problema qui è leggere *l’ante* a partire dal *post*, l’inizio a partire dal risultato: questo, nei termini deleuziani già chiamati in causa e che chiarirò, rappresenta un grave fraintendimento dell’andamento dei processi espressivi. Questi, infatti, per Deleuze non possono essere connotati come *progressivo* rischiarimento di un significato già dato da subito, per quanto in maniera oscura e incompleta: ogni “pezzo” del processo rappresenta un momento di creazione o co-creazione, e a contare in esso è il *durante* o il *mentre* del suo procedere – il suo *in-corso*.

Inoltre, al di là di questo, una lettura di tal natura credo non riesca a rendere pienamente conto del motivo per cui ci sono dei concetti o dei termini centrali per l’impresa speculativa di Deleuze che compaiono (talora persino con formulazioni uguali alla lettera, come per il problema delle relazioni) tanto nei primi quanto negli ultimi studi deleuziani: certe cose sarebbero state già chiare a Deleuze prima di altre? Alcuni concetti sono in realtà secondari e Deleuze stesso avrebbe smesso di lavorarci in modo più insistente per lasciarne inalterata la lettera? Si tratta allora di casi di poco conto?

La complessiva ambivalenza o polivalenza del tentativo di perimetrare più esplicitamente il sistema di Deleuze può, per chiudere, essere ben restituita dall’accusa mossa a Deleuze da Conor Cunningham (un rappresentante della *Radical Orthodoxy* di cui il sopra citato Milbank è forse il massimo esponente), che si è diffusamente confrontato con il pensiero deleuziano lungo tutta quella che è a oggi la sua opera principale (CUNNINGHAM 2002, in particolare pp. 235-267).

Nel corso di un proprio seminario, rimasto inedito (cfr. SMITH 2007)<sup>4</sup>, ha descritto il pensiero deleuziano attraverso una formulazione il cui tenore è evidentemente retorico e provocatorio, oltre che legato al contesto più informale e formativo, ma la cui natura ritengo essere nondimeno rivelativa del misto di rispetto teoretico e investimento etico-politico che, come sinora indicato, spesso

---

<sup>4</sup> Il quale in una comunicazione personale mi ha confermato trattarsi appunto di lavori di seminario che non hanno avuto (a oggi) una qualche forma di trascrizione o pubblicazione ufficiale.

continua a investire le letture del pensiero deleuziano: per Cunningham Deleuze ha sì una metafisica, ma quella *del serial killer*.

Intanto, dal punto di vista concettuale, come il serial killer avrebbe di mira – con particolare gusto – quel momento di transizione dalla vita alla morte delle proprie vittime (il “tra” la vita e la morte, preso in una sorta di infinita sospensione temporale), così Deleuze si concentrerebbe sui momenti di soglia, sulle fasi di transizione, sforzandosi di concepirle e renderle concepibili. Questo comporterebbe una sorta di predilezione per le situazioni di indefinitezza e vaghezza, piuttosto che per quelle – più effettive, coinvolgenti e ordinarie – di regolarità e chiarezza.

Esattamente come a un serial killer non interessa la specificità dell’esistenza delle proprie vittime, ma – morbosamente – quel cortocircuito tra la loro vita e la loro morte che rivela la vuota virtualità del passaggio strutturale dalla vita alla morte, così Deleuze non presta attenzione alla ricchezza tangibile dell’attualità, ma si focalizza sullo spazio transitorio-transitivo in cui “stato nascente” e “stato morente” sovrappongono i loro confini, ossia sul *loop* costantemente e infinitamente protratto della virtualità.

Si potrebbe dire che come un serial killer continua a vivere, prima e dopo gli omicidi, una vita tra le più normali e regolari, in cui nulla davvero cambia, così Deleuze disattiva lo spazio proprio di ogni realtà giunta a presenza con atteggiamento tra i più sobri e pacati, senza fornire mai veri strumenti per passare da una realtà di un tipo a una di un altro. Insomma, si svaluta la pluralità concreta delle vite in favore nemmeno tanto della sacralità della Vita, bensì della vuota genericità di una vita.

In parte, è vero che questa visione di Deleuze coglie nel segno, come avrò modo di spiegare. D’altra parte, tuttavia, la scelta retorico-espositiva non può essere considerata “innocente”: è volta – semplificando – a smascherare un Deleuze non solo inutile, a fronte dell’utilità persino decisiva che avrebbe per alcuni, ma persino dannoso, la cui pericolosità di annida al di sotto della più seducente delle strutture. È, da ultimo, votata a denunciare l’intrinseco nichilismo (teoretico come soprattutto etico) del pensiero di Deleuze, il quale – una volta in più – va combattuto, di contro a tutti coloro che strenuamente lo difendono, perché – nella sua prospettiva apparentemente ultra-vitalistica – la differenza ontologica come etica tra un corpo in vita e un cadavere verrebbe meno (!).

Alla luce dello scenario sinora restituito, credo sia importante mantenere viva quell’attitudine spinoziana che investe tutta la riflessione di Deleuze (cfr. *infra*, § 3.3), e che a mio giudizio dovrebbe caratterizzare anche il modo in cui essa viene indagata – ma anche, perlomeno se seguiamo Deleuze su questo punto, il modo stesso in cui si porta avanti il gesto filosofico problematico-costruttivo: «non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma comprenderle» (SPINOZA 2015: 1108).

In definitiva, si tratta davvero di non demistificare, irridere, od odiare Deleuze, ma ancor meno di mitizzarlo, esaltarlo, o amarlo: si tratta di “comprenderlo” (in un senso che comunque chiarirò *infra*, cap. 3) – o, volendo



usare parole deleuziane, di farne sì uso, ma un *uso legittimo*, cioè non tanto “fedele” e “rispettoso”, quanto piuttosto “generativo” e “fecondo”.

Il senso complessivo dell’ottica che propongo, per esemplificare, può riassumersi in quanto segue. Si può cercare di smascherare Deleuze facendo leva sul fatto che la totale assenza di criteri dati per l’azione di fatto cancella le possibilità reali di agire (che cosa scelgo? perché? ...), o – di rimando – si può insistere a difenderlo ricordando che i criteri ci sono eccome, ma sono ogni volta immanenti (in quale caso devo scegliere? come? ...) o comunque istanze aperte non rappresentabili (intensità, ricchezza espressiva, potenza, ...).

Tuttavia, in questo modo si entrerebbe in un cerchio di contro-posizionamenti infinito ma sostanzialmente chiuso, in cui tutti sembrano avere ragione e non si capisce più quale sia la vera posta in palio della questione. Credo sia allora più incisivo assumere uno sguardo per il quale certo ci sono davvero dei momenti in cui si devono far valere criteri dati e rappresentati o rappresentabili (che sarebbe di un mondo in cui ogni persona ogni giorno reinventasse il codice della strada in base alle circostanze?), ma prende anche consistenza una domanda non tanto facilmente eludibile: esistono invece momenti in cui i criteri dati non valgono o addirittura non possono valere? Di che tipo sono? Che cosa accade in essi? Abbiamo strumenti adeguati per afferrarli e orientarci in essi? E così via.

È a questo livello – è la mia tesi di fondo – che il pensiero di Deleuze può *insieme* mostrarci qualcosa di consistentemente rilevante e rendere percepibile la sua portata, ossia fino a dove può servire e a partire da quale punto comincia invece a mostrare delle crepe, giungendo al limite delle proprie possibilità. Ciò, *proprio con Deleuze*, significa considerare Deleuze come problema: esibire l’importanza e la portata del suo sistema, cioè proprio letteralmente se, quanto, come, fin dove può im-portare e portare.

Questa, peraltro, è una perfetta sintesi meta-deleuziana di tutto il sistema deleuziano, come spero alla fine dell’intero percorso sarà diventato perspicuo.

### 1.3. La politica prima dell’essere?

«C’è ovunque il molare *e* il molecolare: la loro disgiunzione è un rapporto di disgiunzione inclusiva, che varia solo rispetto ai due sensi della subordinazione, a seconda che i fenomeni molecolari si subordinino ai grandi sistemi, o al contrario li subordinino a se stessi» (*AE*: 390).

Alla luce di tutto ciò, non mi interessa semplicemente sostenere che Deleuze sia o debba essere considerato un pensatore “apolitico” o “anti-politico”. Questo è difficile da affermare già soltanto perché se accettiamo che Deleuze ripropone

con vigore lo sforzo concettuale sistematico del filosofare, dobbiamo allora riconoscere che nella sua prospettiva – limitandomi ora a una semplice ripartizione canonica – possiamo trovare (anche solo in forma germinale) una logica, un'ontologia, una fisica, un'estetica, un'etica e anche una politica, le quali fanno tutt'uno, si tengono insieme, appunto *fanno sistema*.

Poi, è innegabile che le considerazioni o le prese di posizione più marcatamente politiche di Deleuze siano diverse e – generalmente – “rivoluzionarie” piuttosto che “reazionarie”, o – nei suoi termini – molecolari e minoritarie anziché molarie e maggioritarie. Penso non solo, com'è più ovvio, ai due volumi di *Capitalismo e schizofrenia*, ma anche per esempio ai temi del «popolo che manca» e – soprattutto – della penetrantissima prefigurazione della «società del controllo» (PP: 234-241). Per non dimenticare quello che a mio giudizio è il vero nucleo concettuale dell'impostazione della “filosofia politica” deleuziana, vale a dire quell'istituzionalismo positivo – se così lo si può chiamare – che Deleuze ha già formulato in maniera alquanto netta nei primi anni '50 (cfr. *infra*, § 8.2).

Rispetto a tutto ciò, ritengo che in realtà Deleuze offra strumenti molto rilevanti per l'articolazione di un rinnovato orizzonte critico, soprattutto pensando a quegli sviluppi della teoria critica che adottano la categoria della «critica immanente» (come JAEGGI 2015) o che insistono sul problema degli stili come «forme di vita che incarnano idee» (MACÉ 2016), su cui non posso ora insistere (ho cominciato a discuterne in PEZZANO 2016c; 2018b: 111-116; cfr. comunque sempre *infra*, § 8.2).

Eppure, penso anche che comprendere la portata del possibile contributo del pensiero deleuziano a una tale articolazione richieda innanzitutto di coglierne la dimensione genuinamente metafisica e sistematica, senza affrettarsi a prendere quei pezzi che a un primo impatto sembrano utili a dire questo piuttosto che quello. Detta altrimenti, bisogna tener sempre presente che l'attenzione che Deleuze costantemente riserva anche sul piano politico o sociale alle dinamiche più chiaramente trasformative è il riverbero di un più articolato interesse di taglio filosofico e – va davvero riconosciuto – di ordine speculativo per i fenomeni trasformativi in quanto tali. Il che non equivale a dire che Deleuze si concentri sul sociale con un'attitudine più o meno esplicitamente applicativa o “da laboratorio”, perché resta vero – come tornerò a ribadire – che tale sforzo è un momento costitutivo nell'elaborazione della sua prospettiva sistematica.

D'altro canto, è vero che se proviamo a leggere per esempio in parallelo un'opera ritenuta – a torto o ragione – cardine del pensiero neoliberale (come VON HAYEK 2010) e le riflessioni di Deleuze, soprattutto in merito alla questione del diritto e della giurisprudenza (una cui ricostruzione sintetica e completa è ancora rappresentata da DE SUTTER 2011), risulta davvero difficile non avvertire una certa affinità di fondo. O, a dirla tutta, si ha a più riprese l'impressione che i concetti di Deleuze offrano una chiave di lettura e una più marcata consistenza teorica delle posizioni di Hayek: il *cosmos* come ordine spontaneo governato dal principio di immanenza e che non può essere ricondotto alla trascendenza di un qualche Sovra-soggetto; la pura relazionalità liberata da principi unificatori a

priori ed esteriori rispetto ai rapporti stessi; la *common law* come normatività immanente; gli individui come singolarità aperte mai del tutto trasparenti a se stesse, e così via. Al contempo sembra che il lavoro di Hayek getti luce (piaccia o meno) sul che cosa comportino o possano comportare in termini concreti gli orizzonti filosofici delineati da Deleuze, a dire: sul come si presenterebbe in realtà il selvaggio “mondo deleuziano” delle anarchie incoronate. Tra Deleuze e il mondo *liberal*, in definitiva, sembrano tracciabili diverse consonanze (cfr. anche PATTON 2000; 2010, o in chiave ancora più polemica KOENIG 2013).

Portando ancora più in fondo la concettualità di Deleuze, si fa effettivamente presto a fare di lui – il pensatore per eccellenza della differenza! – un filosofo dell'*indifferenza*, non solo perché votato alla modestia e alla sobrietà, ma anche perché sembra che in fondo la sua strategia sia a tutti i livelli quella dell'aggiramento anziché del fronteggiamento: mai andare contro, sempre essere altro (cfr. anche *LT*: 27, 52), perché – in fondo – nel mondo mai nulla è contro qualcosa, ma è sempre qualcosa di altro, persino da “se stesso” – cfr. ancora *infra*, § 3.3.

Deleuze parrebbe allora disattivare *ontologicamente* ogni possibilità di lotta, tanto che – per dire – con lui non si tratterebbe mai di adottare un atteggiamento laico o laicista che “combatte” quel che pure rappresenterebbe il “nemico” più grande, ossia la trascendenza divina. Piuttosto, si farebbe proprio quell’«ateismo tranquillo» per il quale «Dio non costituisce un problema» (*PV*: 11), ossia qualcosa da “demolire” rispetto a coloro per i quali continuerebbe a essere ancora bene in vita: semplicemente, si lascia essere pensando ad altro, facendo altro. Ma come potrebbe – pensando alla nota dialettica hegeliana, diventata emblema per il marxismo del conflitto tra lavoratore e capitalista – il servo semplicemente “ignorare” il signore, ossia essere indifferente al suo potere reale?

Senza dubbio, mettendosi dalla parte di Deleuze si potrebbe facilmente contro-obiettare, prendendo per esempio spunto dalla posizione che egli assunse rispetto alla discussione sull'uso del velo islamico negli istituti scolastici, insistendo esattamente sull'esigenza di difendere dagli attacchi incrociati «una laicità ancora vacillante» (*RF*: 298-299). Deleuze, insomma, lungi dal “fare spallucce” di fronte a ogni frizione reale, sarebbe decisamente sensibile alle prese di posizione oppostive.

Da questa prospettiva – come spero l'insieme del percorso che propongo renderà chiaro – se il supposto Deleuze politico sia (nella sua persona ma soprattutto nella sua filosofia) “rivoluzionario” o “reazionario” diventa però un fatto secondario, non perché di poco conto, ma perché un tale interrogativo diventa pienamente affrontabile solo se ci si mette innanzitutto *dentro il problema* di Deleuze (o dentro Deleuze come problema), lasciandosi alle spalle i timori di ritrovarsi in luoghi diversi da quelli nei quali ci si attendeva o si auspicava Deleuze avrebbe potuto o dovuto condurre – in un senso o in un altro.

Al limite, mutuando una categoria su cui ha notoriamente insistito Esposito, si potrebbe dire che Deleuze è un pensatore «impolitico» o dell'«impolitico», se con ciò si intende la vigorosa problematizzazione delle modalità e delle forme della “rappresentazione” (cfr. ESPOSITO 1998), sia nel senso della

rappresentabilità politica del Bene, sia nel senso della consistenza della democrazia rappresentativa – messa sempre più in tensione da fenomeni socio-politici di vario genere, come ormai anche sociologi e politologi riconoscono, indipendentemente dal giudizio che si voglia dare in merito.

In quest'ottica, il Deleuze critico della struttura stessa del pensiero rappresentativo e della rappresentazione mette nettamente in crisi il nesso tra politica e rappresentazione, sulla cui legittimità si sono andate costruendo le moderne società “occidentali”: ciò non comporta però tanto un rifiuto del politico in quanto tale, bensì il tentativo di concepire la struttura generica (impersonale) e genetica (effettuale) della pura relazionalità, ossia di ciò che mette in rapporto differenziando (la pura affermazione, la differenza *qua tale*)<sup>5</sup>.

Ciò che allora intendo sostenere è che vi sono affermazioni di Deleuze che di per sé possono accendere gli entusiasmi o fare innalzare il tasso di scetticismo o di insofferenza, quando vengono lette esclusivamente in senso politico e senza concentrarsi sui loro presupposti e sulle loro implicazioni di tipo metafisico.

Mi spiego con un esempio. Deleuze insiste sul risveglio – mediante «la situazione puramente ottica e sonora» – di una «funzione di veggenza, contemporaneamente fantasma e constatazione, critica e compassione» (C2: 30), sottolineando che anche quando si cessa di credere «alla possibilità di agire sulle situazioni o di reagire alle situazioni», non per questo «si è passivi», perché anzi «si percepisce e si scopre qualcosa di intollerabile, insopportabile, persino nella vita più quotidiana» (PP: 73) – ossia si rompono i *clichés*, esattamente come avvenne con la «veggenza» del maggio del '68 (RF: 188).

Ebbene, invocando questa peculiare “sensività”, che è stata giustamente descritta come «prescienza» (SAUVAGNARGUES 2009: 145-146), si hanno buone ragioni per sostenere sia che di fatto non si giungerà mai a mutare le cose (il '68 come apertura della fase di massima espansione del capitalismo, volendo), sia che è proprio in questo modo che si innescano le più significative trasmutazioni

---

<sup>5</sup> Lo stesso Esposito, in realtà, ha una posizione ambigua nei confronti del modo in cui intendere la dimensione impolitica di Deleuze. Infatti, Deleuze da una parte è una di quelle figure esplicitamente riprese nel tentativo di articolare il lato positivo dell'impolitico, ossia una biopolitica affermativa e relazionale (in particolare in ESPOSITO 2007: 173-184), mentre dall'altra parte viene collocato nella schiera degli impolitici in senso negativo della *French Theory*, soprattutto nel momento in cui la capacità di pensare affermativamente il politico viene assegnata all'*Italian Thought* (soprattutto in ESPOSITO 2016: 111-156). Quest'oscillazione, a mio giudizio, diventa pienamente visibile nell'atteggiamento che Esposito ha nei confronti di questo suo “secondo” Deleuze, quello negativamente impolitico: si riferisce generalmente al suo pensiero, ma senza mai discuterlo direttamente (salvo qualche riferimento soprattutto al suo *Foucault*, funzionale però alla descrizione del ruolo appunto di Foucault nella *French Theory*), come invece faceva con il suo “primo” Deleuze, quello invece positivamente impolitico. Una tale ambiguità culmina nelle posizioni assunte in ESPOSITO 2018, dove si dà spazio anche a un corpo a corpo con Deleuze, nel tentativo di insieme articolare la dimensione affermativa della politica e mostrare la resistenza del negativo a ogni sua cancellazione (soprattutto pp. 128-197).

sociali ed esistenziali (il '68 come messa in moto di un vero processo di rivolgimento socio-culturale, volendo).

Il punto, però, è a monte che qui – come altrove – Deleuze si sta sforzando di mettere filosoficamente a fuoco quei momenti genuinamente trasformativi in cui sta accadendo un rimescolamento dei confini, un'alterazione dei ritmi, una sfasatura delle dinamiche, una sospensione dei regimi ordinari di funzionamento, ecc. – o, insieme più coraggiosamente e problematicamente, sta cercando di cogliere qualsiasi fenomeno nel corso del suo andamento ossia in chiave dinamica e non statica.

L'atteggiamento deleuziano può insomma essere accolto come paralizzante o liberatorio, ma ne va prima di ogni cosa messo a fuoco il peculiare “neutralismo” che lo connota:

forse è vedere il disconoscimento come punto di partenza di un'operazione che non consiste nel negare e neppure nel distruggere, ma piuttosto nel contestare il giusto diritto di ciò che è, nel far assumere a ciò che è una sorta di sospensione, di neutralizzazione in grado di aprirci al di là del dato un nuovo orizzonte non dato (*FC*: 34).

A Deleuze non interessa mai demistificare qualcosa che appartiene al campo sociale o la sua intera struttura, smascherando l'ideologia che veicola e denunciando le ingiustizie che lo percorrono: il suo atteggiamento è piuttosto – con tutte le tensioni che ciò comporta – quello di chi è attento al modo in cui un elemento si forma, agendo con e reagendo con altri, implicando nuovi rapporti, ristrutturando il complesso delle circostanze, ritagliando e rielaborando divisioni precedenti o indipendenti, aprendo insomma un nuovo campo (*RF*: 90). Deleuze, in fondo, assume a 360 gradi la postura del cartografo e dell'etologo, bisogna davvero riconoscerlo: «il problema è sempre organizzativo, e per nulla ideologico» (*C*: 139).

A questo punto, vale però la pena esaminare alcune possibili obiezioni a un'impostazione esplicitamente “depoliticizzata”, o persino attenta alle istanze di “contropoliticizzazione”, nella rilettura di Deleuze: è infatti egli stesso a fare del «rovesciamento del platonismo» qualcosa di «non soltanto speculativo, ma eminentemente pratico» (*DR*: 384), a parlare di «filosofia pratica» (*FP*), a insistere sulla portata liberatrice dell'etica contrapposta alla morale e intesa quale genuina creazione di nuovi modi di esistenza animati da gioia e letizia (da *NF* a *CC*, passando per *SE* e *CC*), perché la verità non è «sta nella produzione di esistenza», cioè «non è nella testa, è qualcosa che esiste» (*PP*: 179). Ma soprattutto: è di Deleuze l'affermazione per cui «la schizoanalisi è immediatamente pratica, immediatamente politica», «perché, prima dell'essere, c'è la politica» (*MP*: 260), sul cui presupposto si costruisce – per fornire un ulteriore esempio – una lettura precisa e densa ma ugualmente volta ad aprire un processo di «fermentazione politica» (VIGNOLA 2011).

Ora, di fronte a tali evidenze – che sono peraltro esempi ancora abbastanza “neutri” e meno accesi ed espliciti di tanti altri che potrebbero essere fatti valere

per sostenere le ragioni di un Deleuze “guerrigliero” – credo siano possibili le seguenti opzioni: ignorarle (cosa evidentemente assurda); ritenere che siano frutto della contaminazione con Guattari (cosa poco sostenibile, stando a tutti i luoghi e momenti della loro formulazione, che coinvolgono anche opere scritte senza Guattari e prima dell’incontro con lui); contestualizzarle (cosa che in parte farò); comprenderne la natura filosofica e la portata metafisica in gioco (cosa che mi preme maggiormente fare).

Mi soffermo in particolare sul passaggio di *Mille piani* appena ricordato, in quanto è una dichiarazione chiara e che soprattutto chiama direttamente in causa – perlomeno in apparenza – la contrapposizione con qualsiasi tipo di discorso filosofico-metafisico, o più in generale astratto e teorico fine a se stesso.

Come prima cosa, l’idea che la politica preceda l’essere riguarda nello specifico lo statuto della schizoanalisi, la quale non svolge una classificazione di «elementi, insiemi, soggetti, rapporti e strutture» e «non viene dopo l’installazione dei termini e ei loro rapporti», ossia non propone un’analisi di qualcosa di già dato, bensì – concentrandosi sui «*lineamenti*» che «attraversano» gruppi e individui, ossia su *tendenze* – «partecipa attivamente» al loro tracciato (MP: 260). La schizoanalisi è insomma costruttiva piuttosto che descrittiva o applicativa, pone domande ogni volta circostanziali piuttosto che essenziali: partecipa in questo modo a ciò che sarebbe supposta “definire” o “rappresentare”; non si limita ad attestare uno stato di cose definito, la sommatoria di elementi dati e il loro rapporto quale composizione data, bensì contribuisce essa stessa a fare risuonare ciò che attraversa individui o gruppi, gli elementi e i loro rapporti.

La schizoanalisi, insomma, secondo il programma già dichiarato dell’*Anti-Edipo*, non si domanda che cosa siano le cose, bensì come funzionano e possono funzionare, qual è il loro uso, fino a punto arriva la loro portata, e così via. Inoltre, questo domandare non è semplicemente “neutro” o “asettico”, perché opera (*proprio in quanto domanda*) una funzione di dinamizzazione di ciò che viene interrogato o ricercato, problematizzandone lo statuto e così attivando o riattivando risorse inesprese ma non perciò inesprimibili. *In questo senso*, per la schizoanalisi la politica viene prima dell’essere.

Come seconda cosa, questo aspetto è però pienamente comprensibile soltanto se ci si mette nell’ottica filosofica deleuziana, in cui problematizzazione, virtualizzazione, tendenza, relazione, balbettio, essere, e così via rivestono un ruolo peculiare. Detta altrimenti, una simile affermazione ha un senso – un senso determinato – proprio all’interno della prospettiva complessiva di Deleuze, non può essere presa e isolata come dichiarazione di militanza politica o come manifesto rivoluzionario.

Come terza cosa, perciò, tale affermazione non sostiene una sorta di primato della prassi sulla teoria, come se i discorsi astratti non contassero poi granché, perché conta soltanto l’effettività dell’azione concreta e rivoluzionaria, che scardina un ordine esistente o sovverte le gerarchie in atto, o – anche – come se marxianamente fosse la politica a determinare l’essere, nel senso che ogni categoria ontologica o teorica sarebbe figlia di un determinato modo di

produzione o società, un suo (sotto)prodotto. Tutto ciò può di per sé anche essere vero, ma sotto questo punto di vista troviamo in gioco a monte un elemento molto più raffinato e di natura davvero filosofica, che ora enuncio ma che verrà via via sviluppato nel resto della ricerca: il primato della genesi, il tentativo di comprendere la struttura della genesi reale, o – con una formulazione spiazzante, su cui appunto dovrò tornare – di concepire astrattamente la dinamica effettiva o effettuale della genesi reale.

Seguendo quanto discusso da Nancy (a partire da NANCY 2003), confinare la politica nel politico, ossia credere che “tutto è politica”, significa innanzitutto ipostatizzare una certa forma e un certo modo di intendere l’azione e la società, la prassi sociale, e poi – conseguentemente – far coincidere l’azione *tout court*, ossia il piano dell’effettività, con l’azione politica così intesa (significa anche – elemento centrale per il discorso che svilupperò – fare delle relazioni socio-politiche il modello della relazionalità *qua tale*).

Al limite (pensando per esempio ad ARENDT 2006), questo potrebbe valere per l’uomo (l’unica vera azione, l’unica vera libertà, è quella politica); tuttavia, posto che davvero possa valere per l’uomo, qui è in gioco una vera e propria ontologia dell’effettività o una metafisica della produzione, della creatività, o – come mi esprimerò – dell’ideazione in quanto tali. *In questo senso*, la politica viene prima dell’essere perché l’essere stesso è “politico”, è politica: è “azione”, emersione del nuovo.

Guardando la faccenda da un’angolazione almeno per il momento diversa (cfr. anche DUE 2007: 123-126), la “precedenza” della politica sull’essere va intesa come il primato della dinamica sulla statica, o – in termini sociali – delle relazioni sugli stati (degli eventi sulle cose). Tutto ciò che è “formato” o “istituito” non fa riferimento a qualcosa che esiste prima e al di fuori del processo in cui si delinea, così che il sociale (la politica) non può essere colto né come sommatoria di atomi già dati, né come dominio di un dato Stato, ossia come associazione tra termini precedentemente e indipendentemente costituiti. La socialità o la politica (il fatto della relazionalità) è prima di tutto una – *la* – dimensione stessa dell’essere, o dell’Essere: l’essere coincide con il gioco stesso dell’individuazione, fatto di echi e risonanze creatrici che non dipende da individui già fatti, ossia da oggetti, enti, cose, ecc. la cui essenza o natura sarebbe già data a prescindere dai processi in cui sono presi.

«In questo senso tutto è politico» (C: 93): è concatenamento, rapporto. Dire insomma che prima dell’essere c’è la politica significa dire che la politica non è un essere, un’entità complessiva o generale, un corpo totale, un oggetto definito, e così via, perché è proprio questo modo di concepire l’essere a venire messo in questione: prima di tutto ci sono i rapporti, i processi di alterazione, l’eterogenesi.

Non solo: secondo il “cortocircuito” costruttivista che Deleuze non solo non rifugge ma anzi assume esplicitamente e radicalmente, lo stesso atto che dovrebbe “certificare” lo statuto dinamico-relazionale o eventuale dell’essere a propria volta non “è” ma “agisce”. In altri termini, sostenere che per la schizoanalisi la politica precede l’essere significa anche o innanzitutto

evidenziare che qualsiasi operazione che si vorrebbe semplicemente rappresentativa è in realtà costruttiva e performativa ossia “pratica”.

Questo, come vedremo, risponde all'estremo “anti-occamismo” di matrice espressivista di Deleuze, per il quale – potremmo dire – gli enti si moltiplicano di per sé per natura, in quanto ogni nuovo ente “aggiunge” qualcosa al mondo, e ciò vale anche per quelli “mentali” o “conoscitivi” e via discorrendo: non può darsi un atto conoscitivo che non segni sempre (perlomeno in minima parte) un atto creativo-espressivo ossia costruttivo. Prima di ogni “essere” viene la “politica”: prima di ogni stato di cose viene la creazione di cose, in breve.

Quanto prospettato ha evidentemente implicazioni rispetto al sociale e al politico in senso stretto, ma le ha in quanto profila innanzitutto il problema della loro struttura, della loro dinamica – del loro trascendentale, come vedremo – o, comunque, le ha in quanto chiama a ripensare il piano socio-politico strettamente inteso in un modo particolare, letteralmente “implicato” dalla prospettiva assunta e dal problema posto (cfr. *infra*, § 8.3).

Detto tutto ciò, restano però due elementi di fondo molto importanti che vanno ripresi (nel senso deleuziano su cui insisterò: ne va rilanciato lo slancio) di tutti quei tipi di interpretazione che in un modo o in un altro si concentrano sulla dimensione politica o etica del pensiero deleuziano.

*Primariamente*, mi riferisco alla dimensione più prettamente teoretico-filosofica del problema sollevato da chi nota che, se accettiamo con Deleuze che la rivoluzione e il mutamento siano già ovunque continuamente in opera nella realtà, allora non si danno mai la vera necessità e lo spazio concreto per compiere una rivoluzione o un mutamento, ossia – più in generale – non si riesce a capire che cosa essi siano in senso proprio.

Al di là appunto della sfera politica o sociale, questa perplessità genera o presuppone una domanda di spessore filosofico molto evidente, oltre che decisivo per l'intera tenuta del sistema deleuziano, con la quale cercherò di confrontarmi e che intanto può essere formulato come segue: in un mondo in cui tutto è *trasformazione*, qual è – se c'è – il posto riservato alla *trasformazione* ossia alle forme?

Troviamo qui quello stesso scetticismo che porta a chiedersi, di fronte a ogni forma di “eraclitismo”: ma se davvero tutto muta, che cosa resta? E com'è che abbiamo pur sempre l'impressione (dalla percezione quotidiana ai dati scientifici) che qualcosa alla fine non manca di restare? La risposta, se così la si può chiamare, di Deleuze è – per anticiparla – che tutto dipende dall'assunzione di una prospettiva “solida”, spaziale, che insiste sui contorni delle cose, oppure di una prospettiva “interstiziale”, temporale, che si apre alle «potenze del falso» della trasmutazione.

Questo equivale a dire che, è vero, le scarpe che indosso occupano uno spazio ben determinato e hanno una forma ben definita; eppure, non appena comincio a considerarle *sub specie temporis*, mi accorgo per esempio che si sono consumate e stanno consumando, che si sono deformate e stanno deformando, che si sono scolorite e stanno scolorendo, e così via: mi rendo conto che *si sono alterate e stanno alterando*, e ciò – a propria volta – segnala un mio mutamento (perché me ne sto



accorgendo proprio ora?) e apre ai suoi possibili sviluppi (che faccio, a questo punto?).

*Secondariamente*, penso al bisogno di evitare che le ricerche su Deleuze, per affermare e consolidare l'idea della metafisicità del suo pensiero, si esauriscano in questioni di natura scolastica, accademica o filosofica in senso disciplinare, oppure giungano a presentare una sorta di rinnovata teologia a sfondo deleuziano.

In questo modo, Deleuze viene inserito nell'alveo di una rinnovata filosofia della religione post-postsecolare e post-postmoderna, facendo della sua opera – come in parte già indicato – l'occasione della riproposizione di un pensiero ermetico, oscuro, esoterico, mistico, magico, cosmoteologico, o religioso in senso ampio, persino espressione di un ordine iniziatico o antroposofico (AMRINE 2012; BRYDEN 2001; COLLUCCIELLO BARBER 2013; LERON SHULTS 2014; RAMEY 2012; SIMPSON 2012; SMITH 2013; SMITH & RAMEY 2014; SMITH & WHISTLER 2010).

Insomma, la filosofia di Deleuze quale portatrice di un'atipica cattolicità senza Cristianesimo animata da una sorta di *agape* erotico laicizzato, o più in generale quale pensiero delle esperienze rivelative. Anche in questo caso, i passaggi a sostegno di simili posizioni – beninteso – esistono, com'è anche vero che il respiro complessivo dell'opera deleuziana può consentire certe conclusioni e che si può accostare il pensiero di Deleuze persino a una sorta di pensiero trasformatore inteso come pratica di risveglio, conversione o rivolgimento del sé – un pensiero catarchico-periagogico o catastrofico-epistrotico della «morte dell'ego» (su cui vedi gli ottimi CUSINATO 1999; 2016; 2017).

Non intendo dunque negare tutto ciò, potrei anzi – al di là della questione meramente testuale – raccontare di persone a cui ho davvero visto la vita cambiare dopo l'incontro (non per forza filosofico in senso stretto) con Deleuze, o persino elencare una serie di ragioni per cui Deleuze ha consentito a me per primo di offrire un orizzonte di concepibilità a situazioni anche molto faticose che mi sono trovato a vivere (cfr. anche *supra*, *Piano 0*). Eppure, sarebbe davvero riduttivo fare di Deleuze uno straordinario strumento di illuminazione o liberazione (individuale o collettiva), e si rischia di dover rendere ragione a chi notava che Deleuze «era un empirista, un logico», così che «è un peccato presentarlo come un metafisico e un mistico» (RAJCHMAN 2001: 7).

Al limite, si deve spiegare che cosa all'interno della sua prospettiva renda possibile tutto ciò, ossia perché si possa per esempio giungere a parlare apertamente di un «approccio alla vita deleuziano-guattariano», di una teoria che più che fornire una rappresentazione del mondo, aiuta a rispondere alla domanda sul modo in cui sia possibile vivere (LORRAINE 2011) – al punto da fornire una sorta di guida su come muoversi nel mondo (ANSAY 2015).

La risposta a questa domanda credo che debba partire dal riconoscimento che l'invocazione nietzschiana di «fedeltà alla terra» (NF: 221-288), per la quale occorre «credere in questo mondo» (C2: 192-193), oltre certamente a enucleare il rigoroso rifiuto deleuziano della trascendenza (CF: 25-49), riveli un tratto

fondamentale del pensiero di Deleuze, che permette anche poi – come vedremo – di comprendere appieno il senso e le implicazioni di simile rifiuto.

Mi riferisco al fatto che la filosofia di Deleuze (la filosofia *per* Deleuze) *parla del mondo*, o – se si preferisce – ha la pretesa di dire qualcosa sul mondo, non intende in nessun modo offrirsi come un dispositivo astratto e auto-referenziale di natura logica, concettuale o linguistica, né ridursi a una pratica testuale di scrittura e interpretazione (scritta) di testi.

*Sotto questo riguardo*, a un primo livello, Deleuze si mostra radicalmente “oggettivista” o “realista” (tutto sta, come vedremo e come sempre, in come questi termini vengono declinati), o – comunque – ribadisce che la filosofia, anche quando vuole diversamente, è nel mondo e sta discutendo qualcosa del mondo. Dunque, è meglio che questo fatto venga assunto esplicitamente e attivamente, piuttosto che inavvertitamente e indirettamente – o non addirittura negato e deriso.

Parlare del mondo, con Deleuze, significa offrirne un taglio, ri-tagliarlo, non tanto vedere un certo mondo o un altro mondo, né alcune cose del mondo in modo diverso, bensì l'intero mondo “sotto una nuova luce” (*sub specie...*), attraverso una peculiare “lente” o un rinnovato “filtro” prospettici – è questo il senso del prospettivismo che Deleuze ritiene di “riprendere” soprattutto da Nietzsche e Leibniz. Ma sia chiaro: non è il punto di vista “di” qualcuno o qualcosa, ma un campo lungo il quale qualcuno o qualcosa viene a propria volta a individuarsi – è un punto di vista *individuante*, come tornerò a ribadire.

È vero: *Il Mondo*, quale totalità onni-abbracciante esteriore alle cose che lo comporrebbero, ossia quale ambito di tutti gli ambiti, non esiste (GABRIEL 2015); eppure – questo vuole Deleuze – esiste ogni volta *un* mondo che è come *l'intero mondo aperto* e “il mondo in quanto tale” – al limite – è la distanza che *insieme* separa e unisce i differenti tagli prospettici delle cose, una distanza che è appunto non impedimento a ma condizione di possibilità dei tagli stessi, della loro diversità – *la struttura differenziale stessa*, la *differenza pura* (questa è, come spiegherò, l'univocità dell'essere per Deleuze).

Inoltre, che la filosofia deleuziana riesca a essere all'altezza di tale pretesa non è ovviamente scontato, né dunque va preso per assodato; nemmeno – però – si può criticare o stigmatizzare dal di fuori e prima di aver compreso in che cosa ci si sta imbattendo; tantomeno – da ultimo – si tratta di cominciare col ricostruire natura e portata della sua costruzione *prima* di provare a criticarla o demistificarla. Piuttosto, cercherò allora di sondarne la rilevanza e testarne l'efficacia proprio mentre proverò a restituirne l'andamento e la dinamica: è proprio questa – sostengo – *la maniera deleuziana* di lavorare con e su Deleuze.

Spiegherò più approfonditamente queste affermazioni, come le altre che sono state fatte nei capoversi precedenti circa il modo in cui leggere e non leggere Deleuze, *infra*, nel cap. 3. Intanto, nel cap. 2 chiarirò il senso in cui va compresa l'affermazione per cui la filosofia di Deleuze “parla del mondo”.

In questo modo, diventeranno maggiormente perspicue le ragioni per cui (come detto) si è potuta notare una “consonanza” tra le posizioni di Deleuze e le dinamiche peculiari del mondo contemporaneo, o – detta meno teneramente

– potranno venire a galla i motivi per cui sarebbe possibile fare di Deleuze uno degli esponenti (magari tra i più rilevanti) della cosiddetta logica culturale del tardo capitalismo, ossia uno di quei postmoderni che più che essere critico rispetto al capitalismo, ne rappresenta invece un effetto (secondo note letture come quelle di HARVEY 2002 e JAMESON 2007).

(Supponendo di esserci) liberati dalle ragioni più congiunturali di un certo modo di interpretare Deleuze, si apre ora il problema di confrontarsi con le sue ragioni più strutturali.

## 2. IL «SECOLO DELEUZIANO»: UN PENSIERO (DEL) CONTEMPORANEO

«Lontano dall'equilibrio, le disgiunzioni diventano incluse, inclusive, e le connessioni riflessive» (CC: 144).

Per fare appunto emergere le ragioni strutturali dell'interesse insieme acceso e ambivalente che il pensiero di Deleuze ha suscitato e suscita, propongo di considerarlo come un pensiero (*del*) *contemporaneo*, ossia come un tentativo di insieme concepire il contemporaneo e comprendere (o meta-concepire) il processo di concezione del contemporaneo (forse addirittura il primo tentativo; di certo uno dei più rigorosi e consistenti).

Per arrivare a sostenere questa posizione, discuto progressivamente il problema del rapporto tra Deleuze e la modernità attraverso quattro passaggi, in cui spiego:

§ 2.1: in che senso è possibile considerare Deleuze un pensatore *fino in fondo* postmoderno *dunque* ultramoderno.

§ 2.2: in che senso Deleuze può *pertanto* essere considerato un pensatore *fino in fondo* moderno *dunque* non-moderno.

§ 2.3: in che senso, sciogliendo l'apparente trama di giochi di parole, sia infine più opportuno ritenere Deleuze un pensatore con-temporaneo.

Ciò che mi interessa non è tanto trovare la giusta collocazione di Deleuze rispetto ai canoni disciplinari o storiografici della filosofia; d'altronde, le ragioni per cui normalmente un pensatore viene considerato “greco-antico”, “ellenistico”, “medioevale”, “rinascimentale”, “moderno” o “contemporaneo” sono in prima battuta di natura prettamente cronologica. Pertanto, da questo punto di vista sarebbe persino scontato etichettare Deleuze come “contemporaneo”, insieme a tanti altri (fermo restando che rimane da spiegare in che senso – per dire – tanto Spengler o Popper quanto Deleuze possono essere parte dello stesso contenitore).

Piuttosto, attraverso il problema del come considerare Deleuze, intendo arrivare a sollevare un problema teorico ben più consistente, o – perlomeno – strettamente attinente alle questioni poste e affrontate da Deleuze stesso: che cosa ci spinge a considerare qualcosa – in questo caso un pensatore – come contemporaneo? O, anche: che cosa significa che in realtà qualsiasi accadimento – in questo caso un pensiero – è o è stato contemporaneo? Quando smette – se smette – di esserlo?

Per arrivare a ciò, non avanzo la presunzione di offrire in poche pagine una definizione stretta, esaustiva e finale di che cosa sia la modernità (più i suoi “post”, “anti”, “non”, e così via); d'altronde, anche supponendo la fattibilità di

una simile impresa, sarebbe impossibile imbarcarsi in essa senza chiamare in causa in modo serrato vicende storiche in senso stretto. Il mio obiettivo è piuttosto aprire uno spazio di problematizzazione filosofica, funzionale a porre appunto la questione della contemporaneità.

### 2.1. Deleuze postmoderno?

«Il paradosso è il rovesciamento simultaneo del buon senso e del senso comune: appare da un lato come i due sensi, a un tempo, del divenire-folle, imprevedibile; dall'altro come il non senso dell'identità perduta, *irricoscibile*» (LS: 75).

La rivelazione della postmodernità di Deleuze potrebbe forse riassumersi in una dichiarazione come «l'affermazione del molteplice è la proposta speculativa mentre la gioia del diverso è la proposta pratica» (NF: 292).

Limitandomi qui a una formulazione volutamente minimale (cfr. perlomeno la precisa sintesi di CHIURAZZI 2002), il postmoderno può generalmente essere inteso come un pensiero, un orientamento culturale o una percezione del mondo contraddistinti da un'ambigua *consapevolezza della fine* (o meglio *dei confini*) *della modernità*: fine di progresso storico lineare, grandi narrazioni, racconti collettivi, razionalità illuminata, soggettività, macrosistemi, fondamento, identità, incanto, ecc.

Da questo punto di vista, Deleuze *non è per nulla* un pensatore postmoderno, se pensiamo al suo interesse per la filosofia come sistema, alla sua distanza da qualsiasi discorso decostruttivo sulla “fine di”, alla sua inclinazione per la metafisica in senso classico. Si può persino dire che Deleuze era ossessionato dall'esigenza di affermazione e costruzione, dal gesto positivo e creativo: tutto tranne che un demitizzatore, uno smascheratore, un decostruttore, un nichilista, un testualista, ecc. Fermo restando che, per esempio, anche Derrida invocava che la decostruzione non fosse esaurita in qualche nuovo *-ismo*, a partire da quelli del “post-” (cfr. p.e. DERRIDA 2002).

Con Deleuze, la critica della metafisica della presenza – della rappresentazione, nei suoi termini – non arriva mai a risolversi (posto che si tratti di una soluzione in senso stretto) in una figura come quella della “promessa” o del “a venire”, per la quale – come vuole una certa sensibilità “post-ponente” che va da Levinas ad Agamben passando per Derrida – l'arrivo è sempre di là da venire e si fa indefinitamente attendere. Al contrario, Deleuze comincia già a costruire ed è sempre preso dalla costruzione, per esempio traducendo i temi dell'indecidibilità o dell'aporetico nella costituzione di una vera e propria metafisica del problematico, non limitandosi mai all'enunciazione di qualcosa come “lo scacco”, “l'impossibile”, o analoghi.

D'altro canto, è evidente che nella sua opera trovano spazio concetti e problemi che hanno reso possibile la sua collocazione nel poststrutturalismo e soprattutto nel postmoderno: differenza, affondamento o sfondamento, mancanza dell'origine, finzione, impersonalità, paradosso, trasversalità – per citarne alcuni. Se per esempio si accetta che uno dei tratti distintivi del postmoderno è quello di far proprio un regime scopico – ossia in senso ampio percettivo – di natura barocca, che delinea un *iconic* o *pictorial turn* per il quale la logica predicativa e testuale fa spazio alla forza performativa dei simulacri, ossia della proliferazione di immagini che fanno, interpellano, mettono in forma e modificano, sembra davvero difficile non vedere in Deleuze uno dei principali intercessori di tale trasformazione (cfr. JAY 1988; nonché 2011, dove la dottrina post-strutturalista dei simulacri si presenta quasi come regime scopico a sé stante).

In chiave filosofica, si può ritenere che il postmoderno rappresenti una sorta di paradossale autoconsapevolezza da parte della modernità (quella di matrice cartesiana o supposta tale, per intenderci), paradossale nella misura in cui segna la consapevolezza dell'impossibilità di un'autocoscienza limpida, che coinvolgerebbe e si rivolgerebbe a un'identità (potenzialmente) auto-trasparente. Questa forma di disillusione, sul cui carico di ironia già Rorty aveva notoriamente posto enfasi<sup>6</sup>, da un punto di vista più strettamente storico-sociale si configura generalmente come presa d'atto del *dark side* di qualsiasi esplicito progetto di emancipazione generale dell'umanità, ma poi più precisamente come assunzione – più o meno lineare – del fatto che l'uomo occidentale o europeo non è – con una formulazione semplice – padrone del mondo, né l'unico abitante del globo. Questo tipo di operazione, come è stato evidenziato molto chiaramente (cfr. WAGNER 2013), rappresenta una *pluralizzazione* delle forme della stessa modernità: dunque è – come vedremo – più un invito a farsi davvero carico e a prendere davvero sul serio le premesse e le caratteristiche della modernità, piuttosto che a lasciarsele finalmente alle spalle una volta per tutte.

Muovendo da ciò e pensando appunto alla collocazione dell'opera deleuziana, mi preme ora avanzare sinteticamente tre considerazioni, la cui portata verrà comunque via via ripresa e riarticolata.

*Primo.* Simile consapevolezza va letta come “etero-consapevolezza” o, se si preferisce, letterale “con-sapevolezza”: a contare non è tanto il fatto che la soggettività (individuale come collettiva) si scopra “bucata” o “dissolta”, come non ci fosse più, o – meglio – questo va letto come il fatto che la soggettività percepisce la presenza di altri (*ci siamo*). La pluralità intacca la possibilità di

---

<sup>6</sup> È noto che Deleuze prediligeva lo humour all'ironia, ma lasciando per ora da parte il senso di questa distinzione rispetto al problema del pensiero critico (cfr. comunque PEZZANO 2016c: 99-102), che si presta d'altronde a molteplici letture (per esempio, nelle proprie opere Žižek descrive l'ironia in termini affini al modo in cui Deleuze concepisce lo humour, ma discorso analogo potrebbe valere per MORTON 2018), segnalo che l'assonanza su questo punto tra Deleuze e Rorty è stata evidenziata da PATTON 2015. Più in generale, in un'ottica sensibile al pensiero deleuziano come all'attenzione “postmoderna” per lo humour, si veda COLEBROOK 2003.

un'identità compatta e assoluta: non tanto o non soltanto nel senso che ci sono molti diversi soggetti (dall'*ego* all'*alter ego*), quanto piuttosto in quello che il soggetto anziché isolato e statico va considerato in chiave relazionale e processuale, cioè come esperienza aperta. Io sono sì il "residuo" dei rapporti in cui mi muovo, ma anche i supposti altri sono "residuali": c'è – con immagine tipicamente postmoderna – una sorta di gioco disseminante di specchi senza "qualcuno" davanti a essi.

Ecco allora che si profila il problema filosofico della relazione, intesa in senso "fisico-energetico" più che logico-astratto. Si tratta di una questione approcciata con modi, nomi, concetti diversi e certo non equivalenti tra di loro, in filosofia ma non solo (transindividuale, *cum*, *différance*, *Mit-sein*, informazione, ecc.). Rispetto a ciò, Deleuze va allora ritenuto un pensatore *radicalmente* postmoderno: come insisterò, tentare di concepire la differenza in quanto relazione ossia tensore dinamico-temporale è persino il cuore dell'intera sua elaborazione filosofica, il perno dell'empirismo trascendentale.

Per esempio, l'idea di *autrui* come mondo possibile non investe soltanto e primariamente il problema del confronto con la fenomenologia (su cui cfr. p.e. gli utili BEAULIEU 2004; ROSSI 2005): per questo si tratta di un tema su cui Deleuze non ha smesso di tornare, non solo nei primi scritti (come *LS*: 264-282; *DR*: 334-336, 360-361) come negli ultimi lavori (come *P*: 196; *CF*: 6-9), ma già nei primi tentativi di elaborazione filosofica "giovanile" (come *CB*: 65-76). Difatti, tematizzare la funzione di *autrui* vuol dire interrogarsi, ancorché dal versante della coscienza o della soggettività in senso stretto, sulla natura di una pura differenza, che è non una "altra cosa", ossia una "cosa" o un "qual-cosa": *autrui* non è un *alter ego* che conserva la struttura dell'egoità, ma indica il rapporto puro, la relazione come il dinamismo dell'apertura di un campo.

*Secondo*. Il peculiare disincanto postmoderno non deve essere per forza o esclusivamente fatto coincidere con l'elogio dell'incoscienza o delle potenze libere dell'inconscio, ossia con il canto della liberazione delle forze irrazionali, o comunque in generale con la rivelazione che il caos la fa da padrone rendendo vano ogni tentativo di messa in ordine. Diversamente, stando per esempio alla coscienza, il problema è coglierla non come sede inconcussa di chiarezza e distinzione, bensì come esercizio di sorvolo che avviene durante un processo e ne accompagna il persistente sforzo trasformativo. Offrendo una prima esemplificazione di ciò che intendo dire, è lo stato che *intercorre* proprio *mentre sta avvenendo* un'opera di creazione o atto creativo: da un lato non si sa già che cosa si farà e dove si andrà (il processo è appunto creativo); dall'altro lato non si sta semplicemente andando a caso e senza che qualcosa muova. *Ci si sente* presi nell'atto in corso di svolgimento e nello sforzo che richiede: è in gioco qualcosa come la distinzione tra "essere coscienti" e "sentirsi".

Anche sotto quest'ottica, Deleuze può effettivamente manifestare un'attitudine *radicalmente* postmoderna: nella sua filosofia, la figura dell'autocoscienza cede il passo a quella della *concentrazione*, dello *sforzo*, il cui avvertimento riguarda la peculiare percezione di un'attività subita, la passione di un'attivazione, o – termine da lui più usato – della *contemplazione*, che allude però

al coinvolgimento nell'immanenza di un processo (il fare tutt'uno con), non alla sua cristallizzazione e conduzione trascendente (il guardare a distanza).

*Terzo.* Siamo in una dimensione "politica", che abbiamo già visto essere terreno di confronto anche molto acceso e dalle prese di posizione nette. Bauman ha notoriamente rilevato che l'intellettuale postmoderno non è più un legislatore ma un interprete, nel senso che – volente o nolente – ha rinunciato o deve rinunciare alla pretesa di possedere e consegnare le chiavi per il miglioramento del mondo, quando non di utilizzarle in prima persona (BAUMAN 2007). Sarebbe cioè venuto meno lo spazio per quella figura del tecnico "specializzato nella generalità" (il filosofo o l'intellettuale), in grado di cogliere lo statuto "perimetrale" delle varie componenti della società, il rapporto che le attraversa e in ultima istanza la totalità del campo sociale, potendolo poi indirizzare verso il suo bene – anzi, verso Il Bene.

Questo scenario per alcuni è scellerato, per altri inevitabile e per altri ancora benefico, nella misura in cui – per così dire – si sarebbe spezzato il filo ambiguo che va dal pensare "agli" altri, passa mediante il pensare "per" altri e termina nel pensare "al posto degli" altri. Oltretutto, si può suggerire che questa trasformazione coinvolga soprattutto l'intellettuale "umanistico", perché (perlomeno in certi contesti) esistono non solo diverse figure di intellettuali-consiglieri le cui competenze "tecniche", di taglio soprattutto economico, militare o geopolitico, giocano un ruolo politico, ma anche intellettuali-governanti che hanno modo di mettere direttamente alla prova le proprie conoscenze e capacità – i cosiddetti "governi tecnici" ne sarebbero la manifestazione più netta.

Al di là di ciò, resta che, prendendo per buona questa trasformazione della figura e del ruolo degli intellettuali, c'è più di un motivo per ritenere Deleuze un intellettuale *radicalmente* postmoderno. Infatti, egli non rinuncia di per sé alla critica o all'esigenza di trasformazione del mondo, come tenderebbe a farebbe ogni *anima bella* postmoderna, secondo una sensibilità hegel-marxiana che abbiamo visto essere ancora piuttosto diffusa (cfr. anche ALESSANDRONI 2016), ma cerca di spiegare in termini etici o etologici i nessi effettivamente sussistenti tra pensiero, interpretazione e trasformazione.

Il superamento della concezione classica dell'intellettuale, che «interveneva in nome di valori superiori, il Bene, il Giusto, il Vero», non significa una forma di ripiegamento sull'esistente (piuttosto, andando al limite del gioco di parole, un ripiegamento *dell'esistente*, come verrà chiarendosi), perché consente anzi l'adozione di un atteggiamento «funzionalista» nella misura in cui si preoccupa di far vedere e far dire, ossia di «produrre nuove condizioni di enunciazione» (RF: 229-220) – come, più in generale, di visibilità, percepibilità, concepibilità, e così via.

Adirittura, Deleuze ritiene che questo spingere tanto avanti la critica della rappresentazione da ricusare «ogni tentativo di parlare al posto degli altri» ossia di «parlare per gli altri», «in nome di valori universali», faccia tutt'uno con l'assunzione di un atteggiamento radicalmente moderno, e comporti proprio lo sforzo di "far parlare" quelle «potenze impersonali» che sono immanenti a un



processo e che non possono che emergere nel corso di un processo, per potere così contribuire a dar loro espressione e non semplicemente per “indicarle” ossia rivelarne la supposta vera natura e così “indicare la via” (PP: 118-119). Peraltro, è proprio spiegando questo che Deleuze ritorna a sottolineare che «in questo senso, l'Essere stesso è politico».

Tutto ciò – ci torno *infra*, § 2.3 – vuol dire da un lato che pensare significa *tradurre concettualmente il mondo*, dall'altro che la trasformazione è anche un problema genuinamente filosofico, la cui tematizzazione e comprensione non deve farsi guidare da motivazioni di natura “ideologica”. Deleuze ha provato a tenere insieme *fino in fondo* l'idea per cui è vano illudersi che il pensiero trasformi da sé il mondo in senso politico stretto (è sempre sul piano delle sperimentazioni etico-pratiche che si gioca la partita), soprattutto se questa trasformazione si intende come rapporto applicativo tra teoria e prassi, con quella per cui anche il pensiero è protagonista di peculiari trasformazioni e può proporsi di offrire uno spazio di concepibilità alla natura della trasformazione *qua tale*.

Inoltre, già Lyotard aveva rilevato che “postmoderna” è una forma di legittimazione del sapere e delle conoscenze di tipo *paralogico*, che fa leva su quel parlare di traverso che se da un lato scardina le regole, dall'altro lo fa per garantire la possibilità di produrre nuove conoscenze e altro sapere, ossia di generare nuove idee. Qualcosa come un sapere postmoderno avrebbe la forma di un peculiare sapere, sempre in sistemazione, che emerge o si rende necessario nel momento in cui il sapere e le sue regole hanno bisogno di essere rinnovati o vanno rinnovandosi (LYOTARD 1981: 110-112). Come emergerà via via, il sistema-Deleuze consiste proprio in un simile tipo di sapere: non la demolizione di ogni sapere, ma un sapere delle trasformazioni – il problema della trasformazione del sapere.

Se insomma Deleuze è un postmoderno, risulta esserlo addirittura *fino in fondo*. Il punto è che proprio per questo risulta essere anche *fino in fondo moderno*.

Mi spiego. Se moderno è conferire al *novum*, al *modo*, un primato di natura assiologica sull'antico, postmoderno è essere consapevoli che l'equivalenza immediata tra nuovo e migliore è inconsistente: Deleuze da un lato pensa *fino in fondo* il significato della creazione del nuovo, mentre dall'altro lato porta *fino in fondo* il principio per cui l'emersione del nuovo è la produzione del *differente*, non del migliore (o del peggiore).

Ritengo infatti che una chiave di volta decisiva per comprendere il senso dell'intero pensiero di Deleuze sia tenere ben presente – *a livello filosofico* – proprio questo atteggiamento non pregiudiziale nei confronti delle cose, che si preoccupa più – con una formulazione volutamente problematica – di “lasciarle essere” nelle loro possibilità (dunque di coglierne ogni volta la specificità) che non di intimare loro cosa devono o dovrebbero essere (cfr. CC: 176, ma già CB: 77-78).

Questo si può riassumere nel “motto” fondamentale che recita «un'altra cosa: non qualcosa di più bello, di più profondo o di più vero, ma qualcosa d'altro» (C2: 54): è in gioco – per così dire – il passaggio dall'idea per cui domani sarà

ineluttabilmente *meglio* o *peggio* di oggi a quella per cui domani sarà *diverso* da oggi (ma proprio perché *in rapporto all'oggi*).

Questo tipo di sensibilità Deleuze la ha lasciata trasparire in diversi momenti, associata a un ampio ventaglio di fenomeni:

*seguire non è affatto la stessa cosa che riprodurre, non si segue mai per riprodurre. [...] La riproduzione implica la permanenza di un punto di vista fisso, esterno a ciò che viene riprodotto: guardare scorrere, stando sulla riva. Ma seguire è una cosa diversa dall'ideale di riproduzione. Non migliore, ma diversa (MP: 443).*

Bisogna evitare di reintrodurre un principio di progresso, di perfezionamento: un'epoca non perfeziona un'altra. Ovvero, non c'è un regime di visibilità che sia migliore di un altro. [...] Sono regimi qualitativi di visibilità del tutto diversi (MF2: 60).

Se volete capire qualcosa attraverso delle nozioni, bisogna sempre che ci aggiugiate delle complicità vissute. Se non le avete, non è colpa vostra, vuol dire che la vostra esperienza è strutturata in un altro modo (MF2: 186).

Dovremmo per questo dire che la nostra biologia è migliore? Non lo so, il meglio o il peggio ci interessa poco, non è molto importante (MF2: 215).

Capite che sarebbe stupido chiedersi che cosa sarebbe meglio. Non c'è nessuna cosa che sia migliore. Non vuol dire nulla. Accade solo che il pensare cambi orientamento, che non sia più lo stesso movimento (MF2: 268).

Non dico che il moderno sia meglio rispetto al classico. Dico solo che non sono la stessa cosa (MF2: 278).

Su questo piano – formulato in termini minimali – si prende in considerazione il nuovo *iuxta propria principia*, ossia la differenza liberata dal giogo dell'identità, passando dalla (falsa) domanda «perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?» alle (vere) domande come «perché questo piuttosto che quello?», «perché queste tensioni di durata?» o «perché questa velocità piuttosto che un'altra?» (B: 7-10; ID: 22-23, 37, 60). La declinazione più strettamente etica di tutto ciò può presentarsi in un'esigenza quale «bisogna sapersi sorprendere. Arrivare a dirsi: “Ma guarda! Non avrei mai creduto di poter fare questo!”» (CP: 130), al punto da poter dire che «“incapace” è un complimento, non una critica» (MF2: 253): un'in-capacità è tale solo se confrontata con un'altra capacità già data, e di per sé segnala semplicemente un altro tipo di esperienza, un altro genere di abilità, una *capacità differente*.

Certamente, questa sensibilità solleva delle peculiari perplessità, come discuterò, a partire dal fatto che i critici di Deleuze possono davvero facilmente notare che siamo di fronte all'edificazione dell'ideologia del *Think Different*, che si sintetizzerebbe nelle parole pronunciate dallo Steve Jobs impersonato da Ashton Kutcher: «non possiamo guardare alla concorrenza e dire che faremo di

meglio, dobbiamo guardare alla concorrenza e dire che faremo le cose diversamente».

Oppure, pensando all'idea bergsoniana di «esitazione creatrice», ripresa da Deleuze per mettere a fuoco i momenti letteralmente ricreativi sia nel senso della “pausa fra” che in quello dello “spazio creativo”, si può subito ricordare che le aziende più innovative e che investono nella ricerca hanno aperto alla cosiddetta “regola del 15%”, per la quale ogni lavoratore deve dedicare tale percentuale della propria giornata lavorativa all'inseguimento di nuove idee “staccando” dalla normale routine di lavoro, per concedersi di passeggiare, fantasticare, giocare, distrarsi, conversare, riposare, e così via. Questo tipo di programma, significativamente chiamato per esempio *bootlegging* (“contrabbando”) o *Innovation Time Off* (“pausa innovazione”), consiste nell'apertura di momenti di interruzione funzionali al “vagheggiamento”, ossia allo spazio in cui si esercitano i deleuziani «balbettii», «essenze vaghe», «Idee oscure e distinte», «fra-tempi», «incrinature», «fenditure», e via discorrendo.

Insomma, sembrerebbe proprio vero che la stagione postmoderna non ha rappresentato in fondo altro che «un'occasione perduta» (CARRAVETTA 2009: 128-149): una promessa di radicale emancipazione che è terminata con un nulla di fatto, ma questo proprio nel senso letterale di un annichilimento estremo di qualsiasi possibilità di reale alternativa all'esistente.

Che sia o meno effettivamente così, va comunque subito messo in luce che l'idea deleuziana della diversità non sussunta al concetto non veicola un orizzontalismo lineare per cui “tutto si equivale”, perché anzi il punto è che – proprio perché, secondo il principio dell'univocità dell'essere, *tutto differisce – nulla si equivale*. Soltanto che la potenza o l'intensità in gioco non possono essere (pre)giudicate sulla base di un valore esteriore *dunque* trascendente (è questa in fin dei conti l'equazione deleuziana), ma vengono di volta in volta sondate e calibrate – valutate – nel corso delle cose. Né si tratta di dire che la valutazione è di tipo soggettivo anziché oggettivo, perché – secondo l'insegnamento nietzschiano per il quale dietro all'interpretazione non c'è qualcuno al posto di qualcosa, bensì una forza, o anzi un rapporto tra forze – la diversità è esattamente ciò che incrina o risollecita anche il presunto valore soggettivo e della soggettività in generale.

È questo – in poche parole – il senso nietzschiano-spinoziano dell'idea per cui «al di là del bene e del male non significa al di là del buono e del cattivo», o del passaggio “giurisprudenziale” dal giudizio alla (tras)valutazione, dal microscopio al telescopio. Non è che qualsiasi cosa vada bene allo stesso modo: è che la distinzione tra “ciò che va” e “ciò che non va” non passa più attraverso il filtro del “giusto/sbagliato”, “bene/male”, “morale/immorale” o “doveroso/vietato”, bensì – in una prima formulazione – per altri filtri come “fecondo/sterile”, “importante/insignificante”, “creativo/stupido” o “sostenibile/insostenibile”.

Mi limito a un esempio controverso, l'adulterio: non si tratta di sancirne l'inaccettabilità a priori, l'immoralità a prescindere, perché il problema è piuttosto di natura dinamico-relazionale. Si riesce a portarne sino in fondo e

sopportarne le implicazioni? Si tiene conto delle esigenze di tutti i coinvolti in modo soddisfacente? Fino a che punto è possibile far funzionare più rapporti? In che modo si possono rendere il più fecondo possibile per tutti i rapporti in gioco? Sino a quale soglia la trama è sostenibile per me come per gli altri? Sino a dove si estende la rete di questi “altri coinvolti”? Quando è che le cose possono cominciare ad andare “per il verso sbagliato”? Quali “contromosse” sono necessarie per stare all’interno di una tale dinamica? In che modo posso imparare a fare i conti con l’eventuale senso di gelosia e possesso?

Sono questo tipo di domande, funzionali e non essenziali, che si profilano nell’ottica deleuziana. Come si è notato (cfr. MARGALIT 2017: 8), l’adulterio esiste come tale soltanto all’interno di una prospettiva che moralizza il sesso, mentre in un’ottica come quella liberale (facilmente accostabile a Deleuze, come detto) esso viene sottratto a una connotazione morale, venendo trattato alla stregua del mangiare. In questo modo, anche il sesso diventa una questione di preferenze, gusti, compatibilità, modi di vita e situazioni: diventa – in deleuzese – una questione etica.

L’idea deleuziana per cui l’impossibilità non coincide in nessun modo con la contraddizione, perché dal primo lato abbiamo differenze e dall’altro negazioni, lavora anche nella concezione etica dell’adulterio. Infatti, è solo per l’illusione del negativo che noi crediamo che vi sia un’alternativa data tra persona-A e persona-B, dove la presenza dell’una si opporrebbe a quella dell’altra, in nome di una contraddizione di ordine superiore, legata a un principio morale trascendente o a una proprietà naturale dei rapporti umani. In realtà, al limite può esservi appunto un’incompatibilità reale tra le due persone, o – meglio – un’incompatibilità effettiva all’interno della trama di rapporti che si viene a creare (le cose non tengono). Questa è però tutt’altra questione, che tocca modi e sfumature che consentono sempre un qualche margine creativo, seppur minimo, non essenze e confini dati.

Ancora più radicalmente, si può dire che per Deleuze quando si manifesta una qualche incompatibilità, questa va colta non come il segnale di una contrapposizione tra termini dati (“o A o B”: *tertium non datur*), ma come un segno in senso proprio, vale a dire come una domanda. Il problema diventa rendere strutturali le incompatibilità che si profilano, per generare qualcosa di nuovo entro cui questa si tramuti addirittura in compatibilità o principio di (ri)composizione dei rapporti. Ovviamente, non è detto che ciò riesca, nel caso dell’adulterio come in generale.

È proprio Deleuze a porre la questione in simili termini, quando discutendo dello scambio tra Blyenbergh e Spinoza, chiama in causa il caso dell’adulterio, uno degli esempi fatti dal mercante di grano a Spinoza. Anche con l’adulterio, si tratta sempre di un problema di composizione/decomposizione di rapporti, per il quale non esiste un atto giusto o sbagliato “in sé”, ma esiste un atto buono o cattivo sulla base della trama di rapporti in cui va a inserirsi. Insomma, se l’adulterio decompone un rapporto, evidentemente agisce “avvelenando” dunque in modo cattivo, ma se riesce a rilanciare e a riaprire quello stesso rapporto, aprendone una nuova fase, agisce in modo buono (cfr. *FP*: 48-50).

Senza dubbio, una simile prospettiva può sembrare piena di ingenuità e di ottimismo, soprattutto quando si fanno i conti con questioni di carattere etico-pratico in senso stretto, come mostrano certe letture “pratico-vitaliste” di Deleuze (emblematici lavori come BRAIDOTTI 2008; 2014). Ciò che però conta è comprendere che assumere una simile ottica complessiva comporta un vero e proprio riorientamento globale dello sguardo: è qui che si avverte l’attitudine metafisica di Deleuze.

La sensibilità appena descritta, infatti, viene elaborata a un livello più squisitamente speculativo e concettuale nell’insieme dell’opera deleuziana: basterebbe ricordare il fatto che il mondo “neobarocco” contemporaneo è finalmente un mondo in cui «non soltanto le dissonanze non vanno più per forza “risolte”, ma le divergenze possono essere affermate» (P: 227).

Insomma, Deleuze si fa portatore di un preciso programma filosofico, che – su tutti i livelli e su tutti i piani – ruota intorno al principio per cui «*non opposita sed diversa* è la formula della nuova logica» (SE: 44) e si basa sulla convinzione che rovesciare il platonismo vuol dire sostituire la domanda essenziale “che cos’è?” con domande “circostanziali” quali «chi? quando? come? dove? quando? in quale caso? come? da che punto di vista?» (cfr. B: 35; DR: 243-247; ID: 116-118, 132; FP: 152-158; P: 87-97, 179-182).

Su questo, senza dubbio, Deleuze si configura come un pensatore radicalmente postmoderno; ma – appunto – che cosa significa ciò?

Proprio ragionando sul rapporto tra modernità e postmodernità, già Vattimo aveva opportunamente insistito sulla polivalente espressione heideggeriana *Verwindung*: il postmoderno veniva così a rappresentare la “torsione” del moderno nel duplice senso del genitivo. Come anche Lyotard aveva fatto notare, il postmoderno non è tanto il moderno alla fine o che sta finendo, bensì il moderno preso (bloccato, se si vuole) al suo costante stato nascente (LYOTARD 1987: 22). Da altra sponda (tenendo conto nuovamente delle osservazioni di WAGNER 2013: 84-88), il postmoderno può essere considerato come il moderno che si pone quale problema costitutivamente aperto, privo di una soluzione definitiva superiore alle altre ma non perciò privo di soluzioni *tout-court*.

Ebbene, se si considera tutto ciò, allora Deleuze è insieme *fino in fondo* moderno e postmoderno. Infatti, egli ha tentato di costruire lo spazio di pensabilità tanto per questa “distorsione” che è insieme un proseguimento e un tradimento (storia degli effetti e delle interpretazioni, in termini ermeneutici; prolungamento, slancio o ripetizione della differenza, in termini deleuziani), quanto per questo costante stato nascente ed embrionale dell’essere che è la processualità aperta (storicità e temporalità, in termini ermeneutici; individuazione, evento, divenire o problematicità, in termini deleuziani).

In questo modo, Deleuze ha assunto *fino in fondo* il problema della crisi del fondamento, non certificandone fine e impossibilità, non celebrando irrazionalismo e misticismo, ma concependo differentemente la fondazione, tematizzando una logica non-lineare, una differente forma di razionalità, trasversale, plurale, divergente o diagonale (problematica in senso rigoroso): una razionalità «bi-logica» (MATTE BLANCO 2000) o «ana-logica» (MELANDRI 2004),

più che logica in senso stretto ovvero formale, come verrà delineandosi. Ciò, come discuto *infra*, § 2.2, significa anche che Deleuze si è interrogato proprio sul senso di tale “fino in fondo”.

Pensando con Deleuze, da ultimo, si può cominciare a riconoscere che il postmoderno, più che demolire ogni valore, si offre come il momento per cominciare ad accogliere una serie di valori che hanno fatto da basso continuo al processo della modernità, ancorché giungendo a cristallizzarsi e continuando a consegnarsi più o meno esplicitamente alla trascendenza (da Dio all’Uomo, come denunciava con testardo vigore già Stirner), cosa che – è la pretesa del postmoderno – non può più essere fatta in modo irriflesso. La morte di Dio e dell’Uomo o l’invocazione dell’immanenza alludono proprio a questo.

Sotto questo riguardo, nei termini di Deleuze, è come se il postmoderno attualizzasse il virtuale del moderno, non perché il primo rivela l’origine o la natura essenziale già data *ab origine* del secondo, ma perché si dà un genuino atto creativo, che non semplicemente attesta o rappresenta ciò su cui insiste: il postmoderno sarebbe appunto il processo di attualizzazione di risorse del moderno, *non* il suo virtuale (cfr. anche FRANZINI 2018). Ciò che voglio suggerire, detta più prosaicamente, è che se prendiamo sul serio filosoficamente le istanze del pensiero postmoderno (ossia, in fondo, l’orizzonte concettuale aperto esplicitamente da Nietzsche), a emergere è il valore del processo mediante cui qualcosa assume valore, o – anche – la centralità di valori (*moderni*) quali la pluralità di modi e stili, l’esperienza, la fecondità e l’apertura, sui quali la filosofia di Deleuze ha molto da dire, come mostrerò (cfr. particolarmente *infra*, § 4.3 e cap. 6).

Tenendo conto di tutti questi aspetti, questa idea del Deleuze “fino in fondo” moderno potrebbe tradursi anche nell’idea dell’*ultramodernità* o *ipermodernità* della sua postura, anche in quanto condurrebbe agli estremi la convinzione moderna del bisogno di una costante rottura con la tradizione, cioè di un suo tradimento, in contrapposizione a ogni logica della filiazione (come sostiene SLOTERDIJK 2018b: 400-409).

Pur senza entrare ora nei dettagli, mi riferisco al dibattito che si è interrogato espressamente sulle cosiddette «conseguenze della modernità» (GIDDENS 1994), soprattutto nelle scienze sociali e particolarmente rispetto alla questione del ritorno del religioso, del rapporto tra incanto, disincanto e re-incanto, della differenza tra i registri della razionalità e del simbolico, e così via (cfr. LINGUA 2013). All’interno di questo confronto, si è aperto un ampio ventaglio di posizionamenti, volti soprattutto a problematizzare l’idea generalmente postmoderna di un indebolimento delle strutture e delle pretese della modernità.

Mi interessa in particolare sottolineare il problema di fondo al quale hanno variamente tentato di fornire una risposta nozioni quali – tra le altre – «seconda modernità» (BECK 2000), «modernità liquida» (BAUMAN 2011), «surmodernità» (AUGÉ 2002), «ipermodernità» (LIPOVETSKY & CHARLES 2004; VIRILIO 2000; DONNARUMMA 2014), «ultramodernità» (WILLAIME 2006; 2007) o «neomodernità» (MORDACCI 2017; MARTUCCELLI 2017) – ma si potrebbero anche aggiungere quelle di «digimodernità» (KIRBY 2009), «metamodernità»

(VERMUELEN & VAN DEN AKKER 2010) e «automodernità» (SAMUELS 2008), fino ad arrivare ad altre più o meno retoriche che circolano soprattutto in ambito artistico o architettonico come “post-postmodernità” o “altermodernità”.

Il cuore della faccenda ruota intorno alla domanda se siamo davvero sicuri che ciò che ha teso a presentarsi o a essere interpretato come vigorosamente post-moderno, ossia come congedo, non debba in realtà essere letto come forma di *radicalizzazione* della modernità. Come se, nel momento in cui questa stesse *andando a finire e perdendo il proprio vigore*, finisse per produrre un’inaspettata accelerazione delle proprie dinamiche; ma vale anche l’inverso: proprio quando essa pare ritrovare slancio, lì sta in realtà esibendo come i propri “colpi di coda”.

La posta in palio di questa idea di una radicalizzazione del moderno non è altro che – in termini filosofici – la tematizzazione del problema di un “ripiegamento rilanciante”: un’operazione di accentuazione riflessiva che, finendo per investire e coinvolgere anche quegli stessi prodotti (politica, scienza, ragione, progresso, libertà, ecc.) che la modernità aveva generato riflettendo criticamente su quanto era così diventato pre-moderno (religione, irrazionalità, arcaismo, primitivismo, simbolismo, ecc.), assume dei contorni auto-riflessivi – quel che viene etichettato come passaggio dalla *secolarizzazione-transfert* alla *secolarizzazione della secolarizzazione*.

Questi contorni presentano una natura intrinsecamente ambivalente: da un lato la (presunta) monolitica arroganza dell’atteggiamento moderno sembra essere ormai superata da un piano ma deciso atteggiamento disilluso, mentre dall’altro lato – se accettiamo l’ormai celebre immagine della “liquefazione” – tale arroganza sembra essersi compiutamente liberata, per insinuarsi ovunque in maniera invasiva e rivolgersi persino alla propria stessa postura e ai suoi derivati, mettendosi da sé alla prova del confronto con la novità. Da qui seguono un’altra serie di problemi: si pongono in questo modo le condizioni per il “ripresentarsi” di ciò di cui ci si era originariamente liberati o ci si doveva liberare? Di che natura è e che cosa comporta questo “ritorno”? Si tratta cioè del rinnovamento di istanze di cui farsi carico o la riproposizione di una data forma passata? O dell’occasione per tornare a ricomprendere e magari condurre ai suoi esiti più radicali la portata di un gesto come quello di messa in forma e codificazione di una ragione o di un valore? E via scorrendo.

Al di là appunto della scelta dell’“etichetta” migliore da associare alla modernità, ciò che sembra di poter dire è che la condizione in cui ci stiamo imbattendo (Deleuze prima e noi adesso) è quella in cui starebbe agendo una sorta di modo di essere *diversamente moderni*, il cui tratto principale è forse – più della semplice “accelerazione” della modernità – una singolare avvedutezza del fatto che la postura critica è un atteggiamento complessivo in grado di applicarsi in via di principio a tutti gli aspetti delle pratiche umane, al punto che l’auto-revisione è un aspetto intrinseco della revisione. Certamente, questo apre anche a quei momenti di cortocircuito nei quali, quando la riflessività si rivolge su di sé, il fatto di indebolirsi fa tutt’uno con quello di esasperarsi: ne consegue quasi per definizione una condizione di smarrimento e perdita di riferimenti – di crisi.

È per questo insieme di aspetti che Deleuze da una parte sembra essere un emblema di un certo modo di intendere il postmoderno, mentre dall'altra parte sfugge a una simile etichettatura, potendosi configurare persino come ultramoderno o ipermoderno: il suo pensiero – come spiegherò più nel dettaglio – sembra insistere proprio sul nesso tra “ripresa” o “insistenza” (la radicalizzazione) e “oltrepassamento” o “rilascio” (la novità), vale a dire sulla pura relazione creatrice, sul suo statuto letteralmente critico.

Più nello specifico, tenendo come sfondo la vaghezza di tutti questi contorni, si vedrà ora più da vicino in che senso è possibile accostare Deleuze ancora più esplicitamente alla modernità, *dunque* a qualcosa come alla non-modernità.

## 2.2. Deleuze (non)moderno?

«Non si comincia mai, non si fa mai tabula rasa, si scorre fra, si penetra dal mezzo, si sposano dei ritmi o li si impone» (*FP*: 153).

«La prima caratteristica dell'immagine moderna del pensiero è considerare che la verità è soltanto ciò che il pensiero crea: pensiero è creazione, non volontà di verità» (*CF*: 44): basterebbe già un'affermazione simile a rivelare che Deleuze porta avanti (o ritiene di portare avanti) un atteggiamento genuinamente moderno, piuttosto che smarcarsi da esso o sancirne l'inconsistenza. Poi, ritengo che questo passaggio manifesti in modo alquanto chiaro sia la connessione che Deleuze fa tra modernità e novità, sia l'importanza che la questione della creazione del nuovo ha nella sua ottica (rispetto al pensiero, ma non solo). In questo modo, si può discutere la tensione tra *A*) modernità e *B*) non-modernità di Deleuze.

*A*) Isolo brevemente quattro momenti in cui Deleuze testimonia in termini espliciti o comunque non fraintendibili la propria modernità, associandola ai concetti di i) *simulacro*, ii) *produzione*, iii) *fedeltà alla terra*, iv) *limite*. Non sto sostenendo che questi siano gli unici momenti che è possibile isolare, o che si tratti dei momenti e dei concetti più importanti o esaustivi dell'intera opera deleuziana; piuttosto, credo più sobriamente che si tratti di aspetti particolarmente funzionali al tipo di lettura che propongo e al discorso che svilupperò, oltre che – in ogni caso – fortemente utili a rendere visibile la natura e la portata del sistema deleuziano.

Poiché i temi che essi sollevano torneranno a più riprese e in diverse forme nel prosieguo del lavoro, per il momento mi limito a enunciare i lineamenti fondamentali in modo schematico e – soprattutto – funzionale all'oggetto specifico di questo capitolo, cioè il problema della (post-/non-/ultra-)modernità o contemporaneità del pensiero deleuziano.



i) «Con la potenza del simulacro si definisce la modernità» (LS: 233): portare fino in fondo il platonismo è un gesto moderno, consistente nel far risalire in superficie le «potenze del falso» (su cui Deleuze insisterà notoriamente anche in C2: 143-174).

Per il platonismo, l'idea custodisce la vera natura delle cose, che la imitano ma sempre inadeguatamente, particolarmente i simulacri, ingovernabilmente dissomiglianti: producono cose che non si riescono a ricondurre a niente e proliferano senza controllo. I simulacri erano per Platone un problema nella misura in cui mostravano in una copia (di una copia) i tratti che sarebbero dovuti appartenere all'originale in quanto tale: che – per esempio – un quadro esibisca in modo palese il proprio tratto finzionale nei confronti della mela che sarebbe chiamato rappresentare è un pericolo ben più grave di quello rappresentato dalla stessa mela *reale*, rappresentata nel dipinto, la quale “semplicemente” tende a confondersi con la vera realtà intellegibile della mela *qua tale*.

Infatti, il simulacro non è altro che un'apparenza pura, ossia un'apparenza che fa essere ciò che appare, dunque non tanto “ciò che fa apparire” (non crea una mela sensibile), ma il fatto stesso dell'emergere di qualcosa, della “performance” che fa emergere qualcosa, del processo di creazione delle cose, del dare apparizione (non “apparenza”). *Portando agli estremi il platonismo (questo è il rovesciamento deleuziano)*, ci si avvede dunque che il simulacro viene a *coincidere con l'idea stessa*, che *qua tale* non somiglia ad altro proprio perché non è altro che pura potenza generativa, assoluta capacità di differenziazione.

La possibilità di portare a termine questa inversione, secondo Deleuze, maturerebbe proprio nella modernità. Nel momento in cui la modernità mette in discussione l'identità e l'unificazione in senso sostanziale, si apre lo spazio in cui l'idea può cominciare a essere intesa come pura ricchezza creatrice e potenza di interpenetrazione: il mondo (*questo mondo*) si popola di idee, concepite come germi differenzianti di sviluppo e non come modelli preesistenti. Con il linguaggio comune, non è in ballo l'ideale, ma l'*Eureka!* o l'*Ah-ah!* di espressioni quali “avere un'idea” o “viene un'idea”: sono in gioco invenzione, trasformazione e innovazione, non rappresentazione, riproduzione e imitazione.

Con Deleuze dunque, la modernità (soprattutto quella di Spinoza, Leibniz, Hume e per certi versi anche Kant), congiuntamente all'apertura di una concezione della sostanza non come sostrato ma come soggettività ossia produzione o processo, comincia a far scoprire ciò che già era di fatto in atto, cioè l'aspetto “fantasmatico-immaginifico” dell'idea, per il quale un'idea è un'*immagine*: insieme oscura e distinta, è germe di sviluppo, schema dinamico di produzione, principio di differenziazione – come un libretto di istruzioni che prende esso stesso forma durante il processo di costruzione. *L'ideazione* ruota intorno al paradosso di un'idea-immagine – la potenza del simulacro (letteralmente problematica, con Deleuze), legata a una peculiare «deformazione senza precedenti» (CARBONE 2004).

L'associazione tra modernità e liberazione della produzione implica spesso l'affermazione di una soggettività protagonista dell'attività (il *cogito* che si

rappresenta mentalmente gli oggetti estesi), ma questo fa appunto della creazione un atto soggettivo (singolo o collettivo): mettendo al centro questo anziché l'oggetto dato, è il soggetto a risultare dato; resta inspiegata – in ottica deleuziana – la *genesis* di entrambi.

L'idea presente eternamente alla mente di Dio o distintamente alla mente umana è la rappresentazione di una forma data, con le cose “a sua immagine e somiglianza” (più o meno distorta). In questo teatro rappresentativo si considerano la forma, la soggettività e le cose come già date: che ne è del processo creativo di emersione e (tras)formazione? Che ne è del processo ideativo in senso metafisico-cosmologico? Può sembrare persino banale ritenere che Deleuze si sia contrapposto o distinto rispetto a questo tipo di rappresentatività; deve esserci infatti qualcosa di ben più rilevante in gioco nel suo pensiero! Sarebbe un'eccessiva semplificazione e riduzione del tentativo deleuziano accostarla alla stigmatizzazione di una simile concezione dell'idea<sup>7</sup>!

Eppure, invece di dover cercare qualche più fondamentale profondità nella quale sarebbe custodita la natura dell'impresa filosofica di Deleuze, credo sia importante sondare tutta la sua estensione superficiale, ossia sforzarsi di comprendere la portata complessiva della sua impostazione e impegnarsi a condurla sino in fondo ai suoi sviluppi.

Ciò può condurre a fare i conti con cose che appaiono banali o scontate, ma questo – mi sforzo di mostrarlo lungo tutto il lavoro – nel senso genuinamente filosofico per cui si è costretti a *prendere come problema* qualcosa che *sino a quel momento* era invece colto come un dato “pacifico”, senza pertanto poter nemmeno accettare la semplice negazione di quello stesso dato: servirà *qualcosa di diverso*.

Nello specifico, non si tratta sposare una forma di nominalismo rispetto allo statuto delle idee, scegliendo così l'altra faccia della medaglia (l'idea non rappresenta niente), bensì di ripensare – come ci esprimiamo anche comunemente – i termini della questione, vale a dire di reinterrogare a monte il problema della rappresentazione: siamo davvero costretti a pensare le idee in termini esclusivamente rappresentativi? Come potremmo pensarle altrimenti? Che cosa può comportare un modo differente di concepirle?

Nell'ottica deleuziana, non è dunque un caso che anche quando si faccia dell'idea un'istanza di perfezione a cui infinitamente tendere, ossia un'entità dal carattere apparentemente dinamico, questa si presenti sotto forma di *ideale*, come qualcosa di costitutivamente separato dal mondo “reale” – sottolineando magari persino che è questa la scoperta filosofica per eccellenza dell'Occidente, che rende l'Occidente ciò che è (come ribadisce CHIODO 2016). In questo modo, però, si configura una trascendenza, che svilisce come imperfetto qualsiasi sforzo (tras)formativo, anziché incitarlo o promuoverlo, o che – nel migliore dei casi – lo consegna a un processo di standardizzazione che soffoca la singolarità della sua tensione.

---

<sup>7</sup> Come mi è stato effettivamente imputato da diversi studiosi di Deleuze, in occasione di confronti e discussioni, anche in termini piuttosto irritati o beffardi.

Questa, perlomeno, è la convinzione di Deleuze, per il quale il desiderio che segue un archetipo rinuncia a sperimentare ossia abbandona la processualità aperta che gli è propria, in quanto «l'archetipo procede per assimilazione, omogeneizzazione tematica», «gli archetipi non sono altro che procedimenti di riterritorializzazione spirituale» (*K*: 13, 22): la produzione resta (sempre incompleta) riproduzione; non si fa la differenza, si ripresenta (sempre imperfettamente) un'identità – il debito resta costantemente infinito.

Si può dunque dire che l'idea è nell'altro mondo, in questo mondo, nella mente di Dio, nella testa dell'uomo, nei sogni dell'uomo, nell'azione dell'uomo, ecc.; però, in tutti questi casi l'idea resta presente, data, rappresentativa, statica: per Deleuze, un'istanza ideativa non si riduce invece in nessun modo a un'istanza ideale, ma non per questo perde ogni tipo di consistenza o esistenza (o, se si preferisce e anticipando quando si vedrà, assumendo una peculiare *sussistenza* che è altra cosa dall'esistenza).

È stato notato che la storia della filosofia, successivamente a Platone, è «la storia dei diversi tentativi di eliminare o di pensare altrimenti l'idea» (AGAMBEN 2016: 68), come che le diverse concezioni dell'idea sollecitano o svelano la nascita di nuovi sistemi e nuovi modi di intendere il compito della filosofia (cfr. RUMORE 2017: 9). Questo vale anche con il pensiero di Deleuze, che segna la nascita di una metafisica, una cosmologia e una fenomenologia – in breve: di un *sistema filosofico* – in cui sono difese le ragioni dell'emersione delle novità (cfr. meglio *infra*, cap. 4) e che – punto ora più rilevante – porta avanti un'attitudine *fino in fondo* moderna.

L'empirismo trascendentale o superiore esprime allora un'attitudine genuinamente moderna, avanzando una sorta di *metafisica dell'ingegnosità*: porta fino in fondo il principio moderno per cui la sostanza non è sostrato (oggettivo) ma soggetto, da intendere però quale pura generatività (Spinoza *docet*) e non sostrato soggettivo (umano), o – pensando a Vico – quale puro *facere*. Il campo trascendentale è infatti, secondo la lezione sartriana, *impersonale* (cfr. *LS*: 93).

Deleuze, sostengo, da una parte porta agli estremi la concezione moderna della realtà in termini di produzione, figlia del rifiuto di ogni gerarchia prestabilita degli esseri, come del passaggio da una logica metafisica a una fisica in quanto non più essenzialista e predicativa (cfr. CHIURAZZI 2011c: 256). Così, dall'altra parte, esalta quel «sentimento propriamente moderno» per cui «tutto ciò che può individuarsi nel mondo e in tutti i processi di divenire rappresenta una figura della *produttività*», che riproponendosi incessantemente si configura come «riproduzione» (EBKE 2015: 134), intesa propriamente quale *ripetizione della differenza*.

Se moderno è il motto *non nove sed nova*, Deleuze lo porta agli estremi: *nove nova*, per così dire.

ii) Difatti, «da macchina moderna immanente, che decodifica i flussi sul corpo pieno del capitale-danaro, ha realizzato l'immanenza, ha reso concreto l'astratto come tale, naturalizzato l'artificiale» (*AE*: 298). *L'anti-Edipo* ribadisce quasi come un ritornello quel che è per Deleuze la modernità: afferma, con vari termini e

accenti, che la modernità (capitalistica) è *qua tale* processuale, mettendo al centro della scena la produzione pura, definita in termini di «attività di produzione *in generale e senza distinzione*» o «universalità astratta dell'attività creatrice» (cfr. p.e. *AE*: 258, 283-284, 295-297, 308-310, 344, 366).

Concepire “schizoanaliticamente” in termini di puri flussi questa produzione indica proprio la centralità non della produzione soggettiva umana (magari *WASP* o europea); questa stessa anzi si configura – in un'operazione macchinica o di sintesi effettiva – nel corso dell'attività *impersonale* di produzione, secondo quanto indicato già da alcuni passi iniziali dell'*Anti-Edipo*, tanto celebri quanto spesso fraintesi:

[lo schizofrenico] non vive la natura come natura, ma come processo di produzione. Non c'è più né uomo né natura, ma unicamente processo che produce l'uno nell'altra e accoppia le macchine. Ovunque macchine produttrici o desideranti, le macchine schizofreniche, tutta la vita generica: io e non-io, esterno e interno, non vogliono più dir nulla. [...] Non ci sono sfere o circuiti relativamente indipendenti: la produzione è immediatamente consumo e registrazione, la registrazione e il consumo determinano direttamente la produzione, ma la determinano in seno alla produzione stessa. Cosicché tutto è produzione [...]. Non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo s'identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. [...] Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che s'incarica delle stelle e anche degli animali [...]. Uomo e natura non sono due termini uno di fronte all'altro, legati magari in un rapporto causativo, di comprensività o di espressione (causa-effetto, soggetto-oggetto, ecc.), ma un'unica e medesima realtà essenziale del produttore e del prodotto. La produzione come processo trascende tutte le categorie ideali e forma un ciclo che si riconduce al desiderio in quanto principio immanente. [...] A una condizione tuttavia: non bisogna che il processo sia preso come uno scopo, come un fine, né che si confonda con la propria continuazione all'infinito (*AE*: 4-6).

La modernità è proprio la scoperta (insieme testimonianza e invenzione) di questo carattere trascendentale e impersonale della processualità: moderna è allora l'emersione dello statuto dinamico-creativo delle tendenze, della natura differenziale-relazionale del processo, caratterizzato da un'immanenza irriducibile a qualsiasi “cattura” trascendente. La sopra ricordata «grandezza di Marx» dichiarata da Deleuze sta d'altronde proprio in questo, prima di tutto: aver pienamente esplicitato questa universalità astratta della produzione, concependola nello specifico – notoriamente – sotto forma di forza-lavoro.

Certo, il capitalismo tenta ogni volta di assiomatizzare i flussi, di cristallizzare il pulsare del campo trascendentale genetico nella figura del denaro, ma d'altronde «non si può mai cogliere la deterritorializzazione in se stessa; non se ne colgono che gli indici rispetto alle rappresentazioni territoriali»: i processi «sono inseparabili dalle stasi che li interrompono, oppure che li esasperano, oppure che li fanno girare a vuoto, e che li riterritorializzano», al punto che «il

processo stesso non può liberarsi, proseguire e concludersi se non nella misura in cui è in grado di creare una nuova terra» (*AE*: 361-363). Non si dà un mondo virtuale di assoluta salvifica deterritorializzazione, separato da un mondo attuale di soffocante opprimente territorialità: ogni dualismo cancella l'immanenza della processualità.

Un processo deraglia quando viene arrestato forzatamente, ma anche quando continua girando a vuoto, o gli viene attribuito uno scopo (cfr. *AE*: 416): si deve piuttosto provare a «condurre a termine il processo», perché «la nuova terra non è né indietro né avanti, e coincide con il compimento del processo [...], che si trova sempre già compiuto in quanto precede e in quanto procede» (*AE*: 439). È in questo senso che si può invocare «un pensiero capace di seguire la vita sino al limite di ciò che è in suo potere o addirittura di guidarla sino a questo limite» (*NF*: 150), e che «il compito etico consiste nell'andare sino al fondo di ciò che si può» (*SE*: 211).

Ecco il “segreto” della modernità: lo sforzo di collocarsi nel cuore, *nel mezzo e nel durante*, dei processi, senza ridurne l'immanenza a un'origine o scopo trascendenti – nemmeno sotto forma di “terra promessa” scevra di riterritorializzazioni, una paradossale *terra in perpetua deterritorializzazione*.

iii) «Restituirci credenza nel mondo, questo è il potere del cinema moderno» (*C2*: 192): moderna è la *fedeltà alla terra*, la credenza «in questo mondo, così com'è», «non in un altro mondo, né in un mondo trasformato» (*C2*: 193). Al di là dei possibili fraintendimenti in chiave politica, anche in questo caso mi preme evidenziare gli aspetti più strettamente filosofici in gioco, per i quali credere modernamente in questo mondo senza sovra- o retro-mondi di ripiego, implica perlomeno i seguenti aspetti.

In primo luogo, non esiste una deterritorializzazione assoluta libera dalle strettoie della terra. In secondo luogo, si dà un solo e unico mondo, non una molteplicità numerica di mondi dati (possibili o reali) tra cui selezionare il migliore e risolutivo. In terzo luogo, il mondo attuale è però un mondo *in atto* o l'attualizzazione di una molteplicità qualitativa, un *open process* e non un *datum*, dunque esprime a proprio modo una virtualità e si sta esprimendo per arrivare fino a dove può. In quarto luogo, l'espressione sino al limite delle possibilità di questo mondo può avvenire solo *in questo* mondo e non in un altro a venire, grazie sempre a un'operazione etico-pratica o contro-effettuale, genuinamente creativa e mai pre-rappresentabile o pre-configurabile.

Dovrò meglio precisare il senso in cui per Deleuze il fatto che ci sia ogni volta “un” mondo significa – in modo apparentemente controintuitivo – *sia* che non c'è mai “il” mondo (un unico mondo, il mondo definitivo, e così via), *sia* che non ci sono “tanti” mondi, ossia due, tre, quattro, e così via mondi già fatti e co-esistenti l'uno a fianco all'altro. Chiarirò cioè il modo in cui Deleuze concepisce l'articolo indeterminativo, dunque se e come è davvero possibile fare della sua metafisica una metafisica dell'Uno.

Per il momento, mi basta suggerire che la modernità, in poche parole, consiste nel vedere che, in un certo senso, *è davvero tutto qui*. Questo va però letto

perlomeno duplicemente: non possiamo fare affidamento a un mondo altro, fuggire in un altrove in cui tutto sarà finalmente perfetto (un'attualità superiore), ma al contempo le risorse per la trasformazione di questo mondo *sono tutte qui*, insistono lungo la sua superficie virtuale.

Il poeta Paul Éluard scriveva che c'è sì un altro mondo, ma è in questo, mentre il romanziere di fiction Philip K. Dick dichiarava il proprio stesso stupore per il fatto di ricordarsi di un'altra vita non antecedente, bensì presente e parallela a quella che pur stava vivendo. In termini più filosofici, queste parole indicano che l'altro mondo non è tanto un mondo in più, o un mondo con qualcosa in più o in meno (un altro determinato "che cosa", un altro mondo in senso estensivo), bensì – come emergerà via via – una riorganizzazione complessiva degli elementi che sarebbero dati in questo stesso mondo, che li riattraversa e riarticola globalmente, *da cima a fondo* (un "come", un mondo altro in senso intensivo).

Inoltre, parlare di *credenza* nel mondo, invece che di sapere o conoscenza, secondo la sensibilità moderna che Deleuze ha sviluppato su questo punto perlomeno già dal confronto con Hume, indica qualcosa di ben preciso: riconoscendo il pieno statuto performativo o costruttivo alla finzionalità, distinta dalla semplice falsità quale negazione della verità o dall'errore quale rovescio negativo della correttezza, si afferma un certo margine di non-perentorietà di ciò in cui si crede.

Più precisamente, si fa della credenza non un semplice fatto cognitivo, bensì una vera e propria forma di vita, un processo di genesi reale della realtà delle cose, nella misura in cui «ogni volta che c'è una credenza, significa che c'è ricezione di un segnale e reazione a esso» (RF: 33) – ossia individuazione (cfr. anche CC: 114-115). In questo modo, emerge chiaramente la *fiducia* (si costruisce propriamente la *credenza*) nell'apertura e nella dinamizzazione in quanto tali, senza poter possedere referenti univoci e immutabili, ma proprio per questo trovandosi ora esposti ai rischi del delirio, della credenza illegittima, dell'illusione.

Ancora più precisamente, il ricorso deleuziano al concetto di credenza segnala che questa viene ad assumere una piena veste *ontologica*: non è una semplice attività soggettiva, qualcosa che prende posto "dentro" al soggetto per cercare di riportarlo al "fuori" dell'oggetto, bensì indica un'attività complessa, articolata, sottile, letteralmente critica e riflessiva nella misura in cui apre il campo di distinzione tra soggetto e oggetto, nonché – più in generale – tra una cosa e un'altra.

In tal senso, moderna non è altro che la credenza nell'esperienza, intesa come campo aperto di emersione del nuovo e non strumento di riconoscimento di ciò che già c'è: se non ci sono altri mondi migliori già dati, altre vite da scegliere già a disposizione, è solo agendo in questo mondo e nell'unica vita che si ha che si può letteralmente fare la differenza.

Sono aspetti che svilupperò (cfr. *infra*, cap. 6), ma l'elemento da tenere ora presente è che la "fede" in questo mondo tiene insieme le convinzioni per cui l'attuale non è tanto un atto compiuto quanto piuttosto compimento in atto e non ci si libera mai semplicemente *dall'attuale* e nemmeno meramente

*nell'attuale*, bensì – impresa tremendamente più complicata e faticosa – si tratta ogni volta di liberare *l'attuale* stesso (cfr. *NF*: 276), cosa che può farsi solamente insistendo su quella stessa virtualità che è attualmente in corso di espressione.

Simili formulazioni, senza dubbio, possono sembrare soltanto dei più o meno convincenti giochi di parole. Eppure, ritengo che veicolino una peculiare modalità di concezione e composizione delle cose, di cui dunque è opportuno mettere in luce la rilevanza filosofica e il tenore metafisico. Anche quanto segue risponde proprio a una simile esigenza, presentando un primo confronto con uno snodo chiave del sistema deleuziano.

iv) In più occasioni, Deleuze ha richiamato la distinzione tra due modi di concepire il limite, descrivendoli in chiave generale come uno antico e l'altro moderno, ma notando anche che la loro differenza sarebbe già riscontrabile nella contrapposizione tra i diversi modi in cui platonismo e stoicismo hanno inteso il limite (*LK*: 77-90; *C1*: 21; *CP*: 133-148; cfr. anche *DR*: 52, 62).

Non si tratta dunque in nessun caso di ridurre la distinzione a una mera determinazione di natura cronologica o geografica (prima/li si pensava così, dopo/qua si pensa così), bensì – *c'est Deleuze!*, come spiegherò – di restituire il movimento di rapporto tra due diverse *tendenze* di pensiero, i cui tratti, per esigenze espositive, riassumo ora con la seguente tabella:

<b>Limite “antico”: <i>che cosa e perché è?</i></b> <b>Principio di identificazione-riconoscimento</b>	<b>Limite “moderno”: <i>che cosa e finché può?</i></b> <b>Principio di alterazione-creazione</b>
Fissa l'essenza, definisce e conchiude, sancisce la forma, identifica, ordina, descrive, caratterizza.	Problematizza, trasmuta, altera, prolunga in altro, attraversa.
De-termina, de-limita, incornicia: mantiene all'interno di un perimetro, al di sotto di un genere.	Dis-tende, dis-piega, prospetta: esplora creativamente i possibili esiti di uno sforzo in atto, ne sonda il punto in cui insieme si arresta e rimodula, sospende e concentra.
È spaziale-estensivo, esterno e statico: limitazione, limitatezza.	È temporale-intensivo, interno e dinamico: tensione, passaggio al limite, portata, potenziale trasformativo, pro-pensione, pendenza.
Confina, segna una differenza esterna: le cose si limitano l'un l'altra, sono diverse l'una dall'altra.	Segna una differenza interna: una cosa tende al proprio limite, si piega essendo altro da qualcosa.

<p>È pre-liminare, sancisce uno stato dato come inizio o come fine.</p>	<p>È trasformazionale, durata immanente: indica il “fin dove può” di un processo, il punto di insieme immobilità relativa e rimobilizzazione.</p>
---	---

Sulle prime, sembra persino scontato considerare il secondo tipo di limite come più propriamente deleuziano, per così dire. Eppure, è proprio su questo piano che si apre una serie di importanti questioni, figlie di un’ambiguità, peraltro visibile e talora riconosciuta, che attraversa l’intero pensiero di Deleuze e cheavrò modo di tornare a discutere: nei numerosi “dualismi” proposti, a dominare è ogni volta il polo dinamico? O a fare letteralmente la differenza è ciò che attraversa dinamicamente i due poli? Se è così, questo “tra mobile” è davvero caratterizzabile con tratti diversi da quelli molecolari tipici del polo fluido?

In fondo, tutto il lavoro di Deleuze insiste *problematicamente* proprio su tali aspetti, con tutta la vastità dei termini di volta in volta chiamati in causa (su cui recentemente cfr. BOWDEN & CLIMBY 2017). Sembra profilarsi una tensione, sotto forma di rapporto di incommensurabilità, tra due fondamentali tendenze: una di apertura e una di chiusura. Se quella principale, che veicola in modo più potente la forza dinamizzante della durata, sembra essere la prima, resta che *entrambe* sono tendenze: il *primum* è allora la tendenza *qua tale*? E come si caratterizzerebbe questa tendenza “generica”? Come dinamismo differenziante, ossia analogamente alla tendenza di apertura? Come relazione tra le due tendenze? Che cosa significherebbe questo? E perché allora sembra sempre la prima a prevalere?

Il problema si potrebbe anche sintetizzare in termini ormai diventati comuni: per Deleuze *è nato prima l’uovo o la gallina? Chi viene prima tra essi?* Certo, in un senso egli privilegia evidentemente il primo (virtuale) rispetto alla seconda (attuale), come testimonia anche solo l’immagine del mondo come uovo che attraversa l’intera sua produzione filosofica; eppure, in un altro senso Deleuze ha sempre suggerito che viene invece prima proprio ciò che “sta in mezzo” all’uovo e alla gallina, declinandolo variamente sotto forma di *o* (la «disgiunzione inclusiva»), *tra* (l’«in-between»), *e* (la «E creatrice»), e così via, vale a dire – diremmo in termini biologici – il movimento stesso dell’evoluzione, ossia il fatto della pura processualità, l’elemento puramente dinamico-differenziale che presiede alla genesi reale delle cose.

Deleuze era ben consapevole di questo plesso di problemi, tanto da porre esplicitamente l’equazione «PLURALISMO = MONISMO» (MP: 65), da sforzarsi di operare una distinzione tra diversi tipi possibili di dualismo e le loro implicazioni (come in ID: 26; F: 112-113; MF1: 227-231; MF2: 152-154), o da interrogarsi già nel 1970 sul problema di trovare un “luogo proprio” per la pura differenza in quanto faglia (cfr. ID: 196-200).

Rinviando al prosieguo del lavoro l’approfondimento di tutti questi decisivi aspetti, per il momento è rilevante riscontrare che in ottica deleuziana la modernità coincide con la loro rigorosa tematizzazione (cfr. in proposito anche



BELL 2008), e che l'empirismo trascendentale o superiore – dove proprio la “relazione creatrice” rende ragione del divenire – si configura esattamente come tentativo di dare uno statuto concettuale a quest'elemento di per sé inconcettuale se non inconcettualizzabile, o perlomeno ostico alla resa linguistico-grammaticale (con sostantivi e aggettivi, come anche con verbi, avverbi, preposizioni, connettivi, ecc.) – quell'*intraducibile* che coincide con quanto rende possibile e alimenta il processo di traduzione (cfr. GOFFEY 2015).

La modernità sarebbe insomma il momento in cui la pura relazionalità emerge con più nettezza, a livello innanzitutto socio-economico, se vogliamo, essendo il capitalismo esattamente il regime del libero scambio, delle libere transazioni e transizioni, e così via nella loro veste più astratta e impersonale. Filosoficamente, l'empirismo si presenterebbe come il punto di più netta “auto-consapevolezza” della natura di tale relazionalità: basta pensare alla problematizzazione della concezione sostanziale dell'identità, all'indagine dei meccanismi associativi, all'attenzione ai processi di formazione e consolidamento dei nessi, e così via.

Ecco perché l'empirismo trascendentale è una filosofia di quelle che comunemente descriviamo nei termini di *esperienze-limite*, o esperienze *del* limite, con la consueta filosofica duplicità del genitivo: non interessa il limite dell'esperienza, fare esperienza nei limiti dati, spostarli oltre, bensì il corso dell'esperienza nel proprio farsi creativo, poiché configura qualcosa di non già dato e non preconfigurabile.

Nell'esperienza-limite si sperimentata quella condizione in cui qualcosa giunge al proprio fondo, raggiunge il proprio limite, toccando il proprio punto di trasmutazione dunque anche il proprio punto cieco, il luogo dinamico della propria stessa genesi. In questo modo, oltretutto, si sperimenta l'esperienza in quanto tale, pura, generica, trascendentale: per giungere a tanto, è sufficiente «ubriacarsi di acqua pura», o “farsi di filosofia”, non per forza di sostanze stupefacenti, come Deleuze ha spesso voluto ricordare (cfr. nuovamente *infra*, cap. 6).

La modernità, stando con Deleuze, ha dunque liberato di fatto l'immanenza e la pluralità dell'esperienza, senza forse ancora farlo di diritto – come invece si propone di fare il suo stesso sistema filosofico, portando *fino in fondo* la *tensione al limite* tipica della modernità: Deleuze – se mi è concessa per ora una tale formulazione – fa andare fino in fondo di diritto l'andare fino in fondo di fatto, concependo il *de facto* come actual(izzazione)e e il *de jure* in chiave dinamica, come *in virtu*, virtual(izzazione)e. Così, si ripensa il significato della fondazione senza ridurla al fondamento, come attestano tutti i luoghi in cui Deleuze si è confrontato con il problema del fondamento (in *CB*: 125-200, prima ancora che in *DR*: cfr. particolarmente *infra*, § 4.2).

In termini generali, la proposta di Deleuze è tanto semplice quanto sconvolgente, e sta innanzitutto nel suo *modus philosophandi*, nel suo stile di scrittura e nella struttura delle sue opere (perlomeno di alcune, se si preferisce), oltre che nella lettera dei suoi testi: che negli atti creativi forma e contenuto si corrispondano senza somigliarsi, ossia si esprimano, è quel che vuole Deleuze – risultando in ciò suo malgrado hegeliano (cfr. *infra*, cap. 3).

La *pars destruens* stigmatizza il fondamento universale e verticale, che fa riferimento a principi-guida già dati, in-nome-di, valori prestabiliti, norme trascendenti: si scova un “motivo” al fondo delle cose solo guardandole a giochi fatti. La *pars construens* dice che c’è però un “movente” lungo e attraverso le cose: qualcosa che muove uno sviluppo, in senso non teleologico-progressivo ma al limite (come si esprimeva Scheler, non a caso particolarmente sensibile alle istanze bergsoniane) segnando un’andatura *teleocline*, o (con un’espressione usata invece da Brentano) declinandosi come *teleiosis*, un orientamento virtuale che è parte dell’attualità. È quella che Jonas indica come «direzionalità che ha tutto l’aspetto della teleologia senza esserlo», in cui propriamente consiste «un divenire» (JONAS 1999: 85), quel divenire che proprio perciò Deleuze si sforzerà di ripetere che *involve*, piuttosto che evolvere o regredire.

Per esempio, ritornando *ex post* su un sistema filosofico si può ritenere che esso muovesse *ex ante* da esplicite convinzioni di fondo da cui dedurre l’insieme degli elementi; ma *mentre* esso *stava facendosi*, il “soggetto pensatore” non aveva “chiaro e distinto” che cosa avrebbe pensato – *perciò aveva da pensare e poteva sviluppare un pensiero*. Su questo punto, peraltro, si gioca anche molto della possibilità di articolare la distinzione tra l’hegelismo e il deleuzismo (cfr. *infra*, § 9.1).

La proposta deleuziana ruota intorno al passaggio dal fondamento morale alle fondazioni etiche, per così dire: con queste ultime, il principio della fondazione si dà nell’atto del fondare – è una norma immanente. Le cose ci sono, si danno; non vanno giudicate in nome di presunti principi costitutivi, ma comprese nel senso e nella dinamica della loro emersione, per la quale non sono richieste ragioni preliminari, approvazioni divine o umane, storie fondative, giustificazioni a priori. Le cose si configurano per dare forma a esigenze, che non si danno al di fuori del processo che vi corrisponde creativamente o ne ripete il gesto differenziante. L’apparire è comparsa della forma, apparizione e non apparenza: ha un senso, una direzione o un andamento, il che *non significa* che abbia un’origine o un(a) fine (*è una tendenza*).

Da qui una serie di elementi ricorrenti lungo l’opera di Deleuze – *mostrati*, lo ripeto, prima (od oltre) che detti: la predilezione per una logica implicativo-relazionale fisica o reale (stoica:  $p \rightarrow q$ ), fatta di nessi dinamici, eventi ed effettuazioni, anziché per una logica astratta o formale (aristotelica:  $S \text{ è } P$ ), fatta di sostanze-predicati, nessi identificativi, fatti e associazioni; lo sviluppo estensivo in superficie, attraverso campi diversi e lungo i bordi, rispetto alla discesa in profondità originarie o alla risalita verso gli alti principi (lo humour rispetto all’ironia); la struttura come organizzazione di elementi differenziali e generatori senza contenuto latente, ma a dispiegamento orizzontale; l’*oggetto-x* o *punto zero* che fa risuonare le serie collegandole e costituendole senza mai presentarsi in senso stretto; il problema come elemento di propagazione, che agita e fa risuonare gli ambiti più disparati; lo slancio espressivo della domanda che ritorna nelle risposte che ingenera senza mai venire detto o esaurito; la filosofia come sviluppo fino agli estremi delle implicazioni necessarie di una questione formulata, e non come argomentazione, discussione o confutazione;

la distribuzione sedentaria-cardinale di ciò che già c'è in base a principi dati contrapposta a quella nomade-ordinale in cui si producono cose e principi; la giurisprudenza come arte telescopica dei casi e non come applicazione microscopica delle generalità; il monito divino ad Adamo a non mangiare la mela non come divieto morale ma come indicazione di possibili conseguenze et(olog)iche dell'atto; l'uso produttivo del senso invece della rivelazione di significati; l'impossibilità di spiegare i bisogni o le tendenze con le istituzioni che li soddisfano e viceversa; l'uso trascendente delle facoltà; l'adozione in generale di un lessico di estensione, dispiegamento, sviluppo, prolungamento, per-/com-/im-plicazione, mol-teplicità, piegatura, ecc.

Evidentemente, l'elenco è parziale e andrà comunque dispiegato adeguatamente, ma consente già di intravedere il senso in cui accostarsi in maniera insieme più filosofica e urbana al pensiero di Deleuze permette di cogliere in esso una forma di peculiare pragmatismo continentale (più estesamente vedi BOWDEN & BIGNALL & PATTON 2015).

In altre parole, Deleuze articola una sorta di ontologia o metafisica pragmatista, che si concentra però meno sulla soluzione dei problemi, sulla sedimentazione delle idee in forma di credenza, certezza o convinzione, sulla risoluzione espressa dall'azione, e più invece sul dubbio e sull'incertezza prese nel loro carattere problematizzante-virtualizzante, per il quale una domanda non semplicemente scompare in una risposta, ma persiste nel proprio lavoro trasformativo. Nel modo di intendere il pragmatismo di Deleuze, infatti, è in gioco il tentativo «di trasformare il mondo e di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo in quanto *si fanno*», «l'affermazione di un mondo come *processo*, come *arcipelago*» (CC: 114).

Come chiarirò, Deleuze non nega affatto la “fissazione” delle cose, anzi paradossalmente la prende come punto di partenza, come qualcosa di assodato, che va spiegato – e non può che essere spiegato nei termini dell'indagine della sua genesi reale, della sua condizione effettiva di possibilità. Questa impostazione non è affatto esente da problemi, sia chiaro; ma l'elemento che intendo in questa fase sottolineare è che Deleuze porta fino in fondo la modernità proprio nella misura in cui – facendosi davvero carico della lezione nietzschiana – non è affatto preoccupato dall'esigenza di demolire a colpi di martello valori, verità e significati; piuttosto, è interessato a rendere piena giustizia ai processi in cui questi si affermano e (tras)formano – alla loro trasmutazione.

Con Deleuze – è affermazione la cui *problematica banalità* restituisce insieme la portata e la difficoltà del suo tentativo – la filosofia non prende parola su ciò che le cose già sono (non descrive catalogando) o devono essere (non prescrive intimando), ma legge ciò che e il modo in cui esse sono in rapporto all'andamento del loro venire a essere, o – meglio – del loro “persistere” o “sforzarsi” a essere e continuare a essere.

La filosofia non rivela l'origine essenziale, l'identità costitutiva o la destinazione finale delle cose (come magari possono o devono validamente e utilmente fare altri campi del fare e del sapere), ma tematizza quanto guida

problematicamente il loro “essere al mondo” in senso verbale. La posta in gioco del sistema deleuziano è mettere da parte ogni forma di progresso in nome di principi incarnati o rappresentati, in favore della formazione creativa di principi nelle modalità più disparate e aperte: è in questo modo che il più classico principio di ragion necessaria e sufficiente cede il passo a quello che descriverò come *principio di ragion singolare* (cfr. *infra*, § 4.2).

Certamente si dà la ragione delle cose, ma questa è proprio *nelle* cose: c'è sempre *una* ragione nelle cose, nemmeno tanto *in re* (legato alle rappresentazioni *ante* e *post rem*), quanto piuttosto *cum rebus* (come si esprimeva in modo molto penetrante di nuovo Scheler), o – per restare più aderenti alla sensibilità deleuziana – *infra res* o *in medias res*. La ragione si dà nella genesi imprevedibile delle cose, è immanente al processo di produzione: è nel suo *tra* o *durante* dinamico. Il principio di “ragion singolare” non dice nient'altro che questo: l'accadere delle cose ha un *innesco* e un *in virtù di cui*, che però non spiegano come questo accadere avviene e la forma che le cose assumono – né dal canto loro l'accadere e l'assunzione di forma spiegano la natura essenziale di “innesco” e “in virtù di”.

È proprio questo che stava a cuore da Deleuze sin dai primi momenti della sua elaborazione filosofica: «ritornare alla vera ragione della cosa mentre si sta facendo» (*ID*: 31); diversamente, per Deleuze non si renderebbe conto della novità.

A suo giudizio, si pensa davvero la differenza se si concepisce e porta sino agli estremi il problema della corrispondenza senza somiglianza o relazione di incommensurabilità: se si concepisce un puro caso (*un'idea*) che non rappresenta il particolare di un universale o la contingenza che intacca la necessità, ma che al contempo non si riduce affatto a ni-ente o a nulla, perché anzi fa da “miccia” al processo («segno», «choc», «folgore», «zig-zag», «precursore buio», «quasi-causa», ecc.: la terminologia adottata da Deleuze è ricca). Con la precisazione che è una miccia che non resta mai esteriore a ciò a cui dà origine, né si esaurisce in quell'atto di “frattura iniziale”, in quanto apre, articola e risollecita continuamente il processo che vi “risponde senza corrispondere”: è un principio intensivo di rilancio e prolungamento, un principio che – di nuovo – sta nel mezzo, mai all'inizio o alla fine (*dunque* insieme al di fuori e al di sopra, nell'ottica di Deleuze).

L'impegno filosofico deleuziano è a non inscatolare e a non giudicare il “creato”, ma a indagare la struttura e i modi del creare: qualcosa forse di minimale, inutile, magari persino dannoso o deleterio in chiave socio-politica, come visto (ma cfr. ancora *infra*, § 2.3), ma che in ogni caso va colto come l'assunzione di una postura *fino in fondo* moderna. Ciò, non soltanto perché, come è stato notato (LANDOLFI 2012), da Deleuze viene ripresa (ossia recuperata e rilanciata) la linea empirica, produttiva ed espressiva del moderno (Hume, Spinoza e Leibniz, per intenderci), ma anche perché l'intento di Deleuze è insieme *pre- e post-critico* rispetto all'architettura kantiana.

*Pre-* in quanto dice qualcosa *sul mondo*, davvero alla maniera dei filosofi classici e presocratici, ragionando persino come se non ci fosse stata la frattura tra

ontologia ed epistemologia. *Post-* in quanto dice qualcosa *sulla genesi reale* delle cose, sulla realtà trascendentale del condizionamento effettuale, sviluppando in chiave metafisica tutte quelle forme di kantismo o neo-kantismo che si sono variamente interrogate sull'origine biologica dell'a priori o sul rapporto tra genesi e validità.

È proprio per questo strano atteggiamento anfibio che – come vedremo – per Deleuze le idee possono avere al contempo un pieno statuto ontologico e un valore oggettivo propriamente *in quanto fattori genetici*. Deleuze non si domanda come sia possibile conoscere mediante l'esperienza, come sia possibile che l'esperienza si traduca in conoscenza, o – più precisamente – pone questa domanda (la porta fino in fondo) declinandola nei termini della questione di *come si faccia esperienza*: come si fa ad avere un'esperienza, a trovarsi e sentirsi nel mezzo di un'esperienza? Come funziona un'esperienza? In che modo si fa esperienza? E queste domande si pongono in chiave cosmologico-metafisica e non soltanto pratico-umana (cfr. anche TAGLIAPIETRA 2017: 15-23), vale a dire che si ritrovano su un piano più complessivo: come fa nel mondo ad accadere qualcosa di importante, di significativo, per cui si produce un vero e proprio mutamento? In che modo le cose diverse sono effettivamente tali?

Non c'è dubbio che un atteggiamento così rigorosamente speculativo possa sembrare quanto di più lontano dal mondo possa darsi. Eppure, non solo ritengo che la struttura filosofico-concettuale deleuziana, pur raffinata e articolata in chiave teoretica, permetta nondimeno di mettere a fuoco fenomeni ben concreti e quotidiani; più radicalmente, suggerisco anche che essa possa essere adeguatamente afferrata soltanto se si guarda al senso in cui guarda e consente di guardare al mondo (cfr. *infra*, §§ 2.3 e 3.3).

B) Per cominciare a sciogliere la tensione sinora emersa tra il Deleuze postmoderno ossia non più moderno e il Deleuze moderno o persino radicalmente moderno, credo sia utile fare ricorso alla categoria di «non-moderno» al centro del noto *Nous n'avons jamais été modernes* (LATOUR 1995). Mi limito a richiamare alcuni tratti più spiccatamente filosofici e funzionali al tema di queste pagine, non certo esaustivi della posizione di Latour e delle sue implicazioni – soprattutto pensando alla netta presa di distanze dal postmoderno, che per l'autore rappresenta in breve soltanto una forma di estremizzazione cieca e ossessiva dell'atteggiamento moderno, non la matura consapevolezza della consistenza della struttura dinamico-performativa che esso mette in moto.

Per Latour, la modernità produce dualità (natura/società, oggetto/soggetto, non umano/umano, fatto/atto, determinismo/libertà, locale/globale, Non-Occidente/Occidente, ecc.), fatte di poli insieme assolutamente distinti l'uno dall'altro e richiedenti un incessante lavoro di mediazione l'uno rispetto all'altro: ciascun polo rimane depurato e incontaminato solo in quanto costantemente rapportato all'altro, mediato con l'altro. Tutto si gioca nella e grazie alla relazione, che però resta oscura, impercepita, subordinata, quando non negata: «tutto succede al centro, tutto transita tra i due estremi, tutto avviene per mediazione,

attraverso la rete, ma questo spazio non c'è, non ha luogo» – ecco «l'impensato, l'impensabile dei moderni» (LATOURE 1995: 58). Per dirla nei termini filosofici già sopra adottati, è come se nella modernità la relazione fosse stata insistentemente utilizzata “di fatto”, ma non altrettanto concepita, riconosciuta o persino fondata “di diritto”.

Secondo Latour, le principali prese di posizione sulla modernità ad articolarsi sono state due: l'atteggiamento anti-moderno e quello postmoderno. Il primo, apertamente contrappositivo (cfr. anche la ricostruzione di COMPAGNON 2016), vorrebbe cancellare la relazione, annullando le differenze e le distanze tra ogni polo, rifugiandosi in una salvifica pre-modernità immune da distinzioni, in un mondo privo di mediatori. Il secondo, come sopra accennato, risulterebbe invece un sintomo della stessa modernità: cessa di credere nelle promesse della modernità per continuare però ad accettarne i presupposti, estremizzando per esempio la cesura tra mondo tecnico-materiale (Tecnica, Capitale, Cosa, ecc.) e il mondo del senso (Linguaggio, Inconscio, Evento, ecc.).

Il postmoderno cerca insomma di rovesciare il moderno senza prendere consapevolezza della mescolanza e dell'ibridazione che in realtà lo hanno sempre governato: in questo mondo, si hanno un oggetto silenzioso e un soggetto logorroico, perdendo di vista ciò che sta letteralmente in mezzo ai due e li rende possibili, ossia il mondo.

Ecco perché sarebbe ora di fare spazio a un atteggiamento paradossalmente fino in fondo moderno, quello non-moderno (o a-moderno), facendo finalmente ingresso nell'«Impero di Mezzo», dove «il punto di clivaggio e incontro diventa quello di partenza» (LATOURE 1995: 70, 103).

Adottando una postura non-moderna, la relazione viene considerata *qua tale*, come motrice, tensore differenziale-temporale, senza esser ridotta a distinzione, separazione, contraddizione, tensione o incommensurabilità tra elementi dati, da ricomporre poi ogni volta in qualche modo. La potenza metamorfica della relazione viene al centro della scena, come «mediatore» e non intermediario, «capace di tradurre ciò che trasporta, di ridefinirlo, di riposizionarlo, perfino di tradirlo»: le essenze si concepiscono come «traiettorie», il relativismo si risemantizza come «relazionalismo» (LATOURE 1995: 108, 115, 148).

Per comprendere la natura costitutiva della relazione, occorre tenere conto che «il termine “riferimento”», calcando l'inglese *reference*, «viene dal termine latino *referre* che vuol dire “rapportare”», ossia mettere in effettivo rapporto, non semplicemente rimandare a qualcosa di già dato, con tutta l'ambiguità che questo comporta: «il riferimento è ciò che designo col dito all'esterno del discorso, o ciò che io riferisco nel discorso?» (LATOURE 1993: 179).

Non è che i poli, i termini dei rapporti, siano inesistenti, insussistenti o inconsistenti; anzi, se ne riconoscono validità e portata in termini di azione e capacità, più che di essenza o natura: si cessa di «fare confusione tra i prodotti e i processi» (LATOURE 1995: 151), come se i primi fossero insieme presupposto e scopo dei secondi, in nome di un'analogia di natura per la quale i secondi non sono invece visti come la reale occasione di generazione dei primi. La scienza si produce scientificamente? La politica si produce politicamente? La filosofia si

produce filosoficamente? La realtà, in quanto tessuto relazionale di forze, *dura* più che *essere dura*, *resiste* nel senso che *persiste*: è reale alla stregua di un effetto o un'effettuazione, che non esibisce il contenuto già dato di una causa, ma piuttosto la effettua, esercitando in tal senso la propria "autonomia".

Se i moderni rompono per poi rattoppare, non-moderno, in ultima istanza, significa scuotere da quella strana situazione per cui il segreto di Pulcinella della modernità vive in clandestinità nella modernità stessa; si deve così «ufficializzare la pratica obliqua dei moderni» per comprendere «quello che abbiamo sempre fatto» (LATOURE 1995: 116), ossia – come arriverà a spiegare – fabbricare ed essere "leggermente" superati da ciò che viene fabbricato: vivere di *fatticci* (LATOURE 2005).

Il fatticio, che «può definirsi come la *saggezza del passare*» (LATOURE 2005: 87), si sottrae all'alternativa netta "fatto *V/S* feticcio" e mette in discussione le pretese oggettività della realtà e autonomia del soggetto, ossia la separatezza di oggetto e soggetto, affermando la consustanzialità di realtà e costruzione: qualcosa è reale, dunque autonomo e indipendente, *proprio perché* è costruito. La separazione tra interiorità ed esteriorità è frutto di un'operazione ogni volta rinnovata, che richiede di essere ri-suturata attraverso la nozione – la pratica – di rappresentazione, che di volta in volta consente di spiegare come l'interno si proietti sull'esterno, proprio mentre l'esteriore si proietta sull'interno.

Se dunque i moderni hanno sempre vissuto di fatticci, i non-moderni possono *cominciare a continuare a farlo dicendosi*. È in gioco, più in generale, un diverso atteggiamento nei confronti delle cose: proprio perché "costruite", ossia prese in reti di rapporti, in processi intesi quali dinamiche relazionali, che le cose "sono reali", vengono a esistere a tutti gli effetti; non si può pretendere di "depurarle" dal plesso di nessi e dalla genesi, in cui consiste la loro vita, per ritrovare e recuperare una loro qualche identità originaria o essenziale.

Le cose vengono – come si usa dire – "superate dagli eventi", ma questo in senso letterale: i versanti in cui le cose sembrano distribuirsi vengono meno, non tanto perché collassano e perdono valore, come se si scadesse nell'indifferenziato, bensì in quanto si rivelano molteplici, effetto di pieghe e in procinto di formare altre pieghe (cfr. LATOURE 2005: 99). Ed è proprio in questo modo che, liberandosi dalle pretese di autenticità e identità, si può rendere giustizia alla novità e all'originalità delle cose (cfr. LATOURE 2005: 102).

Essere superati dagli eventi implica pertanto anche una maniera differente di concepire i rapporti di causa, cioè – per così dire – una concezione non-moderna della causalità, per la quale qualcosa può essere costruito da ciò che costruisce. Concepire questo è possibile se si pensano le "cose" non come brute e ostinate sostanze ma come rapporti tra forze, e le forze nemmeno semplicemente come ciò che esercita in continuazione il proprio effetto, bensì come quanto è capace di modificare il proprio corso, cioè di (far) mutare, (farsi) attraversare, ecc. proprio *in rapporto ai rapporti*: le forze sono insomma capacità di tras-ferirsi e riferirsi. Ciò che una volta messo in moto "supera" è ciò che fa apprendere; ciò che parrebbe semplicemente causato-da si rivela come (contro)causa-di: l'effetto effettua, non è lì inerme e inerte (cfr. LATOURE 2005: 104-112).

«La scelta che propongono i moderni non è tra realismo e costruttivismo; è tra *questa stessa scelta* e l'esistenza che non ne comprende né l'enunciato né l'importanza»: i non-moderni possono, finalmente, «scegliere tra due repertori: quello in cui ci viene *ingiunto di scegliere* tra costruzione e verità, e quello in cui costruzione e verità divengono *sinonime*» (LATOURE 2005: 67-68). Questa posizione è emblematica di ciò che comporta l'atteggiamento non-moderno, è anzi una sorta di sua stessa meta-piegatura, vale a dire che non-moderno è proprio risalire ogni volta "a monte" di una data distinzione per mostrare che essa rimanda non tanto a qualcosa di "più profondo", a una qualche verità nascosta, quanto piuttosto alla cosa più superficiale che ci sia, alla superficie stessa della distinzione, in quanto è ciò che la costituisce e rende possibile (come vuole Deleuze quando insiste sul non-senso o paradosso come "origine alla superficie" della distinzione tra senso e controsenso).

Ogni contrapposizione o contraddizione rimanda infatti all'atto di separazione-nella-relazione che la ha resa e la rende *realmente possibile* (senza con ciò, evidentemente, presupporre una qualche forma di soggettività "dietro" simile atto): il punto, pertanto, non è soltanto indicare che tra "A e B" (o "A e non-A") c'è appunto *di mezzo* quella "e" (considerata ora in senso generico come "rapporto", che sia di reciproca esclusione, inclusione, congiunzione, ecc.), ma anche di mostrare così che quella stessa "e" indica la posizione di un campo del tipo "A e B" e "non (A e B)" – o, meglio ancora, del tipo "A e B" e "*qualcosa di differente rispetto a (A e B)*".

Stante tutto ciò, credo risulti persino evidente perché Deleuze possa ritenersi una figura chiave all'interno di simile complessivo percorso di ufficializzazione: l'empirismo trascendentale comporta – *in nuce* – sia di non ridurre i processi (la condizione) ai prodotti (il condizionato), sia di far risaltare il dinamismo differenziante degli intercessori (la pura potenza del *disparis*). Ma si potrebbe andare avanti: la filosofia di Deleuze intende proprio affermare la verità del relativo anziché la semplice relatività del vero, articolare uno spazio alternativo a quello del realismo ingenuo che intende togliere di mezzo ogni mediatore e a quello dell'idealismo estremo che intende risalire a un immediato (l'Io) all'origine di ogni mediazione (il Non-Io), assumere il discorso nietzschiano dei rapporti tra forze e dell'origine come ciò che dà origine senza essere qualcosa di originario in senso sostanziale, dare sistematicità filosofica al problema della potenza genetica della relazione, concepire la causalità in termini di espressività e quasi-causa, e via discorrendo.

Mettere la relazione al centro, *restituirla al centro che è*, significa per Deleuze ritenere il processo non uno scenario in cui un soggetto (di qualsiasi natura) produce un oggetto (di qualunque tipo), ma un campo in cui agisce innanzitutto una pura relazione creatrice-trasformatrice, per la quale assoluta attività e assoluta passività cortocircuitano o entrano in una zona di indiscernibilità: l'affezione, il sentire, la ricettività coincidono con il venire attivato e con l'essere sollecitato.

Rispetto a quanto discusso nei punti precedenti, il gesto non-moderno di Deleuze consiste allora nell'ufficializzare la pratica obliqua moderna del



simulacro o dell'esercizio della potenza del falso, del *fittizio* (il «faticcio» latouriano appunto) – dando pieno risalto alla dimensione dell'ideare, in cui (con l'immagine comune della lampadina che si accende) l'interruzione si presenta non come blocco di un nesso tra elementi dati, bensì insieme come «esitazione creatrice» e *interruttore*, effettiva generazione di un nesso.

Deleuze, in ultima battuta, è allora profondamente non-moderno nella misura in cui, partendo dal presupposto che le differenze si danno e non sono omogeneizzabili, ha inteso portare alle estreme conseguenze il fatto che la relazione non è riducibile a due elementi presi da un'azione parallela, un elemento comune, o una reciproca azione: consiste nella potenza del “tra”, che produce una reale differenziazione e un'effettiva differenza di potenziale e valori, che esprime una consistente gerarchia tra potenze (cfr. già *ES*: 158).

Con i termini dati, *omogeneamente* diversi, non si dà vero rapporto genetico, differenza reale: «della differenza si deve dire che la si fa, o che si fa, come nell'espressione “fare la differenza”» (*DR*: 43-44, 61-62), «si deve mostrare la differenza nell'atto di *differire*» (*DR*: 79), ossia proprio «allant *différent*», nel mentre del suo effettivo differire. Si deve mostrare il suo “durante”, il suo *perdurare*: il suo *eterno ritornare*.

### 2.3. Deleuze contemporaneo?

«Non è una questione di moda, ma di “un gusto del tempo” più profondo» (*PP*: 35).

Può davvero bastare descrivere la filosofia di Deleuze, ma anche più in generale una qualsiasi visione filosofica delle cose, come non-moderna? Non rischia tale connotazione di apparire come un ulteriore gioco di parole che rivela l'incapacità di pensare un'attribuzione davvero differente da quella di modernità? Per *sviluppare la complessità* di questa serie di nessi certamente ambigui tra modernità, *postmodernità*, *nonmodernità* e *ultramodernità*, ritengo sia necessario soffermarsi sul problema del “contemporaneo” e – più specificamente – propongo di considerare Deleuze un pensatore contemporaneo, anzi contemporaneo.

Questo credo valga tanto *A)* in un senso filosofico, quanto *B)* in un senso storico. Li discuto per poi *C)* suggerire le ragioni per cui ritengo che Deleuze *renda concepibile* la contemporaneità, nostra, ma soprattutto in quanto tale, e discutere se si possa dire che sia “il primo” a fare ciò. In parole povere, intendo arrivare a mostrare in che senso se il pensiero deleuziano è accostabile a una di quelle forme odierne di «filosofia nei tempi turbolenti» (ROUDINESCO 2008), è perché esso è esattamente una filosofia delle turbolenze.

A) Il primo senso, filosofico, appare forse persino più ovvio, tenendo conto dei paragrafi precedenti: da un certo punto di vista, Deleuze non ha fatto altro che cercare di delineare una metafisica della temporalità, o – se si preferisce – della temporalità considerata quale produzione del nuovo, per la quale – in poche parole – “essere = differire”.

Sotto questo riguardo, Deleuze si presenta come un *pensatore del tempo*, sostenendo in tutti i suoi sviluppi la tesi fondamentale per cui il tempo va finalmente de-spazializzato e pensato come pura alterazione, trasformazione e differenziazione qualitativa, ossia in termini genuinamente intensivi anziché estensivi: come eterno ritorno del futuro o ripetizione della differenza creatrice, secondo il motto per cui *non fa che ri-venire l'av-venire*.

È in questo senso che la filosofia deleuziana ha potuto essere connotata come «Sci Phi», giocando sul significato di *Sci-Fi* (la fiction di fantascienza): una *Zukunftphilosophie*, ossia una filosofia del futuro, rivolta al futuro (FLAXMAN 2008), secondo una tendenza non isolata nel panorama contemporaneo (cfr. IAQUINTO & TORRENTO 2018), ma rispetto alla quale Deleuze continua a manifestare intenzioni sistematiche più nette, nella misura in cui – secondo la ripartizione propria del dibattito diffuso per lo più in contesto analitico – consente di provare a tenere insieme le questioni metafisiche con quelle logiche e con quelle etiche (al di là che vi riesca o meno).

Questo, dal mio punto di vista, significa anche cogliere che Deleuze apre l'articolazione di una sorta di *Innovation Philosophy*, che – con tutte le ambiguità del caso – può rappresentare un capitolo significativo di quella che per Simondon era il problema di una «cultura tecnica» che superasse la contrapposizione tra le canoniche “due Culture”, e che ormai viene connotata come «cultura dell'innovazione» (cfr. p.e. LEGRENZI 2005; VIALE 2008), nella quale – a ben vedere – la filosofia sembra non avere ancora trovato una propria collocazione (cfr. anche PEZZANO 2018c). Nello specifico, credo che la peculiarità dell'ottica deleuziana sia proprio quella di concepire e rendere concepibile la struttura dell'innovazione ovvero le dinamiche trasformative.

Oltre a ciò, si può anche sostenere che Deleuze è un pensatore del contemporaneo, in quanto questa modalità di pensare la temporalità mira a concepire il tempo nel pieno del proprio dispiegarsi, nel mentre del suo farsi, nel corso del suo procedere – a coglierlo in quel suo paradossale *creativo tempo morto*. Deleuze si sforza di pensare *con il tempo, contemporaneamente al tempo*, quasi accompagnandolo o meglio intuendolo e sentendolo nel corso del suo svolgimento, come dovrò più diffusamente spiegare. Proprio perché Deleuze porta sino alle estreme conseguenze l'idea che il tempo sia produzione del nuovo e che occorra rimettere in discussione il primato della rappresentazione, lo stesso “cogliere” il tempo deve essere inteso alla stregua di un atto creativo e non rappresentativo.

Questo avviene in rigoroso ossequio ai principi del costruzionismo (cfr. CERUTI 1989: 171-224), che non vanno confusi con quelli del costruttivismo (vedi FLORIDI 2011a), *se* con quest'ultimo termine si intende un atto di radicale costruzione *ex nihilo* di un oggetto da parte di una soggettività o di un'entità già

date – *diversamente da quanto Deleuze fa* quando per esempio sancisce che «è il costruttivismo che per me sostituisce la riflessione» (PP: 196).

Come ho già accennato in precedenza, Deleuze è in tal senso barocamente “anti-occamista”: mettendola ora in termini molto semplici, se in questo momento sto pensando il tempo, ciò significa che lo sto “producendo”, in quanto sta emergendo una differenza, una novità nel mondo, fosse anche soltanto quella di questo pensiero, che – d’altronde – a propria volta genera degli effetti (questo capoverso, questo intero lavoro, e così via). Il tempo non è mai semplicemente “conosciuto”, come venisse bloccato in un’istantanea: lo si “coglie” riprendendolo e ripetendolo appunto, facendolo accadere (in molteplici e imprevedibili modi – che per il *pensiero* umano, come vedremo, sembrano per Deleuze riconducibili a scienza, arte e filosofia).

In termini deleuziani, non esiste qualcosa come una semplice immagine-movimento del tempo, e ogni qualvolta accediamo invece a una pura immagine-tempo, non stiamo semplicemente “riconoscendo” i contorni di qualcosa che afferriamo una volta per tutte, ma siamo presi nell’inizio (meglio: nel mezzo) di un processo temporale, di creazione di una qualche novità. Detta altrimenti: “pensiamo” il tempo quando facciamo qualcosa del tempo, quando facciamo qualcosa, quando siamo nel mezzo di un’esperienza – fosse anche di tipo “meramente” concettuale, com’è con la filosofia, come vedremo a breve.

In questo modo, Deleuze non solo si pone lungo la peculiare “sporgenza interna” o “intima sfasatura” del tempo per farla lavorare, ciò in cui consisterebbe ogni atto propriamente contemporaneo (cfr. AGAMBEN 2010, 22-33), ma tenta di portarla *qua tale* al concetto, dove questo “portare a” va inteso come operazione di genuina creazione, nel senso della *poiesis* platonica (su cui si soffermava anche Heidegger interrogando il nesso tra *techne* e *aleuthein*). È cioè una costruzione vera, *reale*: la costruzione stessa del concetto di costruttivismo, come notavo. Perciò, Deleuze può profilarsi appunto come pensatore propriamente con-temporaneo.

Con Deleuze, in parole povere, si smette di considerare i processi come cose per cominciare a considerare le cose come processi, nel solco di quello che ha cominciato a essere riconosciuto come il terreno proprio della *Process Philosophy* (RESCHER 2007): la posta in palio è – si può dire – concepire il mondo *sub specie transformationis*.

«Io non credo alle cose. [...] Ciò che conta non è né l’inizio né la fine, ma il mezzo» (PP: 212-213): in fondo, se a Deleuze interessava rendere comprensibili «il possibile, le transizioni e le inversioni», è perché voleva evitare che continuassimo «a sbattere contro le cose» (CF: 9), ossia perché a ben vedere considerava le cose come fossero un muro – «la questione è proprio questa: come fare il movimento, come sfondare il muro per smettere di sbattervi la testa?» (PP: 183). Come vedremo, questo scenario esigerebbe certo un’articolazione migliore anche di quella dello stesso Deleuze e – soprattutto – comporta delle problematicità peculiari e non ignorabili; tuttavia, l’aspetto da tenere intanto presente è la specificità della sua natura, come anche il fatto –

come mi accingo a discutere – che consente di mettere a fuoco molteplici dimensioni del mondo in cui viviamo.

In altre parole, ciò che sostengo è che il punto di partenza per comprendere appieno la prospettiva di Deleuze, la sua letterale contemporaneità, i problemi con cui ci chiede di fare i conti, nonché certamente le sue criticità, è riconoscere esplicitamente un fatto di per sé persino banale, ma dalle implicazioni e dall'impegno notevoli: quando guarda alle cose, Deleuze non vede in realtà che eventi, vale a dire trasformazioni.

A testimonianza di ciò, si possono presentare diversi passi, che letti congiuntamente e al di là della specificità dei loro vari contesti originari restituiscono a mio giudizio l'intera portata della metafisica deleuziana:

per me una società è qualcosa che non smette di sfuggire da tutte le parti. Quando lei dice che sono più fluido [rispetto a Foucault], sì, ha perfettamente ragione. La società fugge monetariamente, fugge ideologicamente. È veramente composta da linee di fuga. Per cui il problema di una società è questo: come impedire le fughe? Per me i poteri vengono dopo. Ciò che stupisce Foucault è un'altra cosa: eppure, nonostante tutti questi poteri, tutti i loro sotterfugi, tutta la loro ipocrisia, si riesce comunque a resistere. Io mi stupisco invece del contrario. Ci sono fughe dappertutto e malgrado ciò i governi riescono a metterci un tappo (RF: 231).

Tutte le linee sono linee di variazione, che non hanno neppure coordinate costanti. L'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto non sono degli universali, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione (RF: 282).

Non esistono gli universali, i trascendenti, l'Uno, il soggetto (né l'oggetto), la Ragione; esistono solo dei processi, che possono essere di unificazione, di soggettivazione, di razionalizzazione, ma nulla di più (PP: 194).

In tutti i miei libri ho cercato la natura dell'evento, il solo concetto filosofico capace di destituire il verbo essere e l'attributo (PP: 188).

Un evento, anche breve, anche istantaneo, continua. [...] L'evento è inseparabile dai tempi morti. E non mi riferisco ai tempi morti prima e dopo l'evento, ma al tempo morto presente nell'evento stesso [...]. Il tempo morto non è quello tra due eventi, è nell'evento stesso, ne costituisce lo spessore. [...] Il punto è che io non credo alle cose. [...] Ciascuno ha le proprie abitudini di pensiero: io ho la tendenza a pensare le cose come insiemi di linee da districare, ma anche da tagliare e ritagliare. Non amo i punti, fare i punti mi sembra stupido. Non è la linea a trovarsi fra due punti, è invece il punto a essere all'incrocio di più linee. La linea non è mai regolare, il punto è solo l'inflessione della linea. Del resto ciò che conta non è né l'inizio né la fine, ma il mezzo. Le cose e i pensieri germinano o crescono nel mezzo, ed è lì che bisogna installarsi, è sempre lì che si produce la piega (PP: 211-213).

Ci sono pieghe ovunque: nelle rocce, nei fiumi e nei boschi, negli organismi, nella testa o nel cervello, nelle anime o nel pensiero, nelle opere cosiddette plastiche... Ma non per questo la piega è un universale. [...] Bisogna distinguere tra le due proposizioni “solo le somiglianze differiscono” e “solo le differenze si somigliano”. In un caso la somiglianza tra le cose è prioritaria, nell’altro la cosa differisce, ma innanzitutto da se stessa. Le linee diritte si somigliano, ma le pieghe variano, e ogni piega ha un andamento diverso. Non ci sono due cose, due rocce increspate alla stessa maniera, così come non ci sono pieghe regolari per una stessa cosa. La piega è un “differenziante”, un “differenziale”. [...] Il concetto di piega è sempre singolare, e non può acquistare terreno se non variando, biforcandosi, compiendo delle metamorfosi. Se solo si comprendono, e soprattutto si guardano e si toccano le montagne a partire dalle loro increspature, esse perdono la loro durezza e i millenni tornano a essere quello che sono, non delle permanenze, bensì tempo allo stato puro, flessibilità. Nulla è più inquietante dei movimenti incessanti di ciò che sembra immobile (PP: 207-208).

Sono brani densi, le cui implicazioni verranno prese in carico nel resto del lavoro, ma che intanto permettono di evidenziare perlomeno tre aspetti molto importanti.

*Primo.* Deleuze è poco interessato alle cose, a ciò che si presenta come stabile, già dato, dai contorni riconoscibili – insomma a ciò che ha i caratteri della sostanza in senso “classico”: a Deleuze stanno a cuore i processi, che fanno a tutti gli effetti qualcosa di reale (producono cose, se si vuole), ma che hanno delle “regole di funzionamento” o perlomeno dei “criteri di leggibilità” diversi da quelli vigenti per ciò che vediamo come “cose”. In tal senso, l’esempio delle montagne è davvero emblematico: ciò che appare come insuperabilmente duro, stabile, permanente e uguale a se stesso, potendo dunque persino presentarsi come simbolo dell’inemendabilità della realtà o dell’assenza di cambiamento (la pietra è senza mondo, è l’essere parmenideo), per Deleuze – se guardato bene, con la “giusta messa a fuoco” – rivela il proprio carattere estremamente fluido e differenziale.

«Le rocce più dure, nella scala di milioni di anni che costituiscono il loro tempo di attualizzazione, sono materie fluide scorrenti sotto costrizioni molto deboli esercitate sulle loro singolarità» (DR: 282). Insomma, anche ciò che dovrebbe essere più fermo che mai, mostra in realtà di fuggire da tutte le parti: ogni “che cosa” è un “durante”, nel senso tanto participiale quanto avverbiale – è un *processo in corso*. Per questo, come ricordato in precedenza, quando per esempio Deleuze evidenzia la grandezza di Marx, evidenzia proprio che occorre passare attraverso la sua ottica per analizzare *le trasformazioni* del mercato mondiale.

*Secondo.* Questa mancanza di credenza nelle cose genera un preciso programma filosofico, vale a dire si accompagna a un peculiare *thauma*, il quale – inutile ripeterlo – segna ogni volta l’insorgere di un particolare insieme di domande fondamentali, dunque di una specifica filosofia e in ultima istanza di una data metafisica.

È proprio in questo modo che va interpretato lo stupore che Deleuze dichiara di provare nei confronti del fatto che tutto sembra “fuggire”, eppure le cose prendono forma, ossia i processi “si riposano” o “si sedimentano” in qualcosa di relativamente stabile: ecco allora le domande sopra ricordate come *perché questo piuttosto che quello? perché una velocità piuttosto che un'altra?* e così via. Deleuze guarda al mondo e lo vede in perenne trasformazione, eppure questa trasformazione non è il semplice caos, l'incessante trascorrere informe del “nulla di fatto”, bensì il processo lungo il quale le cose vengono a consistere e valere, il movimento di reale produzione delle novità, di effettiva emersione delle differenze: com'è possibile questo? Come accade? Come spiegarlo?

Poi, non bisogna sottovalutare il fatto che Deleuze parli apertamente di abitudini di pensiero e di tendenze. Infatti, questo modo di vedere le cose riflette proprio il modo in cui egli intende la filosofia, oltre che considerare la realtà: non è che un sistema funziona prendendo le mosse da un qualche principio a priori, dato e universale, che si tratterebbe di applicare o confermare andando a riunire grazie a esso quanti più elementi e sfumature possibili.

Piuttosto, un sistema è *effettivamente costruito* sulla base di un problema che lo attiva e tiene vivo, cioè di un insieme di esigenze insieme aperte e reali. Questo vale per qualsiasi processo di costituzione di qualcosa, con Deleuze: non c'è una qualche ragione data all'origine (dunque da recuperare come fine e alla fine), bensì una certa direzionalità problematica, un certo vettore di senso, che anima e sollecita senza determinare il processo stesso.

*Terzo.* L'approdo specifico del pensiero deleuziano è – *conseguentemente* (ma questo “consequire” va letto nei termini espressivo-creativi che discuterò soprattutto *infra*, § 4.2) – il tentativo di affrontare il problema del rapporto tra identità e differenza in un'ottica non-rappresentativa, conducendolo ai suoi esiti più estremi e rigorosi. La differenza si insinua ovunque, dalle canoniche due foglie alle increspature delle rocce, e questo – se prendiamo effettivamente sul serio Deleuze – è concretamente *un dato di fatto*: siamo davvero disposti a negare che non ci siano due rocce uguali? Certo, possiamo riscontrare molteplici somiglianze, ma saremmo davvero disposti a concludere perciò che *sono la stessa cosa?*

Evidentemente, no: Deleuze cerca proprio di pensare fino in fondo questo, di creare gli strumenti filosofici adatti a rendere concepibile questo dato così tremendamente intuitivo. Ecco allora che ne “consegue” una filosofia nella quale occorre finalmente distinguere realmente l'idea per cui le cose simili possono differire da quella per cui è il differire stesso a rendere le “cose” simili, accettando di fare i conti con ciò che questo significa o può significare: le cose non sono “cose” proprio in quanto innanzitutto differiscono da “se stesse”.

Deleuze, questo intendo con l'espressione *sub specie transformationis*, non fa altro che proporre e articolare a tutto tondo un “esperimento mentale” nel quale si prova a vedere il mondo *come se fosse fatto in un dato modo*, ossia – nello specifico – *come se si trasformasse*, per indagare così il significato di tale posizionamento, ciò che ne segue, che cosa ne viene fuori, fin dove possiamo arrivare, e via di seguito.

Non è questo, in fondo, il senso di un sistema filosofico o di una prospettiva metafisica? Sotto questo riguardo, si può persino radicalizzare l'acuta annotazione per cui se anche non vi fosse davvero altro a favore della metafisica, la sua peculiare utilità starebbe già soltanto nella sua capacità di consegnare e introdurre ad abiti di pensiero differenti da quelli generalmente indossati (MELANDRI 2007: 96): non obbliga a partecipare a simili abiti, eppure spinge a non ignorarli e a farci i conti.

Comincia qui a delinarsi una questione molto importante, che può per ora essere formulata come segue: se pensando con Deleuze “si notano” o “si presta attenzione a” un certo tipo di fenomeni (quelli trasformativi) e si cerca di concepirne la natura, ciò non significa che essi esauriscano il mondo, ossia che questo tipo di taglio sia l'unico possibile, anzi. Questo è vero proprio se diamo ascolto a Deleuze stesso, che cerca di comprendere come i tagli si trasformino. Ma – rilanciando – se è proprio così, ciò non significa che in qualche modo il taglio deleuziano intende offrirsi come unico, come “il vero taglio”, in quanto si declina alla stregua di un “meta-taglio”?

In termini più filosofici, o – quantomeno – nei termini filosofici di Deleuze, tale problema si pone in questo modo: quella di Deleuze non è altro che una nuova e diversa immagine del pensiero, o è davvero un pensiero senza immagini? È cioè un'altra immagine del pensiero o altro da un'immagine del pensiero? Ancora: è forse un'immagine del pensiero proprio in quanto immagine di un pensiero senza immagini? In definitiva: può dirsi quello della pura relazione un pensiero dell'as-soluto?

Basterà intanto fare una precisazione: non basta nemmeno dire qualcosa del tipo “Deleuze pensa finalmente il puro movimento”, perché questo modo di porre la questione è eccessivamente manicheo, postulando a conti fatti che prima di Deleuze il movimento non era stato mai davvero concepito, o era stato concepito in termini “falsi” o “incompleti”. Questo non può essere detto proprio se di Deleuze accettiamo il principio sopra richiamato per cui *diverso non significa migliore*, unitamente all'atteggiamento genuinamente costruttivista, per il quale anche la verità non è la scoperta (intesa quale attestazione e rappresentazione) di qualcosa che già c'è, che era già lì, dato e in attesa di essere solo “esibito”, bensì una reale produzione di qualcosa che prima non c'era (una scoperta intesa quale invenzione).

Infatti, Deleuze non ha mai inteso sostenere qualcosa di simile e, nello specifico, ha per esempio apertamente affermato che anche i movimenti, innanzitutto «sul piano sportivo e delle abitudini», cambiano, ossia sono percepiti e vissuti in maniere diverse: per esempio, può esserci «una concezione energetica del movimento», per la quale si dà un qualche punto di appoggio o comunque una fonte del movimento, ma anche una concezione per cui il punto di partenza del movimento «non è più l'origine, ma una sorta di messa in orbita», ossia un «inserimento», un «“arrivare tra”» (PP: 161).

Ora, al di là appunto del riferimento specifico alla differenza tra la corsa e il lancio del peso da un lato e il surf e il deltaplano dall'altro lato, questo passaggio è decisamente significativo, perché rivela che per Deleuze non è semplicemente

in questione che si inizi finalmente a concepire il movimento, né però soltanto che si cominci a concepirlo nel modo giusto (a mo' di surfisti e non di corridori, per intenderci).

Piuttosto, si tratta “più banalmente” di coglierlo *in maniera differente*, ma questo è poi nient'affatto banale nella misura in cui, come stiamo cominciando a vedere, significa che non ci si deve limitare a enunciare tesi diverse da quelle di altre concezioni (come “il tempo è alterazione pura”, “il tempo non è spazializzabile”, “il movimento avviene *tra* e non *da* o *d'*”, ecc.): si deve “tenere insieme” una visione delle cose e svilupparla fin dove essa porta e in tutto ciò che essa comporta, ossia – come appunto vedremo – *costruire un sistema filosofico*.

Questo punto è davvero decisivo, anche per comprendere più ampiamente la sensibilità deleuziana e l'insistenza con cui Deleuze si fa guidare da essa.

Prendiamo Aristotele, che sembrerebbe essere – per così dire – l'autore più dinamico della filosofia antica, in quanto impegnato a salvaguardare lo statuto del movimento, presentandone un'adeguata concezione – tanto che Deleuze è stato talora collocato lungo la linea “energetista” o “dinamica” che lo Stagirita avrebbe inaugurato (HARDT 2016; LANDOLFI 2012).

Notoriamente, Aristotele concepisce il divenire in termini teleologici, prendendo in considerazione la potenza sempre a partire dalla compiutezza finale dell'atto, espressione di un'essenza fissa e immutabile: «la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: infatti, non si genera l'essenza di casa, ma solo l'essere di questa concreta casa qui», vale a dire che «le forme esistono oppure non esistono senza che di esse vi sia processo di generazione e di corruzione: è chiaro, infatti, che nessuno le genera né le produce» (ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 15, 1039b, 24-26).

Bene, l'aspetto che ora mi preme sottolineare è che – nell'ottica deleuziana – sarebbe del tutto insensato ritenere che Aristotele avesse torto, cioè che si sbagliasse: Aristotele, utilizzando volutamente un'espressione tanto scivolosa, vede semplicemente le cose in modo diverso.

Questo, per esempio, significa (aspetto che ora mi interessa fare emergere) che se Aristotele considera il movimento nel modo sopra stilizzato, è perché più ampiamente concepisce il mutamento in chiave lineare (appunto come passaggio dalla potenza all'atto, da qualcosa che ancora-non-è a qualcosa che propriamente-è), senza ammettere la possibilità di un'alterazione di questa stessa linearità: «non esiste movimento di un movimento, né generazione di una generazione, né in generale mutamento di mutamento» (ARISTOTELE, *Fisica*, V, 2, 225b, 14-15). In termini moderni, che sono poi quelli che Deleuze intende “spingere alle estreme conseguenze” nel senso sin qui discusso, si direbbe che Aristotele non distingueva l'accelerazione dalla velocità.

Poi, sostenere che *oggi si può dire che Aristotele aveva torto* nella prospettiva deleuziana non equivale comunque affatto a dire che *allora Aristotele aveva torto*; questo, però, non tanto per non “dare contro” ad Aristotele, ma piuttosto per rendere piena giustizia alla novità che sarebbe emersa oggi – gesto con cui al contempo si rende giustizia alla novità che era emersa con Aristotele.



A chi interessa che qualcosa “non è vero”? A chi – se seguiamo Deleuze – non sta creando (o non crede di star creando) niente. Più in generale, questo modo di vedere le cose di Deleuze è chiaramente ciò che lo portava a sostenere che la discussione e l’argomentazione (intesa proprio come avanzamento e difesa di tesi attraverso strumenti logico-linguistici appartenenti a un dato canone) avessero poco a che fare con la filosofia, la quale – *come tutte le altre “discipline”* – è piuttosto intenta a “fare qualcosa” – nello specifico: creare concetti e porre problemi.

Nella prospettiva per così dire “eterodeleuziana” che qui assumo e che presenterò *infra*, cap. 3, non è però importante tanto sostenere che Deleuze avesse torto (o ragione), che fosse eccessivo (o timido), e così via. Invece, è ben più rilevante cogliere che anche questa specifica “presa di posizione” esprime un peculiare taglio prospettico – che, beninteso, non è nemmeno tanto quello *proprio del “soggetto-Deleuze”, del “filosofo-Deleuze”,* ma piuttosto quello che *individua qualcosa come un “soggetto-Deleuze” o “filosofo-Deleuze”* (cfr. *infra*, § 4.3).

Detta in termini più semplici, se Deleuze sostiene qualcosa di simile sulla filosofia (dunque anche sulle maniere di concepire il movimento), è perché la sua convinzione di fondo è proprio “a 360 gradi” quella per cui le cose sono diverse e differiscono, o – meglio – perché si fa carico proprio di portare sino in fondo, lungo tutti quei “360 gradi”, una simile idea. Ed è solo seguendo fino in fondo il sistema di Deleuze, più che semplicemente contrapponendovisi, che si può “fuoriuscire” da esso, come cercherò di mostrare.

Detto tutto ciò, la letterale contemporaneità di Deleuze credo risieda in definitiva proprio in questo: guarda alle cose come se fossimo costitutivamente “tra” *qualcosa e qualcos’altro* (quali cose poi?), ossia “nel vivo” o “nel mentre” di *qualcosa*, all’atto di differenziazione di *qualcosa*. Ecco perché, anche nei momenti in cui più espressamente Deleuze si interroga sul “proprio mondo” lo fa sempre a partire dalla prospettiva per cui «il punto è che siamo all’inizio di qualcosa» (PP: 240), «quel che caratterizza la nostra situazione si trova contemporaneamente al di là e al di qua dello Stato. *Al di là* degli Stati nazionali [...]. Enormi smottamenti di terreno avvengono *al di qua* dello Stato» (CC: 139-140).

Se così si può dire, con Deleuze ci troviamo proprio all’inizio della tematizzazione dell’inizio di qualcosa, o – più precisamente – nel mezzo della problematizzazione del mezzo delle cose: questo – è quanto si tratta ora di mostrare – è ancora più rilevante se guardiamo al nostro mondo, evidenziando però da subito che rispetto a ciò Deleuze non ci aiuta meramente a “rappresentare” tale mondo, bensì *ce lo rende concepibile*.

Per arrivare a discutere questo significativo aspetto, bisogna chiarire in che senso Foucault non sembrava avere tutti i torti, quando, commentando le pagine di *DR*, si ritrovò a scrivere – certamente in preda a un’euforia “68ina” – la sentenza che poi diventò nota, quasi alla stregua di una profezia: «un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano». Questa frase va però associata alla stessa precisazione che Foucault stesso fornì in seguito: l’accezione di “secolo” era lì quella peggiorativa e la profezia alludeva al fatto che un giorno anche Deleuze sarebbe diventato opinione comune, com’è effettivamente accaduto. Proprio

perciò, bisogna discutere più da vicino il tema della natura della possibile contemporaneità di Deleuze.

B) Venendo così alla dimensione storica, propongo di considerare Deleuze quale pensatore contemporaneo o con-temporaneo in quanto *pensatore del proprio tempo*: Deleuze ha realmente pensato *con il proprio tempo* – che è il “nostro” tempo: Deleuze ha con ciò *pensato il nostro tempo* (cfr. anche BUCHANAN & PARR 2006).

Evidentemente, una simile affermazione richiama immediatamente alla mente la celebre formulazione hegeliana della filosofia quale proprio tempo appreso con il pensiero: si tratta di un confronto che non può essere ignorato e che comincerà a delinarsi sullo sfondo delle considerazioni che seguono, per poi essere più esplicitamente affrontato *infra*, § 9.1.

Come prima cosa, intendo chiarire brevemente in che modo Deleuze avrebbe pensato il nostro tempo, adottando uno sguardo fenomenologico, in quanto attento all’osservazione di un insieme di fenomeni che accadono e appaiono (quantomeno) *a noi occidentali o europei*.

Proverò a coglierne la natura rispondendo a due domande: i) in quale tipo di fenomeni sembriamo starci imbattendo?; ii) quale tipo di problemi possiamo trovare sollevati da discipline non filosofiche?

i) In un senso molto ampio, è ormai già parte del senso comune l’idea per cui vivremo l’era caratterizzata dalla Terza rivoluzione industriale e dall’inizio dell’Antropocene, nella quale l’ingegneria bioelettronica sviluppa nuove tecnologie di informazione, comunicazione e produzione, e potenzia l’interconnessione globale, al punto che l’attività umana giunge a modificare “come non mai” il globo – territorialmente, strutturalmente e climaticamente. Nel mentre, il *Data World* si presenta come una gigantesca ombra virtuale ad accompagnamento della nostra esperienza: “conserva” tutto ciò che accade, ma lo esibisce solo se si hanno mezzi e conoscenze per andare a cercare e interrogare.

Una simile epoca si caratterizzerebbe per il fatto che l’uomo giunge a diventare il principale fattore di trasformazione in senso deleterio delle condizioni ambientali della Terra, al punto da profilarsi la possibilità della fine della vita, dell’ecosistema come dell’uomo stesso, ormai oggetto non solo di narrazioni (WEISMAN 2008), ma anche di elaborazione filosofica (cfr. BRASSIER 2007; COLEBROOK 2012; 2014).

Rivoluzioni ecologiche ed estinzioni di massa non sono certo mancate nella storia del Globo, ma non sarebbero mai state causate dal comportamento di una particolare specie, bensì da forze naturali come cambiamenti climatici, movimenti delle placche tettoniche, eruzioni vulcaniche, collisioni con asteroidi, in grado comunque di avere un impatto di volta in volta locale e mai davvero globale, senza cioè riuscire a fare del pianeta un unico ecosistema, come invece l’uomo sarebbe riuscito a fare.

L’uomo sembra pertanto preso da un modo di vita e produzione tossico non più solo perché ha smesso di generare o diffondere benessere e ricchezza,

nemmeno solo perché “inquina” gli stili di vita e le menti, ma perché addirittura devasta il mondo intero in maniera ai limiti dell’irreparabile. Come accade ogni qualvolta ci si trovi o si pensa di trovarsi dinnanzi alla fine del mondo, ogni qualvolta la catastrofe appare imminente, si profila l’urgenza di mettere in discussione *il fine* della vita e in particolare di quella umana: in tal senso, l’Antropocene è anche l’epoca in cui l’*anthropos* deve interrogarsi con inusitata fretta su di sé e sul proprio posto nel mondo, ma anche – più complessivamente – sulla natura di quella sottile zona liminale tra ogni morte e ogni nascita.

Descrivere uno scenario di tal pasta pare privilegiare un tono apocalittico, tragico e drammatico, ma si può facilmente pensare – come sta accadendo e come sempre accade in questi casi – che è vero che si è di fronte a una svolta epocale, a un clamoroso evento o all’ingresso in una nuova era, soltanto che anziché trovarsi *alle porte* dell’Inferno, ci si trova *sulla soglia* del Paradiso. Ciò che però qui ci interessa far notare è esattamente la condizione per così dire purgatoriale che contraddistingue una situazione di questa natura, al di là di come la si intenda giudicare e degli esiti che si vogliono preconizzare.

In altri termini, è come se ci trovassimo di fronte all’esplosione di fenomeni di natura creativo-trasformativa o dinamico-relazionale, fenomeni «allo stato nascente» (COMBES 2001) o «d’intorno» (MORIN 1983: 178-179), perché è come se si fosse continuamente “nei pressi di” e “lì per lì per”, nella dimensione propriamente incoativa di qualcosa: in simili frangenti, tutto è possibile, il campo delle possibilità si riapre e ridispiega, venendo con forza in superficie. Sono situazioni in cui tutto precipita catastroficamente, in quanto i tempi accelerano vertiginosamente mentre rallentano infinitamente: il tempo insieme si dilata e restringe, disperde e accumula, distende e condensa. Accade insieme tutto e niente: *qualcosa sta avvenendo; le cose si sfasano*.

Restringendo l’inquadratura, si potrebbe presentare un ampio elenco di contesti in cui osserviamo e viviamo tali fenomeni, che sembrano investire davvero una molteplicità di campi diversi. Vediamo brevemente alcuni esempi, in nessun modo esaustivi del prisma di eventi che contraddistinguono la contemporaneità.

Nel campo *formativo*, assistiamo all’emergenza della necessità del cosiddetto *lifelong learning*, ossia di un apprendimento che chiama in causa prima di tutto “competenze” anziché ruoli e deve durare per tutto l’arco dell’esistenza, come se la trasformazione, intesa quale continua modificazione di ogni forma data, avesse ormai preso o dovesse ormai prendere il posto della formazione, intesa quale assunzione di una data forma, di un determinato abito, educativo come professionale.

In quello *politico*, abbiamo di fronte su scala globale istituzioni fatiscenti e istituzioni nascenti, movimenti politici che insistono nel non volersi coagulare e stabilizzare, logiche politiche rette da movimenti di opinione e tendenze di voto, e così via.

In quello *sociale*, si moltiplicano a più livelli i conflitti, le instabilità sociali, al punto che assumono sempre più drammaticità i movimenti di flussi di migranti

privi di patria e meta, che perciò non arrivano nemmeno a riuscire ad assumere lo stato di e-migrati o im-migrati.

In quello *economico*, si è riproposto all'attenzione globale lo snodo del ritorno dei cicli capitalistici di crisi, connesso al passaggio dal capitalismo industriale a quello finanziario-neoliberale, dove ai lavoratori (sempre più parte di un'ambigua "classe creativa") sono richieste tanto la creatività di un *enfant prodige* quanto la sprovvedutezza di un neonato, profilandosi così anche problematiche come quelle relative alla cosiddetta economia della conoscenza (licenze e diritti di attribuzione dei prodotti del sapere, smaterializzazione della produzione, estetizzazione dello scambio, ecc.).

In quello *etico*, oltre al sempre conclamato "crollo dei valori", si evidenzia l'emersione di forme di affaticamento esistenziale legate all'incitamento a esprimere se stessi ed essere imprenditori di sé, come anche cominciano a profilarsi con più nettezza i problemi connessi alla necessità di prendere in carico diritti ed esigenze delle generazioni future.

In quello *tecnologico*, le innovazioni sono all'ordine del giorno, *app* e software si profilano quali processi aperti in continuo bisogno di aggiornamento per non smettere di funzionare e non passare di moda, profilando uno scenario in cui sono protagonisti l'immersione in flussi di *bit*, l'interazione con realtà aumentate o strumentazioni di ogni tipo, la costituzione di nuovi stilemi comunicativi, l'onni-cablatura del globo, la percezione di un annullamento delle distanze spazio-temporali, l'alterazione delle condizioni in cui si fa esperienza della realtà, e così via.

In quello *antropologico*, si notano trasformazioni identitarie, stravolgimenti dei confini tra i sessi, condizioni di "adolescenza" protratta, rimodificazione di facoltà cognitive, precoce maturità dei giovani presto "svezzati" al consumo commista a prolungata adolescenza degli anziani tornati a "nuova vita" da consumatori, sfasamenti generazionali per cui i vecchi imparano dai giovani, e via discorrendo.

In quello *abitativo*, aumenta il tempo di vita trascorso in aree di transito o non-luoghi o zone di attesa (aeroporti, stazioni, uffici, centri di accoglienza più o meno permanenti, ecc.), si accentua il carattere di membrana porosa proprio delle periferie, ricominciano ad assumere solidità le zone liminari sotto forma di muri.

Proprio perché i confini tra tutti questi campi appaiono come labili e soggetti a incessanti contaminazioni e osmosi, sarebbe certo rassicurante ma a conti fatti illusorio pretendere di determinare il campo dominante, il fattore che "determina in ultima istanza".

Non a caso, ha cominciato a essere riutilizzata una categoria come quella di «interregno» (BORDONI 2017), nel senso che abiteremo una zona di transito o un'area di scambio popolata di transizioni aperte, per le quali si è *tra* ciò che inizia a profilarsi come vecchia situazione data e ciò che tarda a darsi, ossia si è *in crisi* – momento in cui, per definizione, proliferano le differenze: «la crisi consiste nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati» (GRAMSCI 1975: 311). In simili

momenti, si è nel vivo di una trasformazione, nel cuore di un processo, o – volendo – ci si accorge di essere sempre nel mezzo di processi di trasformazione normalmente impercettibili, sotterranei e silenziosi: affiora con vigore la costitutiva letterale complessità di ciò che accade.

Simile riferimento a Gramsci, è importante notarlo per quanto sto per sostenere, viene fatto anche da Deleuze nel corso di un seminario, laddove insiste proprio sulla natura della mutazione, per notare da un lato che una mutazione implica che all'improvviso le cose non si fanno, dicono, descrivono, classificano, ecc. più allo stesso modo, ossia che l'attuale è mutato, ma dall'altro lato che la natura vera e propria della mutazione è il suo carattere continuo e persistente, ossia che l'attuale è insistentemente percorso da mutazioni. Da un certo punto di vista, dunque, «non posso più parlare di *società attuale*», perché essa «non è che la congiunzione di quella che è ancora in via di sparizione e quella che sta nascendo», come avrebbe appunto colto Gramsci, il quale «ha detto delle cose estremamente profonde a proposito di questo carattere precario della società» (MF2: 110-111).

In termini ancora più espliciti, l'opera-testamento di uno dei più rilevanti sociologi contemporanei (BECK 2017) sostiene proprio che viviamo in un mondo che, più che star semplicemente cambiando, è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica, e via discorrendo.

Il mondo in metamorfosi è un mondo nel quale qualsiasi solido riferimento, qualsiasi stabile principio, qualsiasi associata sicurezza, qualsiasi legame consolidato sembra perdere via via consistenza, sgretolarsi o disciogliersi: il cambiamento pare farla da padrone; ovunque si aprono spazi critici di modificazione e alterazione; da ogni parte fa irruzione un "fuori" o un'esteriorità che infrange qualsiasi pretesa di assolutezza e stasi, andandosi dunque a mescolare con i meccanismi delle loro implosione.

Certamente, è proprio in questa stessa fase che si può assistere a virulenti fenomeni "reattivi" di chiusura, conservazione, restaurazione e via discorrendo, ossia a quelli che globalmente vengono spesso descritti quali ritorni dell'identità o all'identità; eppure, da una parte questa carica reattiva sembra un'ulteriore conferma della tendenza al "collasso", mentre dall'altra parte anche questi stessi ritorni si presentano in chiave ambigua, nel pieno della loro formazione, nel mentre della loro configurazione, nel corso del loro biforcarsi, e così via.

In una simile situazione, le cose si mostrano letteralmente complicate come non mai: sarebbe allora proprio vero che viviamo nel secolo della complessità, e – sotto questo riguardo – si potrebbe dire che «il secolo deleuziano» è esattamente il secolo in cui la complessità esplode, il secolo in cui le cose si fanno o palesano tremendamente complesse, come si fosse nel mezzo del canonico gomito rispetto a cui non si trova il bandolo della matassa (cfr. anche MARTIN 2016).

Sia chiaro, non intendo proporre un elogio o un'accettazione acritica della categoria di complessità, fosse anche soltanto per il fatto che si rischia di ricorrere a essa in termini riduzionistici, affermando per esempio che le cose sono in fondo troppo complesse per essere spiegate, del tipo: esistono sì drammatiche disuguaglianze sociali nel mondo, ma le cose sono complesse, non si può ridurre tutto al modo in cui funziona il capitalismo, bisogna tenere conto di tanti altri – infiniti – fattori.

D'altronde, è stato opportunamente sottolineato che la complessità può considerarsi come una delle procedure che rendono all'interno di una società la relazione di superiorità non umiliante per i subordinati (DUPUY 2008): se la gerarchia impone ruoli sociali esteriori in chiara contraddizione con il valore interiore degli individui (in società sei più degno di me, ma interiormente siamo uguali), la demistificazione smaschera le disparità in quanto causate dalla natura dei processi sociali e non da meriti o sforzi dei singoli (non è colpa mia se fallisco, ma della struttura ingiusta della società), e la contingenza affida le sorti dei singoli alla lotteria e non alle loro responsabilità (è questione di sfortuna nascere povero o in condizioni disagiate), la complessità sottrae le dinamiche individuali come sociali alla somma di intenzioni, meriti o disegni degli individui (ci sono troppe variabili da controllare per poter far andare le cose per il verso giusto, per come si desidererebbe che andassero).

Più semplicemente quindi, mi interessa delineare una serie di questioni rilevanti per arrivare a comprendere il senso in cui si può dire che Deleuze consente di "concepire" la complessità.

Mettendola in termini estremi, bisogna accettare (con più o meno esaltazione) o rifiutare (con più o meno sdegno) questa condizione di confusione eretta a sistema, questo mistero della "transustanziazione" portato a mobile fondamento dell'esistenza e della società? Siamo di fronte alla redenzione imminente o a una maledizione incombente? Viviamo la liberazione da ogni pesante vincolo o l'ingabbiamento in uno sterile perenne stallo? La questione è che, innanzitutto e prima di incedere in giudizi di qualsiasi pasta, bisogna interrogarsi sulla natura di questo tipo di fenomeni.

Una domanda centrale è allora la seguente: è in gioco un "da sempre" che si rivela, magari dopo essere stato oggetto di un qualche oblio essenziale? Lo fa forse manifestandosi in forme più pervasive di quanto non sia capitato in passato (una sorta di ripotenziata *Babele 2.0*)? O ci stiamo invece imbattendo in qualcosa di davvero radicalmente nuovo, che annuncia insieme il tramonto di qualcosa e il sorgere di qualcos'altro? Il problema filosofico può essere formulato in tutti i termini: posto che viviamo in un'epoca di crisi, dobbiamo considerare che tutte le crisi sono uguali, oppure esiste una crisi che è – per così dire – più critica di altre? A dire, come interpretare l'idea per cui stiamo *scoprendo* che la trasformazione ha "da sempre" contraddistinto il mondo: stiamo attestando la preesistenza di questo "da sempre", o ne stiamo ponendo l'esistenza?

Insomma, non è certo la prima volta che il mondo sta finendo; in che cosa allora questa fine del mondo può distinguersi – se davvero lo può – dalle altre? Si potrebbe dire che si distingue per il fatto che finalmente ci accorgiamo

davvero della struttura del processo lungo il quale un mondo finisce? E – nuovamente – questo “accorgersi” che carattere ha? Si limita a rivelare un dato o a configurarlo a tutti gli effetti?

Sulla scia delle proprie analisi etnologiche e antropologiche, De Martino rilevava che ogni crisi della presenza a un primo livello segna la rottura della normalità, mentre a un secondo livello rivela che la normalità, la stabilità della presenza, è costitutivamente provvisoria e non definitiva: mostra cioè che una trasformazione era ed è già sempre in corso, che l’eccezione è costantemente in opera. Nei suoi termini, ciò che cerca di presentarsi come sovra-storico viene intaccato dalla storia, che in questo modo manifesta di agire continuamente al di sotto di ciò che vorrebbe appunto sfuggirvi – come anche si presenta quale condizione di possibilità di questo stesso tentativo di sfuggirvi (anche soltanto sotto forma di spinta alla stabilità – cfr. DE MARTINO 2002).

Provando a mettere ordine sotto questo prospetto, credo possa essere utile mutuare il concetto di «diagramma storico-naturale» (VIRNO 2003: 143-184; 2004a): tale concetto indicherebbe quelle fasi storiche in cui si rivela qualcosa come un’essenza extra-storica, vale a dire che alcuni periodi storici sono tali da mostrare il presupposto stesso della storicità, la sua condizione di possibilità. In questi frangenti, il “da sempre” si mostra “proprio ora”.

Nello specifico, Virno ritiene che *proprio oggi* stiamo attualmente vivendo in un diagramma storico-naturale, contraddistinto da una fase di sviluppo del capitalismo (variamente connotata come neoliberalismo, capitalismo cognitivo, biopolitica, finanziarizzazione dell’economia, e via di seguito) per cui vengono messi al centro del modo di produzione e della vita sociale fattori quali la flessibilità (il precariato lavorativo-abitativo, la formazione ininterrotta), la creatività (il lavoro artistico-intellettuale, l’auto-imprenditoria) e la socialità (il networking, la comunicazione).

Ciò significherebbe che vivremo non semplicemente in una delle tante apocalissi culturali che si sono succedute nella storia, bensì in un’epoca che ha fatto della “continua apocalisse” il perno delle proprie dinamiche politiche, culturali, sociali ed economiche: saremmo immersi in una fase storica di *eccezione permanente*, di *perenne stato di crisi*, di *incessante trasformazione*.

Si tratterebbe di un cortocircuito per il quale saremmo alle prese non con una semplice destabilizzante fase di soglia, bensì con una situazione paradossale in cui la soglia cerca di erigersi a *stato* ossia a posizione stabile – come se si stesse camminando lungo una sottile fune sospesa nel vuoto e quella fune fosse l’intero mondo possibile: una fase di crisi che, ripetendosi all’infinito quasi come fosse andata “in loop”, perde i propri stessi caratteri fasici.

Questo è vero al punto che può ingenerarsi un rovesciamento per cui il problema non diventa nemmeno più la crisi che viene a rompere una routine, manifestandone l’infondatezza e gettando così nel panico, bensì l’abitudine stessa di ogni routine, il cui consolidamento si presenta come noioso, sclerotico e stantio. Se il “cambio di ritmo” viene eretto a perno di un sistema, a cuore pulsante di un modo di vita e di una società, allora è quasi il ritmo stesso a diventare anormale e anomalo, una fastidiosa eccezione.

Posto tutto questo, resta comunque ancora aperta la domanda: se è vero che l'Ultimo Giorno è sempre all'ordine del giorno, se è vero che l'uomo ha vissuto e vivrà diversi Ultimi Giorni nella propria storia, se è però anche vero che nella contemporaneità l'Ultimo Giorno è *di fatto* il vero e proprio Ordine del Giorno, possiamo allora concludere che la nostra epoca ha davvero qualcosa di radicalmente diverso dalle altre, sotto questo riguardo?

Ora, da un punto di vista strettamente storico, è difficile non riconoscere che oggi l'intero globo sembra essere *fisicamente* chiamato in causa e messo in questione nella sua totalità: i flussi di denaro, merci, persone, informazioni, tecnologie, ecc. lo attraversano per intero, perlomeno potenzialmente. Un evento in un paese lontano (geograficamente, storicamente, culturalmente, economicamente, e via discorrendo), privo in apparenza di reali rapporti con un altro, può innescare in questo una trasformazione (secondo quello che comunemente viene ormai detto "effetto-farfalla").

Insomma, se – per esempio – il cosmopolitismo è in effetti già sorto in una fase di relativa globalizzazione come fu l'epoca ellenistica, è anche vero che a quel tempo finiva per dar vita soprattutto a una postura intellettuale o comunque astratta, mentre ora è *effettivamente* possibile che – per dire – un hacker russo che ha ricevuto on-line delle direttive da un mandante afgano saboti il sito della CIA e spinga il Presidente statunitense a fare pressioni sui paesi europei affinché deliberino delle sanzioni economico-commerciali nei confronti del Governo russo, e così via all'infinito.

Ma l'aspetto più stringente e rilevante di questa supposta peculiarità sta forse altrove: è come se oggi fossimo chiamati ad assumere tematicamente, come contenuto esplicito (a livello teorico quanto pratico) ciò che aveva sinora agito quale presupposto o sfondo implicito: lo sfondo si fa primo piano, l'empirico si fa trascendentale, il contingente si fa necessario, e così via.

Si tratta di un atto che comunemente, forse anche con una certa imprecisione, definiamo come "presa di coscienza", con tutta la problematicità che esso comporta: si diventa consapevoli che non si sapeva e forse ancora non si sa chi o che cosa si è, eppure questa consapevolezza segna già una differenza di stato e attitudine, o può persino portare ad affermare che la consapevolezza risiede proprio nel riconoscimento che non si è mai qual-cosa, che nessuna cosa può esaurire la ricchezza delle possibilità, e così via.

È proprio a questo punto che si può porre esplicitamente il problema della "concepibilità". Ipotizziamo che sia vero che – in fondo – non sta avvenendo nulla di nuovo, se non la riproposizione di uno di quei momenti storici in cui tutto cambia insieme, tutto crolla e rinasce, ecc.: per quanto a noi possa sembrare diverso, essendo in gioco il nostro mondo, in realtà non siamo altro che alle prese con un altro "anno 1000", ossia con il riproporsi di una struttura, ancorché in condizioni differenti, soprattutto per chi ne è direttamente coinvolto.

La prima domanda che possiamo allora porci è se possediamo strumenti concettuali, ossia una filosofia, che è in grado di dirci qualcosa su questo tipo di struttura, di rendercela concepibile. La seconda domanda che possiamo poi porci è che cosa significhi nello specifico questo "rendere concepibile". La terza



domanda che possiamo così infine porci è se proprio portare a termine questo tipo di operazione non possa rappresentare la novità della nostra contemporaneità – a dire, la tematizzazione di che cosa sia la con-temporaneità stessa.

Prima di arrivare a suggerire una possibile risposta a queste domande, che certo non avanza la pretesa di essere definitiva, ma che comunque è quella che guida questo lavoro, mi rivolgo brevemente ad alcuni territori disciplinari non-filosofici.

ii) Cominciamo da un aspetto più generale, per poi vedere esempi più specifici.

In prima istanza, bisogna puntare l'attenzione su un aspetto tanto banale da essere estremamente sollecitante in termini filosofici. La moltiplicazione dei “rami del sapere” segna la proliferazione di scoperte e invenzioni di ogni tipo: questo – a monte – indica il fatto che la struttura stessa della ricerca in senso ampio scientifica ha assunto e tende sempre più ad assumere la struttura di indagini che si organizzano in progetti volti a innovare.

È proprio in questi frangenti che si rende necessario saper davvero problematizzare, ossia *giungere a sapere che non si da un “dato qualcosa”*: passare dall'ignoranza (non avere né una domanda né dunque nemmeno delle possibili risposte) all'incertezza (aver posto una domanda feconda, seppur ancora priva di risposte), prima ancora che dall'incertezza (o dall'ignoranza) alla conoscenza (il possesso della domanda e delle risposte). O – più radicalmente – occorre cominciare a vedere la conoscenza stessa come ignoranza, scovando – per così dire – un metodo per renderla incerta.

Fatti così apparentemente scontati come l'esplosione del ricorso a “progetti di ricerca”, il moltiplicarsi nelle aziende di divisioni interne apertamente dedicate agli investimenti in “ricerca e sviluppo”, o già il nostro più quotidiano avere a che con *motori di ricerca* che ci costringono a chiederci su diversi livelli come davvero funzioni e che cosa sia una ricerca (cfr. SGOBBA 2017), presentano in realtà delle significative implicazioni filosofiche: siamo insomma di fronte al fatto che nell'indagine scientifica, come nella vita di tutti i giorni, si fa lavorare in modo sempre più esplicito e programmatico la logica della scoperta dell'ignoto, più che della giustificazione del noto.

Insomma, la scienza tende a presentarsi sempre più nettamente come *apprentissage* o rigoroso *invenire* o genuina *ricerca*, al punto da sollevare il problema se sia possibile irrigidire i percorsi di ricerca stessi (quelli di ogni disciplina) in programmi più o meno standardizzati, o che comunque estendono a ogni campo ciò che sembra valere in qualche campo – posto che anche per fare la ricerca più applicata, in fondo (lo mostrano diversi casi) occorre da una parte insieme non sapere dove si va e non procedere a caso, dall'altra parte non limitarsi a insistere ossessivamente sull'utilità immediata, bensì sapere anche costruire in corso d'opera un'utilità prima impensabile.

Lo studio – anche terminologicamente – viene sostituito dalla ricerca. Nel pieno di simile transizione, si possono certo trovare buone ragioni per

denunciarne la miseria, anche se si corre il rischio di ribadire l'ideale più o meno classico dello studioso di scienze umane, che – in fondo – non ha bisogno di altro che biblioteche e archivi per svolgere il proprio lavoro, e lavora non tanto per cercare qualcosa di nuovo, bensì al limite per cercare e abitare il puro diletto della condizione di studioso (cfr. AGAMBEN 2017). Oppure, come ritengo sia più opportuno, si può assumere un atteggiamento più problematizzante, per chiedersi: che cosa significa fare ricerca? Come funziona una ricerca? Da dove parte e su che cosa insiste una ricerca, prima ancora di arrivare? Vale a dire: abbiamo davvero elaborato strumenti adeguati a risolvere, comprendere e – prima ancora – porre simili domande? O, per dirla in termini diversi e già più apertamente deleuziani: abbiamo davvero affrontato il problema di che cosa sia un problema?

In seconda istanza, proviamo ad andare al contenuto di alcune discipline scientifiche, o – quantomeno – a vedere alcuni dei temi che esse toccano e delle questioni che sollevano.

In merito al rapporto tra i contenuti specifici di alcuni campi della ricerca scientifica (dalla fisica alla biologia, passando per la matematica) e il pensiero di Deleuze, esiste una letteratura già abbastanza consolidata, che ha felicemente lavorato per mostrare una diffusa consonanza, approcciando il compito principalmente in due modi – non per forza mutualmente esclusivi e comunque non esenti da rischi. Da una parte si è cercata un'esplicita comparazione tra le opere deleuziane e le teorie e scoperte avanzate da alcune tra le più “radicali” delle scienze contemporanee; dall'altra parte si è provato ad accostare i metodi e gli scopi non strettamente epistemici deleuziani ad alcuni sviluppi nel campo dell'epistemologia e della filosofia della scienza (vedi particolarmente DELANDA 2002; DE BEISTEGUI 2004: 193-330; DUFFY 2006A; 2013; GAFFNEY 2010; GANGLE 2014; 2015; GUALANDI 2017).

Non intendo dunque svolgere un'operazione di questo tipo (per ragioni che chiarirò); piuttosto, mi limiterò a richiamare alcuni elementi relativi ad alcuni ambiti, dove troviamo formulate ipotesi o comunque sollevate istanze più nettamente connesse a fenomeni di natura processuale e trasformativa. Spiegherò immediatamente dopo la funzione e la portata di questo breve confronto, che tocca la fisica, la biologia, l'ecologia, la psicologia e la teoria dell'informazione. Quest'ultima, in particolare, giocherà un ruolo centrale anche nel prosieguo del lavoro (cfr. *infra*, §§ 8.1 e 8.3).

*Fisica.* Si tratta forse del campo in cui le questioni speculative stanno trovando più spazio, al punto da ospitare le formulazioni più temerarie e contro-intuitive (multi-versi, n-dimensioni, vibrazioni di stringhe, ecc.). In generale, si parte dal bisogno di far crollare ogni idea preconcepita sul modo in cui vediamo la realtà, a partire dalle nostre intuizioni dello spazio e del tempo, che passa per esempio dalla presa in considerazione di nozioni letteralmente inconcepibili: l'evento esteso in una zona temporale che non è né passata né futura né presente in senso stretto, in quanto non è un istante o una successione di istanti ma una durata; il campo come entità reale dinamica che ondula si flette, incurva e torce, per il quale qualsiasi cosa su piccola scala è in perenne vibrazione e pullulamento; la

descrizione dello spazio in termini non di confini esteriori con un altro spazio ma di movimento di espansione lungo i bordi; l'aspetto relazionale della realtà, per il quale le cose ci sono e si manifestano soltanto quando interagiscono e in quanto interazione, tanto che le relazioni danno piuttosto origine alla nozione di "cosa" e gli oggetti sono considerati processi provvisoriamente monotoni; l'indeterminismo non come mancanza di determinatezza ma come apertura all'imprevedibilità del futuro unita alla configurazione di nuvole di probabilità che determinano gli stati possibili di un qualsivoglia sistema; l'ubiquità del cambiamento, in una danza di processi indipendenti l'uno dall'altro e con ritmi differenti ma sempre presi in reti di interconnessioni; l'origine dell'universo in termini di *big bounce*, di un gigantesco rimbalzo in cui il massimo di contrazione corrisponde non a un collasso ma a un'esplosione creatrice il cui tremolio diffuso continua a percorrere l'Universo.

Di fronte a simili questioni, il problema diventa espressamente non chiedersi che cosa non funzioni nelle teorie che le sollevano, bensì interrogarsi su che cosa ci sia di limitato nelle nostre facoltà e intuizioni, tale da rendere certe nozioni così ardue: servirebbe una revisione profonda del nostro modo di concepire le cose, ossia ripensare una grammatica della nostra comprensione del mondo, perché tutta l'evoluzione della scienza indicherebbe ormai che la migliore grammatica per pensare il mondo è quella del cambiamento e non della permanenza, ossia quella dell'accadere e non dell'essere – una grammatica che prende in considerazione eventi, accadimenti e processi, anziché cose, sostanze ed enti (cfr. su tutto ciò ROVELLI 2014; 2017). Ma si potrebbe anche ricordare il tentativo di dare senso fisico a nozioni quali evento, creatività, novità, rottura di simmetria e divenire, considerando i fenomeni lontani dall'equilibrio non come instabilità caotico-dissolutive, bensì come turbolenze creative ritmate da biforcazioni differenziatrici (cfr. p.e. PRIGOGINE 2014; PRIGOGINE & STENGERS 2014).

*Biologia.* Viene affrontato il problema della morfogenesi o dell'emergenza delle forme viventi, intendendo i rapporti tra i livelli della natura come rapporti effettivamente *genetici* (materia-organismo, corpo-mente, cervello-coscienza, ecc.), che producono "strati" separati ma (proprio perché) in rapporto: le forme sono differenze di natura, ma relative ad altro e non assolute, poiché la differenza di natura è realmente prodotta dal rapporto – un uomo non è una scimmia e viceversa, ma ciò proprio perché sono presi in un rapporto evolutivo, che produce specificità e non specialità. I rapporti evolutivi sono considerati nella loro forza di differenziazione, prima ancora che di negazione, nel senso che per esempio ciò che è organico non segna la "scomparsa" dell'inorganico, né la sua "negazione", né il suo semplice "riassorbimento", ma al limite un suo "riuso", per il quale avviene una peculiare reciproca liberazione tramite relazione.

Non sorprende che per comprendere l'evoluzione, la trasformazione e i passaggi tra forme e livelli, si possa invocare il bisogno di e cominciare a lavorare per un'impostazione *process view*, che sostituisca la finora più canonica impostazione *substance view* (NICHOLSON & DUPRÉ 2018), o che si facciano largo concetti come creatività, eventi rari, storicità dei processi, zone di criticità estesa,

biforcazioni, ecc. (LONGO 2009). Nel complesso, un’impostazione più attenta a problemi di linguaggio, codice, trasmissione, conservazione, accumulazione dell’informazione genetica viene sempre più sostituita o integrata da un’impostazione (la cosiddetta biologia Evo-Devo) che si concentra su problemi di morfogenesi, attualizzazione, individuazione, metastabilità, plasticità, gradienti e ritmi di sviluppo, tensori spazio-temporali, interazioni tra geni e tra geni e ambiente, geni regolatori di tempi di sviluppo e attivazione, e così via – passando insomma, si può dire, dalla metafora principe del codice genetico, disincarnata e astratta, a quella dell’uovo, vivente e dinamica.

*Ecologia.* Partendo dalla generale sensibilità rispetto a un ripensamento in termini “auto-sistemici” e “anti-gerarchici” dell’insieme del mondo naturale o di Terra-Gaia, si è per esempio giunti a insistere su un concetto come quello “maglia”, che intenderebbe cogliere la reciproca implicazione delle forme di vita nella rete ecologica, tessuta da incessanti trasformazioni e composizione di rapporti. In una simile prospettiva, gli oggetti divengono “iper-oggetti”, entità liquide e viscosi, decentrate e relazionali, in modo che gli enti si definiscono relazionalmente, e l’ecologia può presentarsi addirittura come la nuova metafisica, in quanto disciplina che si sofferma sul “tra” delle cose, invece che sul loro supposto *proprium* (cfr. MORTON 2016; 2018).

In quest’ottica, si fa avanti un’ontologia per la quale le relazioni non sono considerate come secondarie rispetto alle cose, dotate di indipendenza e proprietà essenziali: piuttosto, si ha che fare con un principio di interconnessione per cui ciò che normalmente si considera entità o super-entità (collezione di sub-entità) è di fatto un intreccio di processi ovvero un’intersezione tra differenti andamenti e dinamismi.

*Psicologia.* Portando più o meno consapevolmente agli estremi l’idea già freudiana per cui la psicologia individuale fa tutt’uno con la psicologia sociale, si è per esempio giunti a interpretare i comportamenti disfunzionali non come rivelatori di proprietà naturali possedute dai soggetti, bensì alla stregua di effetti di interazioni e relazioni, in cui non vige il meccanismo lineare di causa-effetto ma la dinamica differenziale di retro-azione, rispetto alla quale tanto i pazienti quanto gli analisti vengono sempre presi nel mezzo, trasversalmente, in quanto ci si trova sempre nel corso di un rapporto (di rapporti) il cui supposto momento iniziale è inafferrabile e – al limite – inesistente.

Le situazioni di blocco o stallo dei comportamenti concepiti in questo senso dinamico vengono “risolte” attraverso delle operazioni di ridinamizzazione che fanno leva sull’utilizzo di paradossi e *non-sense*, che permettono di lavorare sul limite interno tra problema e soluzioni, ossia di cogliere in momenti di quasi illuminazione che un dato comportamento appartiene a un dato campo, cominciando insomma a percepirlo come problema e non più come soluzione, o come soluzione rispetto a un problema sino a quel momento non avvertito come tale. In questo modo, si può giungere a un riorientamento della propria prospettiva, o – meglio – della prospettiva che costituisce il modo in cui ci si pone nei confronti del mondo dunque si determina il sé (cfr. WATZLAWICK & BEAVIN & JACKSON 1971; WATZLAWICK & WEAKLAND & FISCH 1974).

*Teoria dell'informazione.* Innanzitutto, l'informazione viene considerata come una misura della possibilità di comunicazione tra diversi sistemi: la trasmissione è intesa non come un dato messaggio X da trasferire da A a B per mezzo di C, bensì come lo stesso processo di interazione e correlazione tra sistemi. In tale ottica, le cose non tanto condividono una determinata forma (sostanza ideale o materiale che sia), quanto piuttosto si scambiano reciprocamente e continuamente informazione sulla propria disposizione e lo fanno a vari livelli, al punto che gli stessi livelli della realtà sono concepiti in base alle modalità di scambio, differenziazione e gestione dell'informazione.

Le entità vengono dunque prese in considerazione non in base alla loro natura o essenza, ma rispetto alle interazioni e correlazioni in cui sono prese; i *data* sono intesi proprio come plesso di relazioni o pacchetti di rapporti (con i correlati problemi di gestione, selezione e controllo che cominciano a profilarsi): la realtà viene descritta in termini di bordi fra regioni o sistemi, di scambio e intreccio tra processi, piuttosto che in quelli di proprietà costitutive e stabili nel tempo. L'informazione viene equiparata alla differenza concepita quale *Ur-relation*, principio della produzione del significato: infatti, l'informazione è una distinzione che fa la differenza (*diaphora*), i dati sono insiemi di differenze (*dedomena*) e gli oggetti sono pacchetti di relazioni, ossia i *relata* sono entità differenziate rese possibili da una preliminare differenza ontologica, intesa quale relazione di differenziazione, contraddistinta insieme da “virginità” epistemologica e “distintività” esistenziale, perché è insieme ancora “oscura” ma non perciò affetta dalla più totale indeterminatezza.

Pensare a partire da questi presupposti, apre a una visione “infocentrica” per cui qualunque ente informazionale, in quanto espressione dell'infosfera come unico essere, ha il diritto di persistere nel proprio status anzi di arricchirlo e farlo fiorire, ossia di svilupparsi in modo conforme alla propria natura. Da ultimo, porsi in simile ottica – ossia concepire la natura peculiare degli info-organismi o *inforq* – comporta il mutamento della concezione metafisica classica del rapporto tra *physis* e *techne*, che possono così essere riconciliate o “risposate” (cfr. su tutto ciò FLORIDI 2011b: 316-367; 2012: 27-29, 86-89 e 140-152).

Questo limitato sorvolo mi serve a sottolineare che l'idea per cui il pensiero di Deleuze parla del mondo va intesa tanto nel senso in cui parla del nostro mondo storico-sociale, quanto in quello per cui parla del mondo per come lo vedono le scienze, dunque si potrebbe dire tanto del mondo per come lo intendiamo comunemente, quanto del mondo inteso quale natura. Sono entrambi questi aspetti che bisogna tenere congiuntamente presenti.

In altri termini, non bisogna insistere esclusivamente sul fatto che parlare di metafisica deleuziana significa parlare di un sistema filosofico all'altezza della scienza contemporanea, se non quel sistema di cui la scienza stessa avrebbe bisogno. Non perché questo non sia vero (cfr. anche *infra*, cap. 7), ma perché quella di Deleuze è una metafisica anche – per certi versi soprattutto – nella misura in cui, come ho cominciato a evidenziare, propone qualcosa che al contempo richiede di ristrutturare interamente la nostra esperienza e la nostra percezione delle cose.

Abbiamo dunque a che fare con qualcosa che viene proprio incontro alla nostra esperienza e alla nostra percezione delle cose, ancorché su un piano diverso da quello del semplice riconoscimento, o comunque su una scala diversa da quella che ci porta a prendere in considerazione i contorni stabili delle cose.

In altre parole (cfr. anche *infra*, § 3.3), la metafisica di Deleuze è estremamente “mondana” nella misura in cui apre uno spazio di concepibilità a fenomeni persino tipici della contemporaneità, come l’apprendimento di un lavoro (ciò che – perlomeno in teoria – dovrebbe rappresentare uno stage), per il quale si è chiamati a dover fare prove, a provare persino cercando l’errore e l’anomalia: momenti in cui puoi – forse devi – permetterti di sbagliare. Tali momenti – nei quali si sta facendo o si deve fare esperienza, “un’esperienza” – non ricoprono forse l’intero arco dell’esistenza, è vero: eppure ci sono e hanno valore. Ma la posta in palio dello sguardo deleuziano è persino più esigente, non va nascosto: siamo proprio sicuri che, anche soltanto in minima parte, l’intero corso della nostra vita non sia caratterizzato da questo modo di procedere? Non siamo animali umani proprio in quanto il nostro periodo di apprendimento ed esperienza si protrae ben oltre l’età giovanile e in fondo ricopre l’intero arco della nostra vita? Anche non fosse, che cosa succede però se proviamo a vedere le cose “come se” fossero così?

Mi limito a fare un altro esempio, di per sé irrilevante. Immaginiamo di cambiare abitazione, trasferendoci dalla campagna alla città, trovandoci così a vivere per la prima volta in un condominio: l’intera nostra prospettiva trasmuta. Prendiamo, nello specifico, quello strano momento in cui succede che, tornando una sera a casa, avvicinandoci all’edificio vediamo nell’insieme gli appartamenti da fuori, e ci rendiamo conto che ora possiamo immaginarci, o ci stiamo immaginando, chi è dentro, che cosa sta facendo, come vive, e così via: stiamo realizzando che ora abbiamo anche quella prospettiva delle cose, o – meglio – che la nostra *intera* prospettiva sulle cose è mutata, più che avere semplicemente un elemento “in più”. Insomma, ci avvediamo che stiamo ri-tagliando tutto il mondo a partire dalla nuova posizione che abbiamo assunto e stiamo assumendo; cogliamo la precedente posizione proprio mentre si sta ristrutturando, mentre l’intero nostro mondo è in ristrutturazione.

Eppure, non è nemmeno tanto che ora abbiamo finalmente smesso di cambiare, sappiamo dove siamo, vediamo finalmente la nostra prospettiva in modo definitivo, siamo in noi stessi, o cose del genere: anche adesso, qualcosa continua e continuerà sempre a “sfuggirci”, e non si tratta di qualcosa verso cui ci muoviamo, che un finalmente giorno realizzeremo, di qualcosa che ci manca e che finalmente un giorno conquisteremo; piuttosto, è ciò che ci fa correre, ciò che è immanente a quanto ci sta accadendo – qualcosa di inconscio non nel senso del deposito di rimozioni da essere a propria volta ripulito, ma nel senso del serbatoio espressivo, delle risorse sempre attive del cambiamento in corso.

Ebbene, a fronte di simili situazioni, abbiamo a disposizione una visione filosofica complessiva tale non tanto da spiegarli, quanto piuttosto da “renderli visibili”? Di certo, possiamo fare ricorso a quella di Deleuze. Insomma, per entrare nell’ottica deleuziana dobbiamo porci domande di fondo come le

seguenti: esistono momenti in cui i contorni delle cose sono vaghi? Esistono momenti in cui non so più dove mi trovi, dove sia il mio io, fin dove arrivino i confini del mio mondo o di un dato mondo? Ci sono fasi in cui le cose avvengono quasi improvvisando? Esistono situazioni nel mondo in cui le cose stanno per prendere o stanno prendendo *una certa piega*? In ultima istanza: esistono frangenti in cui può servire una “filosofia della vaghezza”, per la quale «la sfumatura è la sostanza» (*ID*: 39) e bisogna «far valere la forza degli insiemi non numerabili» ovvero «la potenza del non numerabile», degli «insiemi “vaghi” non numerabili» (*MP*: 551-552)?

La risposta è – se vogliamo essere onesti – sì, ci sono eccome; potremmo forse persino aggiungere che sono momenti tra i più importanti per noi come per le cose, perché sono i momenti in cui qualcosa sta davvero avvenendo. Eppure Deleuze sembra chiedere ancora di più (con tutti i problemi che ne conseguono): facciamo “come se” il mondo non fosse che intessuto di questi “momenti”. Sembrerebbe di “limitarsi” per cominciare, secondo una delle posizioni richiamate *supra*, § 1.3, «con il vedere il nomadico in ogni cosa», per poi accorgersi che in realtà è in gioco il condurre alle estreme conseguente il tentativo di *vedere ogni cosa come nomadica*.

Ecco allora spiegato il senso della limitatezza del confronto appena condotto con le discipline scientifiche. Voler cercare in queste ultime una sorta di sostegno, giustificazione, legittimazione o “sdoganamento” del pensiero di Deleuze di per sé non è impossibile, anzi – come ho cercato di esemplificare – può portare a fare emergere dei punti di contatto e delle convergenze anche notevoli, talora persino letterali. Inoltre, è utile a mettere in opportuno risalto che Deleuze non è per nulla fautore di una qualche forma di irrazionalismo o di alternativa (mistica, sapienziale, poetica, ...) alla scienza. Insomma, se mai si volesse dire con Deleuze qualcosa come «la scienza non pensa», ciò potrebbe significare soltanto che la filosofia pensa, e la scienza fa altro, dunque però anche che in senso stretto «la filosofia non conosce» (come forse anche Heidegger voleva: cfr. *infra*, § 9.2).

Eppure, giocare tutte le carte o le carte principali del “deleuzismo” sul campo del dialogo con le scienze rappresenterebbe ugualmente un’operazione molto rischiosa, non tanto per il consueto timore di fare della filosofia l’ancella delle scienze. Anzi, si potrebbe facilmente rovesciare la questione sostenendo che la filosofia giunge a cogliere e a cominciare a configurare “prima” della scienza questioni che poi questa articolerà e indagherà dal proprio punto di vista e con i propri strumenti. O si potrebbe più imparzialmente dire che scienza e filosofia procedono “in parallelo” e “congiuntamente”, con magari intrecci e intersezioni. In realtà, la filosofia per Deleuze arriva insomma *durante*, lungo il farsi delle cose, a cominciare delle teorie scientifiche, non semplicemente prima o dopo.

Piuttosto, il fatto è che si rischia di volere fare eccessiva leva sugli aspetti più contro-intuitivi, astratti e speculativi del taglio deleuziano, come di insistere – più o meno consapevolmente – su quelle discipline scientifiche o su loro parti che sono più utili a un simile confronto, ossia sulle tesi più chiaramente vicine

alle idee e alle parole di Deleuze, andando insomma a selezionare soltanto gli elementi più favorevoli.

Da questo punto di vista, riservare a un simile confronto uno spazio e una portata limitati non è soltanto un modo per tenere conto dell'evidente limitatezza di conoscenze e competenze che ogni raffronto con la scienza finisce presto o tardi per rivelare, né soltanto una maniera per evitare così di scimmiettare il lavoro degli scienziati: si tratta invece prima di ogni cosa di evitare di ridurre lo spettro dell'aperto e vivace dibattito scientifico a quei margini più immediatamente confortevoli in quanto appaiono più facilmente "deleuziani".

Proprio in questo modo, si rende in definitiva maggiore giustizia alla fecondità del pensiero di Deleuze, la cui rilevanza (ma anche la sua problematicità) risulterebbe sminuita se rapportata soltanto al discorso scientifico. D'altronde, a quel punto, occorrerebbe confrontarsi ad ampio raggio anche con le arti, giusto per fare un esempio (forse tra i più importanti, visti i riferimenti e gli oggetti dei testi deleuziani): insomma, non è certo attraverso un confronto in questo senso "estensivo" che si avrebbe la garanzia di riuscire a restituire la portata filosofica "intensiva" del sistema di Deleuze.

Analogamente, si può e per certi versi si deve portare avanti un'operazione di "ripulitura" di Deleuze mostrando, più o meno fondatamente e articolatamente, come il suo pensiero in fondo tocchi o possa toccare tematiche proprie della tradizione analitica, o persino assumere – ancorché con un altro linguaggio – posizioni che lo collocherebbero con precisione nel dibattito contemporaneo (cfr. BELL & CUTROFELLO & LIVINGSTON 2016; REYNOLDS & CHASE & WILLIAMS & MARES 2010).

Tuttavia, questo tipo di impresa rischia di sfociare in questioni tipicamente da Scolastica, di ricondurre in modo riduttivo tanto Deleuze agli "analitici" quanto questi a quello, ma soprattutto di parcellizzare un pensiero che – piaccia o meno, funzioni o meno – ha a tutti gli effetti una portata complessiva, sistematica e metafisica. In un certo senso, è molto più pretenzioso pretendere di ritrovare Deleuze ovunque o di collegare Deleuze con qualsiasi cosa, che non sforzarsi di mostrare fin dove può portare, ossia i limiti che tocca e ci può portare a toccare.

C) Le considerazioni sin qui sviluppate non mirano a sostenere che il pensiero di Deleuze possa offrire una spiegazione globale di tutti i fenomeni o i problemi indicati: non intendo affatto suggerire che la filosofia di Deleuze abbia o possa avere una risposta a tutto, alla totalità degli aspetti discussi. È in gioco qualcosa di diverso: la metafisica deleuziana consente di *rendere concepibili* tali fenomeni e problemi nel loro insieme, o – al limite – rende concepibile ciò che permetterebbe di passare tra l'uno e l'altro.

In questo risiede la sua profonda contemporaneità. Quello deleuziano è il pensiero del *nostro* contemporaneo perché offre l'opportunità di tradurre in concetti il mondo in cui viviamo: di *aprire una prospettiva* su esso, di articolarne un punto di vista, di prospettarlo. Evidentemente, questo risulterà a prescindere troppo poco a chi cerca in Deleuze ricettari o prontuari per l'emancipazione, ma non è una ragione sufficiente per ritenere che sia in gioco una forma di apologia



dell'esistente o di celebrazione dell'attuale. Va compresa proprio la natura peculiare di questo "rendere concepibile".

Innanzitutto, non si tratta di affermare il punto di vista di un soggetto; viceversa, il soggetto è proprio costituito dal punto di vista: un punto di vista è qualcosa di soggettivizzante, rappresenta un *campo individuante*, apre un campo di individuazione. Rendere concepibile, in termini semplici, è quell'operazione lungo la quale diventa possibile concepire ciò che prima era inconcepito o inconcepibile – non in quanto prima meramente inesistente, bensì in quanto fondo virtuale del modo attuale di concepire: rendere concepibile qualcosa apre una *chance* di (re)individuazione.

Proprio per questo, non può in nessun modo essere ritenuto un atto supino nei confronti dell'esistente: si tratta infatti di un'operazione trasformativa, a partire dalla convinzione – che Deleuze non ha mai smesso di ribadire – per cui i concetti sono esito di uno sforzo costruttivo, di una letterale elaborazione.

Una concezione, in altri termini, non è mai già bella e pronta, fatta e disponibile in un cielo più o meno limpido, ma "viene al mondo", esattamente come avviene per una scoperta scientifica o per una creazione artistica, come per ogni cosa nel mondo – ciò significa non che un concetto sia la stessa cosa di una scoperta scientifica o di un quadro, ma proprio il contrario, secondo la mossa teorica fondamentale di Deleuze per cui è la differenza a fare "assomigliare" le cose (la cui struttura discuto *infra*, Parte Seconda).

A volerli stilizzare, sono almeno due i sensi in cui una concezione si profila come un atto trasformativo.

Il primo è che "concepire" il proprio tempo non va considerato affatto un atto neutro, non incisivo, di semplice attestazione di una collezione di fatti o stati di cose: concepire il proprio tempo lo altera, lo muta qualitativamente, apre un orizzonte o meglio lo apre in quanto orizzonte, facendo *intravedere* qualcosa rispetto a cui non si può più tornare indietro. Come Hacking ha mostrato diffusamente, sostenendo la propria proposta di nominalismo dinamico (HACKING 2010: 133-154), essere in possesso di un concetto o di una concezione per rapportarsi al proprio mondo fa letteralmente la differenza per come si vive e ci si pone al suo interno: emerge una nuova maniera di pensarsi e concepirsi, di comportarsi; mutano i valori, lo spazio di possibilità, persino il modo in cui si ricorda il proprio passato – e non per forza cambiano "in meglio".

Si tratta di qualcosa di diverso anche dal semplice "comprendere" in senso comune: è al limite il passaggio preliminare per il quale qualcosa diventa pensabile e cominciamo a dire "è concepibile che...", perché passa dal registro dell'inconcepibile a quello del concepibile, dal campo dell'impensabile al campo del pensabile, potendo iniziare a essere parte tematica del modo di considerare il mondo, gli altri, le cose, se stessi, e via discorrendo.

Il secondo è che il fatto che una concezione indichi un *concepire* indica proprio che è in gioco un atto creativo e non rappresentativo, mediante cui si esprime o traduce la contemporaneità. Bisogna però intendersi sul significato deleuziano di tale espressione o traduzione: si tratta di *corrispondere senza somigliare* alla contemporaneità, ossia di "prolungarla" mediante mezzi dissimili rispetto alla

natura (sociale, pratica, scientifica, percettiva, ecc.) di ciò a cui ci si rivolge, producendo così una differenza, un nuovo piano, un taglio peculiare.

In tal senso, la traduzione opera sempre su un “altro livello” rispetto a ciò che si sforza di tradurre, più precisamente nel senso che lo pone e crea: si “traspone” il mondo in concetti, che sono mezzi irriducibili a qualsiasi altro tipo di mezzo, senza per questo sostituire nessun mezzo: non sono mezzi di per sé migliori (o peggiori) di altri, ma semplicemente (anzi: *complessamente*) differenti. Certo, una trasformazione concettuale non equivale a una politica, ma *proprio per questo* c’è una trasformazione genuinamente concettuale, come una politica, e la prima si rapporta a e influenza la seconda – come viceversa (sulla natura “astratta” dei concetti tornerò *infra*, § 9.1).

Per Deleuze, rendere concepibile è un’operazione di edificazione ma non edificante: si costruiscono dei mezzi peculiari per dire e rendere visibile qualcosa che altrimenti resterebbe non detto e non visibile, o – più precisamente – quel non detto e non visibile che sta proprio alla superficie del detto e del visibile, insieme non segreto eppure non dato (cfr. *MF1*: 40-65).

È proprio in questo modo che il pensatore può offrirsi come inter-prete e inter-cessore, «producendo effetti di trasversalità e non più di universalità, funzionando come scambiatore o come punto di incrocio» (*F*: 122): *problematizza*, genera intervalli e interstizi, aprendo così un centro di indeterminazione che innesci una dinamica trasformativa dagli esiti non predeterminabili (cfr. anche CITTON 2012: 41-99). Per fare un esempio, non giudica il mercato in nome deL Bene; piuttosto mostra quali campi esso percorre, come si propaga il suo linguaggio, fin dove si estende la sua portata, quali ambiti ritrasforma, quali incroci attraversa – *fino a che punto può funzionare*: crea i concetti per farlo (li crea facendolo). Si dirà che è poco, ma è la sfida di Deleuze anche in chiave pratica: sgombrare il campo da modelli dati come riferimento per l’azione (come se per liberarsi bastasse riprodurre i gesti di liberazione compiuti in passato), per far emergere quelli migliori nel corso dell’agire.

Da una parte, si tratta di dar vita a «un pensiero impossibile», perché richiede di «rendere pensabili, grazie a un materiale di pensiero molto complesso, forze che non sono pensabili in se stesse» (*RF*: 125), vale a dire – parafrasando un’espressione cara a Deleuze stesso (cfr. *FB*: 117-126) – che non si tratta di “rendere il pensabile”, bensì proprio di *rendere pensabile*. Dall’altra parte, però, i concetti che ne conseguono e in cui consiste la creazione di tale pensiero impossibile «sono inseparabili dagli *affetti*, cioè dai potenti effetti che hanno sulla nostra vita, e dai *percetti*, cioè da nuovi modi di vedere o di percepire» (*RF*: 192).

Mettendo insieme i due aspetti si ha che

a un livello più profondo la filosofia è l’arte di creare nuovi concetti di cui abbiamo bisogno per pensare il nostro mondo e la nostra vita. [...] I concetti non sono astrazioni. Essi tagliano e ritagliano le cose che corrispondono loro in modi diversi, sempre in un modo nuovo. Inoltre i concetti non sono separabili da una modalità di percepire le cose: un concetto ci impone di percepire le cose in maniera diversa. [...] E, ancora, i concetti sono inseparabili da affezioni che ci fanno sentire in modo nuovo, tutto un “pathos” (*RF*: 267).

Su questi aspetti, Deleuze è sempre stato piuttosto esplicito, ritenendo che fosse una delle lezioni fondamentali di Nietzsche: pensare (come si esprimeva ancora in *NF* e *DR*) o concepire (come si esprimerà invece in *CF*) comporta la produzione di una modificazione di affetti e percetti, ossia in generale della maniera di sentire, del come ci si sente nel mondo e con se stessi, del modo in cui “si ci trova”.

È in gioco un incremento da intendere non tanto in senso quantitativo, un aumento in termini di “più” o “meno” di qualcosa, quanto piuttosto – innanzitutto – in termini qualitativi anzi intensivi, un accrescimento in termini di intensificazione del proprio sentire, di un arricchimento del modo in cui si sente per apertura di possibilità, che non semplicemente si sommano l’un l’altra, ma si integrano, si ritrasformano.

Non si sente una cosa in più (e/o un’altra in meno), perché anche le stesse esatte cose che prima erano sentite in un dato modo vengono ora sentite diversamente: si sente *altrimenti*, tutto si trasforma, tutto viene visto sotto una nuova luce (la *stessa persona* che prima amavo, ora mi è indifferente, o la odio, o provo per lei solo affetto, e così via). Si rifà esperienza, si (ri)comincia a esperire altrimenti; si sperimenta, persino, il fatto stesso del fare esperienza, ci si accorge che si stava già sempre facendo esperienza, che le cose stavano andando a modificarsi.

L’impercettibile che era “nel” percettibile (lungo la sua superficie, non nelle sue profondità), ossia l’inconcepibile che era “nel” concepibile, viene preso in carico: ogni cosa cambia. Si potrebbe ben dire, mutuando una nozione suggerita in un altro contesto (cfr. COCCIA 2016: 34), comunque affine al modo in cui Deleuze ha sempre insistito sul nesso tra pensiero e vita, che un punto di vista è sempre anche, per l’uomo ma non solo, un *punto di vita*: è insomma sempre in questione un punto di vi(s)ta.

Per evidenziare questo modo molto esigente di intendere il “rendere pensabile”, si potrebbe forse tracciare una distinzione tra “concettualizzare” e “concepire”. Il primo, perlomeno nell’ottica di Deleuze, si riferisce a un atto di “collezione” che mira a unificare e riunire elementi diversi all’interno di un unico insieme (l’universale). Il secondo non solo rimanda alla nota letterale immagine deleuziana dell’«inculata» (si cui torno *infra*, § 3.1), ma anche – è evidente – al tema classico della maieutica, che però (se seguiamo il modo in cui Deleuze tende a interpretare l’ironia socratica) non comporta il riconoscimento finale di una qualche verità già data e che era solo lì pronta a essere afferrata facendo qualche sforzo, bensì implica il nesso tra punto di vista e rendere visibile, ossia tra – per così dire – *visibilità* e *condivisibilità*.

Nei termini di Deleuze, potremmo dire che il primo corrisponde alla da lui tanto vituperata “riflessione nel concetto”, mentre il secondo alla “creazione concettuale” propriamente intesa. Possiamo dirla in termini diversi, ripresi dalla discussione della prassi umana come prassi auto-riflessiva (cfr. BERTRAM 2017: 54-68), con un atteggiamento che oserei definire quello di un hegeliano critico

*inconsapevolmente deleuziano*, ancorché lontano da considerazioni di ordine più ontologico o metafisico.

Si tratta infatti di distinguere tra una concezione della riflessione teoretica e una pratica. La prima è un avvenimento cognitivo che implica una forma di distanziamento dall'oggetto considerato da parte del soggetto, mentre la seconda è un accadere pratico nella misura in cui interviene direttamente nel mondo, generando un'influenza su altre pratiche, ossia producendo effetti. L'aspetto peculiare della riflessione in questo senso pratico è che si realizza come dal di dentro, il che significa nemmeno tanto che è un atto svolto da parte del soggetto su di sé, bensì piuttosto che è quell'operazione mediante la quale una soggettività articola la propria stessa posizione (dunque anche quella rispetto a ciò che si configura come "oggetto"), all'interno di un paradossale processo di *autodeterminazione indotta*.

Se la prima riflessione riguarda il rispecchiamento inteso quale riconoscimento di una datità, la seconda (a cui comunque lo stesso Bertram finisce per ricondurre anche la prima) implica una vera e propria trasformazione: comporta che qualcosa cambi, anzi che cambi tutto, in quanto segna una presa di posizione, l'assunzione di una nuova postura. In breve, riflettere significa produrre un impulso alla rinegoziazione con sé e il mondo che ridefinisce i contorni di entrambi: vengono create forme nuove, modalità nuove di vedere, pensare e sentire; si dà vita a un'elaborazione che "porta a..." vedere, pensare e sentire altrimenti. *Si fa esperienza*.

In parole povere, la prima riflessione coinvolge quella che più comunemente consideriamo come consapevolezza o coscienza di qualcosa, mentre la seconda consiste più propriamente in quell'atto di ripiegamento creativo che comporta un vero e proprio mutamento di stato. Più che cercare l'utilità socio-politica di Deleuze nella sua capacità di spingere alla rivoluzione o di convincere a trasformare il mondo, andrebbe allora colta proprio la peculiarità del modo in cui egli consente di comprendere la specificità della trasformazione filosofica (che dipende dal modo stesso in cui concepisce la trasformazione e la verità: cfr. soprattutto *infra*, § 4.3).

Intendo suggerire che nella prospettiva deleuziana l'originalità di una nuova prospettiva o concezione si declina nella sua "originarietà", ossia nella sua capacità di *dare origine a*: il punto di vista – proprio in quanto "punto di vita" – si estende, dà frutti, genera la propria stessa diffusione. Comunemente, associamo questa situazione all'opera del genio, il quale – come voleva Kant – non semplicemente si muove in modo innovativo nei canoni dati, ma arriva a "dettare le regole", cioè a porre dei nuovi canoni, che cominciano a circolare e proliferare, mutando tutti i termini in cui le cose erano state sin lì colte o poste: in termini più quotidiani, viene spostata l'asticella, o – meglio ancora – emerge un nuovo modo di saltarla, che dunque si presenta come un riferimento per altri. In questo consiste l'emersione di un nuovo stile, come voleva proprio Deleuze, parlando della creazione congiunta di uno spazio di possibilità e di uno spazio di impossibilità (cfr. *PP*: 175-179).

Con una fondamentale precisazione, guidata proprio dalla sensibilità deleuziana per cui si impara non “facendo come” ma “facendo con” (DR: 35; PS: 6-22): non si tratta tanto di cogliere in questo nuovo riferimento un “modello” da riprodurre; né si può dare per scontato che la sua maniera di “porsi” e “porre” si prolunghi da sé in modo automatico; né – ancor meno – che vada in una direzione piuttosto che in un’altra. Piuttosto, il punto è che un “nuovo canone” consegna appunto una nuova prospettiva, un modo differente di prospettare, aprendo dunque uno spazio per riarticolare, risemantizzare e ricostruire in generale il modo in cui si fa esperienza, l’orizzonte entro il quale si fa esperienza e si introducono criteri, norme, regole, soglie e limiti.

Detta diversamente, l’insegnamento di un genio è prima di tutto che è possibile porre un canone diverso, non che il proprio canone è “quello giusto”, quello migliore in assoluto; eppure, questo insegnamento avviene proprio perché il canone del genio “costringe” a fare i conti con esso, avendo mutato le cose al punto da non poter ignorare il cambiamento e fingere che in fondo tutto è rimasto come prima. In “deleuzese” si direbbe: a ripetersi è la differenza e le regole in gioco non sono quelle generali ma quelle facoltative, legate proprio al corso dell’esercizio di facoltà; al contempo, si è sempre “nel mezzo” di qualcosa e il nuovo non consiste nel cancellare il vecchio, ma nell’usarlo, “riprenderlo” e condurlo sino al limite delle sue possibilità.

È pertanto proprio in questo modo che un atto di concezione filosofica incide già quando è riuscito a mostrare che esiste un altro possibile orizzonte di validità, a rendere sensibili al fatto che qualcosa può valere diversamente: non tanto perché “fa vedere” che “se vale per me, allora può valere anche per te”, quanto piuttosto perché “esibisce” o persino “rende partecipi de” il processo di (tras)formazione della validità delle cose. Nemmeno perché “fa vedere” una cosa in più, o una cosa in modo diverso: più radicalmente, a partire da quella cosa ci si trova presi da un riorientamento complessivo del modo di vedere, che rappresenta per così dire “il filo conduttore” dell’insieme di atti mediante cui ci si rivolge ogni volta a qualcosa. Non soltanto però si forniscono nuove domande per risposte che nemmeno si avevano e dunque ora potranno arrivare, perché avviene addirittura qualcosa di più “stupefacente”: emergono domande per risposte che già si avevano, anche se magari – in un certo senso – non si sapeva di avere. Emerge cioè il campo di domande al cui interno quelle risposte assumono un senso e uno spazio vitale.

In definitiva, è per tutte le ragioni sin qui viste che Deleuze può ritenersi un pensatore contemporaneo e con-temporaneo in più sensi: Deleuze è un pensatore (del) contemporaneo. Pensa il farsi stesso del tempo e pensa la peculiarità del nostro tempo, un tempo in cui (se è vero quanto osserva RANCIÈRE 2017) non sembra esserci più spazio per un futuro che manifesta vere promesse e un passato che consegna come lascito vere lezioni, non offrendoci altro che momenti da cercare di prolungare fin dove si può.

Prima di chiudere però questo capitolo, resta ancora aperta una domanda, che non può essere ignorata: ciò equivale a dire che Deleuze è *il primo* pensatore (del) contemporaneo?

Innanzitutto, si può facilmente dire che ogni filosofo, soprattutto ogni “grande” filosofo, è stato un pensatore del proprio contemporaneo, nella misura in cui ha pensato intercettando temi, dibattiti, domande, eventi e così via propri del mondo in cui ha vissuto: non è dunque tanto a questo livello che può essere cercata la risposta a simile interrogativo.

Al limite, si dovrebbe da questo punto di vista aprire un vasto confronto con un insieme di pensatori contemporanei (potenzialmente *tutti!*), in vita o defunti, restringendo per esempio (in modo comunque evidentemente arbitrario) la contemporaneità al Novecento-Duemila. Oltretutto, simile raffronto potrebbe facilmente condurre a ridimensionare la portata dell’opera deleuziana.

Mi spiego, limitandomi chiaramente a considerazioni molto generali. I temi che sembrerebbero contraddistinguere il sistema deleuziano, a ben vedere, sono variamente presenti – ancorché, com’è ovvio, in termini diversi – nell’opera di altri autori, che talora sono anche privi di qualsiasi tipo di rapporto anche solo parzialmente diretto con Deleuze.

Vediamo alcuni esempi, lasciando volutamente da parte pensatori o lavori a cui in vario grado ho fatto o farò riferimento nel resto del percorso (come E. Melandri, M. Meyer, M. Scheler, L. V. Tarca e S. Žižek), come anche – va da sé – figure più direttamente chiamate in causa da Deleuze (su tutti forse M. Heidegger), o che hanno fatto talora più esplicitamente ricorso all’opera deleuziana nell’elaborazione di propri concetti (su tutti forse G. Agamben).

Se guardiamo al panorama francese, troviamo – cosa persino scontata – diversi punti di contatto. Prendendo l’autore rispetto a cui più spesso si è provato a mettere in atto un raffronto con Deleuze (cfr. p.e. PATTON & PROTEVI 2003), l’intero percorso di Derrida sembra essere animato da istanze molto simili a quelle deleuziane, tanto da sfociare non solo nell’elaborazione di un concetto come quello di *différance* (che mira a rendere conto proprio del versante dinamico-istitutivo della soglia), a cui si associano noti temi quali il supplemento d’origine, il ritardo originario, l’indecidibilità, la critica alla presenza, e così via, ma anche nell’associazione tra l’intero lavoro della decostruzione e l’introduzione di una “e” insieme di associazione e dissociazione al cuore di ogni cosa, intesa come figura neutra e pura di qualsiasi nesso di natura insieme congiuntiva e disgiuntiva, finalmente libera dalla subordinazione gerarchica all’”è” (DERRIDA 2006).

È come se – nulla togliendo alle dissonanze anche rilevanti rintracciabili tra i due (cfr. anche *infra* § 3.3 e *Intermezzi*) – Derrida avesse scritto il manifesto filosofico dell’empirismo trascendentale di Deleuze:

e all’inizio c’è la *e*. [...] La *e* stessa non può somigliarsi; non riesce, ma questa è la sua fortuna, a costituire un uno con se stessa [...]. Senza il “senso” di una qualche “e” non avverrà nulla, né concatenazione né rottura, né conseguenza né consecuzione, né congiunzione né disgiunzione, né connessione, né opposizione, né alleanza strategica, né giustapposizione, né l’essere-*con*, l’essere-*senza*, l’essere-insieme, l’essere-tranne, il non-essere, ecc. (DERRIDA 2006: 5, 46-47).

Non è allora poi un caso che B. Stiegler, il filosofo che forse più di tutti ha fatto propria la lezione “relazionale” di Derrida, innestandovi il problema simondoniano dell’individuazione, ha cercato di sviluppare (a partire dai fondamentali STIEGLER 1994; 1996) il problema del rapporto tra naturale e artificiale, insistendo – in una maniera che certamente avrebbe attratto l’interesse di Deleuze – proprio sulla soglia dinamica che ne costituisce lo spazio di differenziazione, fatto di azioni e retroazioni in chi viene a mancare un *primum*.

Pensando ancora al problema della relazionalità, possiamo facilmente ricordare l’opera di J.-L. Nancy (penso in particolare a NANCY 1992; 1995; 2001; 2003), che – a partire da un confronto che ha coinvolto soprattutto la matrice “etica” dell’ontologia esistenziale heideggeriana – ha fatto ruotare l’intera propria elaborazione filosofica intorno al nesso tra *cum*, *techne* e senso attraverso il concetto di *désœuvrement*, andando così a sollevare il problema di concepire la relazione in maniera de-sostanzializzata e come puro elemento genetico-differenziale.

Restando ancora in terra francese, un’attenzione particolare meriterebbe l’opera di É. Souriau, che ha portato avanti – si potrebbe dire – il progetto di articolare in chiave sistematica il concetto stesso di sistema. Infatti, la sua idea fondamentale era l’affermazione di un pluralismo esistenziale per il quale se tutti esistono, ma ciascuno alla propria maniera, il modo di tale esistenza non semplicemente caratterizza l’esistenza di qualcosa di dato, bensì consiste nella maniera di far esistere un essere su questo o quel piano, ossia è un gesto di natura instaurativa, che non ha preesistenza né si imprime esteriormente ma è immanente all’esistenza stessa, producendosi nel corso del suo stesso processo (cfr. perlomeno SOURIAU 2017).

Per non dimenticare che nel catalogo delle esistenze di Souriau un posto rilevante è riservato ai virtuali, i quali rivelano il carattere di incompiutezza della realtà, da intendere in senso non negativo bensì positivo ossia differenziante: virtuale è quel peculiare gesto debole ed evanescente ma capace di suscitare altri gesti, ossia è un’esigenza che esorta le cose a problematizzarsi dunque le rende processi, trasformazioni e metamorfosi, aprendo a un mondo sinaptico fatto di eventi – di verbi e coniugazioni di verbi anziché di cose e sostantivi.

Se ci spostiamo invece nel territorio italiano, possiamo prendere perlomeno in considerazione i casi di E. Paci e E. Severino (i cui intercessori rispetto a Deleuze, volendo, potrebbero essere rispettivamente rintracciati in Whitehead e Heidegger) – senza poi dimenticare le scuole di pensiero a cui hanno dato vita (con nomi importanti – per limitarmi ad altri che potrebbero essere accostati a Deleuze – come da un lato C. Sini e dall’altro I. Valent).

Il primo – confrontandosi soprattutto con la filosofia della natura di Whitehead – ha preso posizione contro l’atomismo logico cercando di mostrare il nesso tra relazionalità, temporalità e processualità, sostenendo che la relazione è come qualcosa che giunge “da fuori”, essendo inderivabile dall’essenza e non identificabile con i termini che collegherebbe: essa, oscillando incessantemente in quello spazio inafferrabile che sta “tra” essere e non-essere e profilandosi quale paradossale “puro apparire”, impone di ripensare il fondamento in senso

classico aprendolo alla temporalità, al dinamismo produttivo di uno schematismo trascendentale ripensato in chiave “fisica” e non meramente logica (vedi p.e. PACI 1954; 1957).

Il secondo, ha condotto una nota problematizzazione dell’evidenza del divenire inteso quale passaggio dal non-essere all’essere incentrata sulla rigorosa inconfutabilità del principio logico di non contraddizione e sull’affermazione dell’eternità di ogni essente, che lo ha portato ad affermare una forma di neo-parmenidismo in cui si nega la realtà logica e ontologica del divenir altro, inteso come movimento temporale lungo il quale qualcosa perde la propria identità in favore di qualcos’altro che assume la propria negando quella precedente (cfr. quantomeno SEVERINO 1980; 1982; 1981).

Nulla di più lontano dal pensiero deleuziano, si potrebbe dire. Eppure, non solo l’orizzonte problematico battuto è analogo, cosa già non da poco in filosofia, ma per esempio Severino è addirittura giunto a tematizzare – ancorché, com’è ovvio, con il linguaggio e la sensibilità che gli è propria – il nesso tra eternità dell’apparire, inteso quale puro venirsi a distinguere, e la natura puramente differenziale e affermativa della relazione, intesa in senso assoluto come il non isolato esser-qualcosa da parte di ogni cosa, tracciando così l’equivalenza tra «essere» ed «essere insieme» (vedi p.e. SEVERINO 1995).

Bene, rispetto a questo abbozzo di scenario, che ne sarebbe allora della specificità di Deleuze? Esisterebbe ancora una ragione per la quale si potrebbe giungere a dire che egli è addirittura *il primo* pensatore (del) contemporaneo? Almeno parzialmente, credo di sì: Deleuze (nota di merito o demerito che sia) non affronta tutti questi aspetti in modo occasionale o circoscritto, né si limita a lavorare sui testi e in funzione dei testi, né esaurisce il proprio raggio d’azione nella dimensione logica o dell’*elenchos*, né mira programmaticamente a costruire un’architettura in senso canonico. E non è detto che questo sia un “di più”, perché – per esempio – il ripensamento della distinzione tra natura e artificio è sempre e solo accennato da Deleuze, così come è assente un tentativo di costruire una logica in senso stretto della differenza, e via di seguito.

In questo senso, non si può nemmeno ritenere che la peculiarità di Deleuze stia nella capacità di “assommare” in una prospettiva unica globale diversi saperi (filosofici e non) particolari, riassorbendoli al proprio interno. Il punto, allora, è che Deleuze – se così posso esprimermi (ma cfr. ancora *infra*, §§ 3.2-3.3) – “fa fare sistema” a tutti questi elementi in un senso peculiare: non è che tocchi tutti i campi possibili (neppure anche soltanto quelli qui accennati), né che analizzi nel dettaglio in modo esaustivo e canonico le implicazioni di un dato principio o di un dato gruppo di principi in diversi ambiti, né che avanzi la pretesa di riassorbire l’intero proprio discorso all’interno di un unico elemento o meta-discorso principale (come fa per esempio Souriau con l’Estetica).

Piuttosto, Deleuze ha dato vita a un’opera e a una concezione che permette di cogliere in un taglio complessivo ma non totalizzante elementi anche molto disparati tra di loro e provenienti da discipline o filosofi diversi. Ancora una volta, la sistematicità di Deleuze è intensiva piuttosto che estensiva: il suo apporto specifico credo risieda più nell’operazione di reinquadramento che



permette di fare del “campo del sapere”, che non nell’aggiunta (o nella sottrazione) di un qualche elemento o gruppo di elementi a esso.

Prima di passare al prossimo capitolo, credo sia opportuno provare a rendere maggiormente perspicua la natura di una simile affermazione mediante un esempio legato alla storia della filosofia: posto che Deleuze sia davvero un pensatore (del) contemporaneo nell’accezione sinora discussa, in filosofia abbiamo già avuto un clamoroso esempio di un simile tentativo di pensiero, che cancella in partenza ogni possibile attribuzione di “primati” a Deleuze. Mi riferisco, chiaramente, alle vicende generali dell’idealismo.

Come prima cosa, che sia possibile accostare Deleuze all’idealismo (tedesco e ancor prima platonico) è di per sé stato già notato da diversi autori, con spirito talora positivo (l’esempio forse più eclatante è RONCHI 2015; 2017), talora negativo (il già ricordato BAUDRILLARD 1979, ma anche GRANT 2017), talora più neutrale (cfr. p.e. DUE 2007: 168-174), ma senza che finora si sia davvero giunti a sollevare in termini sufficientemente espliciti e mirati il problema. Posto ciò, l’aspetto su cui ora voglio far leva è che è senza dubbio vero che – in chiave molto generale – i problemi posti dall’idealismo (penso soprattutto a quello tedesco) ruotano intorno alla comprensione della natura astratta della produzione reale delle cose.

Questo, dal mio modesto punto di vista, è abbastanza chiaro: nessun filosofo serio si è mai sognato di sostenere la convinzione per cui un soggetto, singolo come collettivo, a un certo punto si sia deciso a creare il mondo dal nulla – per lo più con il semplice pensiero. Un idealismo assoluto o un costruttivismo radicale di questo tipo sono in quanto tali posizioni non filosofiche.

Tuttavia, non si può fingere di non vedere che è stato proprio l’idealismo a mettere al centro del proprio discorso concetti quali (Auto)Coscienza, Soggetto, Spirito, Ragione, Riflessione o Io: checché se ne voglia dire, si tratta tutti di nozioni che rimandano al campo della soggettività umana e delle sue facoltà.

Bisogna allora sforzarsi di tenere insieme entrambi gli aspetti: l’idealismo ha effettivamente posto il problema della pura processualità, ma lo ha fatto in una maniera tale da far facilmente credere, o – se davvero si reputa – da ritenere realmente che vi fosse un qualche soggetto già dato ad agire e far agire il processo, nello specifico quello umano, ma più in generale un “qualcuno” che possiede la struttura di un soggetto che agisce su e mediante “qualcosa” che possiede la struttura di un oggetto.

Se per esempio si fa notare che ciò è avvenuto perché il clima storico e culturale di una data epoca o il grado di consapevolezza storica erano tali da non consentire – diciamo così – di avere altri nomi a disposizione (cosa persino scontata), si sta già avanzando un’operazione di risemantizzazione o ricostruzione che – a partire dalla maturata convinzione che un certo modo di portare avanti il discorso idealista finisce per (rischiare di) generare confusione – *retroattivamente* ripropone il problema idealista sotto nuova veste, ossia riconosce che – per così dire – l’idealismo non parlava per esempio proprio dell’Ego umano quando parlava di Io, bensì del puro atto processuale lungo il

quale – certamente – un soggetto e un oggetto vengono a essere posti in quanto tali.

Questo è il punto per me significativo: con Deleuze un lavoro di simile ricostruzione diventa pienamente possibile, ed è proprio perciò che – al di là dell'analisi approfondita dei possibili intrecci specifici con gli autori variamente connotabili come idealisti – può essere il suo pensiero, più che quello idealista a essere connotato come “il primo” genuino pensiero (del) contemporaneo.

Discorso analogo vale, riducendo all'osso la questione, per il tema del platonismo deleuziano, inteso ora come la domanda se in fondo Deleuze non riproponga istanze platoniche, depurandole al più da tutti quegli aspetti bimondani cripto-religiosi oggi difficilmente sostenibili e che in fondo non sono mai stati – come si potrebbe così cominciare oggi a riconoscere – la reale posizione di Platone. In questo modo, si dovrebbe dire già di Platone che fu *il primo* pensatore (del) contemporaneo.

Intanto (come vedremo *infra*, cap. 4), è notoriamente Deleuze stesso a presentare il proprio rovesciamento del platonismo nei termini ambigui di una sua radicalizzazione, ma poi è proprio questa ambiguità a dover essere adeguatamente messa a fuoco: soltanto “dopo” e “muovendo da” Deleuze diventa possibile reinterrogare Platone in tale ottica, al punto da arrivare anche a “smentire” la lettura dello stesso Deleuze.

Insomma, il Platone-di-Deleuze potrà anche essere “falso”, perché il “vero” Platone è in realtà esattamente quello che Deleuze aspira a essere (secondo il più canonico degli schemi edipici, potremmo notare per infierire su Deleuze), ma questo dovrebbe comunque al limite leggersi come *il “vero” Platone è esattamente il Platone-dopo-Deleuze* – così che sarebbe Platone-dopo-Deleuze a profilarsi come “il primo pensatore (del) contemporaneo” (discorso analogo può valere appunto per l'idealismo in generale).

Per concludere e passare al capitolo successivo, è chiaro che l'attribuzione di una simile etichetta di per sé è un fatto di poco conto, se non di natura posticcia; è però ben più rilevante ciò che permette di cominciare a mettere meglio a fuoco, vale a dire ciò che Deleuze ci invita a o ci chiede di pensare, al punto da generare il sospetto di essere stato “il primo” filosofo a prendere sul serio la contemporaneità intesa quale momento in cui le cose con-cadono, accadono insieme, nello stesso tempo, allo stesso istante, in cui – cioè – si mescolano, intrecciano, intersecano, sovrappongono e al limite persino con-fondono.

Il divenire è esattamente questo movimento di trascinamento nel corso del quale si abita una zona di indiscernibilità per cui i confini vengono a sfumare, generando una serie di azioni, interazioni e retroazioni che moltiplicano le possibilità e producono le condizioni per l'emersione del nuovo.

Il nuovo, in fin dei conti, si presenta quasi ribaltando quello che notava Tomasi di Lampedusa de *Il gattopardo*: è ciò per cui tutto cambia intensivamente senza che in apparenza, ossia estensivamente, sia cambiato nulla. Restando nell'ultimo esempio discusso, di per sé Platone non torna in vita, non modifica i propri scritti, non aggiunge o toglie nulla a ciò che ha fatto o avrebbe potuto fare (non lo si trascende); *epppure*, Platone ricomincia a parlare, dice qualcosa di

diverso, che non aveva mai detto, si trasforma, torna persino in vita (se ne prolunga l'immanenza).

Prima di passare alla Parte Seconda, che si farà carico di chiarire in modo più esteso il senso di affermazioni del genere, è giunto il momento di esplicitare pienamente il taglio metodologico che guiderà il confronto più serrato con il sistema-Deleuze e con il tentativo di "piegarlo".

### 3. DELEUZE *IUXTA PROPRIA PRINCIPIA*: IL METODO DELLA RICOSTRUZIONE

«Non basta contrapporre dei concetti per sapere quale sia il migliore, bisogna confrontare i campi dei problemi ai quali rispondono, per scoprire sotto quali forze i problemi si trasformano ed esigono essi stessi la costituzione di nuovi concetti» (RF: 290).

Presento ora in maniera più diretta i principi metodologici che guidano il confronto con il pensiero di Deleuze portato avanti in questo lavoro.

Innanzitutto, i principi che discuto non sono “esteriori” rispetto al loro oggetto, sul quale andrebbero poi ad applicarsi; viceversa, essi rappresentano il movimento stesso dell’oggetto, il suo modo di esprimersi. Evidentemente, pensando alla *Prefazione* della *Fenomenologia dello Spirito*, questa appare come una considerazione decisamente hegeliana: forma e contenuto non sono certo indistinti, ma vengono a differenziarsi reciprocamente all’interno di un unico processo espressivo. Lasciando ancora da parte la tematizzazione del rapporto tra Hegel e Deleuze (cfr. *infra*, § 9.1), ciò che intanto bisogna tener presente è che questa convinzione e questo modo di procedere sono a tutti gli effetti deleuziani.

Certo, Deleuze arrivava a dire che «“metodo” è una brutta parola» (C: 22), ma non perché è avverso a prescindere all’idea di un metodo: infatti, dedica pagine intense al problema dell’intuizione come metodo (B: 3-25), o discute senza remore il metodo di drammatizzazione di Nietzsche (NF: 116-118), per poi farlo esplicitamente proprio (ID: 116-144). “Metodo” è una brutta parola se con essa si intende ciò che prestabilisce un fine e i mezzi per arrivarvi, ossia che pre-configura una procedura tanto più universale quanto più ripetibile.

Invece, potremmo dire che “metodo” diventa una bella parola se usata per indicare ciò che funziona, cioè quanto agisce in modo tale da produrre ciò che ne risulta. In questo modo, l’esito “rivelativo” del processo di apprendimento che coinvolge il metodo non si declina come una ricomposizione finale, che riferisce tutti i momenti del percorso a un’unità superiore. In realtà, l’esito consiste nella scoperta del fatto che il senso è prodotto, che è un effetto, un’effettuazione – non perciò un’illusione, cioè qualcosa di “posticcio” (cfr. RF: 32; ma vedi più diffusamente PS: 2-37, 87-107, 134-156).

Per Deleuze, il metodo non è già dato indipendentemente e preliminarmente, per poi esercitarsi su un qualche oggetto dato, ma fa tutt’uno con una *paideia*, intesa come processo generativo, come genuina trasformazione e creazione di tutti quegli elementi che vengono a essere coinvolti: principi, soggetto, oggetto, regole, ecc. (cfr. PS: 5-156; NF: 154-165; DR: 186-199, 215-217). Se anche si volesse parlare di applicazione, si deve ricordare che «il rapporto di applicazione

non è mai di somiglianza» (*ID*: 261): il presunto “oggetto” di applicazione individua, trasforma e produce perlomeno allo stesso modo di come verrebbe individuato, trasformato e prodotto dal “mezzo” usato per giungere a un dato “fine”.

In altri termini, i principi che presento non “si applicano” dal di fuori o dall’alto al pensiero di Deleuze, ma rappresentano già un’esposizione di quelle stesse posizioni che permetteranno di articolare. Insomma, il metodo che qui delinea condensa già le tesi fondamentali che cercherò di sostenere e mostrare nel prosieguo del lavoro: la presentazione del metodo è già un momento dell’esposizione del sistema-Deleuze, un modo per metterlo in esercizio. I “principi” che indico non sono quindi a verità già date all’inizio e da ritrovare alla fine, ma tracciano delle tendenze di indagine, delle linee di lettura, per renderle quanto più possibile esplicite al lettore.

Prima di entrare nel dettaglio, chiarisco in che senso parlo di *metodo della ricostruzione*.

Prima di tutto, il riferimento terminologico è alla questione del cosiddetto «principio ricostruttivo», sollevata – soprattutto da J.-M. Ferry – per ridiscutere la natura della ragione comunicativa di Habermas. In questo dibattito, si afferma non solo l’esigenza di non ridurre il pensiero e la razionalità a un gesto demistificatorio totale di tenore nichilista (come voleva già Habermas), ma anche il bisogno di superare una certa impostazione formalista del discorso habermasiano, soprattutto rispetto al fatto che Habermas avrebbe finito per mantenere nei confronti del registro del simbolico o dell’affettivo lo stesso atteggiamento “smantellatore” che stigmatizzava come tipico della deriva disincantata del postmoderno (cfr. diffusamente LINGUA 2012).

In questo contesto, parlare di *ricostruzione* significa quindi soprattutto due cose, a cui qui intendo riallacciarmi, senza ovviamente suggerire una qualche superficiale “traslazione” tra autori e dibattiti tanto differenti: l’atteggiamento “distruttivo” deve far spazio a uno ricostruttivo; *ricostruire* è ben altra cosa dal costruire.

Dal primo versante, come già ampiamente esplicitato, il punto è restituire la postura genuinamente ricostruttiva del pensiero deleuziano. Deleuze non può essere collocato nell’alveo degli “anti-” o “post-”: questo, evidentemente, richiede di chiarire la reale posta in palio di tutta (vuota, volendo) retorica imperniata su concetti come differente, anomalo, flusso, fuga, vaghezza, e così via.

Dal secondo versante, ri-costruire non equivale a una *creatio ex nihilo*: si sollecita piuttosto una forma di relazione a un “pre-”, il quale non è una presenza già data, ma è una “risorsa”, un potenziale ontogenetico, un serbatoio di possibili re-individuazioni. Questo rapporto consiste in un peculiare “ritorno al futuro”, nella misura in cui si tratta di fare sfociare o prolungare, di fare fruttare, di ri-abilitare: di rimettere in moto qualcosa, portandolo al limite delle sue possibilità fino a estenderle.

Adottando un’immagine di tenore più ermeneutico e vicina ai problemi che toccherò, si ricostruisce quando avviene una ri-lettura che ri-percorre un testo,

per ri-tradurlo e ri-attivare le sue zone di incomprensibilità, andando a insistere sul suo inter-detto, che lascia letteralmente interdetti. Ci si rivolge ai testi in quel modo, e a certi testi e non altri, proprio quando essi mostrano di avere qualcosa da dire, anche se non si riesce a capire che cosa esso sia, al punto da dubitare che possano davvero arrivare a dire qualcosa. In questi casi, si ritorna sul testo non per rinchiudersi in esso, né però semplicemente per superarlo, bensì per riprenderlo, risemantizzarlo e *in questo modo* “trasfigurarlo”.

Tenuto conto di questo, il lavoro di ricostruzione del sistema-Deleuze che porterò avanti si svolgerà su almeno due livelli distinti, dei quali uno – aspetto fondamentale – si può dire che rappresenti il “meta-livello” dell’altro.

Il primo livello è stato definito in modo convincente da Eco, nello specifico rispetto alla sua rilettura di Peirce (ECO 2017: 590-592): ricostruire il pensiero di un autore non significa meramente rivelare ciò che egli davvero pensava, bensì vuol dire suggerire come si crede andrebbe letto, o – più propriamente – significa fargli dire quello che si vorrebbe che avesse detto, perché soltanto in quel modo si riuscirebbe a capire che cosa volesse dire (nel duplice senso: le sue intenzioni e il suo significato).

Rispetto a questo, si distinguerebbero gli “isti” e gli “ologi”: i primi sono dei seguaci militanti di un pensatore o una corrente di pensiero (quelli che comunemente connotiamo come “-ani”: neokantiani, neohegeliani, neotomisti, neoaristotelici, neoplatonici, ecc.); i secondi sono degli specialisti in senso storiografico e filologico di un pensatore o una corrente di pensiero (qualcosa come platonologi, aristotologi, kantologi, ecc.). Se gli “isti” intendono pensare *ad mentem Philosophi*, ossia pensare o parlare come se un dato filosofo pensasse o parlasse oggi, gli “ologi” hanno invece il compito “ecdotico” di mostrare se veramente un dato pensatore ha detto una data cosa.

Tuttavia, ci sarebbe ancora una terza posizione tra “isti” e “ologi”: quella dei *ricostruzionisti*, per i quali si tratta di far dire a un pensatore non quello che direbbe oggi, alla luce dei dibattiti contemporanei o rispetto ai fenomeni attuali, bensì – per così dire – *proprio tutto quello che aveva da dire e ha detto*.

Eco fa l’esempio del proprio lavoro sull’estetica di Tommaso d’Aquino. Da una parte Tommaso d’Aquino non ha mai parlato specificamente e organicamente di estetica, dunque non era possibile interrogarlo in tal senso con l’atteggiamento dell’*ologo*. Dall’altra parte era ugualmente possibile chiedere a Tommaso d’Aquino che cosa avrebbe detto se *a suo tempo* fosse stato interrogato in merito o avesse scritto un testo specifico, *alla luce del suo effettivo sistema* (per come è ufficialmente riconosciuto anche dagli *ologi*), ossia di quello che ha detto, lasciando così da parte l’atteggiamento dell’*ista*.

Questo modo di procedere è *sperimentale*, nel senso letterale del *fare sperimenti con*, o persino del *fare esperienza con* (si intrecciano l’usare e l’essere usati), tale da consentire di scoprire le crepe del sistema interrogato, ossia le incrinature *interne* alla sua struttura complessiva. Come vedremo, far dire a un autore tutto quello che aveva da dire e tutto quello che ha detto significa portarlo al suo estremo, condurlo sino al suo stesso limite.

A un altro livello, questa maniera di procedere consiste in una “ripresa” del modo stesso di concepire la filosofia e di fare filosofia proprio di Deleuze: è cioè un modo per insieme “ripetere” e “rovesciare” Deleuze, per capirlo e fraintenderlo, per riconoscerlo e misconoscerlo (per *tradurlo*, come indicherò). In parole povere, una simile maniera di intendere e praticare la ricostruzione rappresenta già un modo per illustrare e (ri)mettere in moto il modo in cui Deleuze ha concepito elementi fondamentali della sua opera come – tra gli altri – il tempo, la novità, il rapporto con il passato e la differenza.

In deleuzese, potremmo dire che per capire il suo pensiero della piega dobbiamo piegarlo, e viceversa: per comprendere il suo modo di procedere, intimamente ricostruttivo, occorre insomma procedere al suo stesso modo, ricostruendolo.

Detto ciò i cinque principi metodologici che illustro sono i seguenti: *A) prendere alle spalle; B) filosofare; C) attraversare; D) isolare; E) parlare del mondo.*

### 3.1. Prendere alle spalle e filosofare

«Un filosofo non si propone mai di comprendere un altro filosofo. Il suo problema non è nemmeno fargli delle obiezioni. Il suo problema è in funzione di un nuovo punto di vista, se lo ha trovato: vedere che cosa diventa questo autore da questo nuovo punto di vista. E può essere che questo autore non ha niente a che fare con il nuovo punto di vista» (Seminario del 24/05/1983).

*A) Prendere alle spalle.* Notoriamente, Deleuze aveva manifestato una certa insofferenza verso la sua «funzione repressiva» della storia della filosofia, considerando il lavoro filosofico con i “classici” come «una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione» (*PP*: 14; cfr. anche *ID*: 178; *C*: 7-8, 17-20).

La forza dell’immagine può indurre a spostare unilateralmente l’accento sulla “violenza” che andrebbe esercitata sui predecessori filosofici, come su ciò che precede in generale, sul passato. Tuttavia, non si deve sottovalutare che si parla di una paradossale *immacolata concezione*: «mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso». Deleuze evidenzia che i due aspetti vanno presi congiuntamente: «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» (*PP*: 14-15).

Questo intreccio è a tal punto aperto che – come accadrà con Nietzsche – può capitare che sarà l'autore che si pretende di prendere alle spalle «che vi fa fare figli» (PP: 15). L'esempio è certo brutale, ma la sua dimensione copulativa testimonia comunque il fatto il motivo per cui si decide di prendere alle spalle un autore, piuttosto che un altro: *quell'autore* sembra poterci dire qualcosa, sembra promettere di darci qualcosa, ma questo qualcosa non è già chiaro e definito, come se dovessimo semplicemente andare a cercarlo e a prenderlo. Non bisogna solo esercitare violenza: *bisogna proprio farci un figlio*.

Qui si mostra già un tratto decisivo del sistema-Deleuze: la differenza si fa sempre e soltanto nel e tramite il rapporto, mai liberandosi di esso; anzi, si fa esclusivamente se si riesce a far compiere a una relazione l'intero proprio corso. Inculcare, sotto questo riguardo, equivale a *usare*, che per Deleuze è tutt'altra cosa rispetto a “svelare”, anche in riferimento alle proprie stesse opere (cfr. p.e. ID: 263; AE: 121-122). Le implicazioni di questo concetto, *di questa pratica*, devono però essere colte in maniera precisa, proprio tenendo conto dell'orizzonte deleuziano, in cui empirismo, immanenza, divenire, impersonalità, genesi reale, ecc. vengono a coniugarsi.

Infatti, usare significa dover entrare in un rapporto molto profondo con ciò che si dovrebbe semplicemente “im-piegare”, al punto da non riuscire più a capire dove si stia guidando e dove si sia guidati, dove cominci il proprio agire e dove il proprio essere-agiti. Questa “confusione”, lungi dal rappresentare un elemento di disturbo, è propriamente la condizione di emersione di una possibile novità.

Seguendo Deleuze, l'uso è una pratica relazionale, un processo: è un'opera di modulazione e non di modellamento, nella quale la “somiiglianza” viene prodotta, avvalendosi di mezzi non somiglianti. Se si può fare uso di qualcosa, insomma, è perché quel “qualcosa” di cui si fa uso da una parte non presuppone già quel possibile uso, né magari “andava a cercarselo”, mentre dall'altra parte non lo rifiuta, o persino lo sollecita, rivelandosi un adeguato “punto d'appoggio”. Quando si usa, vengono a (re)individuarsi tanto chi farebbe uso, quanto l'oggetto usato: questo genera “il mostro”.

Il figlio è mostruoso anche perché quando si è presi dal generarlo, non si può già dire come questo risulterà, vale a dire che non si può dire il modo in cui sta avvenendo la generazione durante questa stessa generazione. Tenere presente questo, ora rispetto alla “generazione filosofica” aderisce a «una regola metodologica fondamentale», per la quale «in filosofia non si fanno due cose alla volta»: «non si può dire una cosa e nello stesso tempo spiegarla» – motivo peraltro per cui «la filosofia diviene spesso molto complicata». Un filosofo, di per sé, non può «spiegarci ciò che ha detto», perché «ha di meglio da fare, deve *esporci* le sue tesi»: è già tanto se dice quel che ha da dire, figuriamoci se dovesse *intanto* anche spiegarlo. Ciò, rimarca Deleuze, non è un limite, in ossequio all'idea fondamentale, di ascendenza bergsoniana, per cui il tempo in quanto creazione di novità esiste proprio perché il Tutto non è dato, o è dato in quanto aperto: se tutto fosse già dato, il tempo non servirebbe.



Infatti, se un filosofo facesse già tutto da sé «rimarremmo fermi lì, senza andare più avanti», al punto che «non potrebbe più darci nuove scoperte»: «spiegare le teorie non è evidentemente la stessa cosa di elaborarne di nuove», perché «spiegando le teorie non si fanno progressi». Ora, questo comporta, in prima istanza, che quando si fa storia della filosofia occorre «mantenere un profilo *estremamente* modesto», intesa quale cautela nel non affrettarsi a dire che un autore mostra salti, buchi, contraddizioni, incoerenze, ecc., per concentrarsi invece con modestia nel cercare di spiegare proprio ciò che quell'autore dice, indicando le zone di riverbero tra diverse tesi, i punti di congiunzione tra diversi momenti della sua elaborazione, e così via. Si tratta di qualcosa che «non spetta a lui farlo, ma a noi» (CP: 172-173).

Potremmo dire così: un autore è già occupato a costruir(si), così che non spetta a lui ricostruirlo, bensì a noi, o – forse meglio – un autore è già occupato a ricostruire un altro autore, così che non spetta a lui ricostruire il suo stesso ricostruire, bensì a noi.

Questa modestia fa tutt'uno con la possibilità di avvedersi che è proprio questo “dislivello” tra dire e spiegare che consente – all'autore studiato come al “ricostruttore” – di dire effettivamente qualcosa, senza doversi anche preoccupare di spiegarla, ossia senza dover “prevedere” e “preinglobare” tutto ciò che potrà seguirne in futuro.

Questo è un punto fondamentale per inquadrare l'ottica deleuziana: l'attuale (ciò che si dice) non può mai esaurire (spiegare) il virtuale (ciò per cui si dice qualcosa), ma è proprio perciò che il secondo – in quanto “inconscio problematico” – può far valere la propria forza individuante (*perciò* si dice qualcosa). Sarà dunque qualcun altro a provare a spiegare ciò che un pensatore dice, ma in quel momento starà a propria volta dicendo qualcosa senza poterlo spiegare, e così via: questo fa sì che possa esservi filosofia, rinnovamento dello slancio creativo nella produzione di concetti, nella posizione di problemi e nella costruzione di sistemi. «Il movimento avviene sempre alle spalle di chi pensa, oppure nell'istante in cui strizza gli occhi» (C: 7).

Lavorare su un filosofo vuol dire non «ridire quello che dice un filosofo», ma «dire ciò che egli necessariamente sottintendeva, il non detto che pure è presente in ciò che dice» (PP: 181). L'unico modo sensato di fare filosofia – in fondo – per Deleuze è proprio quello di “inculare”: se possiamo prendere un autore alle sue spalle, è proprio perché un autore tutto fa tranne che badare alle proprie spalle, essendo rivolto “in avanti”, alla creazione della propria opera. Se così non fosse, egli non creerebbe, perché resterebbe bloccato dalle esigenze della rappresentazione e del riconoscimento, tali per cui ciò che un pensatore dice deve stare in canoni tali da poter essere adeguatamente spiegato in base a ciò che già c'è. Queste esigenze, per Deleuze, agiscono in modo pregiudiziale, proprio nel senso che pregiudicano la creazione del nuovo, per far valere le necessità di stabilità proprie del senso comune e del buon senso, anche in filosofia.

Già nel 1951, Deleuze scriveva a uno dei propri maestri ricordando un «principio generale: *chiarezza e distinzione* sono in ragione inversa; *bisogna dunque essere distinti e oscuri*»: proprio questa oscurità, che non sta “sotto” la distinzione

ma la percorre e alimenta, offre lo spazio su cui si può agire quando si legge un autore. In tal senso, «leggendo un libro, gli si dà una tensione, un movimento che non è quello del pensiero dell'autore»: è falsa l'idea secondo cui «leggere sia trovare il movimento originale dell'autore» – anzi, «ciò sarebbe non comprendere e non leggere». In definitiva allora, «leggere è sempre decentrare, e leggere bene è decentrare bene» e – certo «le norme del bene» restano di per sé «particolarmente oscure», ma non per questo non consentono di portare avanti un simile tipo di lettura – anzi, proprio così la rendono possibile (*Lettera ad Alquié*, 26/12/1951; cfr. *CB*: 44). “Inculcare” significa così *decentrare bene*.

È in questo senso che intendo portare avanti una *traduzione* di Deleuze. La traduzione – vuole proprio Deleuze (*C*: 43-55) – si distingue da un lato dall'interpretazione e dall'altro lato dalla truffa, vale a dire che tradurre non significa né restituire un significato originario, né plagiare i significati originari. Tanto l'interprete quanto il truffatore sono accomunati dall'intento di impadronirsi di un significato stabile, uno per restituirlo all'autore, l'altro per sottrarglielo. Invece, tradurre significa tradire ovvero sperimentare, agire per uscire dal solco: non da un solco qualunque, ma *da quel solco*, essendo così persino costretti a seguirlo, sino a trovare le impercettibili linee di fuga che esso stesso apre. Tradurre richiede non di parlare “a proposito di”, “per”, “al posto di” o “da” ma “con”, evitando la doppia trappola dell'identificazione o prossimità e della distanza o allontanamento: in questo modo si scopre, si inventa.

Tradire, sotto questo prospetto, va letto letteralmente come un tra-dire: non bisogna andare “al di sotto” del detto, scavando le righe per trovare il segreto che custodiscono; nemmeno però si tratta semplicemente di stare ai margini del detto, ponendosi al di fuori delle righe per evadere dal loro significato. È in gioco qualcosa di molto più “ostinato”: insistere esattamente sul detto stesso, su ciò che lo rende dicibile, vale a dire porsi *tra le righe*, provare a dire quello stesso “tra” il dire (il senso inteso come problema, secondo la terminologia di *LS*). Infatti, quel “tra” è il differenziale interno del detto, ciò che ne consente insieme l'individuazione e la trasformazione: è così che si possono unire e trasfigurare la *critica* e la *clinica*, per Deleuze.

D'altronde, in testi come *ES*, *B*, *K*, *SE*, *P*, ossia tutti i lavori “monografici” di Deleuze, è proprio questo tipo di metodo a essere stato incessantemente portato avanti, o – meglio – a venire costruito nel corso della sua stessa “applicazione”: «evitare la doppia ignominia dell'erudizione e della familiarità» (*C*: 114). Rispetto a simili testi, spesso si percepisce e si evidenzia uno smarrimento, come se portassero avanti un'azione di confusione delle acque: non si capisce che cosa sia effettivamente di Deleuze e che cosa invece sia dell'autore preso in esame o ricostruito; sembra che Deleuze stia al contempo “prendendo tutto” e “prendendo niente”, perché insieme non sta cambiando nulla e sta mutando tutto.

Ora, questo dato di fatto è di per sé innegabile, ma ne va inquadrata la natura rispetto al modo di procedere di Deleuze, come anche rispetto al contenuto stesso della sua elaborazione concettuale.

In prima istanza, dobbiamo riconoscere che Deleuze, riprendendo i termini appena adottati, sta *traducendo* gli autori di cui si occupa, nel senso che sta effettivamente “prendendo tutto” di essi. Prendendo *tutto* perché sta ricostruendo da cima a fondo, cercando di non lasciare che nulla vada perso per strada. *Prendendo* tutto perché appunto prende alle spalle e trasfigura, al punto da fare un figlio che è insieme dell’autore e mostruoso: ogni parte di un pensiero viene “usata” e nessuna ne viene risparmiata.

Dove sta allora quanto sarebbe “proprio di Deleuze”? Semplice, in fondo: il supposto *quid* deleuziano sta in questo stesso atto traduttivo, ossia è *in un resto*: in ciò che resta dalla somma di tutto ciò che appartiene all’autore ricostruito.

In seconda istanza dunque, va compresa la maniera in cui in Deleuze viene a determinarsi la natura del nuovo, innanzitutto sul piano del suo *modus operandi*: in termini minimali, il nuovo è *qualcosa in meno* della somma di tutti gli elementi che lo comporrebbero. Il pensiero di Deleuze è dunque ciò che si sottrae alla somma di tutti gli elementi che appartenerebbero agli autori esaminati, e *non* perché esso è irriducibile a ciascuno di essi presi singolarmente, *bensì proprio perché* li assomma tutti, *ma proprio tutti*.

Nei termini di Deleuze stesso, esplicitamente debitori a quelli matematici del calcolo differenziale e integrale, ciò che è “suo” non è altro che il processo di integrazione attraverso cui riesce a “congiungere” tutti i pezzi che appartengono all’autore su cui lavora: una congiunzione che non è una somma, un’addizione, *proprio in quanto somma tutti ma proprio i tutti i pezzi*. Deleuze è in tal senso un resto rispetto a una simile operazione: l’esito di una sottrazione (*una differenza*). O – anche – Deleuze è *nel mezzo* dei pezzi, *tra* di essi: è proprio quel “tra le righe”.

Su questa dinamica avrò modo di insistere a più riprese (cfr. particolarmente *infra*, *Intermezzo*), ma è ora rilevante questo aspetto: è proprio perché bisogna prendere *tutto*, che si è chiamati ad aderire nel modo più apparentemente “mimetico” possibile. Per piegare, insomma, bisogna portare fino in fondo, mai criticare nel senso di stigmatizzare e smontare in nome di qualche criterio esterno: questo non deve essere letto tanto come un atto di accondiscendenza nei confronti dell’autore, quanto piuttosto come quello sforzo di adesione o assecondamento necessario alla distorsione.

Assecondare, infatti, si presenta come un comportamento intrinsecamente ambiguo, differenziale e differenziante, che ricalca quel rapporto tra “primo” e “secondo” su cui già negli anni ’50 Deleuze si interrogava (cfr. *ID*: 3-9, nonché *infra*, § 3.2). Ciò che è “secondo” procede sì dal “primo”, in continuità con esso, ma in modo tale da ritornarvi sopra in relazione a quanto si smarca da esso (il suo scarto). Il secondo non segna però una cesura nel corso del primo, bensì traccia una sua *piegatura*, stante che il primo è concepito esso stesso come “procedimento”, ossia come un processo, non in termini statici. Ciò significa che, non appena si abbozza un ritorno sul precedente svolgimento, si verifica una piegatura della direzione intrapresa e si libera, in seno a quella stessa ricorrenza, una nuova possibilità.

Il secondo dunque non ha la precedenza o la pretesa del primo e si pensa solo in riferimento e all’ombra di quanto lo ha preceduto, così da trarre valore da ciò

che riprendendo il primo non si limita a ripeterlo (sennò non se ne distinguerebbe), ma gli conferisce un futuro che altrimenti non avrebbe: un avvenire, un ridispiegamento. La secondarietà riconosce insomma la propria “relatività” ovvero *relazionalità* rispetto alla “primitività”; proprio così, la porta però più avanti, facendo apparire in che cosa riesce a prolungarla: resa possibile da quel primo, la *ripresa* vi trova il suo punto d’appoggio per inventarsi deviando da essa, insistendo sulla sua stessa deviazione interna.

Ora, questo modo di rapportarsi ai “padri filosofici” per Deleuze è sempre stato di taglio umoristico anziché ironico: as-secondare è un’operazione umoristica. La distinzione tra ironia e humour è notoriamente ricorrente in opere più “teoretiche” come *DR* e *LS*, ma c’è un passaggio in cui la sua formulazione è chiara e incisiva e tocca più direttamente gli aspetti qui discussi:

l’ironico è l’uomo che discute sui principi; è alla ricerca di un principio primario, ancora più primario di quello che si credeva primario; egli trova una causa ancora più primaria delle altre. Non smette mai di salire e di risalire. [...] L’humour è proprio il contrario: i principi contano poco, si prende tutto alla lettera, vi si aspetta al momento delle conseguenze [...]. Lo humour è l’arte delle conseguenze o degli effetti: d’accordo, d’accordo su tutto, mi concedete questo? Allora vedrete cosa ne salta fuori. Lo humour è traditore, è il tradimento. Atonale, assolutamente impercettibile, esso fa filare qualcosa. È sempre nel mezzo, sul cammino. Non sale o non risale mai, è alla superficie: effetti di superficie (*C*: 67).

Adottare una postura umoristica con Deleuze significa però non prenderlo seriamente? Al contrario, è proprio in questo modo che lo si può *prendere sul serio*, ossia considerarlo genuinamente un filosofo:

le obiezioni filosofiche sono di due generi. Le une, la maggior parte, di filosofico non hanno che il nome. Esse consistono nel criticare una teoria senza considerare la natura del problema al quale essa risponde, nel quale trova il suo fondamento e la sua struttura. [...] Ciò che un filosofo *dice*, viene presentato come se fosse ciò che *fa* o ciò che *vuole*. [...] Una teoria filosofica deve essere compresa a partire dal suo concetto: essa non nasce da sé e a caso. Non basta nemmeno dire che è la risposta a un insieme di problemi. Senza dubbio, questa indicazione avrebbe per lo meno il vantaggio di trovare la necessità di una teoria in un rapporto con qualcosa che possa servirle da fondamento: questo rapporto sarebbe tuttavia più scientifico che filosofico. Di fatto, una teoria filosofica è una questione sviluppata, e nient’altro: essa consiste non nel risolvere un problema, ma nello sviluppare *fino all’estremo* le implicazioni necessarie di una questione formulata. Essa ci mostra ciò che le cose sono, ciò che è bene che le cose siano, supponendo che la questione sia buona e rigorosa. Mettere in questione significa subordinare, sottomettere le cose alla questione in modo tale che esse ci rivelino, in questa sottomissione costretta e forzata, un’essenza, una natura. Criticare la questione, significa mostrare a quali condizioni essa è possibile e ben posta, cioè mostrare che le cose non sarebbero quelle che sono se la questione non fosse questa. Questo vuol dire che queste due operazioni sono in realtà una sola, che consiste

sempre nello sviluppare necessariamente le implicazioni di un problema e dà un senso alla filosofia come teoria. In filosofia, la questione e la critica della questione, fanno tutt'uno; o, se si preferisce, non può esserci critica delle soluzioni, ma solo critica dei problemi. [...] La maggior parte delle obiezioni fatte ai grandi filosofi sono vane. Si dice loro: le cose non sono così. Ma, di fatto, non si tratta di sapere se le cose sono così o no, si tratta di sapere *se la questione che le rende così è buona o no, se è rigorosa o no*. [...] In verità, una sola specie di obiezioni è valida: quella che consiste nel dimostrare che la questione posta da un certo filosofo non è una buona questione, che essa non forza abbastanza la natura delle cose, che occorre porla altrimenti, che si doveva porla meglio o porne un'altra. È in questo modo che un grande filosofo obietta a un altro (ES: 139-140).

Un simile brano è la prima esplicita dichiarazione del modo ri-costruttivo in cui Deleuze ha sempre praticato la filosofia, soprattutto rispetto al confronto con gli altri pensatori, e fa emergere chiaramente che l'atteggiamento umoristico nei confronti di un autore è paradossalmente una forma di rispetto e di massima serietà nei riguardi di ciò che egli ha detto. Infatti, si tratta di prendere a tal punto sul serio un pensatore da evitargli di ritrarsi dalle implicazioni più radicali del suo stesso pensiero, per portarle invece agli estremi (cfr. Protevi 2010).

A quello che viene ritenuto essere un vero e proprio sistema filosofico, si lascia dire proprio tutto ciò che ha da dire: al limite, si può obiettare a un grande filosofo proprio insistendo sugli svolgimenti e le implicazioni delle stesse questioni che si pone, per fare al limite vedere che non è andato abbastanza in fondo con esse e rispetto a esse.

*B) Filosofare.* L'enunciazione di questo principio metodologico raccoglie molte delle considerazioni già avanzate *supra*, cap. 1: Deleuze va visto come un filosofo a tutti gli effetti, ossia come un genuino metafisico, interessato alla filosofia come sistema e in nessun modo alla fine della filosofia.

Deleuze era interessato a fare filosofia, a creare una prospettiva filosofica: occorre così ricostruire il modo in cui questa prospettiva viene a prendere forma e si articola, come i problemi a cui cerca di rispondere, e così via. Si tratta di portare avanti una lettura libera da pregiudiziali politiche in senso largo, per concentrarsi sulla dimensione "pura" del suo pensiero, cioè sul modo in cui – come vedremo – il suo sistema porta a riconcepire la "purezza".

I passaggi in cui Deleuze dichiara non solo la propria concezione genuinamente creativo-costruttivista della filosofia (la filosofia come inculata, appunto), ma anche il proprio impegno sistematico e metafisico sono diversi, ormai anche generalmente riconosciuti (ID: 132-133; PP: 47, 78-79, 180-182, 206; CF: xi-xvi; RF: 171-172, 300-301; LT: 77-78). Stante quanto appena notato, non sorprende che Deleuze sia stato sempre più occupato a scrivere "per", piuttosto che a scrivere "contro":

non scrivo contro qualcosa o qualcuno. Per me scrivere è un gesto assolutamente positivo: significa dire ciò che si ammira, non combattere ciò

che si detesta. Scrivere per denunciare è il più basso livello di scrittura. In compenso, bisogna riconoscere che scrivere implica il fatto che vi sia qualcosa che non funziona nello stato del problema che si vuole trattare. Che non si è soddisfatti. Direi dunque che scrivo contro l'idea fatta e finita. Si scrive sempre contro le idee fatte e finite (*JMS*: 50).

Un semplice passaggio come questo permette di cogliere l'intero atteggiamento filosofico di Deleuze, unitamente al connubio di “metodo”, atteggiamento, forma e contenuto del suo pensiero, in cui funzione polemica, inventiva e creatrice si innestavano l'una sull'altra (cfr. *LT*: 86-87). Deleuze ha accolto il monito nietzschiano per cui i più grandi dispregiatori di qualcuno sono in realtà i suoi più grandi veneratori: confrontarsi con qualcosa o qualcuno non può mai ridursi a un mero atto di riproduzione o ricalco, ma significa al contempo tutt'altro che “combatterlo”, perché rivela anzi ammirazione, il riconoscimento di qualcosa di importante e interessante (cfr. anche *ID*: 178).

Soltanto chi crea e costruisce sa riconoscere le creazioni e le costruzioni altrui, in altre parole. D'altro canto, se si sceglie di fare davvero i conti con quel qualcosa o qualcuno, è perché si coglie che c'è qualcos'altro che andrebbe detto o fatto: una differenza da (ri)fare, un potenziale di re-individuazione su cui far leva.

Forse l'emblema di questo modo di intendere le cose e di procedere da parte di Deleuze è il legame ambiguo che egli ha intrattenuto con Kant (cfr. esplicitamente *PP*: 14). Infatti, da un lato Kant è colui che ha posto il problema del condizionamento e dell'irriducibilità dell'apparizione all'apparenza, così che è impossibile non farci i conti; tuttavia, dall'altro lato, Kant ha posto questi problemi in modo tale da non riuscire a concepire la genesi reale delle apparizioni stesse.

Si tratta allora di ripetere *con* Deleuze, né “contro” e né “in”, proprio questo stesso gesto a due mosse: mettere in risalto, al limite persino “esaltare”, gli elementi rilevanti del suo sistema, per fare emergere ciò che in esso non funziona e mostrare in che punto *esso stesso* manifesta dei segni di insoddisfazione. Si tratta in definitiva di insistere lungo le sue venature fino a scovare le crepe, per vedere in che momento cominciano a dare segni di instabilità.

Sotto questo riguardo, considerare senza esitazioni il pensiero di Deleuze come un sistema, concepito – in un primo senso generale (ma cfr. *infra*, cap. 4) – come sviluppo di un'unità aperta: non si può quindi ignorare che esso propone un'ontologia, ossia un “discorso” sull'essere, sul modo in cui le cose sono e sul che cosa significa questo loro “essere”, o che esso delinea una vera e propria visione metafisica del mondo, nel senso di una prospettiva che prende una posizione sul mondo naturale di tipo filosofico, una posizione complessiva e globale.

Deleuze va dunque letto in maniera “olistica”, prendendo il suo sistema proprio in quanto sistema: questo richiede un approccio ricostruttivo, esattamente nella misura in cui comporta di “ripercorrerlo” e spingerlo a dire tutto ciò che ha da dire, senza porgli istanze di natura esterna e trascendente,

come quelle che appunto intendono andare a cercare i motivi per cui andrebbe considerato “rivoluzionario” oppure “reazionario” – ossia, in ultima istanza, utile o inutile rispetto a scopi esteriormente prefissati.

Nel fare ciò, «non bisogna chiedersi che cosa “rappresenti” un concetto, ma quale posto occupa in un insieme concettuale», il suo essere parte di una sequenza (CP: 70): il punto è sempre la connessione di un elemento con un altro (una connessione costitutiva o istitutiva), mai il suo presunto significato isolato. Il correlato di questo modo di procedere è che «non si può rimproverare, criticare un filosofo rinfacciandogli le sue presunte contraddizioni, bisogna invece chiedersi dove vada collocata una pagina, in quale sequenza e a quale livello» (CP: 70); né si possono isolare tesi rivendicandone l'originalità o l'inoriginalità, perché una specifica singola tesi filosofica «non significa nulla separata dal suo contesto», ossia separata dal sistema che contribuisce a configurare. Piuttosto, di una tesi «bisogna seguirne il senso fino alle sue ultime conseguenze» (CP: 124) – che vanno a coinvolgere la vita stessa.

Non cercherò quindi tanto di “rimproverare” Deleuze, rimarcando incongruenze o snodi irrisolti, ma cercherò piuttosto di mostrare il modo in cui il suo pensiero prova a tenere insieme elementi disparati, con quali intenti, rispetto a quali interrogativi, e così via. Tenendo presente – punto decisivo – che è proprio in questa maniera che si può riuscire a far “vacillare” il sistema deleuziano – come Deleuze stesso insegna.

In definitiva, occorre provare ad applicare a Deleuze quel «metodo strutturale-genetico» (ID: 181-194) che egli stesso aveva appreso da Martial Gueroult e che consiste – per quanto qui mi preme far valere – in due momenti correlati, per ciascuno dei quali possiamo tracciare una principale implicazione.

Il primo momento è prendere una filosofia come una struttura, come un sistema, che si definisce mediante «un *ordine delle ragioni*», concepite quali «elementi differenziali e generatori del sistema, autentici filosofemi che esistono solo nei loro rapporti reciproci», ossia che sono sì «realmente distinti», ma che proprio per questo possono comporre «una struttura che funziona nel suo insieme, in cui tutto funziona di pari passo». Una struttura produce un «effetto d'insieme», che dipende proprio dal modo in cui lavorano congiuntamente «i suoi elementi, rapporti, *nexus e intrecci*».

L'implicazione correlata è che non si deve considerare questo ordine delle ragioni come «un ordine nascosto», perché esso «non rinvia a un contenuto latente, a qualcosa che non verrà detto»: anzi, «è sempre alla superficie del sistema». La struttura non va mai colta come «un non-detto che bisogna scoprire sotto ciò che viene detto»; al contrario, possiamo e dobbiamo scoprirla «seguendo l'ordine esplicito dell'autore». Eppure, «per quanto sia sempre esplicita e manifesta», ciò che fa di un sistema un sistema resta «la cosa più difficile da vedere»: questo si spiega con il fatto che se è vero che questo *quid* – secondo quanto anche sopra visto – fa tutt'uno con «il fatto di dire», è anche vero che esso resta «costantemente distorto da ciò che si dice, dalle materie trattate, dalle idee composte».

Ma si tratta di una distorsione propriamente creatrice, al punto che «vedere la struttura o l'ordine delle ragioni» significa proprio «seguire il percorso lungo il quale le materie sono dissociate in base alle esigenze di quest'ordine, le idee decomposte in base ai loro elementi differenziali generatori, e lungo il quale anche questi elementi o queste ragioni si organizzano in “serie”». Insomma, per comprendere un sistema bisogna guardare non “sotto”, ma più in superficie possibile, aderendo per quanto possibile alla sua estensione: «seguire gli incroci attraverso i quali le serie indipendenti formano un *nexus*, intreccio di problemi o di soluzioni».

Il secondo elemento è che questa struttura è appunto una genesi effettiva, di modo che una filosofia viene prodotta dal processo stesso che ne dispiega gli elementi generatori e determina i nessi in cui entrano, le serie che ingenerano, le condizioni della loro estensione – senza che in questo meccanismo possano essere rintracciati dei meccanismi di filiazione diretta, ossia liberi da un dinamismo genuinamente creativo.

L'implicazione correlata è che un sistema ha una storia, vive un'evoluzione, da intendere come una trasformazione, in cui avvengono dei cambiamenti di posto, delle proliferazioni, delle estensioni, delle articolazioni, delle suddivisioni più fitte, ma anche dei punti di indeterminazione per i quali «in uno stesso momento coesistono più ordini possibili»: un sistema vive insomma di «“spinte interne” che determinano nuove dissociazioni, spostamenti e relazioni». Un sistema filosofico si muove, di un movimento non lineare, non progressivo e non teleologico: un movimento che crea le proprie stesse condizioni di tenuta e consistenza.

In termini più semplici, tutto ciò vuol dire che per ricostruire un sistema filosofico, nello specifico quello deleuziano, occorrono due accortezze fondamentali.

La prima è non voler pensare “come”, “meglio di”, “contro” o “al di sotto” del sistema deleuziano, bensì tentare di pensare proprio tutto quello che esso diceva e impone di pensare. La seconda è non pretendere di giudicare il sistema deleuziano in nome della non-contraddizione o della capacità di corrispondere con rigore a principi dati, fossero anche quelli che esso stesso si sarebbe dato; casomai, bisogna sforzarsi di mettere a fuoco il nesso dinamico e bidirezionale che lega le domande che si pone e le risposte che prova a dare.



3.2. Attraversare e isolare

«Un individualismo bizzarro, perché muove da un'accesa critica alle nozioni di "io"» (*ID*: 160).

*C) Attraversare.* Per considerare il sistema di Deleuze nel suo complesso, il modo migliore è attraversarlo trasversalmente, senza presupporre un'evoluzione verso il meglio o una regressione verso il peggio: non ci sono nessun progresso e nessun regresso, non ci sono un vertice alto e un vertice basso, non ci sono un influsso positivo e uno negativo, e così via.

Mettere in atto una lettura di questo tipo è già un modo per esporre la sistematicità del pensiero deleuziano, in un'operazione la cui tenuta è demandata al modo stesso in cui riuscirà a essere portata avanti. In altri termini, si può valutare se è possibile leggere l'insieme dell'opera deleuziana attraversandola in svariate direzioni contemporaneamente soltanto mettendo in atto questo tipo di lettura, per vedere se nel complesso si produce un "quadro d'insieme" dotato di plausibilità ed efficacia euristica.

Al contempo, intendo evitare le trappole di un approccio canonico-scolastico ai testi di Deleuze, che può essere alternativamente volto a "difendere" o "accusare" l'autore, rispetto a contraddizioni o incongruenze. Prendiamo come esempio un concetto fondamentale nel pensiero di Deleuze, "espressione", che assume in Deleuze (almeno) due principali accezioni, una fortemente negativa e una fortemente positiva. La prima trova spazio soprattutto in *AE* (p.e. 6-8, 26, 58-59, 142, 201-205), ed è generalmente legata alla vigorosa polemica che Deleuze comincerà a intraprendere contro l'idea e la pratica dell'interpretazione, mentre la seconda è già al cuore di *SE* (come di *DR* e *LS*), prima di tornare per esempio in *P*, ed è fondamentalmente connessa al tentativo di concepire l'immanenza e la creatività.

L'esempio è eclatante, sia perché va a toccare il cuore nevralgico dell'intera filosofia di Deleuze (cfr. *infra*, § 4.2), sia perché non siamo di fronte a una semplice oscillazione o a un lento slittamento, come in effetti se ne trovano diversi in Deleuze (cfr. l'utile "mappa" di DELANDA 2002: 157-180). Piuttosto, sembriamo assistere a un vero e proprio "bipolarismo", o – volendo essere cattivi – a una manifestazione di effettiva schizofrenia.

Di fronte a esso, dunque, è facile concludere che qualsiasi tentativo di delineare una prospettiva anche vagamente unitaria e sistematica del pensiero deleuziano è perdente in partenza. Di più: si può addirittura dire che Deleuze non è nemmeno un filosofo, perché definire (anche implicitamente) la propria terminologia in modo (almeno) sufficientemente preciso è un prerequisito non tanto di un pensatore sistematico, bensì di un pensatore in quanto tale.

D'altro canto, adottando una postura da vero "chierico" deleuziano, si dovrebbe cominciare a portare avanti una serrata difesa "carte alla mano",

andando per esempio a stilare un elenco di tutte le occorrenze del termine “espressione” (come dei correlati) nelle opere di Deleuze (e Guattari). In questo modo, si potrebbe giungere a spiegare che in base a opera, intenti, contesto, riferimenti polemici, fonti, ecc. il significato del termine varia e non va preso in senso univoco; oppure, si potrebbe concludere in favore di un’opera di distillazione del pensiero di Deleuze rispetto a quello di Guattari, e così via. O, ancora, si potrebbe rimarcare che i concetti di Deleuze sono intrinsecamente “in movimento”, riproducendo con il proprio andamento quello stesso movimento che intendono rendere concepibile nelle cose: pertanto, quei concetti un senso lo avrebbero eccome, anche se è da intendere non come fine nella duplice accezione, bensì come propensione che si traccia lungo il percorso stesso.

Rispetto a tutto ciò, l’atteggiamento che intendo mantenere è differente: intendo cercare di rendere concepibile la questione che si poneva Deleuze, al di là delle scelte terminologiche, degli apparenti cambi di convinzione, dei momenti di abbandono di certe parole in favore di altre, e via discorrendo.

Restiamo all’espressione: il problema non è tanto capire perché e per come Deleuze assume posizioni tanto contrastanti, né però soltanto insistere nel chiarire lo specifico significato assunto ogni volta dal termine. Il problema – mi si conceda il gioco di parole – è *davvero il problema*: bisogna cioè capire se e come affermazioni e toni tanto divergenti possano comunque aiutare a rendere conto di un medesimo problema di fondo. Esiste un’esigenza problematica di fondo, che fa passare attraverso momenti tanto diversi un qualche filo conduttore? Sì, anche nello specifico, posto che – ora semplificando – è sempre la medesima istanza problematica che muove la polemica contro l’espressione e il recupero dell’espressività: è il problema del senso come effetto e non come origine.

In tal senso, la polemica contro il concetto di espressione interpretativo, quello “cattivo”, è una critica al cosiddetto «significato pentecostale» (prendo spunto da FERRARIS 2016: 32-33), ossia all’idea che vi sia un contenuto di senso precedente e indipendente dalle forme in cui si esprime e dai modi in cui si imprime, che cala dal cielo come lo Spirito Santo nel giorno pentecostale. Ciò che non va nell’espressione “edipica” è che con essa si dà un qualche significato, originario e interiore, che poi viene meramente “esternato” o “riconosciuto” (quindi rappresentato nel significante). Invece, per il concetto di espressione creativo, quello “buono”, il senso va considerato come effetto, come produzione effettiva: ecco perché l’inconscio non fa che produrre e desiderare, anziché contenere e custodire, ossia rappresentare; ecco perché l’inconscio non va rischiarato o bonificato, bensì lasciato produrre o concatenare.

Uguualmente, il motivo per cui – ora a grandi linee – l’espressione “spinoziana” va recuperata da cima a fondo è che essa consente di rendere conto della struttura univoca (che è la natura) attraverso cui il senso (i differenti sensi, in chiave extra-linguistica come extra-antropologica) si genera, ossia vive una genesi reale, grazie a un meccanismo retto dal principio di immanenza, per il quale ciò che esprime effettua ciò che viene espresso, dunque lo crea a tutti gli effetti. La causalità espressiva diventa il perno su cui costruire una logica

dell'immanenza, a discapito di ogni imitazione, partecipazione, promanazione, emanazione, finalismo, e così via.

A volerla dire in modo sintetico e ancora più nitidamente filosofico, in entrambi i casi Deleuze vuole evitare di riproporre un pensiero dell'Uno e i Molti, dove i secondi sarebbero la molteplicità delle forme in cui appare il primo, la cui "impronta originaria" resta separata e intatta rispetto alle diverse sue apparenze e manifestazioni, o viene intaccata da queste, dovendo dunque infine essere in qualche modo recuperata o ripristinata.

A essere in gioco, insomma, è in entrambi i casi l'esigenza di non concepire l'esteriorità come manifestazione dell'interiorità, intesa quale custode di una qualche essenza in senso identitario, come qualcosa di già dato: bisogna invece cogliere il movimento lungo cui e attraverso cui qualcosa come una distinzione tra "dentro" e "fuori" verrebbe a delinearci.

Questo esempio enuclea già il modo in cui porterò avanti una lettura globale ma non consecutiva delle opere di Deleuze: una lettura *diagonale*, in quanto prova a ripercorrere la direzione del problema e delle domande che attraversano i lavori deleuziani, cercando di ricostruirne "l'idea", ossia di rivivere «il metodo nella sua follia» (BUCHANAN 2000: 34-43).

Sotto questo riguardo, è vero che Deleuze ha talora distinto tra alcune fasi nell'evoluzione del proprio pensiero: la fase degli studi classici o storico-filosofici, la fase dei lavori filosofici più autonomi e la fase dei libri con Guattari (cfr. *PP*: 14-17, 180; *LT*: 77). Tuttavia, quando anche emergono simili scansioni, esse sono comunque di ordine meramente cronologico, dunque non vanno a individuare – come insegna proprio Deleuze – i dinamismi creativi ed espressivi di un processo, vale a dire la temporalità del suo pensiero come evento.

Inoltre, intorno al 1989, Deleuze redige il progetto di una propria bibliografia: si tratta più di un tentativo di raggruppare per soggetti i propri lavori e meno di un'occasione per riorganizzarli tenendo conto del loro andamento filosofico. Al contempo, però, questo progetto mostra che Deleuze considerava il proprio itinerario filosofico in chiave complessiva e unitaria, tale da poter essere organizzato per temi o questioni.

Questa bibliografia non rivela esclusioni eccellenti, e presenta categorie persino ovvie, come quelle storico-filosofiche («Da Hume a Bergson», «Studi classici», «Studi nietzschiani»), o quelle legate alle opere "maggiori" («Logica del senso», «L'Anti-Edipo», «Differenza e ripetizione» e «Mille piani»), ma anche categorie già più tematiche come «Estetica», distinta da «Studi cinematografici», «Critica e clinica» e «Studi contemporanei» (*LT*: 11-14).

Oppure, Deleuze viene chiamato a redigere una piccola antologia delle proprie opere per il mondo arabo, e risponde nel 1985 con una proposta, della quale sottolinea di aver comunque cercato – dunque trovato – «una certa coerenza» (*LT*: 93-95).

Questi tentativi non equivalgono a un'ulteriore esplicita affermazione di sistematicità, ma contribuiscono a evidenziare che Deleuze non pensava che vi fossero delle parti del proprio lavoro meno serie e rilevanti, da mettere da parte, da considerare come incomplete o superate, né pensava che ve ne fossero alcune

superiori, tali da ergersi a riferimenti per leggerne altre, né reputava che vi fossero dei lavori influenzati negativamente da Guattari. Questo accade nonostante Deleuze non si sia risparmiato in quell'«attività deliziosa» dell'«autocritica» (MF2: 230), come quando ha stigmatizzato l'impianto ancora marcatamente accademico di DR e l'eccesso di enfasi sulle profondità di LS (cfr. LS: 293-295).

È dunque Deleuze stesso a invitare a leggere trasversalmente la sua opera, o quantomeno a lasciare aperto lo spazio per far ciò. Serve allora una certa cautela nell'interpretare auto-annotazioni come quella del 1990 per cui «mi sembra di avere abbandonato del tutto la nozione di simulacro, che non ha grande valore» (RF: 301). Simile affermazione ha portato per esempio a notare che a questo abbandono sarebbe corrisposta anche la scomparsa della teoria delle idee, che invece avrebbe avuto un ruolo centrale nei primi scritti (cfr. JOHNSON 2017: 259).

In realtà, il vocabolario dell'ideare non è mai scomparso dal lessico deleuziano, così come il problema delle «potenze del falso» non è mai venuto meno dal cuore delle riflessioni deleuziane (anzi, ha assunto via via più rilevanza), ed esso è strettamente correlato alla questione del simulacro, in termini concettuali, ma – a ben vedere – anche lessicali (su tutto ciò cfr. *infra*, cap. 4). Certo, il termine «simulacro», in senso stretto, gradualmente scompare o quasi nella produzione deleuziana, ma questo che cosa dovrebbe indicare?

Di certo, non scompare il problema a esso connesso, tanto che – basterebbe anche solo notare – tra gli ultimi scritti a “due mani” di Deleuze ne troviamo due consacrati alla questione dell'*immagine*, della *pura immagine* (C1; C2). Al limite, la nozione di simulacro viene meno perché resta ancora troppo imparentata al linguaggio di Platone, ossia con un modo di intendere l'immagine rappresentativo, che non riesce a rendere pienamente ragione dell'immagine in quanto pura forza, puro slancio creativo, *pura idea* – come vedremo.

Ancora una volta, è solo se attraversiamo l'opera di Deleuze che certi aspetti e anche certi apparenti salti o buchi possono acquisire una leggibilità complessiva, capace così di restituire la peculiarità di un sistema che vive di ordine ma non di linearità, per così dire, cioè vive di un *ordine diagonale* – quello stesso ordine diagonale che cerca di rendere concepibile.

È per lo stesso ordine di ragioni che non prenderò mai posizione circa la bontà o meno degli usi che Deleuze fa della storia della filosofia: non mi soffermerò a valutare se – per dire – gli stoici, il Platone, il Kant, il Bergson, lo Spinoza, e via scorrendo deleuziani siano “quelli veri”. Questo non solo perché il presente lavoro e le mie competenze sono limitati, né solo perché – come ricordato – esistono già svariate ricerche specifiche sul rapporto di Deleuze con i propri predecessori.

Piuttosto, c'è un motivo più prettamente filosofico, perlomeno guardando la cosa con Deleuze: egli ha sempre svolto un lavoro di “riutilizzo”, che ha cercato di attivare o riattivare i pensatori con cui si è misurato, facendo corpo a corpo con le loro stesse istanze e questioni, non con altre poste “esteriormente” – perlomeno nei casi di confronto più diretto. In tal senso, pretendere di andare a distinguere volta per volta che cosa ha ripreso o “assorbito” da chi, e in quale

modo lo ha fatto, rischia non soltanto di essere un lavoro ai limiti dell'impossibile, ma anche di allontanare da Deleuze più di quanto non si vorrebbe – generando da ultimo l'ennesimo lavoro del tipo *Deleuze and...* (in definitiva una sorta di autistico *Deleuze and Deleuze*, forse).

Come notavo (cfr. *supra*, § 3.1), bisognerebbe piuttosto riconoscere che – iperbolicamente – Deleuze *ha preso tutto da tutti gli autori con cui ha avuto un rapporto di una certa prossimità*: Deleuze è proprio tutto ciò che ha letto e “ripreso”. Gli esempi dell'effetto-disorientamento sopra ricordato potrebbero davvero essere moltiplicati ben al di là dei lavori “monografici”: basta leggere, giusto per dire, Simondon e Ruyer insieme a *DR* e *LS*, il Benjamin dell'allegoria barocca insieme a *P*, Wahl insieme ai passaggi sull'empirismo disseminati lungo le opere deleuziane, e così via. A quel punto, dovremmo rileggere tutti ma proprio tutti i testi letti da Deleuze, o addirittura dovremmo cercare quanto più possibile di ripercorrere e rivivere ciò che ha attraversato, e via discorrendo: questo, evidentemente, non ha alcun senso ed è impossibile.

D'altronde, è proprio Deleuze a consentire di cogliere che il nuovo comincia esattamente là dove non si ripercorre tutta la storia da capo per tornare al punto finale, che coinciderebbe con il punto iniziale, aggiungendo soltanto la giusta dose di consapevolezza acquisita lungo il percorso di ritorno. Per Deleuze, non solo sarebbe impossibile ritrovarsi alla fine davvero nello stesso punto, fosse anche con il *surplus* di auto-coscienza, ma poi se prendiamo i vari momenti del percorso e li consideriamo come pezzi separati, come fasi, ci rendiamo conto che la loro somma non restituisce affatto l'andamento del percorso stesso. Al limite, come detto, il “senso” del percorso si trova in quel qualcosa in meno rispetto alla composizione dei suoi supposti momenti. Insomma, non è mettendo insieme i vari pezzi di cui si è nutrito Deleuze che si può restituire il movimento del suo pensiero.

Dire che la novità è un “resto” rispetto a una rete di vincoli e condizioni storiche di ogni tipo non equivale affatto ad additare come inutili, infruttuosi o sterili i tentativi storiografici di risalire alla natura di quella stessa rete. Resta però che in chiave filosofico-creativa non deve venire meno l'attenzione al fatto che a fare letteralmente la differenza è quello stimolo od oggetto-X che spinge un pensatore a “rielaborare” tutto il campo discorsivo, sociale, intellettuale, ecc. che ha attraversato (mentre lo sta attraversando), ossia a “ripiegarlo”, a *fletterlo*, più che a “rifletterci su”.

Anche su questo punto, possiamo rintracciare il peso dell'eredità nietzschiana in Deleuze. Se si tratta di instaurare un rapporto “rappresentativo” con il passato, con l'intento di mantenere intatto ogni suo pezzo, si finisce per non *prendere* niente, ossia per non creare niente. Se invece si vuole instaurare un rapporto “innovativo” con esso, con l'intento di discostarsi da esso nella sua globalità, si è chiamati a *ripeterlo tutto*: tutta la sua forza differenziante, ma anche tutti i suoi “sedimenti”, a partire da un'esigenza che non è preliminarmente data rispetto alla ripetizione stessa (come accadrebbe allorquando, per esempio, si interrogasse il rapporto tra Deleuze e Leibniz per capire se l'interpretazione del primo corrisponde alla lettera del secondo).

Questa sorta di logica del “riepilogo” potrebbe ricordare da vicino il modo in cui Hegel concepiva il giudizio, ossia la centralità problematica del sillogismo disgiuntivo nella sua opera: era proprio Hegel infatti a tracciare – semplificando – l’equazione tra la Sostanza come Soggetto e il procedimento sillogistico nella sua forma disgiuntiva, tale per cui un soggetto accoglie *concretamente* tutti ma proprio tutti i possibili predicati, senza però essere nessuno di essi preso singolarmente, ossia astrattamente (cfr. meglio *infra*, § 9.1).

Rispetto a ciò, mi limito ora a notare che *dal punto di vista di Deleuze* ci sono quantomeno due aspetti fondamentali e correlati che impediscono una simile sovrapposizione.

Il primo è che per Deleuze non si dà in nessun modo un cammino progressivo, che dal cominciamento giunge al(la) fine, in cui finalmente i momenti astratti sono superati (ovvero negati) e riuniti nel Concreto per eccellenza, rappresentato dal Concetto. Per Deleuze si comincia e si finisce sempre e comunque nel mezzo, anzi in un certo mezzo, in un “tra” qualunque, la cui differenza non potrà mai né “reinglobare” né “essere reinglobata”.

Il secondo è che per Deleuze non può darsi un momento finale, in cui si tratta di riavere o ritrovare tutto ciò che era già dato all’inizio, avendo però “in più” la coscienza di questo ritrovamento, come se anzi essa fosse in quanto tale l’atto che sancisce questo recupero. Simile momento rappresenterebbe “il culmine” di tutto e finirebbe per riportare le differenze all’unità infinitamente grande del concetto ossia dell’autocoscienza, segnando la riappropriazione dell’essenza primigenia andata perduta nei vari momenti astratti: questo è tutto l’opposto di un attraversamento reale, per Deleuze.

Alla luce di tutto questo, mi confronterò appunto con l’intera produzione deleuziana, non con l’intento di mettere insieme tutti i suoi pezzi in un quadro governato dalla coerenza logica, posto che ciò sarebbe possibile con Deleuze. Piuttosto, cercherò di “rendere visibile”, ossia concepibile, quel punto mobile o “tra le righe” che tiene letteralmente insieme tutti i lavori deleuziani: attraversare l’opera di Deleuze significa quindi non esaminare ogni sua singola parte, scomponendola per vedere poi da dove arriva ogni sua singola componente interna e via di seguito, ma muoversi trasversalmente lungo essa, generando degli effetti di risonanza e amplificazione.

In definitiva, non leggerò la sua opera considerando ogni testo «come una scatola che rinvia a un interno», di cui vanno ricercati i significati compiuti, così che il testo successivo diventerebbe «una scatola contenuta nella precedente o che a sua volta la contiene»: in questo modo, infatti si finirebbe per commentare, interpretare, chiedere spiegazioni in base a principi, scrivendo «il libro del libro, all’infinito». Viceversa, proverò a dispiegare una «lettura in intensità» per la quale «passa o non passa qualcosa» e «non c’è nulla da spiegare, nulla da comprendere, nulla da interpretare», ma «è come un contatto elettrico» (PP: 16-17), nel senso che mi sforzerò proprio di insistere sui contatti elettrici all’interno del sistema di Deleuze, vedendo dove e come si trovano giunture, inneschi, ponti ecc., per rimobilitarne le risorse e vedere fin dove possono portare.

D) *Isolare*. Per dirla in termini semplici, il presente lavoro si occupa del pensiero di Deleuze, non di quello di Deleuze & Guattari (o di Guattari soltanto).

Per spiegare il senso e le ragioni di un tale approccio, muovo dall'analisi di uno tra i primi scritti deleuziani, composto intorno agli anni cinquanta, mai pubblicato prima della morte dell'autore, ma da questo ritenuto parte integrante della propria indagine sul problema di "Differenza e ripetizione" (cfr. *LT*: 14). Infatti, in tale scritto, *Cause e ragioni delle isole deserte*, troviamo formulata la concezione dell'isolamento che qui mi interessa (*ID*: 3-9). Oltretutto, tali pagine – se letto tenendo conto dell'insieme dell'opera deleuziana – offrono un illuminante "riassunto" delle idee fondamentali di Deleuze.

Dapprincipio, l'isola deserta si presenta come l'emblema della separatezza, dell'isolamento appunto: «essere soli e perduti, ripartire da zero, ricreare, ricominciare». L'isola deserta occupa l'immaginario "ripetendo" su quel piano la realtà di fatto geografica, cioè duplicando il reale nell'immaginario: «il movimento dell'immaginazione delle isole riprende il movimento della loro produzione, ma non ha lo stesso oggetto», vale a dire che «è lo stesso movimento ma non lo stesso mobile». Ciò che avviene con il sogno di un'isola deserta è che si riprende il movimento dell'isola, sull'isola stessa, che però «non prevede quel movimento»: in breve, un'isola deserta non contiene già al proprio interno la carica simbolica che quel deserto ha per l'uomo, eppure questa carica riprende quel deserto di fatto.

Da una parte, infatti, nel momento in cui l'uomo prende ad abitare – già solo immaginativamente – un'isola deserta, non sta semplicemente interrompendo (contraddicendo) il deserto dell'isola, che da deserta passerebbe ad abitata; al limite, con quell'atto, l'uomo «riprende e prolunga lo slancio che ha prodotto l'isola in quanto isola deserta»: «lungi dal comprometterlo, lo porta alla perfezione, al suo estremo», ricongiungendosi «al movimento stesso delle cose», al punto da persino sacralizzare il deserto.

Da un'altra parte, però, questo movimento di "ripetizione" non realizza un qualcosa che è interno alla natura stessa dell'isola, cioè il suo essere deserta per natura: se così fosse, abitantola in maniera "esclusiva", si starebbe semplicemente dando all'isola «un'immagine dinamica di se stessa, una coscienza del movimento che l'ha prodotta», tanto che «attraverso l'uomo l'isola prenderebbe infine coscienza di sé in quanto isola deserta e senza uomini». La presenza dell'uomo renderebbe cioè manifesta la natura deserta dell'isola, farebbe tutt'uno con essa, diversamente da quanto vuole Deleuze.

Poiché in questo modo l'uomo coinciderebbe con l'isola, la natura deserta che appartiene a questa si manifesterebbe anche come appartenente all'uomo: il risultato ultimo di ciò sarebbe un chiasmo per cui «l'isola sarebbe soltanto il sogno dell'uomo, e l'uomo la pura coscienza dell'isola», di modo che sull'isola deserta non potrebbero esistere per definizione che gli uomini, ma «un uomo assolutamente separato, assolutamente creatore, in breve un'Idea di uomo, un prototipo»: «una tale creatura sull'isola deserta sarebbe l'isola deserta stessa nella misura in cui si immagina e si riflette nel suo movimento primario».

Eppure, al di là di ciò che pur vorrebbero, gli uomini «non sono identici al movimento che li deposita sull'isola, non si ricongiungono allo slancio che la produce, ma incontrano sempre l'isola dal di fuori, e la loro presenza di fatto contrasta con il suo deserto».

La presenza degli uomini altera quel deserto dell'isola di cui allo stesso tempo rivela la peculiarità: riprendendo il movimento dell'isola, allo stesso tempo l'uomo lo esprime e lo altera. Com'è possibile tutto questo? Che cosa significa? Ci sono almeno due aspetti.

Il primo aspetto è che questa dinamica esibisce il “primato” della ri-creazione e del ri-cominciamento rispetto alla creazione e al cominciamento: l'origine seconda è la vera origine prima, ciò che è «primo» è «necessariamente compromesso, nato per una ripresa e già rinato in una catastrofe». Insomma, «non c'è una seconda nascita perché c'è stata una catastrofe», alla stregua di un peccato originale che ha segnato la perdita di una condizione perfetta (impossibile) da recuperare. Al contrario, «la seconda origine è più essenziale della prima»: «nell'ideale del ri-cominciamento è presente qualcosa che precede il cominciamento stesso, che lo riprende per approfondirlo e farlo arretrare nel tempo».

Se «il cominciamento aveva inizio con Dio e con una coppia», con qualcosa di già dato, con “individui” già auto-fatti o etero-fatti, «il ri-cominciamento ha inizio con un uovo», con una «partenogenesi»: non con qualcosa che contiene già *in nuce* tutto ciò che seguirà, ma con un campo “catastrofico”, percorso da gradienti di intensità mobili, attraversato da cadute, animato da fratture. L'inizio è sempre un ri-prendere: il *rapporto tra* isola e uomo rende visibile questo dato di fondo, che ci porta già nel cuore del sistema-Deleuze.

Infatti, qui si tematizza già un movimento di “ripetizione” che da un lato è in relazione a ciò che viene ripetuto, ma che dall'altro lato si differenzia da ciò che “si ripete”: da una parte questo movimento sembra il culmine della “logica interna” di ciò che viene ripetuto, piuttosto che un atto di sua “negazione esterna”; dall'altra parte la ripetizione non può fare “tutt'uno” con il ripetuto, ossia non va a comporre un'unità finale di ordine superiore, postulando così in ultima istanza una forma di “tipologia”. È insomma il problema di come si passa dal “vecchio” al “nuovo”: un paradossale auto-riferimento o ripiegamento interno, che non viene “da dentro”, né resta “dentro”, perché segna l'emergere di un “di fuori”, dal quale dunque non poteva già. È *l'eterno ritorno* di qualcosa per cui diventa possibile che a “ritornare” sia sempre la differenza, che non si presenta né come contraddizione interna, né come contraddizione esterna.

Venendo al secondo aspetto, la “ripresa” umana dell'isolamento rivela che essere deserti, isolati, non è un predicato interno della cosa, bensì una maniera d'essere relazionali: è questo l'aspetto che mi interessa più da vicino.

Come prima cosa, è vero che un territorio può essere deserto «in quanto non presenta le condizioni di diritto che renderebbero possibile la vita, che sia vita vegetale, animale o umana»: se non c'è vita, è perché quel territorio è fatto in modo tale da non consentirne l'insorgenza, perlomeno in prima battuta.



Come seconda cosa, però, un'isola è deserta in ragione delle sue «circostanze», cioè per via di «ciò che sta intorno», al punto che «tutto avviene come se avesse messo il suo deserto intorno a sé, al di fuori di sé»: «il deserto è l'Oceano che le sta intorno». L'isola non è deserta per come è fatta internamente, ma lo è per fattori per così dire “esogeni”: «è a causa delle circostanze, per altre ragioni rispetto al principio da cui essa dipende, che le navi vi passano al largo e non si fermano».

Infatti, a ben vedere, infatti, l'isola potrebbe anche «contenere le risorse più abbondanti, la fauna più ricca, la flora più colorata, i cibi più sorprendenti, i selvaggi più vitali, e il naufragio come il suo frutto più prezioso, e infine, per un istante, la nave che viene a cercarlo»; *eppure*, «malgrado tutto ciò, nondimeno è un'isola deserta». Di conseguenza, «per modificare questa situazione», servirebbe «operare una redistribuzione generale dei continenti, dello stato dei mari, delle linee di navigazione»: *dovrebbe essere ristrutturato l'insieme delle circostanze*, cioè il rapporto tra l'insieme di circostanze, il modo in cui le circostanze si dispongono, dunque non semplicemente la natura specifica di ogni singola circostanza o di alcune tra le circostanze.

Che cosa comporta tutto questo? Non è che l'isola “è deserta”, è al limite che *ha fatto il deserto intorno a sé*, o – più precisamente – è che *si è fatto il deserto intorno a essa*. Vediamo qui concretamente in opera tutto ciò che Deleuze ha cercato di rendere concepibile con i suoi scritti, vale a dire il fatto che un “movimento sul posto” o un “rivolgimento intensivo”, mutando i termini della questione, riesce a cambiare tutto virtualmente senza che nulla sia mutato attualmente, almeno per chi guarda le cose in chiave rappresentativa: nello specifico, Deleuze scrive che l'isola «è disertata più di quanto non sia un deserto».

Questo “ribaltamento” comporta uno sguardo totalmente diverso rispetto all'isola e – soprattutto – alle cose in generale: ciò che esse sono non dipende da una qualche proprietà essenziale, da un nocciolo duro, da un cuore identitario, da qualcosa di “proprio” che le contraddistingue. Se si considera la realtà in questo modo, si fa come Robinson, che crede che tutto sia già dato, al punto da poter diventare oggetto di appropriazione, dando vita a un mondo in cui «nulla viene inventato». Piuttosto, quel che le “cose” sono dipende dall'interazione tra le circostanze (eventi, casi, incontri, dirà anche più avanti Deleuze), al punto che anche la solitudine che appare più estrema, che anche il vuoto intorno che appare più radicale, che anche l'autismo che appare più intenso, sono sempre e comunque *di natura relazionale*.

Si apre qui una questione fondamentale: parlare della natura relazionale delle cose significa *non* che esse non si danno, *ma* che esse non possono essere comprese a partire dall'idea di un qualche centro “propulsore”, da cui tutto promana o si esterna. Invece, esse sono il risultato del processo di “rifrazione” di rapporti, che genera un nodo o un'intersezione: sono un luogo di incontro, la sede di un “taglio”, cioè di un'operazione di attraversamento ed emersione di un punto di vista, di un “punto prospettico” (a ciò allude Deleuze quando parlerà di sostituire l'avere all'essere, di passare dall'ontologia all'*echologia*).

Le cose sono “il resto” di una trama di rapporti. Che le pagine appena presentate si riferiscano alla questione dell’isola non deve essere colto semplicemente come uno spunto “d’occasione”, legato cioè al fatto che il numero della rivista *Nouveau Fémina* a cui era originariamente destinato il testo era proprio dedicato alle isole deserte. Infatti, è in gioco un tema decisivo del pensiero deleuziano, forse persino *la sua questione per eccellenza*.

Intanto, il tema dell’isola torna notoriamente in altri momenti importanti dell’opera di Deleuze (cfr. *LS*: 266-281), ma il punto filosofico va ben al di là delle occorrenze testuali: il problema dell’isola è il problema dell’individuo, il problema dell’isolamento è il problema dell’individuazione, vale a dire che – vedremo – si delinea già la questione fondamentale del nesso tra differenza interna o noumenica e differenza esterna o fenomenica, tra diverso come dato di fatto e diverso come questione di diritto.

Parlare di isola esplicita dunque la questione di fondo: vanno bene i confini attenuati, le membrane aperte, le soglie osmotiche, e così via, ma un pensiero della differenza – se vuol essere tale – deve tener conto e rendere conto del fatto che le differenze reali *si danno*, che ci sono realmente. In poche parole, *l’attuale esiste*, è anzi – in senso stretto – l’unico vero e proprio campo di “esistenza”, giacché il virtuale, con Deleuze, al limite *sussiste* o *è reale senza essere attuale*.

Per metterla in maniera più semplice, bisogna tenere insieme i due aspetti di un’affermazione come quella per cui «l’uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l’uomo» (MERLEAU-PONTY 2003: 581), che esprime in termini antropologici l’idea deleuziana della distinzione tra i punti e le linee, tra i nodi e i vettori del rizoma: contano solo le relazioni, ma il singolo uomo *c’è*, è *il nodo* di quelle relazioni. La cosa può essere formulata anche nei termini (*hegeliani*) già usati da Marx prima e da Taylor poi: la solitudine o l’isolamento sono fatti relazionali, ossia sono possibili soltanto se si è presi in un dato tessuto sociale (MARX 1997: 5; TAYLOR 1985). Certo, il punto marxiano era più specifico: l’individuo nasce come effetto di ripiegamento solo all’interno di una società che produce in modo tale da “spersonalizzare” e “disimmediare” i legami, facendo transitare i rapporti sociali per il denaro. Ma resta l’aspetto filosofico di fondo: è solo quando si dà una rete persino caotica di relazioni che può delinarsi qualcosa come un individuo.

Pertanto, per quanto sia vero che l’individuo è relazionale, che l’Io è frammentato e instabile, che la cosa presente e definita si dà soltanto se guardiamo le cose su una certa scala, e via scorrendo, resta anche vero che dei confini si danno sempre, fosse solo a un certo livello: per quanto che l’isola sia deserta per via delle circostanze, ciò non toglie che essa sia a tutti gli effetti deserta. *Anzi*, più precisamente, ciò non toglie che l’essere deserta sia proprio il modo in cui l’isola abita l’insieme delle circostanze.

Questo aspetto, oltre a essere rilevante per l’insieme del sistema di Deleuze, è nello specifico fondamentale in merito alla possibilità di leggere appunto il sistema *di Deleuze*.

In prima battuta, bisogna ricordare che Deleuze e Guattari sono due persone diverse, ossia due pensatori differenti, per quanto il loro incontro possa essere

stato per entrambi centrale. In seconda battuta, questa ovvietà comporta non tanto di evidenziare che Deleuze (come Guattari) è “qualcuno” *indipendentemente dalla relazione con* Guattari, essendo cioè un “dato soggetto”: all’inverso, l’aspetto decisivo è che il Deleuze-filosofo è l’esito (aperto) di un *processo di individuazione, dipendente dalle relazioni con*, compresa certamente quella con Guattari – anzi, su tutte quella con Guattari.

Tuttavia, questa “dipendenza” non può essere risolta andando a cercare dove Guattari avrebbe influenzato Deleuze, quale elemento delle opere a quattro mani sarebbe frutto della penna di Guattari, e così via: tutti i “pezzi” del rapporto con Guattari contano per “definire” il pensiero di Deleuze, *ed è proprio per questo* che, anche pensando di individuarli e sommarli tutti, *non si ottiene il pensiero di Deleuze*.

Anche in questo caso, il pensiero di Deleuze è proprio quanto “sfugge” alla somma di ogni contaminazione, innesto, incrostazione, distorsione, ecc. guattariani. Non è che “si sottrae a” *qualsiasi* influsso, bensì proprio *a tutti gli influssi specifici* guattariani che ha per così dire attraversato, si sottrae alla loro somma: *perciò è differente*; qui sta la sua differenza; soltanto così si può prenderne sul serio la novità non tanto “rispetto a” Guattari, ma proprio *grazie* (anche) a Guattari.

D'altronde, se si volesse procedere diversamente, bisognerebbe farlo fino in fondo, come invece raramente accade. Se infatti il rapporto con Guattari è tanto “stravolgente” per il pensiero di Deleuze, bisognerebbe – quantomeno – analizzare nel dettaglio *tre diversi Deleuze*, con il correlato problema di come fare poi a tenerli insieme e a spiegare ogni volta i vari passaggi – il paradosso di Achille e la tartaruga si riformulerebbe nel paradosso di Gilles e Felix.

Ci sarebbero allora qualcosa come un “Deleuze-da solo” (quello di *ES, II, NF, K, PS, B, FC, DR, SE, LS*, per restare alle opere principali), un “Deleuze-con Guattari” (quello di *AE, KL, MP, CF*, sempre restando alle opere principali), un “Deleuze-da solo-dopo Guattari” (quello di *C, C1, C2, F, P, PP, CC*, sempre restando alle opere principali). A quel punto, o si va davvero nel dettaglio di quali punti segnano la distinzione tra le varie fasi, per quale motivo, e sulla base di quale “torsione” guattariana, o una simile lettura resta sterile, incapace di spiegare quelle fratture che essa stessa pone come problematiche.

Poi, i Deleuze si moltiplicherebbero in realtà quasi fuori controllo, presentandosi persino in cinque diversi: un “Deleuze-da solo-prima di Guattari”, un “Deleuze-con Guattari” (*AE, KL, MP*), un “Deleuze-da solo-dopo Guattari” (*C, C1, C2, F, P, PP*), un “Deleuze-con Guattari 2.0” (*CF*) e un “Deleuze-da solo-dopo Guattari 2.0” (*CC*, ma anche l’ultimo fondamentale testo pubblicato in vita, *L'immanenza, una vita...*). Anzi, ponendola in questi termini, potrebbero persino esserci *sette diversi Deleuze!* – e forse non solo – e si dovrebbe per esempio esaminare direttamente il significato del fatto che *CF* ha una doppia attribuzione “onorativa” soltanto nominalmente, essendo stato interamente scritto da Deleuze.

Insomma, è vero e importante che Deleuze e Guattari hanno rappresentato una svolta persino clamorosa nel panorama dell’intera storia della filosofia, incarnando nel loro modo di lavorare ciò che hanno sostenuto “a parole” nelle

loro opere. Mi riferisco al fatto che, forse per la prima volta nelle vicende del pensiero occidentale (un discorso a parte meriterebbe il connubio tra Marx ed Engels), lo schema “Autore-Opera” – che non a caso ricalca quello “Soggetto-Oggetto” – viene meno di fatto.

Infatti, con le opere a firma *D&G*, abbiamo *una relazione come autrice*: c'è di fatto *un rapporto* all'origine, nemmeno tanto due o più diversi autori, che mettono insieme i risultati delle proprie separate ricerche – come *oggi* capita persino di norma. Sotto questo riguardo, Deleuze e Guattari hanno portato agli estremi l'idea per cui un'opera, una scoperta in generale, non proviene semplicemente da qualcuno, perché ha piuttosto origine da un intercessore, una contaminazione, una trasversalità, un'impersonalità individuante (la ricerca come impresa “collettiva”). «Non si tratta di comparazioni o di analogie intellettuali, ma di intersezioni effettive, di incroci di linee» (RF: 112).

In rapporto a questo, è certo importante evitare di ricadere in alcuni pregiudizi abbastanza ricorrenti nella lettura delle opere di Deleuze e Guattari: l'idea che la filosofia deleuziana prevale nettamente sull'elaborazione teorica di Guattari, che dunque non apporta nulla di concettualmente rilevante; l'idea che se proprio dobbiamo trovare un apporto di Guattari, quello sta nell'ideologismo, nella partigianeria, nel cripticismo, nello pseudo-scientismo; l'idea che Guattari ha poi finito per dare una qualche consistenza filosofica anche ai propri lavori autonomi soltanto grazie a Deleuze, che ha allargato gli orizzonti guattariani, portandoli al di là della mera pratica psicoterapeutica e dell'impegno politico. Per queste ragioni, si ritiene che l'opera di *D&G* andrebbe considerata come unitaria e inscindibile, non commensurabile alle prospettive individuali dei due autori (cfr. BAZZANELLA 2005: 14-15).

Fermo restando tutto questo, non c'è incontro, anche il più incisivo, che non metta in modo un movimento di “isolamento”: è quel movimento di insularizzazione o creazione di una bolla (nei termini di SLOTERDIJK 2014), che avviene proprio attraverso la costituzione di una “cellula”, non per chiudere i legami con quanto circonda, bensì per “filtrarli” o più genericamente regolarli. In fondo, anche essere soli significa essere *con* se stessi: in quei momenti, dicendola con Deleuze, si è alle prese con una popolazione, ma è esattamente nello sforzo di “essere alle prese con” che consiste l'essere qualcosa come “se stessi”.

In altre parole, è vero che *D&G* non equivale alla somma di Deleuze e Guattari, perché è in gioco un rapporto genuinamente creativo, ma catturare in blocco la loro opera, come qualcosa di diverso dai loro pensieri presi singolarmente, *non* significa che questi ultimi non esistano – per quanto certo la loro esistenza vada intesa in senso non as-soluto, essendo anzi qualcosa di totalmente relazionale. Insomma, un conto è dire che *D&G* non può essere spiegato mettendo insieme “aritmeticamente” Deleuze e Guattari; altro conto è non riconoscere che è quella stessa *&* a mettere in moto la (re)individuazione tanto di Deleuze quanto di Guattari. Non c'è un soggetto che attraversa date fasi, ma c'è un processo di soggettivazione che avviene attraverso svariati posizionamenti: si potrebbe allora forse parlare di «Deleuze (con e senza

Guattari)» (cfr. NICTERLEIN & MORSS 2017), ma mettendo l'accento proprio su quella *e* che unisce il “con” e il “senza”.

Di per sé, è vero che nei testi a quattro mani si ha l'impressione generale che Deleuze metteva prudenza, sobrietà e pacatezza, mentre Guattari esibiva slanci, eccessi ed esagerazioni. Notoriamente, Deleuze era anche personalmente una persona modesta, sobria (oggi si direbbe *low profile*): dallo stile asciutto e rigoroso, preciso e distante, eppure insieme coinvolto e penetrante – uno stile impersonale e ascetico, ma anche personalissimo e incalzante; austero ma consistente (cfr. anche BOGUE 1996). Ancora di più, si farebbe presto a prendere i vari richiami deleuziani all'ascesi e all'eleganza per sostenere che per Deleuze il “minimalismo” era una prassi di vita, uno stile di scrittura, ma anche in fondo l'ossessione dei suoi pensieri filosofici – che non a caso hanno ruotato tutti intorno a problemi quali l'intensità e l'espressione.

È come se la sobria intensità dello stile deleuziano fosse il modo più fecondo di addensare significati che scappano da ogni parte, tenendo insieme esuberanza e snellezza, ricercando l'essenziale senza ricadere nell'essenza – già questo, di per sé, basterebbe a incrinare qualsiasi lettura unilateralmente anarchico-rizomatica.

Tuttavia, il limite di un simile lavoro di “scomposizione” è proprio quello di finire per presupporre qualcosa come un Deleuze già dato (idem per Guattari), indipendentemente dall'incontro con Guattari. Talora, come visto (cfr. *supra*, § 1.2), Deleuze sarebbe stato già dato persino “malgrado” l'incontro con Guattari, nel senso che il sobrio Deleuze è stato “deviato” dallo “schizoide” Guattari: non era proprio quest'ultimo, ai tempi dell'*Anti-Edipo*, a notare che a differenza propria Deleuze aveva sempre e comunque l'opera in mente, ossia una qualche forma di sistematicità e ordinamento?

Rispetto a tutto questo, credo invece che si debba considerare che c'era qualcosa nel pensiero di Deleuze a “domandare” un incontro come quello che è poi avvenuto con Guattari: un qualcosa di problematico, dunque non di già dato, ma che comunque lavora come motore del pensiero *di Deleuze*.

Con questo, intendo i) rimarcare l'impatto retro-individuante del lavoro di Deleuze con Guattari, ma anche ii) dire che era lo stesso sistema di Deleuze ad avere bisogno di un simile rapporto per svilupparsi.

i) È partendo dal presupposto di questo meccanismo “contro-effettuale” che vanno riletti alcuni tra i passaggi in cui Deleuze provava a spiegare il proprio incontro con Guattari.

«Poi c'è stato l'incontro con Guattari, il modo in cui ci siamo intesi, completati, spersonalizzati l'uno nell'altro, singolarizzati l'uno attraverso l'altro», al punto che nelle opere congiunte non aveva davvero senso «provare a districare l'indiscernibile o a stabilire quello che spetta a ciascuno» (*PP*: 16); «noi non eravamo altro che due, ma quel che contava per noi non era tanto il fatto di lavorare insieme, quanto la strana situazione di lavorare in mezzo a noi due», ossia «si cessava di essere “autore”» (*C*: 21); «abbiamo iniziato con lunghe lettere disordinate, interminabili», «poi delle riunioni tra noi due, che duravano diversi giorni o settimane», così che «è stato un lavoro molto faticoso» (perché «non abbiamo mai avuto lo stesso ritmo»), nel quale «se da una parte le nostre

differenze ci danneggiavano, dall'altra a maggior ragione ci servivano» (RF: 192); «non *mollavo* Félix anche quando ne aveva abbastanza, ma d'altra parte Félix mi *perseguitava* anche quando non ne potevo più» e «il lavoro a due non è mai stato un'uniformazione, semmai una proliferazione, un'accumulazione di biforcazioni, un rizoma», tale per cui «Félix aveva dei veri e propri lampi, e io ero una specie di parafulmine, infossato in terra, per cui una cosa rinasceva in un altro modo, ma Félix la riprendeva ecc., e così avanzavamo» (RF: 192).

In simili descrizioni, non si deve vedere soltanto – se così posso esprimermi – l'aspetto “spersonalizzante” dell'incontro, ma anche sempre e congiuntamente quello “ripersonalizzante”:

dire qualcosa a nome proprio è un fatto molto curioso; perché non è affatto nel momento in cui ci si ritiene un io, una persona o un soggetto che si parla a proprio nome. Al contrario, un individuo acquista un vero nome proprio al termine del più severo esercizio di spersonalizzazione, quando si apre alle molteplicità che lo attraversano da parte a parte, alle intensità che lo percorrono. [...] Si parla dal fondo di ciò che non si sa, dal fondo del proprio, intimo sottosviluppo (PP: 15).

Il nome proprio si dà e ha una funzione: non quella di designare «una persona in quanto autore o soggetto di enunciazione», bensì quella di agglomerare «uno o più concatenamenti», operando «un'individuazione per “eccità” e nient'affatto per soggettività». Ciò significa che il nome proprio assegna consistenza a qualcosa che sta operando, «isola un concatenamento», ma in modo tale da individuarlo, ossia da «costituire un nuovo raggruppamento, dissociando regimi confusi, e unificando sequenze di regimi fino allora separati» (C: 115).

Il nome proprio, come nei casi di sindromi, morbi e malattie (Parkinson, Roger, Touret, ecc.: cfr. anche FC: 19-20, 146) o di effetti fisici (Kelvin, Seebeck, Zeemann: cfr. LS: 68-69), funziona *effettuando* tutto ciò che lo causa: conferisce consistenza e intelligibilità agli elementi che ne sollecitano l'azione, i quali non semplicemente altrimenti erano “inesistenti”, ma erano altrimenti effettuati, altrimenti associati (cfr. anche AE: 93-96; C: 53). In tal senso, “Deleuze” è esattamente l'operazione di isolamento e raggruppamento lungo la quale vengono dissociati elementi prima mescolati e unificati aspetti prima sconnessi: è l'effettuazione di una riconfigurazione di rapporti, non l'“esternazione” del punto di vista di una soggettività già data.

L'elemento paradossale intrinseco al nome proprio sta d'altronde propriamente qui: non c'è niente di più mio e identificativo del nome *proprio* (“piacere, io sono Giacomo”), ma non c'è niente di più estraneo del nome che – espressione non casuale – “portiamo”. Questo vale non tanto perché nessuno sceglie il proprio nome e nessun nome proprio è attribuito unicamente, come pur è vero: sono io omonimo del Giacomo che incontro, o viceversa? Esiste allora un “vero Giacomo”? Piuttosto, come tutti sappiamo bene, è che non c'è nulla nel nome che portiamo che effettivamente possa individuare ciò che davvero ci contraddistinguerebbe, ossia che custodirebbe la nostra vera identità.

*Eppure*, il nome proprio funziona giusto per questo, a ben vedere. Il nome indica l'impossibilità di nominare un'essenza già data, perché ogni supposto sforzo di auto-darsi un nome si rivela sterile: quale nome potrebbe davvero rappresentarmi? Il nome mette in mostra il fatto che *io non sono un nome*, o – meglio – il fatto che io sono un nome che non mi dice. Il mio nome deve dire il mio non poter essere detto: ciò *non significa* che non esisto, che non sono nulla (ci sono eccome!), ma vuol dire che sono esattamente ciò che non si riduce a tutto ciò che pure il nome indica. Sono dunque il risultato residuale di tutto ciò che si accumula per stare “sotto” a quel nome, lo sforzo di integrazione di tutto ciò che attraverso. Al limite, io sono *meno di niente*, anziché “molto più” del mio nome: sono una pura differenza che però fa davvero la differenza.

Insomma, per quanto sia vero che il nome proprio “Deleuze” connoti dei segni, resta sempre altrettanto vero che è proprio quel nome e non un altro a operare connotando quei segni: l'individuazione genera uno stile, inteso proprio come maniera di attraversamento di una «muta» (cfr. *MP*: 80-84; *C*: 12). È soltanto così che si può prendere davvero sul serio la potenza individuante e trasformatrice dell'incontro: questo, per Deleuze, non traccia mai semplicemente la creazione di un “terzo” intesa quale cosa “in più”, che si aggiunge (un nuovo autore, “duale” anziché “individuale”); casomai, l'incontro consiste in un'operazione di *ripiegamento creativo*, che lavora innanzitutto in intensità, per portare ciò che “già c'è” (a livello attuale) a raggiungere un ulteriore livello di individuazione.

Un incontro è un rapporto che non cancella le differenze componendole in una nuova unità, bensì *le libera in quanto tali*:

tutto ciò non aveva niente a che vedere con una scuola o con dei processi di riconoscimento, ma invece molto a che vedere con degli incontri. [...] Ho derubato Félix e spero che lui abbia fatto lo stesso con me. [...] Non si lavora insieme, si lavora in mezzo. [...] Prima dell'Essere c'è la politica. Non si lavora, si negozia. Non ci siamo mai trovati sulla stessa onda, ma sempre un po' spostati: quel che Félix mi diceva, lo comprendevo e potevo servirmene sei mesi più tardi; invece, quel che gli dicevo io, lui lo capiva subito, troppo presto secondo i miei gusti, si trovava già altrove. Talvolta abbiamo scritto su uno stesso argomento, e ci siamo accorti in seguito che non lo consideravamo affatto nello stesso modo [...]. Non abbiamo congiunto le due nozioni [di buco nero e parete bianca], ci siamo accorti che ciascuna tendeva da sola verso l'altra, ma proprio per produrre qualcosa che non si trovava né nell'una né nell'altra (*C*: 21-22).

ii) Dobbiamo estendere proprio quest'ultima considerazione: Deleuze e Guattari tendevano l'uno verso l'altro, ma proprio per produrre qualcosa che non si trovava già né nell'uno né nell'altro.

Insistendo ora sempre sul versante deleuziano di tale rapporto, è proprio per questo che non ha senso pretendere di porre nel pensiero di Deleuze delle fratture che separano delle “fasi”.

Certo, è per esempio vero che Deleuze ritiene di aver fatto «una sorta di passaggio alla politica» *anche* grazie a Guattari (*PP*: 224), ma Deleuze sottolinea anche come «avevo cercato, nei miei libri precedenti, di descrivere un certo esercizio del pensiero; ma descriverlo non significava ancora esercitare effettivamente il pensiero in quel modo particolare», fino al momento in cui «ecco che, con Félix, tutto questo diventava possibile, anche sbagliando» (*C*: 21). È il problema stesso che animava Deleuze a spingerlo a essere “sensibile” e “ricettivo” rispetto alle istanze poste da Guattari.

D'altronde, anche l'elaborazione di concetti in cui l'influenza di Guattari sarebbe più netta, se si scende nel dettaglio storico e filologico, rivela di essere legata a istanze che già animavano la riflessione di Deleuze, o mostrano comunque influenze diverse. Questo vale, per dire, anche per un concetto così fortemente “schizoanalitico” come quello di desiderio, in merito alla cui definizione aveva giocato per Deleuze un ruolo chiave già il confronto con il maestro Canguilhem (cfr. KERSLAKE 2010).

È dunque riduttivo pensare che Guattari sia giunto come a fare irruzione dall'esterno, esercitando il proprio influsso su Deleuze: se Guattari ha avuto “qualcosa da dire” a Deleuze, è proprio perché gli consentiva di soddisfare esigenze che egli stesso aveva, o – più precisamente – perché gli permetteva di fare emergere tali esigenze e intraprendere una loro più insistita articolazione.

Non dare adeguato risalto a questo aspetto complessivo, peraltro, significa non cogliere un elemento centrale in tutta l'elaborazione deleuziana (cfr. *infra*, capp. 4-6): un segno è casuale ma non perciò “a-causale”, vale a dire che anche se non è già implicito nel soggetto come nell'oggetto dell'apprendimento, non per questo il segno è di per sé in grado di spiegare la natura stessa del processo di apprendimento (ossia dell'esperienza) che mette in moto. Sotto questo riguardo, un puro incontro (una piega, un'idea, una relazione) giunge da dentro più di quanto non giunga da fuori e viceversa, *proprio perché non giunge da nessun dentro e da nessun fuori* – il che, per anticipare, spiega le formulazioni deleuziane più ardite sul Fuori così «più lontano di qualsiasi mondo esterno e da qualsiasi forma di exteriorità» da risultare «infinitamente più prossimo».

Pertanto, ciò che può apparire come “distorsione” o semplice “influsso” guattariano, non è altro che una singolarità del movimento stesso lungo il quale il “senso” del pensiero di Deleuze cerca di affermare le proprie istanze problematiche. Volendo ribaltare del tutto la prospettiva, si potrebbe trovare già “pre-annunciato” l'incontro con Guattari in un passaggio centrale per l'enunciazione del sistema deleuziano, come quello in cui si descrivono i caratteri strutturalisti del suo peculiare idealismo, per poi cominciare a cercarne i primi campi di “applicazione”:

l'Idea si definisce come struttura. La struttura, l'Idea è il “tema complesso”, una molteplicità interna, cioè un sistema di nessi molteplici non localizzabili tra elementi differenziali, che si incarna in relazioni reali e in termini attuali. In tal senso non ravvisiamo alcuna difficoltà nel conciliare genesi e struttura. [...] Lo “strutturalismo” ci sembra il solo mezzo con cui un metodo genetico può realizzare le proprie ambizioni. [...] Ci sono Idee che corrispondono alle realtà



e alle relazioni matematiche; altre che corrispondono ai fatti e alle leggi della fisica. Ce ne sono poi altre, secondo un loro ordine, che corrispondono agli organismi, agli psichismi, ai linguaggi, alle società: tali corrispondenze prive di somiglianza sono genetico-strutturali. Come la struttura è indipendente da un principio di identità, così la genesi è indipendente da una regola di somiglianza. Ma un’Idea emerge in maniera così avventurosa che è possibile che essa soddisfi già talune condizioni strutturali e genetiche, e non ancora altre. Pertanto l’applicazione di tali criteri va cercata in campi molto differenti (DR: 239).

Insomma, intendo prendere come principio di lettura dell’opera di Deleuze quanto egli stesso teneva a sottolineare nel 1986: «tutto ciò che ho fatto in seguito a *Differenza e ripetizione* si concatenava con questo libro, anche ciò che abbiamo scritto con Guattari (parlo ovviamente dal mio punto di vista)» (RF: 248).

Da ultimo, c’è ancora un’altra ragione per cui mi concentrerò esclusivamente sul pensiero di Deleuze. Si tratta di una ragione di ordine più pratico, ma non perciò meno rilevante: se si vuole davvero parlare unitariamente del pensiero di D&G, bisognerebbe allora confrontarsi anche con tutta l’opera “solista” di Guattari, oltre che con quella di Deleuze. Bisogna essere onesti: molto spesso, i testi in cui si parla di Deleuze e Guattari di fatto esaminano le opere di D&G, quelle di Deleuze *e basta* (un’interessante eccezione è YOUNG & GENOSKO & WATSON 2013) – chiaramente diverso è il caso dei testi monografici sul secondo (cfr. perlomeno GENOSKO 2002). A ben vedere, in questo modo, si fa di Deleuze il vero filosofo della coppia, se non l’unica figura di reale interesse, relegando Guattari sullo sfondo: a parole è tanto decisivo quando Deleuze, ma nei fatti non abbastanza da occupare allo stesso modo il centro della scena.

### 3.3. Parlare del mondo

«Nient’altro che un po’ di vera *relazione con l’esterno*, un po’ di realtà reale» (AE: 383).

E) *Parlare del mondo*. Riallacciandomi a considerazioni in parte già svolte (cfr. *supra*, § 2.3) e aprendo temi su cui tornerò (cfr. *infra*, § 8.3), farò di un principio di lettura dell’opera di Deleuze il fatto che essa si rivolge al mondo, che ha la pretesa di parlare del mondo.

Per Deleuze, non si è mai trattato semplicemente di produrre un testo inteso quale commentario di altri testi, bensì bisognava sollevare problemi che toccavano aspetti effettivi della realtà delle cose, venendo a chiamare in scena l’insieme di «valori non-testuali» connessi a un testo scritto (ID: 178). Allo stesso modo, mi porrò nei confronti delle sue opere.

Si potrebbe dire che Deleuze non sarebbe mai potuto giungere a dire qualcosa come *il n’y a pas de hors-texte*, per quanto una simile affermazione fosse certo

affetta da quell'“iperbolite” che Derrida stesso riconosceva. Sia chiaro, non intendo negare che, parlando di scrittura, Derrida non alludesse al problema trascendentale dell'“iscrivibilità” delle cose in generale; né mi sfugge che è stato sempre Derrida stesso a invitare a non ridurre logocentricamente l'idea di testo a quella di discorso scritto; né insomma mi sfugge che simili parole sollevino questioni persino “metafisiche”, prossime a quelle deleuziane.

Il punto è dunque un altro: per Deleuze era proprio l'immagine del testo, come quella della scrittura, a non poter essere un'immagine privilegiata, o emblematica di un qualche problema filosofico più complessivo. Questo accade anche per ragioni legate al sostanziale rifiuto deleuziano del linguaggio come luogo principe dell'elaborazione filosofica, come del dato ontologico stesso (cfr. *infra*, §§ 8.3, 9.2).

Anzi, per certi versi l'intero percorso filosofico di Deleuze è volto a delinguisticizzare il senso, concependolo nella sua valenza immediatamente fisica o energetica, o – se se si preferisce – conferendo uno statuto pienamente metafisico alla nozione di segno in quanto pura intensità, pura differenza. Insomma, per Deleuze il linguaggio non è né lo strumento per eccellenza del lavoro filosofico, né intrattiene un qualche rapporto più essenziale o rivelativo con la realtà: per questo al di fuori di un testo c'è sempre qualcosa, che anzi è un elemento costitutivo del testo stesso.

Ecco perché Deleuze si è sempre smarcato in modo molto nitido dalla prassi decostruttiva:

quanto al metodo di decostruzione dei testi, so bene di che si tratta, lo ammiro, ma non ha niente a che fare con me. Non mi presento affatto come un commentatore di testi. Per quel che mi riguarda, un testo è soltanto un piccolo ingranaggio in una pratica extratestuale. Non si tratta di commentare il testo attraverso il metodo della decostruzione, o un metodo di pratica testuale, o altri metodi ancora; si tratta piuttosto di vedere a che cosa serve questo nella pratica extratestuale che prolunga il testo (*ID*: 330).

Tenere conto di tutto ciò non si traduce in una maggiore benevolenza nel modo in cui si leggono le opere deleuziane, quasi mettendo in secondo piano i suoi aspetti più strettamente testuali.

Al contrario, bisogna essere persino più con gli scritti di Deleuze, nella misura in cui essi stessi sollecitano a non limitarsi a ricercare una sorta di coerenza o un filo conduttore interno, per provare invece a metterli alla prova dei fatti, come si usa dire. Bisogna insomma sempre cercare di domandarsi se e quali fenomeni concreti gli scritti deleuziani consentano di porre alla nostra attenzione, o di concepire altrimenti: mettere alla prova dei fatti, come vedremo, è un gesto persino consustanziale alla natura dell'empirismo trascendentale.

Questo spiega il costante ricorso a esempi, apparentemente di piccolo conto, o che sembrerebbero avere poco a che fare con una discussione strettamente metafisica. L'obiettivo è proprio verificare la tenuta del sistema deleuziano in ciò rispetto a cui esso stesso pretende di prendere posizione – il mondo, appunto. Si tratta di un atteggiamento che Deleuze stesso sollecita a tenere, come quando

dice, quasi *en passant*, che «una buona filosofia è eminentemente cosa da specialisti, poiché consiste nel creare concetti, ma essa è fondamentalmente cosa da non specialisti perché i concetti sono davvero dei disegni, dei disegni di intuizioni sensibili» (Seminario del 16/12/1986).

Per non dimenticare i consigli di lavoro rivolti a J.-C. Martin, che assumono ancora più significato, se pensiamo che seguono le parole con cui Deleuze dichiara esplicitamente di credere alla filosofia come sistema:

nelle analisi del concetto c'è sempre interesse a partire da situazioni molto concrete, molto semplici, e non da antecedenti filosofici *né da problemi* in quanto tali (l'uno e il molteplice ecc.). [...] Non abbandoni il concreto, vi ritorni costantemente. Molteplicità, ritornello, sensazione ecc. si sviluppano in puri concetti, ma sono rigorosamente inseparabili dal passaggio da un concreto a un altro. Per questo bisogna evitare di dare a una qualsiasi nozione un primato sulle altre: ogni nozione deve comportare le altre, a sua volta e a suo tempo [...]. Credo che più un filosofo sia dotato, più abbia la tendenza, *all'inizio* di tralasciare il concreto. Deve trattenersi dal farlo, ma solo ogni tanto, giusto il tempo di ritornare alle percezioni, alle affezioni, che devono raddoppiare i concetti (RF: 301-302).

Questo modo di accostarsi al pensiero deleuziano, inoltre, può assolvere anche alla non secondaria funzione di presentare un Deleuze più sobrio e mondano (cfr. anche LEFEBVRE 2008: xiv). In questo modo, riprendendo ciò che Gadamer avrebbe fatto con Heidegger (cfr. HABERMAS 1987), intendo assolvere anche al compito di “urbanizzare” il pensiero di Deleuze.

Rendere la filosofia di Deleuze più accessibile, o – come oggi si usa dire in modo significativo – *user-friendly*, significa anche renderla più facilmente utilizzabile: più utile, dotandola della giusta robustezza per far valere i propri strumenti nella costruzione di una filosofia contemporanea, capace di orientarci rispetto alla realtà in cui noi stessi viviamo.

Stante ciò, a Deleuze dobbiamo chiedere se e come consente davvero di concepire il (nostro) mondo, cioè dobbiamo cercare di fargli rivelare in che modo ci porta o può portare a concepire il mondo, recependo il suo stesso invito: «trattate il mio libro come un paio d'occhiali diretti sull'esterno; ebbene, se non vi vanno, prendetene altri» (ID: 263).

Per questo, tutte le domande metafisiche “fondamentali”, sulla differenza, sul nuovo, sul perché questo piuttosto che quello, e via di seguito, non possono essere disgiunte da domande in apparenza meno dirimenti, che percorrono o possono percorrere la nostra quotidianità, come – giusto per fare degli esempi: che cos'è un problema? Che cosa accade quando ci poniamo delle domande? Come funzionano le trasformazioni? Come ci si presentano i rapporti? In che modo ci ritroviamo presi in relazioni? In che modo un rapporto può arrivare a esaurirsi? Che cosa capita quando avviene un incontro? In quali situazioni abbiamo a che fare con processi ideativi e come si dipanano? Quand'è che qualcosa comincia a perdere interesse? Come lo aveva acquisito? A quali condizioni? Che cosa ci accade quando prendiamo un'abitudine? Come viviamo

i momenti in cui stiamo facendo esperienza? Che cosa comportano? Siamo in grado di spiegarli? Fino a che punto una data di scadenza di un prodotto è un dato fisso e insuperabile? A quali condizioni lo sarebbe? Com'è che a un certo punto un apparecchio che funzionava alla perfezione smette di accendersi? Che cosa succede ogni qualvolta accade qualcosa come un'improvvisazione? E via di seguito.

Persino descrivendo il terzo genere di conoscenza in Spinoza, cioè la beatitudine, «una specie di esperienza mistica atea» che segna l'ingresso in «un mondo fatto esclusivamente di intensità pure» cioè di un «universale connessione reciproca», Deleuze rimarcava che con l'«amore che Dio ha per se stesso», cioè persino con la cosa più spirituale che potrebbe darsi, «non siamo per nulla usciti dalla concretezza della vita». Certo, «a sentirle queste cose sembrano un po' assurde»; eppure, «proiettate nella vita vissuta non fanno più quest'effetto», nel senso che «bisogna viverle», *esperirle concretamente* (CP: 66-67, 217): sono situazioni concrete come altre, che fanno parte del mondo, pur con le proprie peculiarità; non sono in nessun modo situazioni “extra-mondane”.

Da questa prospettiva, lungi dal poter essere interpretato come un “anti-realista”, quindi, Deleuze deve essere letto come radicalmente realista od oggettivista. Certo, come ogni filosofo sistematico, egli ripensa il modo in cui intendere la realtà e l'oggetto, ma *proprio per questo* si può connotare come “realista”.

Al limite, ciò che Deleuze non può accettare è la riduzione del reale e dell'oggetto al modo umano di intenderli e conoscerli, soprattutto qualora si faccia della struttura “rappresentativa” e “sostantiva” propria del linguaggio lo strumento principale di simile concezione. Si potrebbe dire per Deleuze ciò che Barthes diceva a proposito di Robbe-Grillet, descrivendo il suo tentativo di sottrarre le cose alla significazione umana, con lo scopo però paradossale *non* di fare dell'uomo qualcosa di separato dal mondo, *bensì* proprio di cogliere il legame intimo che rende anche l'uomo “mondano”, *cosa tra le cose*, ossia qualcosa di *reale* (cfr. BARTHES 1972: 49-50).

Il realismo deleuziano implica così intanto l'impegno a cogliere che fare di qualcosa un effetto non equivale a ritenerlo un'illusione, qualcosa di inconsistente: è la sua natura di effettuazione a *renderlo realmente* consistente. Inoltre, Deleuze – accettando di avvicinarsi sotto un certo rispetto alla spregiudicatezza ontologica di Platone – scommette sul fatto che «abbiamo il mezzo per penetrare nel sub-rappresentativo, per arrivare fino alla radice dei dinamismi spazio-temporali, fino alle Idee che si attualizzano in essi»: possiamo dunque accostarci persino alle potenze generatrici proprie dell'“inconscio” della realtà (ID: 143-144).

Sotto questo prospetto, si deve prestare molta attenzione all'insistenza deleuziana sull'“impersonale”. Il mondo deleuziano è persino *inumano*, nel senso che esso si contraddistingue per un radicale abbandono della nozione teorica di soggettività, intesa quale riferimento a un'interiorità essenziale che custodisce l'origine delle cose – sulla scia di una polemica con l'umanismo sartriano, particolarmente accesa in fase giovanile (cfr. BIANCO 2003).

In questo modo, l'asse viene però spostato non semplicemente sull'oggettività intesa quale portatrice di una datità "nuda e cruda" (un'oggettività che riprende le caratteristiche della soggettività ma "disumanizzandole"), bensì sulla fosforescenza delle cose, che non ne contraddice l'opacità anzi si innesta su di essa: si tratta di un campo paradossale, in cui non ci sono né uno sguardo né un oggetto guardato già dati, ma c'è qualcosa che è *indifferente a entrambi* e che proprio in questo modo costituisce la loro condizione reale di possibilità.

In quest'ottica, una pietra non solo sta "sullo stesso piano" di un uomo, ma – portando la cosa agli estremi – dice persino qualcosa di più sul mondo in quanto tale, poiché fa "tutt'uno" con ciò che la circonda in modo meno mediato. Evidentemente, è proprio per via di una simile mossa di fondo che si genera quella forma di (possibile) indifferentismo etico-politico già discussa: lo slancio che muove dal rifiuto delle promesse utopiche di emancipazione di cui la generazione intellettuale sartriana si era fatta portatrice (senza però impedire poi l'Occupazione, volendo) sembra culminare nell'eliminazione quasi radicale di qualsiasi spazio per l'intervento di mediazione umana sulla realtà delle cose, se non di qualsiasi spazio di mediazione in generale.

Tuttavia, per evitare di tradurre un simile atteggiamento in un mero indifferentismo, bisogna comprendere il portato persino radicalmente "oggettivista" della posizione assunta da Deleuze. Infatti, per non voler "pre-filtrare" il mondo sulla base della costituzione dell'umano, si deve provare a rivolgere la propria concentrazione verso il mondo "in quanto tale" – per quanto questo possa sembrare arduo o impossibile. Questo rivolgimento, però, non va verso il mondo "per come è", ma va verso il mondo *per come si fa*: per come accade, per come si trasforma, comprendendo *anche ma non solo* l'umano.

Anzi, ancora più radicalmente, la posta in palio non è semplicemente "accedere" al mondo, perché si tratta di *rifare il mondo*, di ripeterne il dinamismo a proprio modo e con le forze su cui si riesce a far leva, di rilanciarne la struttura. In termini più classici, si afferma il principio per cui *esse sequitur operari*, che è anche cosa ben diversa da un'idea come *esse sequitur hominis operari*, dato che – al limite – si dovrebbe dire che *homo sequitur naturae operari* (è in questo senso che l'ontologia è etica): il realismo deleuziano è – come si vedrà – un realismo dell'"operare" in quanto tale, che non presuppone già un soggetto e un oggetto dati.

Da questo punto di vista, la convinzione bergsoniana per cui la filosofia permette di elevarsi a una condizione sovraumana deve essere intesa in maniera diversa da come potrebbe apparire. Non si tratta tanto di un oltrepassamento della condizione umana, in direzione di una qualche forma di vita superiore (una trascendenza), bensì di un rivolgimento verso ciò che prima di ogni cosa "sopravanza" l'umano: *il mondo*.

Da un lato l'uomo non può appunto «sormontare» il mondo, perché questo «è proprio la sua stessa condizione di possibilità», ma dall'altro lato l'uomo, proprio in quanto è *nel e del* mondo, può "accedere" – nello specifico con i mezzi cinematografici – alla «pura visione di un occhio non-umano, di un occhio che sarebbe nelle cose»: l'uomo può entrare in rapporto con «il mondo prima

dell'uomo, "alba di noi stessi", "caos iridato", "verginità del mondo"», «il mondo originario» (C1: 101-102, 148-153; cfr. *infra*, § 8.3). Qui "accedere" equivale sempre a *ripetere il dinamismo*: si accede al mondo *ripetendolo*.

Bisogna infatti fare attenzione: questo "realismo" implica proprio *l'entrare in rapporto* con il mondo. Voglio dire che la questione non è postulare una "Cosa in sé", indipendente da ogni tipo di interazione (umana, ma non solo a quel punto), bensì è cogliere che accedere al mondo significa *relazionarsi con esso*.

In questo senso, è vero che in Deleuze possiamo riscontrare una confusione dei confini tra epistemologia e ontologia, ma bisogna guardare la cosa dal lato giusto: non è l'ontologia a collassare nell'epistemologia (il mondo è costruito); è invece l'epistemologia a collassare nell'ontologia (la conoscenza è esattamente un fatto del mondo). Nel primo caso non potremmo davvero mai uscire da noi stessi, potendo al limite postulare un "mondo in sé", rispetto al quale comunque saremmo costitutivamente distanti; nel secondo caso siamo già sempre fuori da noi stessi, nel senso che siamo già inclusi nel mondo e in interazione con esso: è questo, per così dire, il *Faktum* della "vita".

Oppure, più minimamente: in un caso si arriva a vedere che ci sarebbe un mondo indipendente dal nostro conoscerlo, rendendo oltretutto così possibile la conoscenza stessa; nell'altro caso si arriva a vedere che quel rendere possibile è il segno di un processo effettivo, di una genesi reale, ossia che avviene a tutti gli effetti l'emersione di una novità *nel e del* mondo (la conoscenza).

Convinca o meno, è questa la mossa che Deleuze attua per evitare le secche del pensiero rappresentativo, del riconoscimento, della rassomiglianza, ecc.: non si tratta mai di rispecchiare, nemmeno nella conoscenza; tuttavia, ciò significa *non* che il soggetto costruisce l'oggetto, *ma* che la conoscenza è un processo di reale apprendimento o un campo di effettiva esperienza, nel quale il soggetto si individua tanto quanto l'oggetto.

A essere "davvero vera" è innanzitutto proprio la conoscenza, il suo darsi di fatto: la conoscenza in quanto processo, quale concatenamento, ossia quale campo di relazioni. Anche volendo, non possiamo liberarci dal rapporto con il mondo, dall'interazione con esso: tutto ciò che facciamo, agiamo o pensiamo è *in quanto tale "mondano"*. Per Deleuze, questo vuol dire non semplicemente che siamo una parte del mondo, ma che a nostro modo lo "riprendiamo": siamo questa "ripetizione" del mondo, vale a dire che "l'esserci" nel mondo non è nella modalità dello *stare*, bensì in quella del *prolungare*. Ecco l'aspetto decisivo: *non si può non differire*, proprio perché *il differimento è la logica del mondo* (pieghiamo il mondo perché il mondo si piega).

Per pensare con Deleuze, come vedremo, occorre sforzarsi di assumere fino in fondo una prospettiva relazionale. Non è affatto un caso che nella sua opera troviamo da una parte il tema della relazione creatrice che fa saltare i confini tra "dentro" e "fuori" per porsi in una zona di (chiamiamola così) assoluta exteriorità immanente, e dall'altra parte il problema di una natura concepita in termini squisitamente energetico-dinamici.

È un movimento che troviamo condensato nel concetto di "spontaneità": è qualcosa che proviene dal nucleo più intimo di un ente o soggetto (dal di dentro),

ma è al contempo una forza di cui questo non dispone, perché anzi è essa a pre-disporlo e affettarlo (arriva come da fuori). Il mondo è insomma dentro, prima (o altrettanto) che fuori: è – volendo – l'es-timità lacaniana, che qualifica la spontaneità come quell'altro che agisce in me anzi fa agire qualcosa come il "me", ossia come pura relazione.

Quello che voglio ora evidenziare è che per Deleuze il rapporto con il mondo (da parte dell'uomo, ma non soltanto) è a tutti gli effetti *spontaneo*: non è tanto che siamo "nel" mondo (immanenti a), è proprio che siamo "con" il mondo, o – forse meglio – "del" mondo (immanenza assoluta). Quindi anche la filosofia è nel e del mondo, anzi concerne il nostro rapporto con il mondo, al punto da non essere – in ultima istanza – che una delle infinite maniere attraverso cui il mondo si rapporta creativamente a sé.

Quest'ultima considerazione di per sé può anche apparire banale, ma in Deleuze rappresenta una costante consapevolezza: sforzarsi di pensare continuamente il fatto che qualsiasi tipo di "attività" (umana, ma non solo) concerne il mondo, riguarda il concreto, produce effetti reali; non smettere di tenere a mente che quando anche crediamo di stare semplicemente "rappresentando" qualcosa, stiamo sempre e comunque generando una differenza, producendo una novità (fosse anche in minima misura); badare al fatto che questa dinamica è esattamente la cifra della nostra "iscrizione" nel mondo (siamo una piega in un mondo di pieghe).

In definitiva, è proprio una questione di immanenza: prendere sul serio l'idea per cui, cessando di credere al primato dell'umano o alla possibilità di una sua elevazione, bisogna non tanto smettere di credere, bensì cominciare davvero a «credere in questo mondo», al mondo quale processo relazionale, al mondo quale durata creatrice.

È proprio per questo che non bisogna avere remore nel valutare in che misura Deleuze riesca a offrire strumenti per credere in questo mondo, nonché – ancor prima – nel sollecitarlo a esplicitare in quale tipo di mondo ci invita a credere. Se si mantiene questa postura nei suoi riguardi, diventa allora possibile comprendere fino in fondo in che senso la metafisica deleuziana è una metafisica *sub specie transformationis*.

## INTERMEZZO. L'AVVOCATO DEL DIAVOLO

«L'intervallo, lo iato hanno la funzione di avvicinare al massimo termini di per sé distanti e di assicurare così una velocità di sorvolo assoluta» (CC: 193).

Prima di esplorare il cuore della metafisica deleuziana, intendo ancora mettere preliminarmente a fuoco tre aspetti. *A)* Esplicito il significato delle espressioni “sistema-Deleuze” e “metafisica sintetica”, cominciando a presentare Deleuze come “l'avvocato del Diavolo” in senso letterale. *B)* Presento due formulazioni di quello che ritengo essere il possibile vicolo cieco del sistema-Deleuze: il problema *del figlio* e quello *della taglia*. *C)* Evidenzio la peculiarità filosofica di uno sguardo attento a prendere in considerazione le trasformazioni, come quello del sistema-Deleuze.

*A)* Con *sistema-Deleuze* mi riferisco non semplicemente al sistema “di” Deleuze, ossia a qualcosa come la prospettiva che propone, le tesi che sostiene, le posizioni che articola, componendole insieme in una prospettiva unitaria. Questo non tanto perché Deleuze non abbia un sistema in tal senso, ma anzi per mettere in risalto il modo in cui Deleuze ha inteso il sistema: *sistema-Deleuze* fa innanzitutto riferimento al modo in cui Deleuze *procede*, ossia al procedimento di costruzione del pensiero deleuziano.

Nel linguaggio comune troviamo ormai modi di dire, considerati per lo più neologismi, come “sistema-calcio”, “sistema-Italia”, “sistema-giustizia”, ecc.: indicano il complesso di elementi che ruotano intorno a qualcosa, di aspetti che assicurano il funzionamento di qualcosa, di fattori che contribuiscono allo sviluppo di qualcosa. L'espressione “sistema-X” allude insomma a una maniera di procedere, al modo in cui qualcosa lavora o funziona: “sistema-Deleuze” chiama in causa il modo di pensare di Deleuze, in poche parole, prima ancora che l'edificio che ne conseguirebbe, o i principi architettonici che ne sovrintenderebbero pianificazione e realizzazione.

Con *metafisica sintetica*, invece, mi riferisco – aspetto correlato – certamente a una metafisica che presenta una prospettiva di insieme, olistica e inclusiva, ma facendo attenzione a non associare a simili termini l'idea di una visione totalitaria chiusa, propria di un sistema che procede a partire da principi dati, in nome dei quali dedurre ciò che ne seguirebbe. In questo senso – aspetto decisivo – la sintesi in questione non è tanto quella della riunione di elementi dati in un insieme di qualche tipo, ossia una collezione, un raggruppamento, un'unificazione, un ripercorrimiento, ecc., bensì quella della costruzione di un percorso di attraversamento.

In termini deleuziani, si direbbe che è una sintesi non attiva ma passiva, o una sintesi non rappresentativa ma reale; ciò vuol dire che “sintetica” assume il



significato che ha in espressioni quali “vita sintetica”, “elemento sintetico”, “campo sintetico”, “tessuto sintetico”, “sintesi organica”, e così via: non l’edificazione di un intero, o il delineamento di ciò che riassume delle parti, bensì un’operazione lungo la quale viene a prodursi qualcosa di nuovo, cioè emerge un composto, si crea qualcosa che prima non era già semplicemente dato, che non era già presente.

In breve, la sintesi è quella propria della chimica o della fisica, non della logica o del linguaggio. È insomma in gioco un processo di costruzione: *in questo senso* è sì un atto di tipo “globale” o “comprensivo”, ma proprio nella misura in cui fa essere qualcosa e non semplicemente ne attesta la presenza – comprese le supposte “parti” della totalità, rispetto alle quali avviene una retroazione o un retro-far-essere. La sintesi «è produttiva, creatrice, *inventiva*» (ES: 118).

Esplicitare questi punti consente in realtà già di entrare dentro questo sistema o questa metafisica sintetica, nel senso che la maniera in cui questi si sviluppano è *il loro contenuto stesso*, o – detta altrimenti – non è altro che ciò che Deleuze dice senza spiegare, coincidendo con il suo stesso fare (come già indicato *supra*, cap. 3).

Il pensiero di Deleuze, infatti, sostiene esattamente che le cose tra di loro risuonano, vibrano internamente le une in rapporto alle altre, anziché susseguirsi o corrispondersi, in chiave logico-argomentativa, dove tutto è trasparente e lineare: sono sempre in gioco echi, riprese, relazioni di quasi-causa, pieghe, riflessioni, risonanza (cfr. CF: 26-30). Non c’è una limpida coscienza che ragiona, sistematizza, presiede all’argomentazione, ecc., ma questo non fa altro che spostare il problema della “legittimità” o della “tenuta” del sistema, che si gioca sul piano della consistenza (cfr. p.e. MP: 310-311, 460-474; RF: 141). Questa indica non tanto la coesistenza fianco a fianco di elementi differenti, bensì il lavoro di articolazione e connessione tra elementi disparati, persino estremamente disparati, che però appunto insieme tengono, senza con ciò susseguirsi linearmente, logicamente.

Si comprende allora perché per esempio Deleuze, con la sua insistenza sull’aspetto macchinico-produttivo, abbia richiamato più volte la figura del sintetizzatore, il quale è appunto un vero e proprio *generatore* di suoni, ossia esibisce un’operazione di variazione continua, di incessante modulazione. Infatti, il sintetizzatore (particolarmente quello analogico, per Deleuze) *produce somiglianza* ovvero *rende somiglianti* cose che non lo sono, cioè le mette in rapporto, ossia appunto modula e non modella: con Simondon, se modellare significa modulare in modo definitivo, modellare vuole allora dire modellare in modo continuo e perennemente variabile (cfr. p.e. FB: 201).

Il sintetizzatore (analogico) modula proprio in quanto mette in connessione elementi eterogenei, non codifica od omogeneizza (ciò che fa la sintesi a priori o canonica, per Deleuze), e lo fa operando per sottrazioni intensive, ossia modulando la caduta di frequenze e non sommando dati codificati (FB: 183). Il sintetizzatore è dunque differenziazione in atto: «il sintetizzatore, con la sua operazione di consistenza, ha preso il posto del fondamento nel giudizio

sintetico a priori» (MP: 410), mettendo al centro l'operazione della «variazione continua di tutte le componenti» (MP: 143).

Il processo sintetico-macchinico si distingue così dal procedere sintetico-meccanico: nel secondo si dà un sistema di collegamenti progressivi fra termini dipendenti, in funzione di un macchinista che ne rappresenta l'unità; nel primo si dà un sistema di vicinanza fra termini eterogenei indipendenti, in funzione di un centro di gravità mobile (cfr. p.e. C: 100).

Questa dimensione macchinica (*questa è l'immagine deleuziana del pensiero*) riguarda l'intero cosmo, coinvolge tutto ciò che esiste: sotto questo riguardo, bisogna *prendere alla lettera* l'affermazione per cui certe formulazioni, come quella di divenire-animale, non contengono nulla di metaforico (cfr. p.e. KL: 23-25, 39; MP: 293-368). In effetti, in Deleuze *non c'è mai nulla di metaforico*; non esiste analogia nel mondo dell'univocità: la struttura del mondo è davvero sempre la stessa (l'eterno ritorno del differente), non si può prendere e isolare un campo, un processo, un livello, una regione ecc. per farne l'esempio di un altro, l'analogo di un qualche altro; si possono però operare innesti continui, ibridazioni, contagi, intersezioni reali. Detta altrimenti, le analogie sono reali e creative, non logiche e rappresentative.

Se macchinico è – per così dire – l'intero universo e se la filosofia partecipa di fatto dell'universo, allora nemmeno questa potrà sottrarsi a questa sorta di tendenza naturale alla produzione. Ecco così che essa può descriversi come «una specie di sintetizzatore di concetti» (CP: 57): opera appunto una genesi reale, che non presuppone principi già dati da cui partire, ma li fa emergere lungo la sintesi stessa. Anzi, la sintesi si manifesta esattamente nell'acquisizione di consistenza e valore di un certo ordine di ragioni, in questo caso concettuale.

Si può così parlare esplicitamente di una «filosofia-finzione», che mette insieme pezzi in un «pianeta» «non unificante», proprio perché concepisce pezzi, oggetti parziali e frammenti non come qualcosa che presuppone una totalità passata di derivazione, né un tutto a venire che ne deriva, bensì alla stregua di quanto diverge rapportandosi, si afferma separandosi. Sono chiamati in causa «avvicinamenti e distanze senza misura comune», che aprono il sistema, che fanno del sistema il luogo di un'apertura, non la sede di una totalizzazione, che ordinerebbe il caos, o raccoglierebbe diversi momenti per superarli:

un tutto che non totalizza e non unifica, che non è presupposto dalle sue parti come un'unità perduta o una totalità frammentata, e che non è nemmeno formato o prefigurato da esse nel corso di uno sviluppo logico o di un'evoluzione organica. Un tutto che non conta più sull'esistenza e sull'attribuzione, ma che vive nella congiunzione e nella disgiunzione, nella mescolanza o nella separazione, che fa tutt'uno con lo scorrimento imprevisto della faglia in tutte le direzioni, fiume che trascina gli oggetti parziali e varia le loro distanze, instaurando [...] una nuova relazione con il Fuori, che oggi costituisce l'oggetto del pensiero (ID: 196-200).

La filosofia deleuziana, il sistema-Deleuze, è un pensiero del *tutto sintetico*, del tutto come *sintetizzatore*: prende come tema, *come problema*, ciò che oggi

costituirebbe appunto l'oggetto del pensiero, pone in quanto oggetto per il pensiero il tutto sintetico, il formarsi di sistemi (compresi quelli filosofici).

Sistema viene qui a essere inteso nel senso letterale di "complesso", andandosi a legare proprio all'idea di sintesi: si tratta di avere a che fare con composizioni e com-posti, ma tutto dipende dal modo in cui viene concepita l'operazione di composizione. Per Deleuze, essa non coincide mai con una ricomposizione, con la riorganizzazione di una molteplicità che viene raggruppata in un'unità superiore, ma è piuttosto più vicina a quanto indica un altro modo di dire sempre più diffuso come "fare sistema", il quale allude a un qualche ordine di possibili congiunzioni, che viene a porsi ogni volta in modo diverso, dando cioè vita a una composizione differente. Rispetto alla filosofia, ciò implica che la sua storia non solo sia una storia di differenti sistemi, ma più precisamente una storia di *differenti modalità di fare sistema*.

Più precisamente, per Deleuze (ma su questo punto occorrerà ritornare) la filosofia in quanto tale è un insieme di sistemi concettuali, ossia di complessi di concetti non tanto "retti" da una tesi, una convinzione o un principio, quanto piuttosto tenuti insieme (resi consistenti) *da niente*, vale a dire da qualcosa che li attraversa: un problema, un set di domande, una serie di interrogativi (il non-essere affermativo del problematico).

È sotto questa luce che possono essere riletti anche tutti quei luoghi in cui Deleuze, come ricordato, si è smarcato dalla retorica della fine o del superamento della filosofia, della morte del concetto, per manifestare il proprio interesse intorno a tassonomie e classificazioni, insistere sulla specificità in chiave sistematica della filosofia e – soprattutto – evidenziare come il punto non sia semplicemente rinunciare al sistema o riproporre un certo modo di intendere e praticare il sistema, bensì dar corpo a un nuovo modo di fare sistema, mosso dall'esigenza di fare delle categorie il luogo di avvicinamento di cose all'apparenza molto diverse e di separazione di altre molto vicine, senza rimandare a forme generali o essenze astratte, ma condensando segni e sintomi singolari e caso per caso in concetti-eventi (come *ID*: 132-133; *PP*: 47, 78-79, 94, 180-182, 206; *CF*: vii-xix; *RF*: 171-172, 235, 300-301; *LT*: 77-78).

Con questo spirito, Deleuze ha per esempio provato a distinguere una *sistemica* da una *sistematica*: se la seconda consiste in un sistema (dialettico) dell'omogeneità, la prima insiste sui sistemi in disequilibrio, sulle loro unità eterogenee, sulle loro relazioni trasversali (Seminario del 13/05/1986).

C'è dunque un elemento per così dire canonico, nella misura in cui la filosofia sarebbe in quanto tale stata sempre sistematica, e un elemento anomalo, nella misura in cui il sistema non si colloca nelle coordinate dell'identico, del simile e dell'analogo, bensì in quelle della perpetua eterogeneità, o – meglio ancora – dell'*eterogenesi*: il sistema filosofico "mima" o "ricalca" la dinamica genetica in cui consiste la realtà stessa (*ne ripete il gesto differenziante*), la "riprende" o "riprolunga" su un piano peculiare, quello appunto filosofico.

Questo, per il momento, equivale a dire che la filosofia è reale non tanto perché "rispecchia" in qualche modo lo stato di cose della realtà, quanto piuttosto perché *a modo proprio* (quello filosofico, cioè creando concetti) ne

rilancia l'andamento: è reale per via del proprio stesso fare, è tanto più vera quanto più riesce a fare, quanto più "in là" riesce a portare.

Per tutte queste ragioni, del sistema-Deleuze si può in fondo dire ciò che Deleuze stesso diceva del libro *Discours, figure* di Lyotard: «è al contempo disperso, sfuggente in tutte le direzioni, e tuttavia chiuso come un uovo» (*ID*: 272). Ancora una volta, stile, contenuto e andamento vengono a congiungersi e alimentarsi a vicenda: se pensiamo infatti alla figura dell'uovo, che ricorre lungo l'intera produzione deleuziana (non solo nei più noti *AE*: 21-22; *DR*: 279-280; *MP*: 208-210, 219; *FB*: 104-105, ma anche in *ID*: 6), ci possiamo rendere conto che Deleuze non soltanto ha sostenuto che «il mondo è un uovo», ma ha proprio lavorato in modo tale da costruire un mondo-uovo, che è appunto il suo sistema, come anche la sua scrittura. Insomma, il sistema-Deleuze è un uovo, è un sistema-uovo.

Deleuze ha insistito molto sulla questione dell'«immagine del pensiero», con alcune oscillazioni. In una prima fase (*DR*: 169-217, ma cfr. già *NF*: 154-165; *PS*: 87-94), infatti, sembra concentrarsi sullo smontaggio dell'immagine del pensiero di un pensiero che si fa immagini, vale a dire che la ricostruzione dei postulati del pensiero rappresentativo sembra andare in direzione per così dire dello smascheramento dei meccanismi di formazione di immagini del pensiero in quanto tali.

Ciò che andrebbe stigmatizzato delle immagini del pensiero sarebbe in ultima istanza il fatto che esse giungono a irrigidirsi in una forma, a sclerotizzarsi in una data immagine, o – più precisamente – il fatto che esse presuppongono proprio che pensare significhi “fissarsi”, cristallizzare un'immagine, bloccare un'istantanea. In questo modo, il pensiero cessa di essere un atto creativo per ridursi a semplice riconoscimento, rappresentazione e rispecchiamento, come se tutto fosse già dato, come se il pensiero fosse una cosa che si rivolge a cose, non un processo che interseca altri processi, ossia qualcosa che si genera incontrando dei segni che – “ripresi” – conducono alla “mutua generazione” di ciò che viene pensato.

In questa considerazione negativo-decostruttiva dell'immagine del pensiero, a ben vedere, possiamo trovare in opera una concezione della natura dell'immagine ancora *deleuzianamente* platonica. Infatti, il Deleuze critico delle immagini del pensiero (del pensiero ridotto a immagine-di) intende l'immagine come una copia o riproduzione, che andrebbe a lavorare su qualcosa di già costituito, rispetto a cui mettere in scena un'operazione di adeguamento e imitazione, volta a rassomigliare alla realtà a cui ci si starebbe rivolgendo, in nome di un confronto che in ultima istanza si svolge sempre (anche quando critico) con ciò che tutti fanno e nessuno può negare. Rispetto a questo, Deleuze invocava insomma un «pensiero senza Immagine», perché «quando le intensità passano, non c'è nessuna immagine»: sono tutti quei momenti in cui «*tu es en train de...*», cioè in cui si è nel pieno di un processo, nei quali «se hai un'immagine, sei fottuto» (*LT*: 225).

Ma Deleuze, è noto, non considera l'immagine propriamente concepita in questo modo, o – detta altrimenti – intende proprio “salvare l'immagine”,

qualora questa sia colta nella sua dimensione genuinamente “spettrale” o “simulacrale” (vedremo in che senso). Se nella locuzione «immagine del pensiero» l’immagine viene intesa nel suo senso proprio, come schema dinamico di creazione, immagine-pura, simulacro, ecc., ossia come ciò che scatena e “perseguita” a mo’ di uno spettro il processo creativo, possiamo allora assistere a un certo spostamento di accento.

Tale spostamento, in prima battuta, permette di dichiarare il bisogno di una sorta di storia delle immagini del pensiero, una *noologia* (cfr. *PP*: 196-198), nella convinzione che le immagini del pensiero sono soggette a trasformazioni sulla base dei problemi che via via sono stati posti; anzi, il divenire stesso della filosofia sarebbe animato ogni volta da un’immagine del pensiero, intesa come ciò che ispira biforcazioni e mutazioni, che suscita creazioni e sviluppi, «non in funzione di un determinismo esterno, ma in funzione di un divenire che implica i problemi stessi» (*PP*: 199).

In questa prospettiva, il pensiero retto per così dire dall’immagine rappresentativa verrebbe per esempio a coincidere con il “pensiero di Stato”, che non è tanto il pensiero di uno Stato particolare, bensì il pensiero che si struttura sulla base della forma-Stato, ossia procede per fondazione e fondamento, per accentramento e universalizzazione (il Tutto e il Soggetto). Rispetto a *questo pensiero-immagine*, la *noologia* e il «pensiero del fuori» hanno il compito non di contrapporre un’altra immagine, bensì di distruggere ogni immagine, dove però questa distruzione si rivolge al nesso (interno a un certo modo di concepire l’immagine) immagine-copie, modello-riproduzioni. Questo pensiero anti-immagine combatte così «la striatura dello spazio mentale» prodotta pensando per universali e modelli collocandosi in uno spazio liscio, privo di immagine, da «occupare senza contare», fatto di «ricambi, intermezzi, rilanci»: un pensiero «nomade», «come processo e svolgimento», «del *pathos*», «Zen», «pensiero-evento», «pensiero-problema», e via di seguito. Un pensiero che non ritrova e non imita, ma costruisce (cfr. *MP*: 445-451).

Bene, queste o altre formulazioni ci pongono da subito di fronte a una questione che non può essere ignorata e che anzi vale la pena esplicitare preliminarmente: Deleuze, in fondo, non sta proponendo una nuova immagine del pensiero? Più precisamente, non sta delineando una *nuova immagine dell’immagine*, con tutto il proprio pensiero?

In un certo senso, la risposta è *ovviamente sì*: Deleuze presenta abbastanza chiaramente un nuovo modo di concepire l’immagine dunque anche l’immagine del pensiero, per il quale il pensiero non è più ciò che si rivolge a immagini o mira a costruire immagini, bensì ciò che è mosso e animato da immagini. Eppure, proprio per questo emerge un problema ancora più rilevante, legato al fatto che il sistema di Deleuze si propone esattamente come il sistema *che dice questo*, che cioè mette in atto questo “nuovo pensiero”.

Deleuze pretende di sviluppare un pensiero che mette in mostra la “logica interna” di costruzione del pensiero stesso, cioè il modo in cui si formano e trasformano le immagini stesse del pensiero: la sua è dunque una sorta di meta-immagine del pensiero? E, se è così, siamo di fronte a qualcosa come alla fine

del pensiero? O, perlomeno, di fronte a una delle sue fini, se è vero che già «Spinoza ha trovato la sola libertà nell'immanenza, e ha concluso la filosofia, perché ne ha colmato la supposizione filosofica» (CF: 38)?

Prendiamo, emblematicamente, il momento in cui egli sottolinea che «il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero» (CF: 27), insieme a quello in cui si domanda se «esiste un piano "migliore" che non assegnerebbe l'immanenza a Qualcosa = x, e che non mimerebbe più nulla di trascendente?», ossia capace di pensare «IL piano di immanenza», il quale è «contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato», «il non-pensato nel pensiero», il suo stesso differenziale interno, «lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto» (CF: 48).

Muovendo da questo, Deleuze arriva a dire che «forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare IL piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno», sottolineando che «ciò che non può essere pensato, e che tuttavia deve essere pensato, fu pensato una volta, come una volta si è incarnato il Cristo per mostrare la possibilità dell'impossibile»: il «Cristo dei filosofi», Spinoza, «ha mostrato, allestito, pensato il piano di immanenza "migliore", il più puro, quello che non si offre al trascendente né lo restituisce» (CF: 48-49).

Ora, in termini comuni, ciò che Deleuze qui descrive nel proprio linguaggio (che diventerà mano a mano più perspicuo), non è altro che l'idea del pensiero che riesce a pensare se stesso, a *mostrare* (non dunque semplicemente a dire) il movimento del pensiero. E se è vero che si afferma che è stato Spinoza l'unico capace di cogliere ed esibire tale dinamismo, non si può affatto ignorare non solo che Deleuze è a tutti gli effetti uno spinoziano, ma anche che egli va persino più a fondo di Spinoza nel tentativo di non ricondurre il piano di immanenza ad altro. Deleuze sarebbe allora riuscito a pensare il piano di immanenza "migliore", ossia a pensare l'impensabile, il non-pensiero proprio del pensiero stesso? E se così fosse, quale filosofia potrebbe mai esserci "dopo Deleuze"?

Questa paradossalità – su cui tornerò più direttamente *infra*, § 9.1 – può anche essere espressa dicendo che Deleuze propone un sistema del modo stesso in cui si formano i sistemi, o – persino – che il modo in cui il suo sistema si tiene è il medesimo in cui le cose vengono a tenersi insieme nel mondo. È questa appunto la sua tesi fondamentale: il modo in cui la espone, il modo in cui lavora, la forma del suo dispiegarla, fa tutt'uno con ciò che espone, con ciò su cui lavora, con il contenuto che dispiega.

Per cominciare a entrare nell'andamento del sistema-Deleuze e della sua peculiare *razionalità*, possiamo allora prendere uno tra i passaggi che più facilmente potrebbe dipingere Deleuze alla stregua di un irrazionalista:

noi non usiamo i termini "normale", "anormale". Tutte le società sono al tempo stesso razionali e irrazionali. Sono necessariamente razionali per i loro

meccanismi, i loro ingranaggi, i loro sistemi di collegamento, e persino per il posto che assegnano all'irrazionale. Tuttavia, questo presuppone dei codici o degli assiomi che non sono il prodotto del caso, ma che non hanno nemmeno una razionalità intrinseca. È come nella teologia: tutto risulta pienamente razionale se si accetta il peccato, l'immacolata concezione, l'incarnazione. La ragione è sempre una regione ritagliata nell'irrazionale. Non è affatto al sicuro dall'irrazionale, è una regione attraversata dall'irrazionale stesso, e definita proprio per un certo tipo di rapporti tra fattori differenziali. In fondo a ogni ragione, il delirio, la deriva (*ID*: 332).

Qui, sembrerebbe di essere di fronte a uno "schizoide" elogio, o di una rassegnata constatazione, della commistione, se non coincidenza, tra ragione e follia. Eppure, è in gioco qualcosa di ben più decisivo: l'irrazionalità non come "non razionale", cioè come ciò che è fuori dalla ragione e opposto a essa, bensì come principio stesso della ragione, ossia come suo differenziale interno, come sua *raison d'être*.

La genesi di ciò che è razionale si spiega proprio se lo si considera governato non da strutture o da serie rette da principi che distribuiscono identità (dotati cioè di «razionalità intrinseca»), bensì come strutture o serie messe in moto da relazioni che tessono differenze («non sono il prodotto del caso»). All'interno di un dato campo problematico di una data struttura, certi sviluppi sono persino necessari («se si accetta...»), ma questa necessità è a propria volta infondata («ritagliata nell'irrazionale...»), nel senso che dipende dall'affermazione "fondante" di quello stesso problema.

Il razionalismo deleziano è allora un razionalismo dell'incommensurabile, inteso come quell'elemento che è *irrazionale* rispetto a tutti gli elementi che compongono il piano della razionalità proprio perché è il principio mobile della loro organizzazione (punto cieco, fondo senza-fondo). A dire: ciò che, "slittando", genera una struttura, senza poter occupare un posto diverso da quello di "generatore di posti". Anticipando gli sviluppi del discorso, a essere irrazionale è proprio ciò che è più marcatamente *relazionale*, ossia la pura relazione stessa.

La presenza di questo elemento irrazionale in Deleuze viene ad assumere una molteplicità di nomi: incommensurabilità, piega, differenza, *disparis*, anomalo, essenza vaga e inesatta, oggetto-x, intensità, precursore buio, diagonale, *clinamen*, fenditura, immagine-tempo, idea, incorporeo, senso, incrinatura, e così via. Il punto è che il campo che si produce muovendo da tale elemento e insistendo su esso è a tutti gli effetti razionale, dotato di una propria consistenza: esibisce una qualche ragione, costruisce la ragione di un dato qualcosa, è la *raison d'être* di quel qualcosa.

Pertanto, Deleuze non sta semplicemente affermando che la ragione deve rassegnarsi a sragionare, in dosi più o meno massicce; tutt'anzi: la ragione deve proprio sforzarsi ogni volta di cogliere questo elemento irragionevole ma sistematico o sistematizzante che è il dinamismo relazionale, la costitutiva differenza interna. O, meglio, non tanto "cogliere" nel senso di riconoscere e rappresentare, bensì "ricreare" nel senso di sviluppare e proseguire.

Per Deleuze un sistema è una struttura, o una macchina, che produce effetti ossia funziona e mette in mostra il proprio stesso funzionamento, rendendolo effettivo o effettuale. Dice e pratica la congiunzione dei disparati affermandone la differenza, non ricomponendola in unità. L'idea di fondo del sistema-Deleuze è dunque questa (dovremmo persino dire che il sistema-Deleuze è il sistema di qualcosa come “un'idea di fondo...”): ciò che turba il sistema, che lo squilibra, è proprio ciò che lo tiene insieme, ossia il suo elemento strutturante, che lo muove – il suo problema: qualcosa di enigmatico eppure non arbitrario.

Sotto questo riguardo, ciò che “tiene insieme” il sistema di Deleuze non è né un qualche elemento in più rispetto a tutti quelli che sono disseminati lungo le sue opere (che non attenderebbe che un'opera decisiva su Deleuze per trovare spazio espressivo), né un qualche spazio vuoto lasciato buco in esse (che attende di essere finalmente occupato da un concetto risolutore): è esattamente quanto resta in difetto rispetto ai posti occupati e in eccesso rispetto agli elementi dati, garantendo la circolazione all'interno della struttura che così può venirsi a formare.

Questo diventerà concettualmente mano a mano più chiaro nei capitoli che seguono, ma è bene tenerlo da subito presente: ciò che rende realmente possibile il sistema deleuziano è il suo principio di concrezione effettiva, non un qualche “principio primo” o insieme di definizioni o ragioni date e da ritrovare nelle sue varie “parti”. Il paradosso ultimo, come dicevo, è che se volessimo provare a dare un qualche nome a questo principio di concrezione, ossia a indicare in termini più espliciti qualcosa come il problema di Deleuze, dovremmo in fondo considerare che (al di sotto del problema del nuovo, della relazione, della temporalità, ecc.) è *esattamente la natura dei problemi* il problema di Deleuze.

Inoltre, punto da tenere ben presente, avere a che fare con un nuovo sistema significa che una serie di concetti più o meno classici si troveranno a ricevere una risemantizzazione, ovvero andranno incontro a un processo di alterazione e trasformazione. Per esempio, come si è in parte visto e si vedrà, *thauma* verrà a significare “stupefacente” o “spostamento”, *philosophia* si potrà tradurre come “esigenza di sapere” o “pretesa di conoscere”, *empeiria* arriverà a indicare “sperimentazione”, *permanenza* dovrà declinarsi come “persistenza”, e via discorrendo.

Tenuto conto di tutto questo, ciò che verrà gradualmente chiarendosi, è in che senso Deleuze può essere dipinto come *l'avvocato del diavolo*. Da una parte, Deleuze prende le parti del diavolo, sostenendo il principio dia-bolico delle cose ossia la differenza o relazione, ciò che “scinde” senza riunire, come invece farebbe il sim-bolico. Dall'altra parte, questo comporta il prendere le difese (secondo un approccio giurisprudenziale, come discuterò) del “processo di taglio”, vale a dire cercare di cogliere le differenze di fatto non sul piano discreto-digitale, ossia estensivo, bensì su quello continuo-analogico, ossia intensivo.

L'avvocato del diavolo è insomma colui che prende sul serio il fatto che “il diavolo si nasconde nel dettaglio”, per vedere nel diavolo il principio mobile delle cose, la ragione stessa del farsi delle cose, il ritagliarsi stesso dei dettagli, *le cose nel loro stesso farsi*.



B) Questo permette di enucleare i due principali problemi che il sistema-Deleuze lascia aperti, anzi pone e apre, o – meglio – due formulazioni a mio giudizio efficaci della medesima questione di fondo: il problema del figlio e il problema della taglia.

*Problema del figlio.* In un senso molto generico, un figlio (una figlia) è il “risultato” dell’unione di una mamma e un papà – il che vale anche per i vari casi di fecondazione assistita, rispetto al punto qui discusso. Eppure, questa unione non coincide con la *somma* “mamma + papà”. Immaginiamo di scovare, elencare e mettere insieme tutte le caratteristiche che il figlio erediterebbe dai genitori (biologicamente: il sorriso di mamma, i denti di papà, ecc.; culturalmente: i modi di dire, la maniera di parlare, ecc.), nonché dai genitori dei genitori e così via (l’irritabilità di nonno, la pazienza di nonna, ecc.) – come anche, volendo, dall’insieme del contesto sociale (la lingua, i codici comportamentali, ecc.). Immaginiamo, restringendo ora ai genitori per semplificare, di elencare *tutti, ma proprio tutti* gli elementi di mamma e papà che è possibile ritrovare nel figlio, e di comporli insieme: che cosa succederebbe?

*Niente:* non avremmo comunque il figlio. Questo comporta qualcosa di alquanto straniante: proprio perché il nuovo (il figlio) sembra avere tutto, ma proprio tutto, del vecchio, succede che ciò che c’era prima non può essere preso come termine di paragone per decifrare ciò che c’è dopo, ossia che nessun elemento singolo del “vecchio”, né la somma degli elementi del “vecchio” riescono a darci come risultato il “nuovo”. Resta però che questo risulta di fatto da quello.

Che cosa significa questo? E discorso analogo potrebbe valere per un’opera letteraria rispetto ai capitoli che lo compongono, al presente lavoro rispetto alla sua bibliografia, al significato di una frase rispetto alle parole che la compongono, a quello di una singola parola rispetto alle lettere che la compongono, e così via.

Banalmente, che il nuovo non è tanto *più* della somma delle parti, quanto piuttosto *meno* rispetto a essa, nel senso che è ciò che *si sottrae* a tale sommatoria. Comunemente, si usa dire che un tutto è “più” della somma delle sue parti: questo è certo vero se si intende evidenziare che esso è irriducibile alla composizione dei singoli elementi giustapposti (ma a propria volta questo vale per ogni singolo elemento nel suo “tutto”), ma può essere anche fuorviante se non si mette altrettanto in risalto che questa irriducibilità è proprio in rapporto alla logica del “pezzo in più” da aggiungere per arrivare al risultato (il tutto come “macro-cosa” emergente).

Per questi motivi, si è cominciato a dire, da versante tanto filosofico (ŽIŽEK 2013; 2014) quanto scientifico (DEACON 2012, ma già MORIN 1983: 144-147), che ciò che emerge, un tutto rispetto alle parti, è appunto meno di ciò rispetto a cui emergerebbe. Oppure, nei termini che ha diffuso Berthoz, l’emergenza di un tutto o di un nuovo livello avviene all’insegna della *semplicità*, che non rappresenta né la semplice diminuzione (semplicità) né il semplice aumento (complessità) degli elementi in gioco (un termine in meno o in più), bensì il

processo di organizzazione che crea quella che comunemente chiamiamo “complessità”, ossia l'interazione reciproca tra elementi distinti (BERTHOZ 2011).

Un po' come quando comprendiamo le cose, i dati e le informazioni di cui disponiamo, non perché aggiungiamo un dato in più, né semplicemente perché ne togliamo uno: piuttosto, comprendiamo quando organizziamo i dati che avremmo, in modo tale da averli davvero in quanto tali (ossia conoscerli), cioè quando li attraversiamo. Si tratta proprio di far venir meno la logica della collezione (in senso doppio: per aggiunta come per sottrazione) di dati, per far valere un principio diverso, di altro tipo, che consente di passare a un altro ordine pur senza separarsi da quello (la conoscenza è in rapporto ai dati, ma non consiste in un dato, né tantomeno in un sovra-dato).

Per dirla in termini deleuziani, conoscere non significa sapere tutto, ma al limite sapere qualcosa meno di tutto, cioè porsi la domanda più capace di consentire di organizzare e attraversare un set di risposte dando loro un qualche senso, costituendo un qualche filo rosso (“so di non sapere” e “la *philosophia* non coincide con la *polymathia*” significano esattamente questo). La conoscenza sta insomma più dal lato del problema che da quello delle soluzioni, o – più precisamente – sta nel loro rapporto.

Concettualmente, questo consente di mettere in luce che qualcosa di nuovo consiste in nient'altro che in quella differenza minima o pura o interna che lo definisce (in deleuzese si può dire in molti modi, come si vedrà: molteplicità intensiva o qualitativa, articolo indeterminativo, involuzione, esitazione creatrice, virtuale, problema, piega, n-1, balbettio, sospensione, neutralità, impersonalità, impercettibilità, sobrietà, eleganza, lentezza, intensità, tantra, amor cortese, asceti, vaghezza, essenza anesatta, ...). Ciò che si *sottrae* al movimento della giustapposizione delle parti, insomma: «sobrietà, sottrazione creatrice», perché «la variazione continua non ha che linee ascetiche» (MP: 146).

Al contempo, però, anche parlare di “qualcosa di meno” può essere fuorviante, per lo stesso principio: non si tratta di togliere un pezzo, ma di sottrarsi proprio alla logica dei pezzi concepiti come “interi”, come “cose”, come entità discrete già date. È per questo che, come vedremo, il problema di Deleuze non è tanto la differenza “da” o “rispetto a” (la differenza esterna che si determina negativamente rispetto a una qualche identità data o insieme di identità date), quanto piuttosto la differenza presa nel mentre del suo farsi (differenza “per”, si potrebbe forse dire), cioè la differenza interna, circoscrivibile proprio se si mette da parte il ragionamento per “elencazione”.

Tornando al figlio, il problema è che questo non è nulla dei genitori essendo tutto di essi; più somiglianze o eredità si tirano fuori, meno si riesce a individuarne la specificità rispetto ai genitori, a chi lo ha a tutti gli effetti generato: ripete tutto, ma proprio tutto, proprio per questo differisce in tutto, ma proprio in tutto; somiglia in tutto, ma proprio in tutto, proprio per questo è dissimile in tutto, ma proprio in tutto. Anche “il sorriso di papà”, preso singolarmente, è in effetti *in toto* il sorriso di papà, ma al contempo lo è già *per nulla*, perché è il sorriso del figlio, il modo in cui sorride il figlio, il modo in cui il sorriso di papà si dà nel

figlio: ma è poi davvero possibile prendere anche solo quel pezzo singolarmente? Più in generale, dove si colloca la “differenza specifica” effettiva di quel figlio? Di per sé, è evidente, eppure non si trova da nessuna parte, quasi non sussistesse.

Il problema è dunque che in questo modo il figlio, la cui differenza è appunto innegabile, viene quasi a perdersi, come se fosse nulla, o persino meno di niente, in quanto non è nemmeno individuabile come mancanza di un dato qualcosa (ni-ente) – sulla base cioè di qualche tratto che avrebbe dovuto ereditare ma non ha ereditato: “tuo padre era così laborioso, tu invece... com'è possibile che tu sia figlio suo?!” (ciò che sarebbe il platonismo per Deleuze).

Ciò che è nuovo deve essere (o sembra essere) al contempo in pieno rapporto con ciò che è vecchio e a completa distanza rispetto a esso: deve (o sembra) essere in questo paradossale *pieno rapporto di completa distanza*. Ma ciò è possibile? Che cosa significa? Può il nuovo essere una paradossale riorganizzazione totale di ciò che è già dato, che ristrutturata tutto senza aggiungere o togliere nulla? Non dovrebbe essere qualcosa in più e di diverso che fa ingresso nel mondo? Il figlio non è esattamente questo?

Questo comporta anche un altro aspetto: guardando la cosa dal punto di vista dei genitori, del *rapporto tra* di loro, il figlio è ciò che “incarna” questa relazione, dandole piena espressione e realizzazione. I genitori, evidentemente, sono tali proprio alla luce del figlio, la cui nascita mette in atto una peculiare retro-definizione dei genitori stessi in quanto tali, ossia una sorta di “liberazione” *ex post* o “effettuazione” in corso d’opera del loro ruolo: questo significa forse che il figlio è “la verità” dei genitori? O, più propriamente, significa che il figlio è *il limite* dei genitori, del loro rapporto? E non vale anche viceversa, dato che il figlio è tale solo grazie ai genitori? Che cosa potrebbe mai significare questo? Ma, soprattutto: dove si porrebbe questo limite? Nei genitori? Nel figlio? In nessuno di loro? Ce l’ha qualcosa come un luogo?

Da ultimo, se i genitori sono tali soltanto alla luce del figlio, significa che alla fin fine il vecchio non era comunque già dato, ma anch’esso diventa tale alla luce del nuovo o del rapporto con esso? Ma come può allora qualcosa di non dato a propria volta generare il nuovo? Può il nuovo retro-agire sul passato? Non è questa pura fantascienza, un mondo davvero virtuale in senso deleterio?

C’è poi ancora un altro aspetto: i genitori appunto generano il figlio, ma questo vuol dire che gli sono “superiori”? O viceversa, sarebbe il figlio a essere “superiore” nella misura in cui incarnerebbe e invererebbe il rapporto tra i genitori, portandolo su un piano più elevato? Ma in questo modo, non staremmo riconducendo una pura differenza a una differenza pensata rispetto all’identità? Non staremmo cioè confondendo il diverso con il migliore e il peggiore? Perlomeno, è quel che faremmo per Deleuze, se vedessimo le cose in questo modo.

Partiti dalle più evidenti delle certezze (ci sono dei genitori e c’è un figlio), ci ritroviamo persi nel non capire più quale sia il punto di partenza e se sia davvero possibile e come distinguere i termini chiamati in causa: il figlio è insieme tutto e nulla rispetto ai genitori, questi sono posti da quello. I confini si perdono e la confusione aumenta: la differenza si dà, si pretende di prenderla sul serio e di

spiegarla, si finisce per renderla inspiegabile, evanescente – per farne un simulacro.

*Problema della taglia.* Queste tensioni emergono in modo ancora più netto se prendiamo in esame la questione della taglia, ossia di quello che – per così dire – concerne il livello di ingrandimento o zoom con cui si guarda alle cose, la scala assunta. Come vedremo, il problema di Deleuze non è semplicemente trovare la mappa più adatta al territorio, ma al limite circoscrivere il processo mediante cui si traccia una mappa di un territorio, o – meglio ancora – mediante cui il territorio emerge rispetto a una mappa. Per il momento però, cominciamo appunto col porre il problema della scala con cui si dimensionano le cose.

La percezione comune, legata al buon senso e al senso comune (direbbe Deleuze), ossia alle esigenze della rappresentazione, coincide con il punto di vista di una fisica ingenua, che si pone su scala *mesoscopica*, in quanto riguarda una dimensione di oggetti che non risultano né troppo grandi né troppo piccoli, che si commisurano cioè con la portata dei nostri sensi e delle nostre facoltà in condizioni ecologiche e con la durata media della vita umana (cfr. FERRARIS 2001: 157-162).

In altre parole, mediamente noi – come gli organismi viventi in media, perlomeno quelli che riteniamo più complessi – cogliamo e interagiamo con cose dalle dimensioni di sedie, tavoli, montagne, metri, giorni, nervosismo, automobili, e così via, non con entità dalle sovra- o sotto-dimensioni di galassie, Stati, quark, atomi, sinapsi, ecc. (percettivamente, ma poi anche concettualmente).

In chiave filosofica, ciò significa che ciò che per noi ha una forma o è “forma” (ciò che per noi è “cosa” o “presenza”) è ritagliato su questa taglia media, che dunque in un certo senso è *evidente* (in chiave biologica), in quanto assolve a una funzione di orientamento, salienza, significatività, e via discorrendo.

Tuttavia, è altrettanto chiaro che le cose possono essere viste su scala diversa, e lo è *perché lo esperiamo*, a vario titolo: in qualche modo, sappiamo ormai che – per esempio – “da un certo punto di vista” e “a un certo livello” la nostra mano è un’interazione tra cellule, la nostra singola esistenza è una parte dell’esistenza complessiva di un continente, e così via (lo sappiamo direttamente o indirettamente – con un microscopio come con una formula matematica o un’espressione linguistica, per intenderci). Questo, aspetto ora più significativo, significa non solo che ci sono appunto diverse possibili “taglie”, bensì anche che sappiamo che quella che su una certa scala ci appare come “forma” è il risultato di un processo di formazione e trasformazione: se – per intenderci – esistono vestiti di taglia “XS, S, M, L, ...” è perché si ingrassa e si dimagrisce.

In altri termini, qui emerge tutta la problematicità del sistema-Deleuze, esiste anche un punto di vista che non è quello che si pone su un determinato piano o si ferma su una data scala, ma è quello che “sorvola” questa operazione di passaggio di scala ovvero la trasformazione, il transito tra forme. Non si mette al centro dunque né una “macro-taglia”, né una “micro-taglia”, né il mondo dell’“insù” né quello dell’“ingiù”, bensì quello dell’*intorno*, dei dintorni della taglia,

una zona per definizione vaga e sfumata, perché è proprio l'area in cui le cose si "scontornano" e "sgranano", ossia fanno ingresso nella deleuziana «zona di indiscernibilità» in cui le possibilità prendono come a pullulare e rimescolarsi.

Questa prospettiva "approssimativa" però, come vedremo, pone una serie di difficoltà, legate al fatto che questo paradossale punto di vista mira non tanto a negare che siano possibili e vi siano di fatto determinate "tagli", quanto piuttosto intende assumere ciò come punto di partenza, per spiegare come possa accadere e come avvenga.

Infatti, aspetto decisivo per comprendere Deleuze, che i passaggi si diano (che ci siano differenze "esterne" o "fenomeniche") è esattamente il dato di fatto; il che, rispetto al tema delle tagli, significa per esempio che è un dato di fatto che esistono delle transizioni dal punto di vista più o meno quotidiano della percezione di un tavolo o dell'amore a quello più o meno inconsueto della percezione di un batterio o di una crisi esistenziale.

Il problema, per dirla già in termini deleuziani, non è tanto negare che si diano "potenziamenti" o – più genericamente – "alterazioni", che sia possibile cioè "pensare" su livelli diversi (in senso ora amplissimo: conoscere, percepire, sentire, concepire, praticare, ecc.). Piuttosto, si tratta proprio di dover rendere conto di questi "slittamenti creativi" tra livelli, intesi come loro causa reale o condizione di possibilità effettiva (come differenze "interne" o "noumeniche").

Il sistema-Deleuze, in fondo, mira proprio a rendere pensabile questa "genesi continua" dei piani e delle cose nel complesso: un punto di vista paradossale e spiazzante, che non a caso (come spiegherò) deve connotarsi come empirismo superiore o condizione sovrumana.

È allora proprio su questo piano che si deve "mettere alle strette" il sistema-Deleuze: riesce davvero a rendere ragione di questo? E poi: ciò che a noi davvero interessa in fondo, ma anche ciò che davvero accade nel mondo, non è il fatto che *a un certo punto* comunque ci troviamo su un dato piano, che le cose prendono una data forma (micro- o macro- che sia)?

In deleuzese: a furia di soffermarsi sulla molecolarità, non si perde di vista la molarità? È sufficiente dire che si tratta di non prendere mai la molecolarità come nuova forma di trascendenza ossia di privilegiare un punto di vista *quantitativamente* micro- rispetto a uno macro-? È sufficiente dire che si tratta sempre di *una* molarità che si determina caso per caso (nel senso che discuterò) per risolvere la faccenda, ossia per soddisfare le nostre esigenze di comprensione "medie", collocate a livello dell'attuale? O anche: è davvero possibile o interessante vivere sul piano di immanenza, su questo piano virtuale? Ci dice davvero qualcosa di utile rispetto alle sue stesse promesse, cioè contribuire a orientarci nell'attuale, in cui il virtuale soltanto si dà?

Il problema della taglia, dunque investe ancora più direttamente la questione del rapporto tra continuità e interruzione, connotato di un'ambiguità per la quale la forma verrebbe a profilarsi come interruzione della continuità, proprio mentre però l'interruzione stessa parrebbe presentarsi come momento di rottura rispetto alla staticità della forma.

È rispetto a tale oscillazione che il pensiero «nomadologico» deleuziano ha potuto essere esplicitamente connotato come «filosofia della fuga» che afferma la pura fluidità o circolazione, ossia dell'indistinguibilità priva di «punti di attrito, vortici, epoche, inibizioni del movimento»: il meso- verrebbe ridotto a micro-, secondo quell'effetto-Lilliput già evidenziato da Canetti, per il quale si precipita nelle deterritorializzazioni del delirio – nella schizofrenia (cfr. GUGLIELMINETTI 2001: 28-42, 180-182).

Insomma, laddove tutto si muove, nulla si muove davvero, come già rilevato: la continuità indefinita del movimento fa venire meno quelle lacune grazie a cui si dà davvero qualcosa; il persistente caos ad altissima temperatura del brulichio incessante fa venire meno quei raffreddamenti per i quali qualcosa riesce a solidificarsi in una forma.

Tutto ciò è per molti aspetti vero, e *proprio perciò* – come vedremo – deve essere portato fino in fondo. Quello che voglio intanto sottolineare è che però il problema che pone Deleuze non è semplicemente quello di privilegiare una taglia “minore” rispetto a una “maggiore”, come se – per dire – nel nucleo di una cellula vi fosse più verità di quanta ve ne è in un organo; il problema è proprio che viene a essere messa in questione la logica della forma data, indipendentemente dalla taglia che questa assuma o con cui si voglia circoscriverla.

Come si potrà notare, ritroviamo qui molte delle criticità già segnalate, soprattutto quelle di natura politico-sociale; difficoltà che avevo cercato di risolvere, o – più precisamente – di inquadrare insistendo sull'idea del mondo *sub specie transformationis*. Ed è per questo che il pensiero “migliore” dell'immanenza si presta così facilmente a essere visto come un (rinnovato) pensiero dell'assoluto – e in fondo anche questo è *vero*, ma nel senso che l'unico vero assoluto è la relazione in quanto tale (come emergerà).

C) Per dare un'ulteriore cornice di intelligibilità a questi aspetti e fare ingresso nel cuore del pensiero deleuziano, possiamo tenere conto anche di alcune considerazioni, di carattere più storico-culturale, che sono state fatte in merito alle generali vicende del pensiero francese (cfr. BADIOU 2013: 12-17; DESCOMBES 1979: 21-70; NANCY 2008: 24-27).

Abbiamo così l'idea per cui la filosofia francese del '900 potrebbe essere vista come una continua contesa sull'eredità tedesca, nella quale Deleuze prenderebbe le distanze tanto da Hegel quanto da Husserl, per stare dalla parte di Nietzsche. Oppure, più complessivamente, si nota che, soprattutto pensando alle vicende del cosiddetto post-strutturalismo, si è assistito a una sorta di inversione di segno nel rapporto tenuto con Hegel, che – in poche parole – passerebbe dal più al meno: si passerebbe dall'essere hegeliani all'essere anti-hegeliani, dal “+ Hegel” al “– Hegel”.

In modo forse ancora più incisivo, si è indicata la possibilità di tracciare una soglia tra due linee di pensiero filosofico: una francese e una tedesca. È interessante evidenziare ciò che distinguerebbe l'attitudine concettuale delle due linee, al di là della connotazione geografica, comunque relativa (un filosofo

francese può benissimo essere lungo la linea tedesca, come sarebbe il caso di Derrida e Nancy).

La prima è la linea senza origine, la seconda la linea dell'origine. E il fatto che Deleuze si ponga decisamente lungo la linea francese fa sì che il suo pensiero debba essere connotato come un pensiero della trasformazione, per il quale tutto è trasformazione, in metamorfosi, in divenire; ciò significherebbe che in Deleuze il divenire non può essere ricondotto a un'interruzione d'essere, perché non si dà né cominciamento né interruzione, ma è una trasformazione in ciò che è sempre suscettibile di trasformarsi.

La linea tedesca, invece, insisterebbe sulla nascita e sulla morte, sul problema della messa in forma e della perdita di forma, cosa che in certa misura la porrebbe in antitesi al pensiero della trasformazione. Infatti, tra trasformazione e formazione/perdita di forma ci sarebbe una distanza assoluta, nel senso che il pensiero della trasformazione non corrisponde nemmeno a ciò che in quello della formazione/perdita di forma sarebbe il tentativo di riflettere su ciò che accade "tra" la nascita e la morte.

Ciò si spiegherebbe in ragione del fatto che la nascita e la morte sono intrise di negatività, indicando qualcosa che emerge dal nulla e che svanisce nel nulla, questione che nel pensiero della trasformazione proprio non si porrebbe, consegnando un universo senza negatività, di assoluta affermatività e incessante effettuazione, in cui non si può ragionare nei termini di un'unità data che poi svanisce, proprio in quanto ritorna nel nulla da cui aveva tratto origine.

Insomma, si potrebbe dire che le due linee si intrecciano e distinguono rispetto al modo in cui intendere il processo: nella linea tedesca il processo è la genesi intesa come origine che va verso un(a) fine (le cose cominciano e finiscono); nella linea francese il processo è il percorso inteso come muoversi sempre nel mezzo (le cose sono in corso). Sotto questo riguardo, piaccia o meno, le perplessità che suscita la metafisica sintetica deleuziana ruotano intorno al suo stesso intento di fondo: prendere le cose mentre stanno cambiando, considerarle come sempre in cambiamento, dal loro versante continuamente trasformativo.

Si può cominciare a intuire anche il senso del conclamato anti-hegelismo deleuziano (che renda giustizia o meno a Hegel è ora secondario: cfr. meglio *infra*, § 9.1): nella prospettiva "trasformativa" deleuziana il negativo non può avere spazio proprio perché non si parte mai da una posizione o da una forma, che viene poi (fosse anche internamente) negata per giungere a un'altra posizione o forma.

Si parte invece dal fatto che qualcosa (di enigmatico ma non arbitrario) si sta affermando, ossia si parte proprio *in medias res*, e da questo punto di vista, se è vero che – per esempio – una trasformazione è un trauma perché qualcosa sta morendo, lo è altrettanto che qualcosa sta nascendo e non si può sapere come le cose si evolveranno (al limite, sappiamo che qualcos'altro verrà fuori, che si sta profilando una differenza), dunque dovrebbe essere considerata altrettanto una gioia. In termini ormai persino abusati, una crisi è insomma momento tanto di distruzione quanto di ricostruzione: il rischio fa tutt'uno con l'opportunità.

Il “momento” della trasformazione è esattamente quello in cui si oscilla tra le posizioni che dal punto di vista della forma possono risultare un successo o un fallimento, ma questo può appunto dirsi soltanto dal punto di vista di una posizione, mentre qui al limite – con tutte le ambiguità che questo comporta – la posizione è impersonale. Ciò però non significa l’“astensione” o la “neutralità” di chi non intende prendere posizione, bensì l’“intensione” o l’“utralità” propria della forza (insieme dis- e re-) individuante, che non è mai – su questo Deleuze ha proprio cercato di andare fino in fondo – qualcosa come *La Forza*, ma sempre e comunque *una forza* (in un dato caso, che coinvolge qualcuno, che condensa certe singolarità e non altre, ecc.).

Ancora una volta, sembra che soltanto mettendosi nell’ottica in cui si considera il mondo *sub specie transformationis* diventa possibile muoversi all’interno del sistema-Deleuze, esplorando anche tutte le difficoltà che tale atteggiamento fondamentale comporta.





## PARTE II. IL SISTEMA-DELEUZE

«Credo alla filosofia come sistema. A non piacermi è la nozione di sistema quando la si rapporta alle coordinate dell'Identico, del Simile e dell'Analogo. Anche le questioni riguardanti il "superamento della filosofia", la "morte della filosofia" non mi hanno mai toccato. Mi sento un filosofo molto classico. Per me il sistema non deve essere soltanto in perpetua eterogeneità, ma deve essere una *eterogenesi*, cosa che per quanto ne so non è mai stata tentata» (RF: 300).



#### 4. IDEARE: IL NUOVO COME PROBLEMA

«Ogni reazione contro il platonismo è un ristabilimento dell'immanenza nella sua estensione e nella sua purezza, che vieta il ritorno di un trascendente. Il problema è sapere se una simile reazione abbandona il progetto di selezione dei rivali, o se redige invece metodi di selezione del tutto diversi: questi non vertono più sulle pretese come atti di trascendenza, ma sul modo in cui l'esistente si riempie di immanenza, sulla potenza» (CC: 178).

«È stupido dire che qualcosa c'è sempre stato. Niente c'è sempre stato» e «questo vale per tutto!» (MF1: 48): il problema è piuttosto a quali condizioni qualcosa emerge in un dato modo, raggiunge una data soglia, e questo vale – per intenderci – tanto per una montagna quanto per il nostro sapere su una montagna. Il pensiero di Deleuze, sotto questo riguardo, può essere descritto come un capitolo di quella che è stata recentemente connotata come «critica della ragione generativa» (GOMARASCA & MONTI & SAMEK LODOVICI 2018), nel senso che il problema di fondo del sistema-Deleuze è spiegare che e come a tutti gli effetti le cose si generano.

Ciò, nello specifico, significa chiedersi «non come raggiungere l'eterno, ma in che modo il mondo oggettivo consente una produzione soggettiva di novità, ossia una creazione». Il migliore dei mondi può significare proprio questo: «non è il meno abominevole o il meno squallido, bensì quello in cui il Tutto lascia aperta la possibilità di una produzione di novità». Insomma, «il migliore dei mondi non è quello che riproduce l'eterno, ma il mondo in cui si produce del nuovo il mondo che conserva un potenziale di novità, di creatività» (P: 131).

L'espressione “il nuovo come problema” allude a due aspetti correlati: il problema filosofico di Deleuze è quello del nuovo, della creazione del nuovo; il modo in cui Deleuze pone e affronta simile questione è tale da qualificare il nuovo stesso come “problema”.

Per Deleuze, una creazione è «qualcosa che traccia una sua strada in mezzo alle impossibilità», vale a dire che «crea le proprie impossibilità e allo stesso tempo crea il possibile» (PP: 178). In altre parole, una novità comporta la posizione delle proprie stesse condizioni di possibilità, nel senso che è soltanto quando si presenta *un determinato* insieme di impossibilità, che si presenta anche un correlato *determinato* insieme di possibilità: non è che prima qualcosa sia impossibile, poi possibile e infine reale; è “tutt'insieme” che qualcosa si delinea come impossibile, possibile e reale.

«La novità è il solo criterio di ogni opera», e «il nuovo è sempre l'inatteso, ma anche ciò che diventa immediatamente eterno e necessario»: riposa «nel modo

in cui i problemi sono risolti altrimenti», ma soprattutto nel «porli in maniera nuova», e «non c'è un modo migliore di un altro», ci sono solo *modi diversi* (RF: 174).

Tutto questo, come ora vedremo, comporta la perimetrazione di una forma di idealismo *sui generis*, per il quale l'idea da un lato possiede un pieno statuto ontologico, tale che – dall'altro lato – essa non si colloca su un piano astratto e separato dalla concretezza delle cose, coincidendo anzi proprio con questa: l'idea quale principio della concretezza in quanto tale, della “concrezione”.

#### 4.1. *Time-lapse philosophy*

«Il diagramma è l'insieme operativo delle linee e delle zone, dei tratti e delle macchie asignificanti e non rappresentative. Il diagramma è certo un caos, una catastrofe, ma anche un germe di ordine o di ritmo. È un violento caos rispetto ai dati, ma è un germe di ritmo rispetto al nuovo ordine» (FB: 168-169).

In questo paragrafo, *A*) sollevo il problema del rapporto con il platonismo di Deleuze, per poi discutere in maniera più approfondita due questioni decisive come *B*) il significato di «problema» nell'ottica deleuziana e *C*) ciò che Deleuze intende per «idea».

*A*) «Una specie di platonismo della singolarità» (MF1: 251): a mio giudizio, simile espressione condensa in modo molto efficace l'ambiguità del rapporto di Deleuze con Platone e il platonismo. Bisogna innanzitutto cercare di chiarire i contorni di questa ambiguità, perché gioca un ruolo decisivo nel pensiero deleuziano.

Intanto, Deleuze chiama in causa questo «platonismo delle singolarità» ricostruendo il problema degli enunciati in Foucault in quanto «emissione di singolarità», ma lo fa evidenziando che proprio Foucault avrebbe «eretto una dimensione verticale all'interno del sistema scalcagnato della rappresentazione, della copia, della designazione, della significazione, del significante», senza però mettere esplicitamente in risalto questa stessa dimensione, che è proprio quella della singolarità. Le singolarità, per Deleuze, possono appunto essere collocate «in una sorta di cielo, solo che non sono idee universali, ma punti singolari, piccole stelle», che poi vengono attualizzate e incarnate da qualcosa (nello specifico gli enunciati) che costituiscono una regolarità che va «dalle vicinanze di una singolarità alle vicinanze dell'altra in molteplici possibili modi» (MF1: 250-251).

Arriveremo gradualmente a chiarire che cosa significhi per Deleuze singolarità, o il posto che tale concetto occupa nel suo sistema: per il momento è rilevante notare che l'affermazione di una dimensione intensiva o virtuale, ossia – come stiamo per vedere – *ideale*, fa di Deleuze “una specie di platonico”, o persino in certa misura un pensatore “verticale”.

Ma non è Deleuze l'anti-platonico per eccellenza? Il suo intero progetto filosofico non consiste in un «rovesciamento» o «capovolgimento» del platonismo? In una sostituzione della verticalità con l'orizzontalità, della trascendenza con l'immanenza?

*Senza dubbio*, ma il punto – come già più volte anticipato (cfr. *supra*, Parte Prima) – è comprendere che cosa significhi per Deleuze rovesciare il platonismo, a partire da affermazioni note ai commentatori deleuziani come quelle per cui «era inevitabile che Platone fosse il primo a rovesciare il platonismo, o per lo meno a indicare la direzione di un siffatto rovesciamento» (DR: 93; cfr. anche LS: 225), o che è «non soltanto è inevitabile, ma auspicabile» che il rovesciamento del platonismo «conservi parecchi caratteri platonici», nella misura in cui Platone, inaugurando il pensiero dell'identità e della rappresentazione, si trovava ancora «all'origine, al punto di incrocio di una decisione», di modo che in lui l'idea non è ancora subordinata «alle esigenze della rappresentazione, ma piuttosto un'esperienza bruta che non può essere evocata nel mondo se non in funzione di ciò che non è “rappresentabile” nelle cose» (DR: 82-83).

Come sempre, il taglio che Deleuze dà a una simile questione è di natura strettamente problematica: è proprio perché Platone ha tanto insistito sulle esigenze della rappresentazione, sforzandosi di portarle con rigore ai loro estremi, per andare alla ricerca di un fondamento, che ha potuto arrivare a un punto cieco tale per cui si delineava l'ombra della rappresentazione e del fondamento, ossia si incontravano l'irrappresentabile e l'infondatezza.

Detta altrimenti, per Deleuze si comincia andando alla ricerca dell'Idea e si finisce ritrovandosi nel campo dei simulacri; si comincia ricercando ragioni e principi della rassomiglianza e si finisce scoprendo che esistono soltanto dissomiglianze; si parte per conquistare il fondamento quale puntello esterno della fondazione e si giunge per essere trascinati nella dinamica delle possibili fondazioni.

Come già introdotto, per Deleuze se si prende una data cosa e si cerca di individuare quale elemento la renderebbe quel che è, ragionando in termini rappresentativi non si riesce a isolare questo elemento, né le cose cambiano se si prova a sommare più elementi: non è contando i pezzi o enumerando le caratteristiche che si riesce a cogliere la natura di una data cosa. Parallelamente, nel momento in cui si guarda alle cose come se si somigliassero, si va proprio a cercare ciò per cui esse sarebbero simili, manifestazioni o incarnazioni di una natura condivisa o di un'essenza comune, ossia di una sorta di macro-elemento (un insieme) che rende quei micro-elementi tali, elementi di quel tipo.

Tuttavia, ci si ritrova a inciampare in una serie di aporie irrisolvibili: sono i micro-elementi a costituire il macro-elemento? Non dovrebbe invece essere

questo a rendere quelli tali? In tal caso, quel macro-elemento rende i micro-elementi tali in nome di che cosa, se non di se stesso? Ma come può una cosa essere il principio di se stessa? E dove esisterebbe una siffatta cosa anzi Cosa, posto che sarebbe necessariamente diversa dalle cose? E com'è che le cose sembrano faticare a somigliare a tale Cosa? In ultima istanza, non si riesce a rendere ragione delle cose in termini di somiglianza, perdendosi dentro a uno spiazzante specchio di dissomiglianze.

Il rovesciamento del platonismo si colloca proprio a questo livello: *Platone ha pienamente ragione*, se si fa giusto un passo oltre rispetto alle sue conclusioni, o alla sua *vulgata* (cfr. a proposito l'importante CHIURAZZI 2017). Questo passo oltre sta – semplicemente – nel riconoscimento del fatto che anziché postulare un punto di arresto alla proliferazione delle dissomiglianze, sotto forma di mondo ideale, essenza eterna e così via, bisogna proprio prendere questa stessa proliferazione a principio. In altre parole, il problema è *non* combattere i simulacri e considerarli estreme disfunzionalità del meccanismo di partecipazione e imitazione, che in qualche modo sfuggono a esso e devono continuamente essere riportate al suo ordine, *bensi* cogliere che è proprio guardando ai simulacri che possiamo far emergere la dinamica propria della realtà in quanto tale.

Secondo Deleuze, Platone non ha fatto altro che tentare di “stanare” il fondamento, inventando un metodo di selezione che chiamava in causa tre fondamentali aspetti: l'ideale perfetto di una qualità, che non la possiede ma *la* è, ossia il fondamento Impartecipabile o il padre (Il Giusto); la qualità che una data cosa possiede, ossia il partecipato oggetto della pretesa o la figlia (la giustizia); le cose particolari che possiedono in modo più o meno vivo tale qualità, ossia i pretendenti partecipanti o i fidanzati (i giusti). Per essere e potersi dire giusta, una cosa deve possedere la giustizia, ma per valutare questo possesso serve un criterio universale rispetto al quale commisurare questo possesso, la *pretesa* di questo possesso: serve Il Giusto, che è insieme Impartecipabile e Giudice delle pretese (cfr. *LS*: 223-229; *CF*: 19-20).

È proprio all'interno di questa struttura che ci sono i *falsi pretendenti*, ossia i *simulacri*, che non solo non si conformano al criterio, ma che “simulano” di conformarsi a esso senza che sia davvero così. È proprio su questo aspetto che Deleuze può far concettualmente leva, per rovesciare il platonismo.

Il problema del simulacro, infatti, non è semplicemente la sua non-corrispondenza o falsità, ma il fatto che questa non-corrispondenza o falsità è appunto “realizzata”, fatta essere, costruita, esibita. Detta altrimenti, il problema non è che un paio di occhiali non è giusto, ma che una persona pretende di essere giusta senza esserlo, e proprio in questa “pretesa” sta comunque ponendo un'istanza, facendo qualcosa, esercitando una capacità. O, più precisamente, il problema starebbe nel fatto che anche un paio di occhiali *avanza la pretesa* di essere un paio di occhiali reale, vero, vale a dire con tutte le caratteristiche che deve avere un paio di occhiali per essere tale.

Il simulacro, insomma, *in qualche modo* è, pur senza essere come lo è o sarebbe una “cosa”: non è semplicemente “non essere” (rispetto all'essere della cosa).

Non è un caso che l'idea deleuziana si possa presentare a tutti gli effetti come un'immagine priva di rassomiglianza (cfr. *DR*: 164-167), un'immagine che «forse è priva di somiglianza in quanto è più vera dell'oggetto» (*MF1*: 193): la natura evanescente e spettrale del simulacro, della pura immagine, coincide con Deleuze proprio con il modo d'essere dell'idea, elemento puramente intensivo e virtuale.

C'è dunque qualcosa che non solo è una falsa copia, ma che mette proprio in discussione la nozione stessa di copia, o – meglio ancora – che proprio in quanto *produzione del falso* mette in questione che vi siano solo cose e copie (le cose come copie vere e copie false rispetto alla Cosa). Il problema di un'opera artistica in senso stretto è che si presenta in modo diverso rispetto a un'opera tecnica in senso stretto.

Prendiamo il caso di un quadro e di un letto in legno. Quest'ultimo sembra rivelare da subito il proprio carattere imitativo-riproduttivo nei confronti di una forma o schema o idea di letto (come questo letto deve essere fatto per essere effettivamente un letto), mentre il quadro no, nella misura in cui appare in termini più netti come un'*apparenza*, ossia come qualcosa che mette in atto una “mera” finzione libera da quel tipo di vincoli (un quadro di un letto non deve servire per dormire realmente, così che – per dire – può anche essere con le doghe rotte).

Se il letto si pone immediatamente al servizio dell'idea senza avanzare particolari pretese (dunque è una “copia buona”), il quadro invece sfida l'idea stessa pretendendo di rivaleggiare con essa, cioè *facendo qualcosa* al di là dei vincoli della referenzialità e della rappresentatività (dunque è una “copia cattiva”). È questo che Platone aveva colto e indicava, nel senso che l'arte in senso stretto non tanto era di ordine ancora inferiore ovvero copia di secondo livello rispetto alla cosa in quanto tale, quanto piuttosto osava *fingersi* questa, si arrogava un'indipendenza rispetto a questa che la poneva sul suo stesso livello “ideativo”.

Un quadro è un *puro apparire*, esattamente come può esserlo l'apparire (il venire a essere) di una montagna, o di un essere vivente, o – perlomeno – pretende di essere tale: è proprio portando in fondo questo stesso gesto che Deleuze coglie nel puro simulacro l'elemento realmente differenziale che viene a coincidere da ultimo con la potenza “finzionale” dell'idea stessa. Nei termini dell'ontologia platonica, è proprio qui che si pone il problema dell'essere come *dynamis*, dello statuto del non-essere, nel suo legame con lo statuto “ambiguo” dell'immagine, che è appunto una “copia cattiva”, e via discorrendo. Posto questo, mi interessa ora insistere sul modo in cui Deleuze prova a rovesciare o a fare propria questa stessa struttura “tripartita” del fondamento.

Innanzitutto bisogna rilevare che Deleuze è sempre stato piuttosto sensibile al tema del fondamento, tanto da dedicargli un corso molto importante nel '56-'57, tanto più importante perché colma in parte quel buco nero di silenzio di otto anni che intercorre tra *ES* e *NF*, mostrando il cantiere concettuale entro cui Deleuze stava lavorando (*CB*: 125-200).

Qui, il problema del fondamento si presenta già in veste “trinitaria”, per così dire: abbiamo il pretendente, ciò che viene preteso e il fondamento vero e proprio, che si presenta come *terzo* ma come “primo” nella misura in cui



rappresenta l'istanza che appunto "fonda" la pretesa, cioè "in nome di" cui è possibile avanzare una pretesa. «È terzo perché viene in un terzo momento? Certamente no. È anzi il primo. Ma è terzo perché opera nell'ombra, nell'inconscio. Esso è primo. Ciò che è in principio, ecco che cos'è il terzo» (CB: 130).

Da qui, segue tutta la questione del modo in cui il fondamento condizionerebbe, localizzerebbe, limiterebbe, territorializzerebbe, invaliderebbe, distribuirebbe, ecc. in maniera non mitica, ossia senza chiamare in causa una qualche Origine che si ripete, un fondo stabile già dato in partenza, ma pensando il fondare come l'azione dell'andare fino in fondo, al limite di ciò che si può (si fonda orizzontalmente, in superficie, non verticalmente, verso le profondità o verso il cielo). Ciò che emerge è che questa sensibilità deleuziana non è mai stata meramente critico-decostruttiva, ma sempre animata dal problema di capire come potesse darsi un fondamento effettivo, inteso come processo lungo il quale le cose vengono a delinearci, senza però che fosse presupposto qualcosa di esterno al movimento stesso della fondazione (qualcosa come "Il Fondamento").

Nei termini di DR (pp. 92-94, 122, 352-354), è vero che si chiama in causa lo «fondamento», ossia la semantica dell'infondatezza (*effondement*), ma questo *non* per portare avanti una mera opera di "erosione", *ma* per giungere a formulare la problematicità del fondamento, la dimensione di "piegatura" del fondamento: il fondamento *in quanto problema*, in ultima istanza.

È rilevante notare che l'indagine deleuziana sul fondamento tende a tradursi sempre nella ricerca di un terzo che possa rendere *realmente* possibile la fondazione: questo testimonia che per Deleuze l'elemento propriamente "fondatore" si è sempre collocato sul piano più prettamente relazionale, mai a un livello sostanziale o cosale.

Questo, a mio giudizio, si nota anche allorché Deleuze discute il tema del fondamento legandolo esplicitamente alla natura dell'idea o Idea, presentando una struttura "triadica" ripresa e rielaborata a partire da Kant (cfr. DR: 219-229; K: 41). L'idea presenta così un triplice carattere: l'indeterminato, la determinabilità e la determinazione.

Che cosa significa questo per Deleuze? Che l'idea – ma potremmo anche dire il fondamento – è indeterminata perché non è già determinata e definita nei suoi tratti e contorni, è determinabile perché può appunto venire a o si presta a essere determinata, ed è infine determinata in quanto si determina. Nei termini della precedente triade platonica, potremmo forse dire che l'indeterminato corrisponde ai pretendenti, la determinabilità alla qualità che si pretende di possedere, la determinazione all'Idea.

Ciò che però va rilevato è che tutto si rovescia rispetto alla "triade platonica": la dimensione della determinabilità qui sta *tra* ciò che è semplicemente indeterminato (il nulla, la materia, la potenza, ecc., l'"Io sono" cartesiano) e ciò che è invece determinato (l'essere, la forma, l'atto, ecc., l'"Io penso" cartesiano), venendo a "interrompere" la continuità del passaggio dalla determinazione

(l'Idea platonica) all'indeterminato (le cose platoniche), appunto tutto sbilanciato sull'azione della prima sul secondo.

Si supera insomma quell'alternativa per cui si danno «o un fondo indifferenziato, senza fondo, non-essere informe, abisso senza differenze e senza proprietà; o un Essere sovranamente individuato, una Forma fortemente personalizzata» (LS: 99): questo, perlomeno nell'ottica deleuziana, fa sì che il processo di determinazione possa essere reale, ossia produrre qualcosa di nuovo.

Su questo punto (cfr. anche *LK*: 90-92; *F*: 84-95; *MF1*: 180-183), Deleuze insiste particolarmente sul modo in cui Kant ha ripensato in modo "triadico" la determinazione "binaria" del cogito cartesiano di "io penso" (determinazione) e "io sono" (indeterminato), nella quale il primo determina appunto il secondo ("io sono una cosa che pensa").

L'introduzione kantiana della determinabilità viene da ultimo a coincidere con l'introduzione del fattore-tempo: è proprio per il fatto che la determinazione deve avvenire realmente nel tempo che le cose possono essere date in quanto nuove, che c'è genesi reale. Con il tempo, si apre un'incrinatura o spaccatura che non è da ricomporre o colmare, perché diventa anzi costitutiva: «come la differenza riunisce e articola immediatamente ciò che distingue, così l'incrinatura conserva ciò che incrina» (*DR*: 221).

La presenza di questo terzo termine rimodifica e ristrutturata però anche gli altri due, come il loro rapporto complessivo. Infatti, sempre attraverso il confronto con Kant, Deleuze arriva a indicare che il processo della determinazione chiama in causa tre termini (indeterminato, determinabile e determinazione), due forme (del determinabile e della determinazione) e qualcosa di informe. La cosa interessante è che quest'ultimo corrisponde al "terzo" che però fa la reale differenza (un *medium* creatore, come spiegherò *infra*, cap. 5): è lo schematismo, che rende possibile l'articolazione (ossia la separazione-nella-relazione) tra il determinabile o principio della ricettività (forme dell'intuizione, in Kant) e la determinazione o principio della spontaneità (forme del pensiero, sempre in Kant) e non semplicemente "l'applicazione" del secondo al primo.

Lo schematismo (informale) viene così a corrispondere al termine "indeterminato", in modo tale però che questo giunge a qualificarsi, rispetto al determinabile e alla determinazione, come quel "terzo" che fa la differenza rispetto ai due, nella misura in cui si presenta (cfr. sempre *infra*, cap. 5) come pura forza di "scissione" che pone una reale differenza ovvero una reale gerarchia o disparità (tra ciò che affetta e ciò che patisce affezione). È per questo che, come sto per mostrare, per Deleuze l'idea nella sua purezza può venire a coincidere con lo schema stesso.

Deleuze, prendendo spunto particolarmente dal lessico e dai concetti del calcolo differenziale, traduce i tre caratteri dell'idea nella differenza che intercorre tra i)  $dx$  e  $dy$  in quanto puri indeterminati a cui corrisponde un principio di determinabilità (elementi differenziali o *quantitatività*), ii)  $dx/dy$  quale realmente determinabile a cui corrisponde un principio della determinazione reciproca (relazioni differenziali o *qualitatività*) e iii) i valori effettivamente

determinati di  $dx/dy$  a cui corrisponde un principio di determinazione (singolarità o *potenzialità*).

Tenendo conto di quanto vedremo (cfr. *infra*, cap. 5), credo che questa struttura possa essere tradotta come segue: la relazione in quanto tale non è un termine e non dipende dai termini, di modo che di per sé è in-de-terminata, ma proprio perciò la sua determinabilità consiste nella capacità di mettere in rapporto dei termini in maniera tale che essi si determinino reciprocamente, cosa che avviene nel momento in cui si danno le condizioni perché tale determinazione abbia luogo.

Sotto questo riguardo, direi che la “tripartizione” dell’idea intende cercare di catturare i tre aspetti costitutivi della relazionalità. In primo luogo, la struttura della relazione in quanto tale, ossia la sua pura indeterminata capacità di lacerare-riunire (un po’ come dire un rapporto qualunque, il puro rapportare in quanto tale). In secondo luogo, una relazione determinata in quanto tale, ossia il suo essere rapporto lacerante-riunente tra due termini qualunque (un po’ come dire il rapporto tra due persone qualunque, il puro rapportare due persone qualunque). In terzo luogo, una relazione specificamente determinata tra due termini che vengono così a determinarsi (un po’ come dire una relazione di amicizia tra due persone qualunque, il puro rapportare in amicizia due persone qualunque). Siamo sempre sul versante puro o virtuale dell’idea, non già sul piano della sua concretezza o attualità.

È esattamente in questo senso che la pura idea si qualifica nel complesso come *problema* o *problematica*: è indeterminata ma non in quanto manchevole, imperfetta, carente o insomma priva di qualcosa, bensì proprio in quanto è un motore di possibili determinazioni, ossia è il principio della determinabilità dunque della effettiva determinazione. Si può forse dire così: questi tre momenti qualificano l’idea come *determinante* (ciò che appunto anche comunemente diciamo “quel che fa la differenza”), nel senso letterale e che rimanda non all’aggettivo ma al participio presente. Ciò che è determinante non è dunque già determinato (indeterminato) e proprio perciò si presta a determinarsi (determinabilità) e determina (determinazione), o – meglio ancora – è proprio così che ogni volta pone un rapporto nella differenza tra termini che si possono determinare reciprocamente e di determinano effettivamente.

Per allacciarsi già a temi che discuterò (cfr. ancora *infra*, cap. 5), si può notare che è come se Deleuze facesse “corrispondere” ai caratteri di determinabilità e determinazione propri dell’idea i due versanti della forza o relazione: nell’idea la *determinabilità* consiste nella possibilità di una determinazione reciproca tra termini e la *determinazione* nelle effettive condizioni in cui questa avviene, in ragione del carattere *indeterminato* dell’idea stessa; una forza o relazione (*indeterminata*), se vista nella sua struttura più pura, agisce non semplicemente distinguendo due termini che si rapportano reciprocamente, ma più strettamente distinguendo due termini che si rapportano reciprocamente in modo tale da presentarsi uno come *determinazione* o condizione (attivo, spontaneo) e l’altro come *determinabile* o condizionato (passivo, ricettivo).

In fondo, la filosofia si è da sempre interrogata intorno a questo andamento del cosmo. Infatti, siamo proprio sicuri che il Platone della “dualità” dei principi, de “l’Uno e la Diade” non stesse proprio cercando di cogliere questa dinamica per così dire “auto-divisiva” e “continuamente discontinua” propria della relazione? Utilizzando, peraltro, una formulazione nella quale – a ben vedere – il ruolo chiave è giocato proprio da quella “e” che insieme unisce e divide i due termini “Uno/Diade”, ossia *dal rapporto*.

Oppure, la duplicità intrinseca della *dynamis*, intesa come forza che è sempre insieme *e* di agire *e* di patire, parrebbe rimandare al duplice carattere fondamentale della relazione in quanto forza, che – nel suo carattere originariamente “diabolico” – presuppone sempre una scissione tra una spontaneità e una ricettività, intese in un senso generale. Infatti, come visto, una relazione non semplicemente distingue mettendo sullo stesso piano, perché articola una reale differenza: l’azione reciproca non è mai livellatrice, ma sempre disparatrice, dunque in tal senso pone una diversità tra un agire e un patire – è il gioco tra attrazione e repulsione, in termini più prossimi alla fisica.

È esattamente quello che, come vedremo, la connotazione temporale della relazione mira a catturare: il “prima” e il “dopo” in gioco non sono quelli meramente cronologici o quantitativi, ma quelli *qualitativi*, vale a dire che accade una trasformazione reale per la quale “prima” le cose sono in un modo e “dopo” in un altro. La relazione-tempo è quell’istante che fa bi-forcare il “prima” il “dopo” in questo senso qualitativo: è questa struttura di determinazione reale che per Deleuze ha una veste in quanto tale “ideale”.

Sotto tal riguardo, la tripartizione dei caratteri dell’idea è ancora del tutto “interna” a essa: non abbiamo ancora i termini, ma siamo nella loro specifica relazione, nella determinazione di un rapporto, nel momento in cui un problema sta determinandosi, non ancora dal lato delle soluzioni. Siamo, con un’espressione nient’affatto casuale, *nei dintorni* del problema, anzi il problema di per sé si trova proprio in questa zona vaga e diffusa che innesca le soluzioni: si tratta proprio di un addensamento di singolarità, di una *costellazione* collocata in un cielo, come Deleuze stesso appunto si esprime.

Siamo – come Deleuze stesso talora si esprime – a livello puro, della pura astrazione, e astratto *non* significa generale o universale, per un motivo molto semplice: è il piano della *pura variazione*, o – meglio ancora – della continua variabilità, dell’incessante mutazione o mutabilità (cfr. meglio *infra*, § 6.1). Il “qualunque”, per Deleuze, non coincide affatto con il “tutti” in senso quantitativo, ossia non indica tutte le cose, persone, situazioni, luoghi, ciò che vale *in qualsiasi caso*: indica piuttosto la capacità di generare variazione, il variare stesso, dunque non qualcosa che sarebbe già dato e potrebbe così essere esteso a ogni caso possibile. “Qualunque” significa insomma non “tutti”, ma “uno” alla stregua di un “caso reale”, si potrebbe forse dire, cioè di qualcosa che è al contempo «aleatorio, e però non arbitrario» (C2: 195).

Per il momento, possiamo dire che per Deleuze il “caso reale” è qualcosa che si sottrae sì a ogni necessità in senso logico, ma che al contempo genera delle condizioni per una genesi o trasformazione effettiva (cfr. meglio *infra*, § 4.2).

Possiamo pensare a una figura piuttosto ricorrente negli scritti di Deleuze come quella mallarmiana del lancio di dadi (cfr. p.e. *LS*: 58-64; *DR*: 255-259, 362-364; *NF*: 39-52; *F*: 116-117; *MF2*: 111-113). Tale figura chiama in causa quel misto di caso e necessità (esemplificato per Deleuze dalle catene di Markov) per cui non si dà una semplice aleatorietà, bensì si ha il ri-lancio a partire da condizioni che sono poste ma in modo indeterminato (i punti singolari sulle facce del dado e l'andamento dei lanci precedenti), ossia che non semplicemente pre-determinano l'esito del lancio stesso, ma gli pongono per così dire dei vincoli di possibilità, gli "indicano" un set di possibili esiti.

Il lancio di dadi manifesta insomma l'atto del "lanciare" ossia del distribuire le possibilità, la molteplicità qualitativa nel suo gesto differenziante, l'idea in quanto slancio creativo o forza di trasformazione, che è sempre trasversale ossia "tra", non è mai un "primo" nel senso dell'origine: si è sempre nel mezzo, non c'è un primo lancio originario in senso quantitativo. L'attualizzazione provvederà a integrare e differenziare, ossia a distribuire effettivamente le possibilità nel risultato che ne verrà fuori: l'atto del lanciare stesso, in altri termini, proprio in quanto processo, consiste in queste due facce *distinte ma indistinguibili* che sono le condizioni reali dei lanci (virtuali) e i risultati dei lanci (attuali). Non ci sono condizioni senza lancio ovvero senza risultato, come non c'è risultato senza lancio ovvero senza condizioni.

Questo, sempre nell'ottica deleuziana, spiega sia perché ci sono diversi tipi di problemi, sia perché questi sono legati e intrecciati gli uni con gli altri, ma non in modo da formare una successione lineare, del tipo – per capirci – inorganico-organico-umano: si tratta sempre di tagli "trasversali" che attraversano i livelli, i quali – per questo – non rappresentano mai una cancellazione degli altri, ma sempre una loro ricombinazione o riattraversamento (nemmeno dunque un semplice "superamento" in senso hegeliano). Questo vale proprio nel senso in cui un organismo è *costantemente* costituito da e in rapporto a materia "inorganica" (basti pensare ai minerali che compongono le nostre ossa – cfr. *infra*, capp. 6-8).

Per Deleuze ci sono dunque problemi di natura matematica, fisica, biologica, sociale ecc., ma questi "livelli" sono proprio legati alla natura specifica del problema che si pone rispetto agli altri problemi, non sono semplicemente già determinati in senso identitario in base alle caratteristiche di un certo tipo di problema. In altri termini, che un problema sia biologico piuttosto che matematico si determina nel momento stesso in cui un simile problema viene a porsi, così che questo tipo di "catalogazione" è operata comunque *ex post*, a cose fatte, nel tentativo di cogliere le tendenze che attraversano le cose che si sono già date (cfr. meglio *infra*, cap. 7).

Al contempo, questa "catalogazione" ha la funzione di esibire la struttura stessa della posizione di problemi, il continuo porsi di problemi su livelli diversi. Il platonismo deleuziano, da questo versante, sta proprio qui: il tentativo di cogliere e definire la singolarità in quanto struttura, la molteplicità in quanto sostantivo e non attributo di un'unità (il molteplice), vale a dire di descrivere la dinamica "generale" di un processo che è poi sempre "singolare" (*una vita...*), nel senso che viene a fare la differenza in base alla qualità della singolarità che

agisce. Come visto, Deleuze è attento a circoscrivere i vari momenti che compongono la *struttura* dell'idea, o – anche – che qualificano l'idea come *struttura reale*, ovvero genetica e dinamica.

Che questi momenti siano più o meno accurati, più o meno fondati, più o meno corrispondenti alla realtà delle cose, è secondario nel discorso che sto portando avanti. Ben più importante, innanzitutto, è proprio mettere a fuoco la natura dell'operazione che Deleuze sta cercando di compiere, vale a dire il modo in cui concepisce le idee e il tipo di descrizione che cerca di fornirne.

Ciò che Deleuze cerca di concettualizzare è proprio il fatto che il sistema ha una struttura tale da prevedere, per propria stessa natura, che a fare la differenza sia ogni volta un elemento puramente “virtuale”, una folgore o precursore buio, un puro *dispars* o differenziante in sé (DR: 154-156, 319-336, 356-358). Questo elemento ogni volta si presenta in veste diversa: può essere una parola *no-sense* in un sistema linguistico, Altri in un sistema psichico, un'eccitazione in un sistema biopsichico, un rapporto differenziale tra geni in un sistema biologico, una particella intensiva in un sistema fisico, e via discorrendo (cfr. meglio *infra*, cap. 7).

Le strutture, dunque, esistono eccome per Deleuze: l'idea ha una consistenza ontologica propria e irriducibile. Le idee non sono insomma astratte ma universali concreti (cfr. DR: 225, 229): «non sono soltanto nella nostra testa», né tantomeno in un presunto iperuranio, ma «si trovano sparse qua e là, nella produzione di un mondo attuale» (DR: 247).

Proprio perciò, dall'altro versante, per Deleuze l'ideale o virtuale non è separabile dall'attuale, il problema dalle soluzioni, le domande dalle risposte: questa struttura generale non si dà che nella generazione o produzione delle cose, non esiste in nessun altro luogo o modo in quanto separata da esse. Vale a dire, in deleuzese, che la «differenziamento» (il modo in cui una struttura si articola, ossia un problema viene a porsi) non è mai separabile dalla «differenziazione» (il modo in cui una struttura si attualizza, ossia le risposte vengono a determinarsi), per quanto possano distinguersi e siano distinte, andando a formare «la nozione complessa di different/azione per designare l'integrità o l'integralità dell'oggetto» (DR: 271; cfr. anche ID: 226).

Ciò, come detto, vale anche per la filosofia: non si può nemmeno dire che qualcosa come la struttura delle trasformazioni “in astratto” esiste davvero perlomeno nella filosofia, nelle opere filosofiche, perché Deleuze rovescia anche qui la questione, per mostrare come questa struttura esiste sempre *nelle trasformazioni di natura filosofica* a cui dà luogo o che anima, ossia nei diversi sistemi filosofici quali complessi di problemi-soluzioni di stampo concettuale.

Sul modo in cui si possano davvero tenere insieme questi momenti, ossia sul modo in cui effettivamente Deleuze permette di concepire il processo di emersione delle cose in base al *Principio di Ragion Singolare* tornerò più diffusamente (cfr. *infra*, § 4.2). Per il momento, bisogna ancora precisare che cosa significhi che l'idea o il virtuale possa definirsi come problema. Per Deleuze, come indicato, lo statuto del problematico è proprio lo statuto del potenziale o virtuale o indeterminato, inteso come potenza di determinabilità e

determinazione: il problema sta dunque dal lato dell'affermazione e non della negazione, nella misura in cui è un generatore effettivo di realtà, un produttore di differenze concrete.

B) Notoriamente, i testi in cui la nozione di problema trova uno spazio più ampio e una descrizione più netta sono *DR* e *LS*, oltre all'importante scritto sullo strutturalismo (*ID*: 214-243), ma la ritroviamo sparsa in diversi momenti dell'opera deleuziana, in riferimento alla filosofia (come *ES*: 140-142; *CF*: 5-49), ma non solo (come *MP*: 432-445; *C2*: 195-198).

Ai fini del mio discorso, al di là dei vari possibili riferimenti cui si rifà Deleuze (Kant e Albert Lautman su tutti) è importante innanzitutto capire a che cosa nello specifico il concetto di problema risponda, vale a dire la sfumatura sulla quale insiste, a differenza – per esempio – di concetti quali differenza, relazione, limite, idea e altri (che avrò modo di meglio discutere).

Partiamo da due elementi, collocati su livelli diversi: con i) siamo sul piano del confronto con i testi deleuziani, mentre con ii) ci troviamo sul piano della nostra esperienza comune. Lo scopo è fare del secondo punto la chiave per chiarire la portata delle considerazioni svolte sul primo punto.

i) Confrontandosi di nuovo con Platone, Deleuze sottolinea che «il “non”, nell'espressione “non-essere”, esprime *qualcosa d'altro dal negativo*», andando così a riconoscere che «*al tempo stesso c'è non-essere e il negativo è illusorio*» (*DR*: 88). Ciò equivale a riconoscere lo statuto della pura differenza, il cui (non) essere è proprio – già Platone lo aveva colto – di natura *problematica*:

il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, privative, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza. La struttura problematica fa parte degli oggetti e consente di coglierli come segni, proprio come l'istanza interrogante o problematizzante fa parte della conoscenza e consente di coglierne la positività, la specificità nell'atto di *apprendere*. Più nel profondo, è l'Essere (Platone diceva l'Idea) che “corrisponde” all'essenza del problema o della domanda come tale. C'è come una “apertura”, una “fessura”, una “piega” ontologica che riferisce l'essere e la domanda l'uno all'altra. In tale rapporto l'essere è la stessa Differenza. L'essere è anche non-essere, *ma il non-essere non è l'essere del negativo*, è l'essere del problematico, l'essere del problema e della domanda. La Differenza non è il negativo, perché al contrario il non-essere è la Differenza: *eteron*, non *enantion*. Questo chiarisce perché il non-essere dovrebbe piuttosto scriversi (non)-essere, o ancor meglio ?-essere. Accade in tal senso che l'infinito, *esse*, designi meno una proposizione che l'interrogazione a cui la proposizione è chiamata a rispondere. Questo (non)-essere è l'Elemento differenziale in cui l'affermazione, come affermazione multipla, trova il principio della propria genesi. [...] Quando confondiamo il (non)-essere col negativo, è inevitabile che la contraddizione sia portata nell'essere; ma la contraddizione è ancora l'apparenza o l'epifenomeno, l'illusione proiettata dal problema, ombra di una domanda che resta aperta e dell'essere che corrisponde come tale a questa domanda (prima che essa riceva una risposta). [...] Al di là della contraddizione, la differenza; al di là del *non-*

essere, il (non)-essere; al di là del negativo, il problema e la domanda (DR: 88-89).

Problematico, come già notato, è dunque qualcosa che di insieme indeterminato e dotato di una peculiare consistenza (non esiste ma sussiste, dice Deleuze quando parla dell'evento-problema alla stregua di un incorporeo stoico). Non è *qualcosa*, non è una "cosa", un "ente", una presenza, un oggetto, e così via, ma non perciò semplicemente "non è": è *problematicamente*, il suo statuto è il "?-essere", ossia portatore di un'oggettività e di una *necessità* che non sono quelle della definitezza dell'oggetto o dell'incontrovertibilità logica (DR: 219-220, 247-248).

Questo statuto, punto decisivo per Deleuze, è quello della pura differenza o della pura affermatività, ossia quella «positività che corrisponde alla propria posizione come problema» (LS: 113): l'essere del problema, secondo un lessico che verrà via via chiarendosi, è quello della *condizione* o del condizionamento. Infatti, una condizione agisce in un modo che anche comunemente connotiamo come "sottile" (manipolatorio diciamo spesso), attraverso cioè una peculiare azione indiretta, una sollecitazione, un incitamento, un invito, e analoghi.

Proprio in quest'accezione Deleuze accosta il problema a un imperativo (cfr. DR: 252-263), che non comanda qualcosa di univocamente specifico, ma innanzitutto intima appunto di essere preso in carico, di non essere eluso: è la peculiare "intimazione" propria della domanda, il suo sollecito (in termini contemporanei, si direbbe forse la sua *affordance*).

Sotto questo riguardo, la forza dell'imperativo e della domanda agiscono nello stesso modo in cui si fa valere un bisogno, ma questo nel lessico di DR indica quel che, a partire soprattutto da AE, verrà indicato con «desiderio», o che già per esempio in II e B veniva descritto semplicemente come «tendenza». Infatti, «prima di esprimere il non-essere» inteso come mancanza, «l'assenza di una risposta», il bisogno esprime «il vuoto di un interrogativo», ossia lo sforzo di «strappare» una risposta; esprime dunque «caparbia» e «ostinazione», tanto insistenti da potersi presentare come «stanchezza» o «fatica» (DR: 105).

Non è un caso che bisogno e necessità siano sinonimi: è in gioco esattamente una forza che fa valere un'esigenza, che – è vero – per certi versi è oscura e virtuale, ma che allo stesso tempo è distinta e reale (per tenere i termini deleuziani). Se pensiamo alla forma per noi più canonica del problematico, ossia la domanda o l'interrogativo, possiamo vedere facilmente che una domanda certamente non contiene già le risposte (ogni interrogativo è enigmatico), eppure nondimeno la sua vaghezza indica la direzione in cui cercare le risposte, direzione che è di fatto determinata attraverso queste e non indipendentemente da esse.

Si presentano tratti che «sfuggono all'enumerazione e non costituiscono più insiemi ben definiti, ben ritagliati», ma «sono piuttosto degli insiemi vaghi e sfumati, semplici aggregati», ossia «molteplicità qualitative o intensive», come «il "rosso", il "calvo"». Questa vaghezza non è dunque quella di qualcosa che è privo di contorni, bensì quella di un che di «vagabondo», *che vaga*, «in spostamento» ovvero in variazione per modulazione (CF: 137, 141). In fondo,



se ci pensiamo, quando pensiamo a predicati vaghi come appunto “calvo” (o si pensi ai casi di inizio/fine vita), si sta indicando non semplicemente “cose” nel senso di stati, bensì *processi*, vale a dire dei *modi di*, degli andamenti o delle tendenze: il *processo* del diventare calvi ovvero una maniera di perdere i capelli, che ha una sua irriducibile distinzione senza con ciò avere dei contorni già chiari.

Analogamente, anche un bisogno elementare come quello della sete è “schematico”, nella misura in cui non fa altro che segnalare un’inquietudine di fondo, una perturbazione che mette in moto. Eppure, allo stesso tempo e per via del suo carattere dinamizzante, tale bisogno spinge in una direzione (bere e non mangiare, per intenderci), esige soddisfazioni di un certo tipo e apre a un ventaglio creativo di possibilità, che configurano a tutti gli effetti quel bisogno, nel momento in cui provano a prenderlo in carico (bere acqua, succo d’arancia, ecc., o – seguendo Deleuze fino in fondo – inventare una bevanda fino a quel momento mai sperimentata).

Si nota facilmente che si tratta sempre di dinamiche, ossia di processi, di giochi di forze, di slanci energetici: il discorso deleuziano si pone continuamente su questo piano “fisico”. È in gioco, secondo il modo in cui Deleuze risemantizza il concetto di schema kantiano, uno schematismo che “abbozza”, presentandosi quale schema di azione o di produzione, come “stilizzazione” o “accenno” di un insieme di modi possibili di abitare lo spazio e il tempo, di maniere di “farsi spazio” (cfr. p.e. *LK*: 63-68; *FP*: 66-67; *MF1*: 184-186; *MF2*: 174-176). Lo schema è un puro gesto, una postura, una “maniera di...” o “maniera per...”, qualcosa che appunto sembra non avere un’esistenza propria eppure tiene insieme un plesso di movimenti, pensieri: lo schema è una cifra stilistica. Non è un caso che per Deleuze lo stile stia dal lato della sobrietà, del minimalismo o della semplicità (cfr. *C*: 32, 50-55): si tratta proprio di un che di puramente ideale, di “essenziale” come lo è appunto qualcosa di sobrio, non come lo sarebbe il nucleo sostanziale delle cose.

Possiamo pensare a un utilizzo comune del termine schema come quello che si fa negli sport di squadra, per esempio nel calcio. Dal punto di vista di Deleuze, uno “schema 4-3-3” indica un modo di giocare, uno schieramento, una disposizione, vale a dire una maniera di occupare il campo, di muoversi, di far circolare gli spazi, e via discorrendo, con tutte le variazioni che esso comporta anzi apre. Poi, altro elemento importante, non è uno schema disincarnato nel senso che esiste in un mondo a parte, al di fuori del gioco stesso, bensì sussiste soltanto attraverso le partite e i modi di giocarle a cui dà vita, da cui è prima ancora sollecitato, modificato e incarnato. Lo schema non pre-configura l’esito delle partite, delle giocate, e così via, eppure ne configura e ordina lo svolgimento, per così dire.

«Ovunque, in natura, esistono schemi». Maximillian Cohen, il matematico protagonista del film  $\pi$  - *Il teorema del delirio* (D. Aronofsky, USA 1998), va alla ricerca di uno schema che gli permetta di predire le quotazioni di *Wall Street*, muovendo appunto dalla convinzione che ovunque in natura, se si considerano le cose a un certo livello, si può riscontrare l’andamento di un qualche schema, vale a dire di una qualche *configurazione*, che dispone elementi diversi regolandone

i rapporti e consentendo l'emersione di un dato qualcosa. La storia, di per sé, non è certo nuova, nemmeno in filosofia, se pensiamo anche soltanto al caso del frantoio di Talete; ma è importante proprio fare emergere il significato attribuito allo schema.

Infatti, nella considerazione del protagonista del film, a ben vedere, risuona il nesso etimologico tra *schema* ed *echein* nel senso di “disporre”, cioè non tanto avere qualcosa (possedere una proprietà) quanto piuttosto avere una (pre)disposizione: uno schema predispone, è un modo di distribuire. Non a caso, tra gli usi classici di *schema* viene annoverato anche l'indicare la postura o l'atteggiamento; ma non dobbiamo dimenticare un'altra accezione particolarmente significativa in questo contesto, cioè quella che associa lo schema al *simulacro*: lo schema è appunto qualcosa come una pura immagine, uno spettro, che insieme sembra contenere la disposizione di qualcosa senza però ridursi alla sua presenza, anzi proprio sottraendosi a essa. Da qui, in fondo, anche la diatriba tra Platone e Aristotele, perlomeno nella sua *vulgata*: lo schema è solo il perimetro di una figura (come vuole Platone), o è piuttosto l'intera figurazione, ossia perimetro e area insieme (come vuole Aristotele)?

Lo schema è problematico, ma il modo d'essere del problematico è quel peculiare modo di essere *oggettivamente indeterminato*. Per comprendere meglio il senso in cui intendere questa indeterminatezza, è utile una considerazione che svolge Frege in tutt'altro contesto: «certo, dovremmo parlare di “indeterminatezza”, ma “indeterminato” non è un epiteto qualitativo di “numero”, è piuttosto un avverbio che modifica “indicare”. Non si dice che “*n*” designa un numero indeterminato, ma che indica numeri in modo indeterminato» (FREGE 1971: 163).

Lo schema in quanto indicazione di una maniera è appunto un segnale senza un referente già dato: è l'indicazione di un modo di fare, che chiama in causa determinazioni relazionali e temporali, non attribuzioni ed essenze. È in questo senso che dire che la linea retta è il percorso più breve tra due punti non dà una definizione di un'entità con le sue proprietà, bensì un'indicazione operativa sul modo in cui generare qualcosa: determina la retta come un processo di collegamento, non come una cosa – analogo discorso per il tondo, schema per generare cose tondeggianti (cfr. *LK*: 120-127).

Anche per Deleuze, si può dire, ovunque in natura esistono schemi.

L'elemento concettuale ora rilevante è che abbiamo a che fare non con la qualificazione di una qualche sostanza (una cosa che ha la proprietà di essere non determinata), bensì con la modalità dell'atto di indicare, con il modo in cui qualcosa sta avvenendo: che si parli di “indicare” è ancor più rilevante, perché testimonia dell'affermazione di una direzionalità che si dà a tutti gli effetti, ancorché in maniera appunto indeterminata, dunque aperta alle determinazioni, anzi *esigente* le determinazioni.

Si designa un campo occupabile, che va occupato, che si configura tramite l'occupazione a cui dà luogo: il problema è allora *indeterminativo*, piuttosto che semplicemente “indeterminato”. Uno schema è un indice di un dinamismo spazio-temporale, cioè di un modo di occupare lo spazio-tempo, di

“concretere” in senso spazio-temporale: è la peculiare indicazione di un ritmo od orientamento, in poche parole.

Che quando si parli di società si chiami in causa il diagramma piuttosto che lo schema (principalmente in *MP*; *F*; *MF1*, *MF2*) non cambia i termini della questione, per quanto possano slittare i vocaboli utilizzati nella descrizione. Un diagramma è infatti un’idea o uno schema, in quanto la sua astrattezza non è quella delle «Idee platoniche, trascendenti e universali, eterne», bensì quella della *pura operatività* «nei concatenamenti concreti», così che le idee sono «sempre singolari e immanenti», «astratte, singolari e creative, qui e ora, reali senza essere concrete, attuali senza essere effettuate» (*MP*: 602; ancora più esplicita la sovrapposizione dei vocabolari p.e. in *MF2*: 115).

È cioè sempre in gioco una maniera di generare, esattamente nel senso per cui in Kant lo schematismo cercava di rendere conto del modo in cui le categorie dell’intelletto si applicassero ai dati dell’intuizione. La natura “ibrida” o “terza” degli schemi, anche in Kant, qualifica gli schemi stessi come qualcosa di primo, in quanto la loro funzione è costitutiva o persino “artificiale” e “fittizia” (*verborgene Kunst*). Inoltre, il fatto che la loro generalità facesse tutt’uno con la loro temporalità, implicava che – se così si può descrivere – i vari schemi consistessero rispettivamente in modi di mettere in serie (categorie della quantità), modi di riempire (categorie della qualità), modi di ordinare (categorie della relazione), modi di determinare (categorie della modalità).

Si tratta insomma di *modi di fare*, di *maniere per fare* qualcosa, di dinamismi genetici, di modi di “occupare” lo spazio-tempo ponendolo in essere, quanto Deleuze si sforzerà di mettere in luce con uno dei concetti a cui teneva di più: quello di *ritornello*, che coinvolge non solo canti e grida, ma colori, movimenti e posture, ossia tutto quel complesso di “stili” con cui si cerca di marcare e circoscrivere un territorio (cfr. soprattutto *MP*: 378-422).

Per questo, Deleuze sostiene in modo persino spiazzante che «l’astratto è il vissuto» anzi «il vero vissuto»: allude non a una forma di rappresentazione di qualcosa, bensì all’avvertimento di una durata, a un andamento. «Cosa più astratto di un ritmo?»: un ritmo è esattamente un astratto reale, uno schema effettivo, una postura concreta e via discorrendo, cioè qualcosa che di per sé non è “esteso”, eppure è dotato di una peculiare consistenza “virtuale” o appunto astratta, nella misura in cui però rende effettivamente possibile una “maniera di...” (*LK*: 83-84).

Per anticipare il nesso con la concezione deluziana dell’idea, possiamo ricordare ciò che Deleuze stesso evidenzia discutendo la filosofia di Hume: «l’idea non è più l’oggetto di un pensiero, la qualità di una cosa, non è rappresentativa. È una regola, uno schema, una regola di costruzione» (*ES*: 73).

ii) Se pensiamo alla nostra quotidianità e al significato comune di problema come ostacolo, quando “inciampiamo” o “incappiamo” in un problema, abbiamo a che fare con una situazione di estrema incertezza, di dubbio e precarietà: ci ritroviamo in uno stato di perplessità, che genera un certo stordimento o smarrimento. Deleuze stesso, in alcuni momenti della sua opera

e rifacendosi particolarmente alla *Recherche* proustiana (PS: 5-94; DR: 173-192, 214-217), ha connotato questa situazione come urto o impatto, cioè come irruzione violenta e traumatica di un segno di per sé (ancora) indecifrabile, come un geroglifico.

Spiegherò più avanti in che senso non bisogna ammantare di negatività questo trauma (particolarmente *infra*, cap. 6). Per ora, è importante evidenziare il carattere di incertezza e perplessità tipico di uno stato problematico: siamo in dubbio, e “dubitare” notoriamente rimanda proprio all’esperienza di una “duplicazione”, se non di una “moltiplicazione” degli aspetti che potrebbero essere, che possono assumere rilevanza: è un’apertura o una divaricazione interna a una data condizione, che viene come lacerata e rimessa in discussione da cima a fondo.

Quando ci imbattiamo davvero in un problema, ci confrontiamo insomma con qualcosa che ci sollecita a trovare qualcosa di diverso da ciò che eravamo soliti fare, pensare, credere, immaginare, ecc. (più o meno avvertitamente): ci imbattiamo in un’esigenza di differenziazione che si fa valere, in qualcosa che sta ristrutturando il complesso delle nostre facoltà e capacità (*stiamo toccando il loro limite* dunque *stiamo facendo esperienza* – cfr. *infra*, cap. 6). Ciò che “c’era prima” non va più bene: serve altro, c’è bisogno di qualcosa di differente, sta profilandosi una differenza.

Notoriamente, il carattere oscillatorio delle situazioni problematiche è stato messo in evidenza in modo molto chiaro da Dewey, per il quale indagare (ossia ricercare) significa trasformare una situazione indeterminata in un’altra che sia determinata. Questa indeterminazione non ha un carattere meramente soggettivo, perché rappresenta invece il carattere oggettivo dell’ostacolo incontrato in una data circostanza e perché veicola un’istanza ben specifica, ancorché dai contorni ancora indecifrati: si è di fronte all’esperienza di un’oscurità che però fa tralucere le possibilità di un rischiaramento, ossia presenta anche la propria intima distinzione. La situazione indeterminata è infatti aperta, anche nel senso che gli elementi che la contraddistinguono non dipendono l’uno dall’altro, sono come slegati e aperti a possibili legami: è una condizione di dubbio, disordine, disturbo, ambiguità, contrasto, oscurità; ma è una dubbiosità unica nel suo genere, che fa sì che si è di fronte a quella *singolare* situazione indeterminata, a quel peculiare campo di esperienza (cfr. DEWEY 1974: 135-142).

L’aspetto importante da tenere presente è che per Deleuze il problema è non semplicemente la tappa provvisoria (in quanto incerta) rispetto alla sua dissoluzione finale (luogo della certezza), bensì è quella specifica incertezza che permette per così dire di inquadrare, formulare e strutturare ciò che si ha di fronte, dunque di attraversarne tutte le componenti, tutti gli elementi che conducono al suo sviluppo o alla sua risoluzione.

È proprio in questo senso che il processo di risoluzione “dipende” dal problema, ossia risponde a esso, è animato da esso, è mosso dalla sua esigenza, che dunque veicola un senso o una direzione (la direzione della ricerca), senza però indicare esiti e approdi (il fine e la fine). Ciò in nome di cui (*in virtù di cui*) si

cerca è proprio il problema, non un principio dato da ritrovare nelle cose: il problema è a tutti gli effetti di natura diversa dalle soluzioni, ma non perciò è sganciato da queste, essendo anzi il loro “movente” – pensando al bergsoniano *mouvant* (un po’ come il movente di un crimine, volendo).

Essendo ciò che fa la differenza, il farsi della differenza, il problema sta inevitabilmente dal lato della pura affermazione anziché da quello della negazione: pensando sempre alle situazioni a noi più consuete, un problema si presenta quale principio euristico, nella misura in cui quando si “vede” un problema si sta “vedendo” qualcosa di nuovo. Quando qualcosa di evidente diventa problematico, si sta aprendo la creazione di altre vie, anzi questa è sollecitata e stimolata, come mossa da un pungolo. È come se si guardasse alle cose da un’altra angolatura, con un altro taglio, il che nulla dice delle cose specifiche che verranno a essere viste, ma si sta profilando appunto l’inquadratura attraverso cui tutto ciò può avvenire, la direzione del “montaggio”, il “senso” del ritaglio (tutto questo fa già intuire il cuore del prospettivismo deleuziano).

Posto ciò, che questa “incertezza” rivesta un carattere ontologico per Deleuze significa che essa investe tutte quelle situazioni in cui le cose si “scontornano” e si stanno modificando. Il problema non riguarda cioè soltanto la conoscenza o l’esperienza umane: «il “problematico” è uno stato del mondo» (*DR*: 359). Problematico è ogni volta quel qualcosa che *sta perdendo* scontatezza, stabilità, validità e così via: in tutti questi casi, si sta profilando un problema.

Questa formulazione, in realtà, è ancora inesatta, perché descrive il problema per come noi siamo soliti vederlo, ossia lo circoscrive nel momento in cui tendenzialmente noi ci accorgiamo delle sue caratteristiche e della sua forza: quando sentiamo che sta finendo o sta cominciando, che ne sta finendo uno e ne sta cominciando un altro – anzi, quando abbiamo l’impressione che *insieme* qualcosa stia finendo e qualcosa cominciando.

Tuttavia, il problematico era ed è già sempre in opera, era ed è ciò che condiziona realmente il valore assunto, la posizione delineatasi, e così via: non sta solo “all’inizio” o “alla fine” di un processo risolutivo, ossia o nella mancanza di soluzioni o nel dissolvimento della loro presenza, ma sta – come vuole proprio Deleuze – sempre e costitutivamente “nel mezzo”, inteso come *nel corso di*, ossia nel pieno del processo – è *l’andamento del processo stesso*.

Con un’ambiguità già riscontrata, dal punto di vista deleuziano le cose si stanno continuamente scontornando, ossia non sono mai semplicemente “attuali” – non sono mai “cose” e “oggetti” in quanto dati. Da un lato dunque una risposta non dice mai *esplicitamente* che sta rispondendo a quella domanda, ma questo proprio perché è per così dire impegnata a rispondervi, di modo che *implica* la domanda proprio mentre le risponde, ossia mentre la “esplica”, mentre si riferisce a essa (questa è l’immanenza per Deleuze).

Una risposta non ha come scopo quello di dirsi, ossia di indicarsi come risposta: ma dice altro, dice quel che ha da dire, sempre e comunque in riferimento alla domanda, segnalandola o indicandola. Dice ciò che dice senza dire che lo sta dicendo, ma non dice qualsiasi cosa, nel senso che dice ciò di cui

è questione, o dice alla luce di ciò che chiama in questione. È per questo che Deleuze ha sottolineato che il problematico non coincide nemmeno con l'interrogativo, con la domanda in senso linguistico, che non fa altro che riproporre l'affermazione sotto forma interrogativa, ossia *interrogare esplicitamente*, dire di stare interrogando.

Il problema è sempre inconscio per Deleuze (così come l'inconscio in senso stretto è sempre problematico), il che equivale a dire una cosa molto semplice e persino canonica in filosofia, ossia non tanto che non si può vedere (sentire, concepire, immaginare, ecc.) tutto, tutte le cose, quanto piuttosto che non si può vedere (sentire, concepire, immaginare, ecc.) ciò che rende possibile vedere tutto quel che si vede, tutte le cose che si vedono.

Ciò che per Deleuze rende *realmente* possibile (l'empirismo trascendentale per cui la condizione non è ricalcata sul condizionato, né il trascendentale sull'empirico) è esattamente l'esigenza, il bisogno, la domanda, e così via, cioè *il problema* in nome del quale (*in virtù di cui*) ci si muove: l'istanza di interrogazione delle cose, il modo in cui queste vengono tagliate, l'atteggiamento con cui ci si accosta a esse, e via discorrendo. Questa dimensione di per sé non si colloca sul piano della datità, della presenza, ossia della delimitatezza in senso estensivo e spaziale, di modo da non poter possedere confini dati a mo' di mura: la sua "spettralità" la rende costitutivamente aperta alla trasformazione, anzi la connota proprio in quanto condizione della trasformabilità.

Simile dimensione insieme "intensiva" e "trasformativa" del problematico può facilmente esemplificarsi in alcuni aspetti della nostra quotidianità. Mi limito qui a due piccoli casi.

*Primo.* Immaginiamo che qualcuno mi chieda "ma tu picchi ancora la persona con cui vivi?": evidentemente, ciò che è implicito nella domanda, quell'assunto implicito o considerazione sottaciuta che pur la muove, è la convinzione – errata – che io abbia picchiato la persona con cui vivo. Qualsiasi risposta del tipo "sì/no" non farebbe che accettare quell'assunto ovvero l'atteggiamento di fondo con cui la domanda viene posta e che anzi viene posta con la domanda stessa, senza però essere affermato esplicitamente.

L'esempio è volutamente banale, perché mostra da subito il modo in cui una postura faccia la differenza nell'articolare un campo (le due opzioni "la picchio ancora/non la picchio più") senza collocarsi di per sé al centro della scena, dunque testimonia anche come una semplice differenza di atteggiamento o credenza possa bastare per collocarci in tutt'altro campo, o comunque per farci uscire da quello in cui sino a quel momento ci muovevamo. A modificare da cima a fondo il ventaglio di opzioni a disposizione, è cioè sufficiente un mutamento di prospettiva per cui mi avvedo che la domanda muoveva da un qualche presupposto.

Nell'esempio appena fatto, il presupposto è oggettivamente falso, ma potremmo pensare a un esempio più connotato soggettivamente del tipo "ma tu dai ancora alla tua compagna le botte *che si merita?*": in quel caso, potrei cominciare davvero a chiedermi "ma davvero le merita? Chi lo ha detto? E

perché?”, e da lì interrogarmi sull’opportunità stessa del picchiare la mia compagna.

*Secondo.* Si tratta di quello che ormai anche comunemente viene indicato come “pensiero laterale”, che – nei termini sin qui usati – coincide con la capacità di formulare le domande e porre i problemi, prima ancora che di trovare le risposte e giungere alle soluzioni. Eccone un esempio semplice (presentato in termini volutamente deleuziani): “ $2 + 2 = 5$ ” è chiaramente inesatto rispetto all’esattezza di “ $2 + 2 = 4$ ”, ma che cosa accadrebbe se invece ci trovassimo di fronte a qualcosa come “ $2 + 2 = 6$ ” e ci fosse detto che non è per nulla inesatto, pur non apprendoci in nessun modo esatto?

Ecco profilarsi una pura “anesattezza”, ossia di una pura anomalia che non riesce a essere letta nei termini delle cose per come sono già date, costringendo a sviluppare la problematicità che ci si trova ad affrontare, per vedere se è possibile leggerla in altro modo. La “stranezza” in cui ci imbattiamo costringe a ridefinire per intero i termini con cui ci rapportiamo a espressioni quali “ $a + b = c$ ”, ristrutturando il nostro campo di esperienza e segnando l’ingresso in un nuovo territorio, nel quale cercare di capire se e come è possibile decifrare diversamente quel tipo di espressioni. Nella fattispecie, è sufficiente guardare al numero di lettere che compone la parola “due”, ossia 3, ed ecco che avremmo “ $2 + 2 = 6 \rightarrow$  “due + due = 6”  $\rightarrow$  3 [lettere] + 3 [lettere] = 6 [lettere]”.

La cosa rilevante in questo caso (richiamando un lessico che sto per precisare) è che in questo tipo di situazioni di “reinquadramento” complessivo di un sistema di elementi abbiamo la percezione di qualcosa che accade quasi all’improvviso, come uno scatto imprevisto, che si contraddistingue per una duplicità fondamentale: *nello stesso tempo* cogliamo *sia* un nuovo modo di attraversamento dei termini e di impostazione del ragionamento *sia* il modo precedente e sino a quel momento “inavvertitamente” vigente di “tagliare” le cose.

Meglio ancora: è proprio in quel momento che cogliamo il darsi di un modo di impostare le cose, che avvertiamo il fatto intensivo del modo di ragionare, ossia che ci accorgiamo che c’era qualcosa nelle cose che faceva sì che le cose si dessero per come si dessero, senza però che questo qualcosa fosse una tra quelle cose. L’idea è sempre nelle cose proprio nel senso in cui diciamo che “era implicita”: era lì, non altrove; eppure non era già lì come una cosa, come un dato.

È importante non perdere dunque di vista che il concetto di problema per Deleuze contribuisce a rendere ragione dell’emergere del nuovo, nella misura in cui Deleuze il cambiamento o trasmutamento di stato si innesca, o – meglio – avviene su questo piano propriamente intensivo. Questo da un certo punto di vista sembra apparire soltanto a tratti, ossia solo nel momento della “rottura” o del “passaggio” in senso stretto, ma nell’ottica deleuziana si tratta di un processo continuo, dello stesso processo di differenziazione in atto, il quale – *se* lo paragoniamo all’attuale – è insieme sempre incompiuto e in compimento: in termini forse più ermeneutici, è quell’oscurità (virtuale) per la quale un testo paradossalmente ha tanta più storia (è tanto più generativo e fecondo) quanto meno è chiaro, già codificato e trasparente.

Il problematico, in altri termini, sembra semplicemente connesso ai momenti in cui varia uno scenario interpretativo del testo, si modificano o vanno modificando i parametri per leggerlo, mentre in realtà consiste in quella persistente vaghezza per la quale si rende sempre necessaria una nuova rilettura, una reinterpretazione, una ricostruzione.

Ciò, oltretutto, consente già di comprendere le ragioni per cui per Deleuze un problema è dell'ordine del notevole, straordinario, interessante o significativo (dunque anche del banale, ordinario, indifferente o insignificante), più che del vero, giusto, corretto o esatto (dunque anche del falso, sbagliato, scorretto o inesatto): la verità come «questione di produzione e non di adeguazione, di genitalità e non di inneità o di reminiscenza», dunque collocata sul piano del fecondo e ragguardevole, anziché su quello dell'adeguato e corrispondente (*DR*: 200; cfr. meglio *infra*, § 4.3).

Quando si ha a che fare con un problema, per Deleuze ci si confronta non solo con la sua posizione generale, con la posizione della domanda-chiave che comporta, o – meglio – questa posizione è inseparabile da un processo che comporta per esempio la determinazione di una «storia del problema», di una «condizione del problema», di un «dato del problema», dei «casi del problema» e di una «soluzione generale del problema» (cfr. *CC*: 39-42).

Proprio in questo senso, Deleuze riteneva che le soluzioni e risposte non sopprimono i problemi e le domande, anzi trovano nei secondi le condizioni della propria sussistenza e il proprio senso, condizioni che non sono semplicemente esaurite o soddisfatte, ma persistono proprio lungo ogni soluzione e risposta (cfr. p.e. *LS*: 56-57, *DR*: 140-141). La logica della domanda-risposta è per Deleuze una logica eminentemente creativa, è la logica (*la struttura*) della creazione o differenziazione.

L'autore contemporaneo che ha forse più di ogni altro concentrato i propri sforzi nell'elaborazione di una fenomenologia della responsività o della risposta, sintetizzando i caratteri fondamentali della «*logica della risposta*», ha riconosciuto che la propria concezione è stata innescata dalla riflessione sugli «eventi intermedi» propri dei discorsi e delle azioni, intesi come «forme aperte di ricollegamento», e che la domanda in fondo «somiglia all'idea improvvisa che ci viene in mente», per poi indicare quattro aspetti fondamentali che hanno una forte consonanza con alcuni importanti concetti deleuziani (cfr. WALDENFELS 2008: 72-78).

In primo luogo, una richiesta avrebbe una peculiare *singularità*, intesa non come particolarità contrapposta all'universalità, bensì come qualcosa che non è ordinario, che rappresenta una deviazione rispetto a un andamento consueto e lineare, e che piuttosto proprio per questo segnala l'idealità o l'universalità di un evento o rappresenta l'apertura per la novità.

In secondo luogo, una richiesta manifesta *ineludibilità*, nel senso che è necessario rispondervi, che è portatrice di una necessità di cui farsi carico: non può essere colta senza che il suo «intimare» venga accolto, ma questo apre proprio lo spazio per la libertà del modo in cui far avvenire tale accoglimento.



In terzo luogo, una richiesta si presenta sempre con una irrecuperabile *posteriorità*, nel senso che irrompe con forza come qualcosa a cui non si è ancora risposto ma che era “già lì”: sembra di arrivare in ritardo rispetto a qualcosa che già c’era prima, eppure non era davvero già posto in precedenza.

In quarto luogo, la dinamica tra richiesta e risposta avviene all’insegna di una ineliminabile *asimmetria*, nella misura in cui esse non convergono verso qualcosa di comune, né acconsentono l’un l’altra: una risposta non può riprodurre una domanda senza produrla, perché manifesta la richiesta come tale e anzi contribuisce a determinarla, proprio mentre al contempo si può inventare il modo in cui si risponde ma non ciò a cui si risponde.

L’elemento dunque centrale è proprio l’intento di mettere a fuoco quello scarto (quel “tra”) che consente il profilarsi del nuovo, che fa tutt’uno con il processo di creazione. Cosa ancora più significativa, non bisogna essere sviati dai vari esempi a carattere letterario, psicologico o antropologico che possono essere descritti: per Deleuze è in gioco un discorso radicalmente metafisico o cosmologico.

In questo senso, è vero che Deleuze rientrerebbe a pieno titolo in quella che è stata definita come *problématologie* (MEYER 1991; ma cfr. anche 2008), ma con un atteggiamento del tutto peculiare.

Infatti, *da una parte* non è troppo lontano dai risultati cui perviene Deleuze la convinzione di Meyer che il compito ormai naturale della filosofia – per ragioni storiche legate fondamentalmente all’accelerazione e alla percezione sempre più diffusa e incalzante del cambiamento – è interrogarsi sul domandare in quanto tale, ossia problematizzare la problematizzazione filosofica in quanto tale (la filosofia in quanto meta-filosofia, in fondo). Inoltre, è vero che, più specificamente, anche Deleuze ha insistito sulla dimensione attiva e generativa del problema, sul suo peculiare primato rispetto alle soluzioni che ingenera, un primato tale da non consentire mai però di spezzare il nesso tra problema e soluzioni.

Non si può immaginare un problema “puro” separato dalle soluzioni che lo pongono, sviluppano e attualizzano; al contempo, l’azione del problema consente di non esaurire il senso delle domande nelle risposte che dovrebbero “sopprimere”, “troncare” o “chiudere” la questione: le risposte dovrebbero liberarci dalle domande, eppure non fanno che muoversi all’interno del campo posto da queste, così che le domande insistono in ogni risposta che sembrerebbe prosciugarle.

Anche per Deleuze, insomma, risolvere un problema non significa dissolverlo, ma anzi articolarlo, “ripeterlo”: un problema è un principio di variazione e differenziazione. Questa variazione avviene, anche per Deleuze, all’insegna dell’espressione e della fondazione, o – come dice anche Meyer – della *derivazione*, ossia come una forma di correlazione in movimento o un differenziale di rapporto, per i quali è come se qualcosa (il problema, ma anche le soluzioni) esistesse già prima di nascere ma non esistesse propriamente che nascendo.

*Dall'altra parte*, tuttavia, per Deleuze lo statuto del problema è genuinamente ontologico, non riguarda soltanto la natura della filosofia o la particolarità del domandare e interrogare umano, come invece sembra ritenere Meyer.

Questo è particolarmente rilevante proprio in merito al problema del nuovo, perché a Deleuze interessa l'innovazione non semplicemente dal punto di vista umano o filosofico, bensì l'innovatività *qua tale* dell'universo – con i problemi che ciò implica (cfr. *infra*, capp. 7-8). Si potrebbe allora persino dire che la natura in quanto tale è *problematica*: Deleuze mette in luce proprio quest'aspetto, quando afferma che il Tutto non è dato ma è aperto, o persino che il Tutto è fuori (cfr. *ID*: 30-31; *B*: 83, 94-94; *C1*: 20-22; *C2*: 200).

La natura è dunque evoluzione in senso radicale, cioè trasformazione e non semplice “progresso” (o “regresso”), ma per essere tale deve essere costantemente animata da problemi, per Deleuze. In fondo, tutto il pensiero deleuziano è innervato dall'esigenza di non far coincidere un'evoluzione (*una trasformazione*) con un errore: un problema non è semplicemente riducibile a un errore, perché l'errore è ancora interno a quel campo rispetto al cui vige un certo regime di “esattezza”.

Per noi, l'esempio forse più calzante può essere quello del linguaggio, nel quale esiste un punto in cui ciò che dovrebbe configurarsi come semplice “scorrettezza” si tramuta in un'alterazione creatrice. Questa sensibilità, in Deleuze, è alquanto evidente nel modo in cui per esempio avviene il confronto con la linguistica chomskyana: per Deleuze il problema è sempre e comunque insistere su quelle “forme agrammaticali” che riorganizzano la sintassi ovvero trasformano la lingua, ossia sulle strutture di variazione, piuttosto che su regole universali del tipo “dal tutto a tutti”, che si tratterebbe semplicemente di applicare – senza riuscire poi a spiegare il fatto che tutte le forme “distorte” o “errate” di una lingua in realtà la modificano (cfr. *MP*: 123-158).

Questo vale, perlomeno, a un primo livello, nel senso che Deleuze è decisamente più ambizioso: il punto non è soltanto la modificazione delle lingue ovvero il fatto che si passa da una lingua a un'altra, dunque che si crea una nuova lingua; il punto è – per così dire – la forma-lingua ovvero il passaggio ad altro del linguaggio stesso.

Ciò che intendo dire è che per Deleuze la trasformazione non riguarda mai tanto o soltanto la creazione di un nuovo elemento all'interno di un campo (una nuova lingua all'interno del linguaggio appunto), bensì anche o soprattutto l'emersione di un nuovo campo. Rispetto al linguaggio, questo può per esempio significare che nel momento in cui il linguaggio si “raggruppa” ovvero ripiega su se stesso raggiungendo così il proprio limite interno, si produce qualcosa di differente – dalla musica ai linguaggi artificiali, per intenderci (cfr. *infra*, §§ 6.3, 8.1, 8.3, 9.2).

Se pensiamo all'evoluzione biologica, incontriamo esattamente lo stesso andamento, quello cioè per cui l'anormalità sconfinata nell'anomalia creatrice, nei termini di Canguilhem ripresi da Deleuze (cfr. *MP*: 297-298; *C*: 45). Infatti, da un punto di vista evolutivo accade che l'individualità nasce alla luce di errori nella replicazione dell'informazione genetica, o – più in generale – avviene un

processo che gioca proprio sul margine mobile tra riproduzione puntuale di un'identità strutturale e deviazione rispetto a simile riproduzione, ossia tra causa deterministica e caso (cfr. FORESTIERO 2015).

È così che si arriva alla mutazione delle “specie”, o – ancora più largamente – al passaggio tra quelli che chiamiamo “regni”. Evidentemente, in chiave filosofica ma non solo, si apre il problema se leggere l'errore come evoluzione o l'anormale come anomalo non significhi far scomparire i primi in favore dei secondi, o se non comporti invece il profilarsi di una sorta di dualismo tra piano virtuale-intensivo-molecolare-ecc. e piano attuale-estensivo-molare-ecc. (il paradosso della trasformazione o del *clinamen*, su cui dovrò tornare). Restano comunque tutti casi in cui si afferma il tema delle «potenze del falso» (cfr. *infra*, § 4.3).

Simili considerazioni sono ora funzionali a insistere sull'idea di fondo per cui nell'ottica deleuziana l'empirismo trascendentale può connotarsi come *materialismo* trascendentale (cfr. p.e. BRYANT 2009: 47), nel senso che il trascendentale non è della mente, del soggetto, ma appartiene all'essere in quanto tale, ossia alla natura.

Sono in gioco condizioni materiali, nella misura in cui Deleuze ha sempre in mente (fortemente influenzato da Simondon su questo, com'è noto) costellazioni di potenziali che appartengono al mondo materiale e presiedono alla genesi di esseri materiali come montagne, organismi, cristalli, condizioni atmosferiche, galassie, e così via. Questo non significa che si tratti di generalizzare, perché anzi Deleuze ritiene di proporre una sorta di strutturalismo che afferma la preminenza del caso, la posizione di diversi campi o ambiti: è appunto uno strutturalismo genetico-reale, in cui si cercano di concepire le condizioni reali di esistenza delle cose.

Se pensiamo al problema come forma di pretesa o rivendicazione (la vita come giurisprudenza – cfr. meglio *infra*, §§ 4.2, 8.2), inoltre, cogliamo lo spirito platonico delle istanze deleuziane (platonico proprio nel senso in cui Deleuze intende il platonismo, chiaramente). Il problema ha sempre la forma di una tensione o tendenza, di una pre-tesa appunto, che cerca di farsi largo e dunque esige un proprio spazio, domanda e innesca individuazioni, “costringe” a mettere in campo soluzioni divergenti e creative. È appunto quella stessa logica della pretesa che Deleuze vede inscenata nel platonismo, con una differenza fondamentale, che richiama alla distinzione deleuziana tra “morale” ed “etica” di matrice insieme spinoziana e nietzschiana (cfr. *SE*: 169-213; *NF*: 179-184).

La pretesa morale viene fatta in nome di un principio trascendente, già dato e al quale commisurarsi, ossia viene avanzata sulla base di una norma o un fondamento da inverare o realizzare. La pretesa etica si conduce in virtù di un principio immanente al darsi stesso della pretesa, ossia si afferma generando la propria stessa norma o fondazione. È questa la differenza tra ironia e humor, in termini deleuziani: risalire a un Senso Originario o insistere sulla dimensione paradossale ma creativa del non-senso (cfr. p.e. *FC*: 91-99; *LS*: 122-127; *KL*: 19, 73-80; *C*: 67-68; *CC*: 115-117).

Per il momento, dunque, va tenuto presente il nesso tra problema e novità, ossia il carattere “proliferante” del problema o della domanda nell’ottica deleuziana. Due domande diverse (come potrebbero per esempio essere, in termini filosofici, “qual è il fondamento inconcusso del sapere?” e “che cosa origina la conoscenza?”) corrispondono all’articolazione di due campi problematici differenti, ciascuno con delle possibili direzionalità, con degli eventuali sbocchi, e via discorrendo: le risposte e soluzioni non sono già indicate dalle domande e dai problemi (non sarebbero altrimenti domande genuine), ma sono nondimeno da loro sollecitate e “provocate”.

Il problema, la domanda, è un principio di ricerca in senso radicale: si cerca proprio *quel qualcosa che non c’è*, così da poter arrivare effettivamente a trovare qualcosa che prima non c’era. La verità non è separabile dalla temporalità, ma ciò significa innanzitutto che la verità *si fa realmente*, che richiede tempo, che prende tempo. Nuovamente, si tratta del tema platonico-proustiano dell’apprendimento: se conosciamo già ciò che dobbiamo trovare, che cerchiamo a fare? Se non conosciamo in nessun modo ciò che dobbiamo trovare, come facciamo a cercare?

La risposta deleuziana è appunto che avvertiamo o incontriamo il problema, un peculiare «“non so” diventato positivo e creatore, condizione della creazione stessa, il quale consiste nel determinare per mezzo di ciò che non si sa» (CF: 124). Questa è l’invenzione per Deleuze: determinare per mezzo di qualcosa che non è di per sé determinato. È così che funziona ogni genuina ricerca, vale a dire ogni *reale* scoperta e innovazione.

Che il problema sia il veicolo della pura differenza sta allora proprio nel suo carattere *ontologicamente* “enigmatico”: *domanda* qualcosa di diverso da ciò che c’è, ossia è un principio genuinamente trasformativo e mai rappresentativo. Si sta aprendo un nuovo campo, che anima la riorganizzazione di elementi e termini, che li riattraversa da cima a fondo: in un certo senso non li tocca (quantitativamente, estensivamente) perché non si limita ad aggiungerne o toglierne uno; in un altro senso però proprio in questo modo non li lascia affatto immutati, perché ne modifica la struttura – perché è *la modificazione stessa della struttura*.

Non è un caso che lo statuto del problematico sia anomalo o paradossale per Deleuze: non si tratta soltanto di un gusto retorico per lo “scandalo” generato dalla contrapposizione al senso comune e al buon senso; né è soltanto in gioco il problema specifico interno al linguaggio, dove il paradosso (sotto forma appunto di “dilemma problematico” tanto filosofico quanto letterario) esibisce quel non-senso costitutivo della stessa distinzione tra sensatezza e insensatezza, il “principio” di generazione del significato, il puro fatto del significare, il senso come effetto.

Piuttosto, il riferimento ai paradossi (a quelli dell’autoriferimento e del sorite in particolare) riveste una più ampia funzione ontologica, andando a rivelare quel peculiare “elemento” dinamico-intensivo irriducibile a qualsiasi elemento statico-estensivo: «il paradosso mi presenta un elemento impossibile da

distribuire nell'insieme di cui esso fa parte, perché obbliga questo insieme a comprendersi come un elemento» (CB: 143).

Come sto per approfondire rispetto allo statuto dell'idea, "problematico" è sì qualcosa che – come si usa dire – genera perplessità e spaesamento, confonde i ruoli e cambia le carte in tavola rimescolandole. Ma è anche qualcosa che proprio in questo modo "ripartisce" e "redistribuisce" opzioni, opportunità, possibilità, ossia genera divergenze che sono tenute insieme nella loro differenza proprio da quell'istanza problematica: non si limita semplicemente ad assegnare a elementi già dati dei compiti già prefigurati (la distribuzione nomade rispetto a quella sedentaria, in delezese).

In termini correnti nel lessico economico contemporaneo, è vero che nella prospettiva di Deleuze il problema sta dal lato della creazione della torta, più che dal lato della sua divisione ossia redistribuzione, ma con una precisazione: non si tratta semplicemente di avere "più" torta (né tantomeno "meno"), bensì di cambiare la ricetta per produrre una torta, cioè nell'elaborare un nuovo tipo di torta (a dire: una maniera differente di "generare ricchezza").

Come notavo, la natura di un problema, per metterla nei termini espressivi di Deleuze, è analoga a quella dello *stile*, il quale non è altro che ciò che attraversa comportamenti, pensieri, credenze, azioni e così via, dunque insieme li fa divergere e convergere, li tiene insieme in quanto disparati, conduce da uno all'altro separandoli (cfr. p.e. MP: 145-158; C: 32; PP: 175-178). Uno stile può compiere quest'azione proprio in quanto non consiste in nessuno degli elementi che pur tiene insieme: uno stile non è esibito da nessuna "cosa", non essendo altro che un "come", ossia un modo, una maniera d'essere. Lo stile è un puro "attrattore", "addensatore" o "condensatore": un elemento virtuale e *proprio perciò* differenziale e differenziante (cfr. in merito anche CASADEI 2018: 71-96).

Uno stile non è altro che *il modo problematico* in cui le cose si tengono, ossia tanto stanno insieme quanto si differenziano: è il modo in cui *si piegano*, potremmo dire anticipando quanto andremo a discutere. Com'è possibile che cose così diverse riescano a tenersi l'un l'altra? In virtù di *che cosa* questo può accadere? La risposta di Deleuze è semplice: in virtù di *un come, grazie a un'idea*.

Per questo Deleuze ha sempre insistito sul fatto che ogni grande scrittore crea una nuova sintassi, delle costruzioni, ossia un *raggruppamento* del linguaggio (un "ripiegamento" che lo porta al proprio limite) e non tanto una terminologia, ovvero dei nuovi termini, delle nuove parole (cosa ben più facile, almeno a suo giudizio).

La differenza sta insomma nella forma, intesa come modo in cui i termini si tengono insieme, ossia come puro elemento virtuale o ideale. Se accade una cosa piuttosto che un'altra, è grazie a un'idea. Ancora una volta, Deleuze rivela un'anima profondamente platonica e idealista, a patto di comprenderne la peculiarità.

C) Ecco allora che vanno meglio chiariti i contorni di quest'idea: in che modo Deleuze concepisce e porta a concepire l'idea?

La tesi che propongo in merito è facilmente riassumibile: ciò che Deleuze ci porta a considerare è che “grazie a un’idea” *non* significa “in ragione di un’intenzione soggettiva” (ciò che si vuole essere), *non* significa “in nome di un’ideale universale” (ciò che si deve essere), *bensì* significa “in virtù del corso del processo ideativo” (il modo in cui si viene a essere).

In termini più propriamente filosofici (già chiamati in causa *supra*, § 2.2), questo equivale a dire che con Deleuze assistiamo a un nuovo modo di concepire l’idea, o – se si preferisce – alla piena esplicitazione di una maniera di intenderla che ha percorso la filosofia (in particolare ogni forma di idealismo), senza venire però mai pienamente sviluppata, o nitidamente tematizzata, cosa che ha potuto dare adito a ogni tipo di fraintendimento.

Questo nuovo modo si può così sintetizzare: concepire l’idea i) né quale “oggettiva”, ii) né quale “soggettiva”, iii) bensì quale *invenzione*. Per comodità, si potrebbero connotare la prima concezione come antica, la seconda come moderna e la terza come propriamente contemporanea, ma si tratta di una distinzione eccessivamente tranciante, che può offrire semplicemente un primo orientamento generale.

A voler fare il gioco delle caratterizzazioni, si potrebbe forse dire che la terza concezione dell’idea assomma una componente *platonica* (l’idea ha uno statuto ontologico), una *spinoziana* (l’idea ha una natura espressiva), una *leibniziana* (l’idea ha un carattere dinamico-disposizionale), una *kantiana* (l’idea ha una struttura problematica), una *hegeliana* (l’idea è un auto-movimento), una *neokantiana* (l’idea è dotata di una validità), una *bergsoniana* (l’idea ha una potenza creativa), una *scheleriana* (l’idea è *cum rebus*) e una *pragmatista* (l’idea implica un’interazione reale). Ma il punto è che l’ideare, l’idea-invenzione, *integra* tali tratti, in quanto li riattraversa e risemantizza in modo originale e innovativo.

Si deve poi tenere presente un punto decisivo: non si tratta di sostituire una concezione dell’idea giusta o vera ad altre sbagliate o false, bensì di articolare una visione complessiva delle cose che ha come perno (o uno tra i perni) un modo differente di considerare le idee.

i) *Idea oggettiva*. È ciò che nel senso comune va sotto il termine “ideale”, che chiama in causa l’affermazione di un’identità fissa e intrasformabile. In questa accezione, l’idea è ciò che custodisce in uno spazio protetto e collocato in un altro mondo, superiore e incontaminato, la vera natura ed essenza delle cose, che si presentano come copie costitutivamente imperfette e inadeguate del modello cui cercano di rassomigliare. Tutto ciò che esiste rappresenta un’imitazione più o meno riuscita (comunque mai pienamente) delle idee, che si configurano dunque come Riferimento che conserva l’identità delle cose, impedendo che venga intaccata e corrosa da possibili mutamenti.

Che si consideri l’idea come appartenente all’ordine oggettivo della realtà (la natura delle cose), espressione della potenza di Dio (la predestinazione divina) o manifestazione necessaria della costituzione dell’uomo (l’istanza regolativa), le cose non cambiano, e si tratta sempre di mettere in scena un’approssimazione incompleta di ciò che possiede in sé perfetto compimento (un archetipo inimitabile o irraggiungibile): bisogna sempre adeguarsi o mirare a ciò che

qualcosa era destinato a essere sin dalle origini. Analogamente, che le idee si collochino prima delle cose, nelle cose o dopo le cose non toglie nulla al loro carattere di definitezza e imm modificabilità: esse implicano comunque un rapporto di adeguazione rispetto al loro contenuto.

In questa accezione, l'idea è qualcosa che non dipende dalla mente umana, né dal mondo che ci circonda; l'idea è stabile e perdurante, separata dall'esperienza e immutabile: sono proprio questi tratti che la rendono principio e fondamento di ciò che c'è, dalla mente umana al mondo sensibile. Le cose devono essere a immagine e somiglianza dell'identità eterna dell'idea – che resta comunque inarrivabile.

Da altra angolatura, un'idea rappresenta l'essenza comune a differenti cose, che sono tali proprio in quanto condividono quella natura o proprietà costitutiva, che nell'idea è presente in sommo grado: la cavallinità, il cavallo ideale, non ha la cavallinità, bensì *la è*. Un'idea è dunque un'entità o una cosa, è cioè concepita in termini di “presenza”, se non come modello di ogni possibile presenza, o comunque come esempio del modo in cui una cosa di un certo tipo dovrebbe essere presente per essere pienamente tale.

L'idea è insomma ciò che cose diverse insieme condividono, o – poiché non lo condividono in modo sufficientemente compiuto – devono arrivare a condividere.

ii) *Idea Soggettiva*. È quanto comunemente associamo al fatto di avere in mente qualcosa, un'idea appunto, che può “stare per” o un contenuto esteriore di vario tipo (uno stato di cose, un oggetto, una persona, e così via) o un proposito interiore di varia natura (un desiderio, una volontà, una strategia, e così via).

In tutti questi casi, è in causa un rapporto di adeguazione tra il soggetto e l'oggetto, nella misura in cui si tratta di verificare in che modo la rappresentazione del primo corrisponda alla realtà del secondo. Ciò vale sia che si tratti di farsi un'idea adeguata delle caratteristiche di qualcosa (la mia idea di albero rappresenta pienamente la natura dell'albero?), sia che sia in ballo la conformità di qualcosa alla forma che si ha concepito (che cosa devo fare per far sì che la casa che realizzo sia conforme al progetto che mi sono fatto?).

In questa accezione, l'idea è qualcosa che per lo più sta nella nostra testa, o sotto forma di ciò che del mondo riesce a entrare nella nostra testa, o sotto forma di ciò che dalla nostra testa riusciamo a far uscire nel mondo: è per questa sua natura che si pone il problema se essa sia un *medium* adeguato alla relazione con il mondo “esterno”. Le cose devono essere a immagine e somiglianza della rappresentazione presente dell'idea – e viceversa: l'idea è la presenza mentale che “sta per” la presenza reale della cosa, che la rappresenta appunto.

iii) *Idea Invenzione*. Per circoscrivere la portata di questo modo di intendere l'idea, è utile muovere da uno sfondo che sulle prime può apparire connotato in modo eccessivamente psicologico, in quanto riguarda la creatività umana in senso stretto, ma che nondimeno consente di chiarire i termini della questione e i concetti in gioco.

Soprattutto in merito al tema della creazione letteraria, emerge la questione dell'ispirazione (cfr. p.e. BELLINI 2014-2015; CASADEI 2018: 65-69, 92-100;

MANCA 2018). In ottica deleuziana, è interessante l'idea che qui la creazione muoverebbe da una sorta di motivazione interna dell'autore che ha la forma di un'immagine (di natura prevalentemente visiva o visuale, se pensiamo al senso dell'“avere una visione”), che – ancorché sfumata – è nondimeno unitaria, a suo modo. La creazione consiste poi in un'operazione di trasposizione in altro di tale immagine (la sua “traduzione” sotto forma di parole), lungo un processo di dispiegamento che non arriva mai – né è finalizzato a – eguagliare l'immagine iniziale, a rappresentarla specularmente.

Non si tratta di un'asimmetria che *purtroppo* non può essere rimossa: non è che la parola non corrisponde mai all'immagine, è proprio che questa alimenta e anima quella. È invece in gioco cioè un'idea – quella dell'autore (meglio, come vedremo: quello che individua l'autore stesso in quanto tale) – che si traduce in parole, un “tutto” colto nella sua unità aperta quando si sta per articolarlo, mentre lo si sta articolando.

Qui lo scarto è dunque produttivo anziché limitante, nel senso che è proprio perché non si riesce a dire tutto quello che sarebbe contenuto nell'immagine (il senso di un'opera, volendo) che si può insistere nel dirlo, che si può aprire il processo in cui dirlo. Ciò che si cerca di dire e ciò che lo dice sono di natura diversa: il primo elemento è puramente virtuale eppure genuinamente reale, avendo la realtà di ciò che “sollecita a essere”.

Inoltre, altro aspetto centrale, il livello a cui avviene questa sorta di visione è ir- o pre-razionale, ossia in- o pre-conscio, se non medio-conscio, come talora si dice significativamente per evidenziare proprio il livello infra-rappresentativo più che sub-rappresentativo dei processi creativi. L'ispirazione insomma non proviene semplicemente *dal* soggetto, ma al limita *arriva al* soggetto, quasi come fosse un'irruzione che ambigualmente proviene tanto da fuori quanto da dentro (l'impossessamento o lo spossessamento).

Da ultimo, la creazione letteraria unisce il lavoro del genio (lo sgorgare o sbocciare fulmineo dell'intuizione o ispirazione) a quello dell'artefice (la faticosa minuzia dell'*inventio* e della precisione nella rifinitura): la creazione consiste proprio nell'insieme del processo di attualizzazione, non si esaurisce certo nel supposto momento iniziale, *supposto* perché esso stesso presuppone un precedente lavoro di ricerca, riflessione, esercizio, apprendimento, e così via.

Concepire l'idea-invenzione, insomma, significa prendere in considerazione l'idea in quanto *ideare*, ossia in quanto processo ideativo ovvero creativo, di genuina costruzione ed emersione del nuovo.

Per certi versi, si tratta di qualcosa di molto semplice, come ho già cominciato a indicare e tornerò a discutere (cfr. *supra*, § 2.2 e *infra*, § 6.3): sforzarsi di dare pieno statuto filosofico all'*Eureka!*, ossia ai cosiddetti *Ab-ab! Moments* (cfr. IRVINE 2015), testimoniati da espressioni quali “avere un'idea” o “viene un'idea” e ai correlati “ideare” e “ideazione”. È quella che anche nella *Gestaltpsychologie* veniva connotata come *Aha-Erlebnis*: sono in gioco invenzione, trasformazione e innovazione, non rappresentazione, riproduzione e imitazione. Qui, pensando alla canonica immagine della lampadina che si accende, l'interruzione si presenta non come blocco di un nesso tra elementi dati, bensì insieme come esitazione o



sospensione creatrice, ossia come *interruttore*, generazione di un nuovo nesso: emergono congiunzioni inattese, continuità improbabili e rapporti imprevedibili.

L'idea è qui una sorta di scintilla, un lampo, di un innesco, qualcosa che appunto fa scattare un'"associazione": qualcosa che sta *tra* le cose, che viene scorto come possibile nesso tra elementi differenti e sino a prima slegati, o – più precisamente – né legati né slegati, ma semplicemente privi di rapporto. Deleuze stesso, nel tentativo di circoscrivere il momento del puro bagliore della differenza, ha fatto ricorso a nozioni quali «folgore», «lampro», «precursore buio», «zig-zag», e via discorrendo: l'idea-invenzione è una sorta di cortocircuito trasformativo. O, anche, è un puro segno (un segno problematico, un punto interrogativo), un *segnale*.

L'idea come segno, un puro segnale senza riferimento, non solo è al centro della lettura deleuziana di Proust e del correlato problema dell'apprendimento, non solo è al cuore dell'attenzione che Deleuze dedica costantemente alla bio-semiotica di Üexküll, ma la ritroviamo espressa anche – per esempio – nel corso di un seminario, in quello che è un perfetto condensato del modo in cui il sistema-Deleuze concepisce e porta a concepire l'idea. Nello specifico, Deleuze fa riferimento al ritmo di lettura dei testi, per notare che «ancor prima che abbiate capito di che cosa si tratta, ci sono dei segnali che vi arrivano e questi segnali sono come piccole lampade che si accendono, e voi dite: "ah, qui c'è qualcosa d'importante"» (MF2: 20).

L'associazione di idee (pensando a un noto tema empirista, discusso più da vicino *infra*, cap. 6) è insomma un momento genuinamente creativo, non concerne la semplice giustapposizione di elementi dati (la relazione è esteriore ai termini che pone – cfr. *infra*, cap. 5). Si tratta cioè di una vera e propria *scoperta*, che manifesta quei noti tratti di ambiguità per i quali da una parte "rinveniamo" qualcosa che già c'era, mentre dall'altra parte "inventiamo" qualcosa che non c'era.

Le fasi genuinamente creative e ideative sono momenti in cui – come annotava anche Leopardi – si accostano cose che dovrebbero essere o appaiono come inaccostabili, in cui cioè si coglie un'ambigua somiglianza tra dissimili, in cui i differenti vengono attraversati senza essere riuniti e ricondotti a unità:

l'animo in entusiasmo [...] discopre vivissime somiglianze fra le cose. Un vigore anche passeggero del corpo, che influisca sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astrusissime e ingegnosisime [...], gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli dà insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte (LEOPARDI 2005: 1650).

Sempre restando nel linguaggio comune, quando a una domanda come "quanta pasta vuoi?" si risponde dicendo "giusto un'idea...", si sta connotando l'idea alla stregua di un accenno, un abbozzo, un inizio, più che qualcosa di già dato, eterno o limpido.

Questo esempio è tutt'altro che banale, perché è Deleuze stesso ad aver insistito in diverse occasioni che «non bisogna cercare di vedere se un'idea è

giusta o vera», ossia se è conforme alle coordinate di un dato campo, perché piuttosto le idee propriamente intese si cercano «altrove, in un altro campo», così da far passare fra i due campi qualcosa che non appartiene né all'uno né all'altro (C: 15). «Non idee giuste, ma giusto delle idee»: nel primo caso le idee «sono sempre conformi ai significati dominanti o alle parole d'ordine stabilite, sono sempre idee che verificano qualcosa», mentre nel secondo caso si dà «balbettio nelle idee», che «si lascia esprimere solo sotto forma di domanda», come a «mostrare qualcosa di semplice che vanifica ogni dimostrazione» (PP: 55).

«Un'idea è molto semplice» (RF: 262) significa proprio che di per sé essa non è nient'altro che un abbozzo, quasi un germe informe, eppure sufficiente a «illuminare» e a tutti gli effetti decisivo nel senso che – come vuole Deleuze – *fa la differenza*. È forse sotto questo riguardo che l'idea-invenzione si distingue più nettamente rispetto alle altre due concezioni dell'idea, comunque rappresentative, tanto da consentire a Deleuze di far coincidere bergsonianamente l'idea con l'immagine, con la pura immagine, ossia – come si dirà in C1 e C2 – con la pura immagine-tempo o situazione ottico-sonora pura. «Giusto un'idea» indica proprio una sorta di strana pura oscura trasparenza, un mero simulacro, un fantasma nel senso della «pura apparizione», che non imita o emula bensì fa e performa (*finge*, come vedremo – cfr. *infra*, § 4.3).

Un'idea non è un'immagine-di, bensì un'entità vaga e anesatta, dai contorni sfumati e dalla natura non già determinata, a mo' di uno schizzo: «*anesatta e tuttavia rigorosa*» o «inesatta per essenza e non per caso», proprio come lo è «il tondo» distinto tanto rispetto al cerchio inteso come «essenza fissa ideale», quanto rispetto alle varie cose arrotondate, presentandosi proprio come figura mobile delle variazioni di questo «tondeggiare» (MP: 438, 496).

L'anesattezza dell'idea è il suo sfuggire alla metrica, così come la sua semplicità è quella dello schema di produzione, un punto virtuale di condensazione da districare, un'immagine che domanda una messa a fuoco e uno sviluppo, animata da una tensione interna che mobilita ed esorta a trovare creativamente qualcosa in grado di farsi carico della sua sollecitazione (come un libretto di istruzioni che prende esso stesso forma durante il processo di costruzione).

Dal lato percettivo, il riferimento all'immagine è dovuto poi al fatto che l'idea giunge come pura anomalia rispetto al modo ordinario in cui i sensi si fanno immagini delle cose: un'idea non viene né semplicemente vista, né semplicemente udita, né semplicemente toccata, né semplicemente odorata, né semplicemente gustata, ma viene colta come una pura immagine indistinta che rimescola i contorni della percezione, che li spiazzata e ne apre la ristrutturazione. Perciò, dal punto di vista dei sensi si può dire che è come – per esempio – «aver visto», «aver sentito», «aver afferrato», «aver annusato» o «aver pregustato» qualcosa: è insomma una sorta di pura impressione, un'impressione in quanto tale senza che sia già impressione di qualcosa o per qualcuno.

Senza dubbio le metafore visive sono quelle più comuni, da quella dell'illuminazione che apre gli occhi a quella dell'accecamento che obnubila la vista, e probabilmente lo sono in ragione della centralità che ha la vista non solo

nel pensiero filosofico, ma prima ancora nell'esperienza umana (cfr. GUALANDI 2013: 145-177; JONAS 1999: 179-232). Tuttavia, non si tratta appunto che di una possibile immagine: un cuoco, per esempio, letteralmente “(pre)gusta” l'idea di un nuovo piatto, più che “vederla”. È anche per rendere ragione di questa dimensione per così dire “sinestesica” dell'ideazione che Deleuze, insisterà soprattutto sulla dimensione del sentire, oltre che sul recupero del ruolo “dinamico-temporale” dell'intuizione (cfr. *infra*, § 6.3).

Qualcosa come una pura immagine è paradossale nella logica predicativa e referenziale (ossia rappresentativa) tipica del linguaggio. Tuttavia, simile logica è di fatto figlia della *lettura di testi*, scritti («logosfera») come stampati («grafosfera»), ossia della lettura di immagini-presenza o immagini-rappresentazione, situazione ormai totalmente differente da quella della «videosfera» contemporanea, abitata da immagini-simulazioni (cfr. DEBRAY 2010: 148-149). Queste sfuggono all'attribuzione di predicati a un soggetto, come al codice binario affermazione  $\vee$  negazione, perché agiscono come introduzione di una pura differenza nel campo in senso ampio percettivo: *mostrano*, piuttosto che dire e in questo modo producono senso effettivo, ossia si presentano come un plesso di sollecitazioni e direzioni di sviluppo – invitano.

Se si prende sul serio l'idea – ormai consolidata – di un «iconic turn» (BOEHM 2009) o «pictorial turn» (MITCHELL 2009: 17-47), bisogna cominciare davvero a guardare all'immagine come dotata di un'energia cinetica che la rende attiva, persino dotata di un'incontenibile «furia» (cfr. FONTCUBERTA 2018), non riconducibile alla logica identitaria o rappresentativa.

Sotto questo riguardo (come accennato *supra*, § 2.1), Deleuze è senza dubbio un pensatore che gioca un ruolo centrale nella comprensione di quell'«economia» tipica delle società complesse contemporanee (SZENDY 2017), perché ha cercato di configurare una filosofia dell'ideazione che fondamentalmente coincide con una rinnovata ontologia dell'immagine, ponendo un nesso decisivo tra idea e immagine, tra ideare e immaginare.

Per Deleuze, l'immagine «non è un oggetto, ma un “processo”», ossia viene strappata alla logica referenziale dell'immagine («l'immagine non è la rappresentazione di un oggetto»), nel tentativo di circoscrivere la natura di «un'immagine pura», «nient'altro che un'immagine», raggiunta nel punto «in cui sorge nella sua singolarità senza più niente di personale o di razionale», là dove si accede «all'indeterminato come allo stato celeste» (*E*: 30-31).

«Certo, non è facile fare un'immagine», perché «non basta pensare a qualcosa o a qualcuno», anzi bisogna giungere a sollevare ciò a cui si dovrebbe pensare «alla condizione indeterminata: *una* donna...» (*E*: 64-65). Ma è qualcosa di completamente diverso da una pura speculazione passiva, perché qui l'immagine indeterminata è definita da una tensione interna ovvero da una forza mobilitante, che la distingue proprio in quanto indeterminata, ossia come germe o condizione di possibilità reale: «quel che conta nell'immagine non è il suo povero contenuto, ma questa forsennata energia, catturata e pronta a esplodere, che fa sì che le immagini non durino mai a lungo, ma si confondano con la detonazione, la combustione, la dissoluzione dell'energia condensata» (*E*: 36).

L'immagine agisce insomma come una "folgorazione" proprio in quanto indeterminata: «è una caduta», ossia la pura differenza in quanto *clinamen*, «è una pura intensità», che «concentra un'energia potenziale che trascina con sé nel processo di autodissolvimento» (E: 65-66).

«Creare è avere un'idea», «non c'è dominio in cui non si possa avere delle idee, ma è raro, avere un'idea è un evento, non accade tutti i giorni», così che «le idee non esistono da sole, vanno create», ma «se non riesco a esprimerla non ho l'idea». Con l'idea, «c'è qualcosa che viene da altrove: l'idea viene da diversi orizzonti» (ABC: "I"). Più che la questione dell'essenza del sostantivo "Idea", è insomma in gioco il problema del verbo "ideare", ossia del processo di ideazione e invenzione.

Avere un'idea significa proprio questo: si palesa in noi *un qualcosa*, si è come folgorati da una pura intensità gravida di prolungamenti, oscura ma distinta perché è portatrice di istanze ed esigenze da prendere in carico. "Escogitare" significa fare ingresso in quello spazio delle possibilità che ha contorni sfocati e indistinti, ma non perciò semplicemente caotici in senso deleterio: lo spazio del possibile è – come si esprime anche VECA 2018 – lo spazio dei "dintorni", degli "intorni", dello "sfocamento". È – in delezese – quella «zona di indiscernibilità» ossia di criticità estesa che è sempre *una determinata indeterminatezza*.

«Una zona di indecisione oggettiva» (FB: 58) è «una zona di indiscernibilità o di indeterminabilità obiettiva tra due forme, delle quali una non è già più, e l'altra non è ancora», una «deformazione» intesa come «creazione di rapporti originali sostituiti alla forma» (FB: 229). L'idea è figurale più che figurativa, nel senso che non ha mai un carattere rappresentativo, non presenta mai una forma da riprodurre, ma serve a captare delle forze; non deve rendere il visibile (concepibile, udibile, immaginabile, ecc.), bensì deve rendere visibile (concepibile, udibile, immaginabile, ecc.), e fa questo proprio liberando da ogni figurazione o figuratività (cfr. FB: 14-31, 116-126, 157-169).

Non bisogna dunque fraintendere questa semplicità o spettralità dell'idea, nel senso che in ogni caso «avere un'idea non è qualcosa di generale», «non si ha un'idea in generale», ma sempre in un certo ambito, ossia le idee sono come «potenziali già impegnati in una certa modalità di espressione e inseparabili da essa» (RF: 257). Ecco perché la semplicità è allo stesso tempo complessità: una sorta di groviglio multilineare, qualcosa di "raggomitolato" che ha bisogno di essere "sgomitato", una matassa di cui si deve trovare il bandolo, con un'immagine comune che non è affatto lontana dall'apparato concettuale della "piegatura" a cui ricorre Deleuze (cfr. anche l'esempio in CP: 131).

In quest'ottica, bisogna intendere alla lettera il tema della molte-plicità qualitativa: non è tanto la compresenza di tante cose (una molteplicità quantitativa), ma proprio quel com-plexo di pieghe che è insieme sem-plice e com-plicato dunque rende possibile anzi esige sviluppi variegati. Ricordando sempre che questi sviluppi comportano meticolosità e sforzi: nell'ideare non è in gioco il "colpo di pistola" dell'immediato, come tornerò a chiarire, ma un processo di progressiva distribuzione di ruoli, compiti, funzioni e parti, tale per cui ciò che tiene insieme gli elementi che vengono a essere posti è generato

proprio dal rapporto (problematico, virtuale, *ideale*) che al contempo li connette e separa.

La dimensione processuale dell'ideazione emerge soprattutto se pensiamo al gioco di per-/com-/im/es-plicazione che per Deleuze dovrebbe rendere conto dell'effettivo processo di attualizzazione o drammatizzazione dell'idea, cioè alla sua vera e propria messa in scena (DR: 277-285; ID: 116-144). Questo processo è scandito dalle varie fasi della differenziazione (idea), dell'individuazione (campo di individuazione), della drammatizzazione (processo di individuazione) e della differenziazione (attualizzazione).

La cosa da evidenziare è che si tratta appunto di un intreccio di "raggomitolamenti" e "sgomitamenti" tale per cui ogni fase insieme sviluppa e involupa quella "precedente", in un gioco espressivo tale per cui il momento "precedente" non contiene mai quello "seguito", che però proprio "ripetendolo" può operare una genuina differenziazione, ossia un atto creativo. In questo modo avviene quel peculiare processo di "selezioni creative" in cui consiste la genesi delle cose.

Inoltre, bisogna comprendere il motivo per cui per Deleuze a guidare questo processo sono le intensità, considerate il vero e proprio "motore" delle varie fasi, che nell'attualizzazione giungono a essere "ricoperte" o "annulate" o "cancellate" nell'esteso, attualizzazione che – in sintesi – consiste sempre in un'individuazione secondo tre serie: nello spazio, nel tempo, nella coscienza.

La particolarità delle intensità, ciò che rende qualitative le quantità intensive, è infatti che esse implicano l'ineguale in se stesse. Se si prende un litro d'acqua e lo si divide in due (dunque metricamente o estensivamente), si ottengono due mezzi litri d'acqua: l'acqua resta sempre tale, muta solo quantitativamente, può essere potenzialmente divisa all'infinito e resta sempre acqua. Poi, se quello stesso litro d'acqua fosse a una temperatura di 99°, alla divisione metrica non corrisponderebbe una divisione della temperatura: i due mezzi litri d'acqua avrebbero entrambi la stessa temperatura, non ciascuno una temperatura di 44.5°.

La temperatura è per Deleuze proprio un esempio di grandezza intensiva: infatti, estensivamente non è divisibile, ma lo è intensivamente, nel senso che 99° ha sì la stessa distanza metrica rispetto a 98° e 100°, ma non la stessa "distanza qualitativa". Entra in gioco una disparità o un'asimmetria tale per cui, com'è noto, lo stato dell'acqua si trasforma: comincia a bollire. È proprio in questo senso che per Deleuze l'intensità è la cifra della differenza: non può dividersi senza mutare di natura (un numero ordinale o numerante), a differenza dell'estensione (un numero cardinale o numerato).

Quel che accade a 100° è che si pone una differenza tra due stati che sono posti in quanto tali (ossia in quanto differenti) proprio alla luce di quella soglia-frontiera che li separa, che cioè *li tiene insieme in quanto disparati*: questa è per Deleuze la differenza (la relazione in quanto differenza – cfr. *infra*, cap. 5). Questo continuo gioco di "salti" o "cadute" (cfr. anche *infra*, § 4.2) anima il processo di attualizzazione, che dunque non va mai da qualcosa che già contiene

e prefigura l'esito finale a qualcosa che semplicemente realizza tale esito e dunque a conti fatti non aggiunge nulla.

Tutto ciò è importante anche per guardare in modo appropriato all'accezione "psicologica" dell'ideare. Occorre infatti tenere in considerazione che non si allude al disegno o al piano che un soggetto elabora intenzionalmente, secondo un modello che percorre a ben vedere l'intera tradizione filosofica occidentale, da Aristotele a Marx passando per Kant: l'architetto umano che ha in mente il piano che andrà a realizzare, a differenza di quanto possono fare gli animali (con quel che ne consegue in merito al modo in cui viene concepita l'opera creatrice di Dio, il *disegnatore intelligente*).

C'è infatti in gioco qualcosa di più radicale, per il quale l'idea è *soggettivante* più che essere soggettiva: apre un campo di individuazione tanto per l'oggetto che verrà a risultare, quanto per il soggetto che verrà correlativamente a configurarsi.

Nell'ideazione, infatti, prende evidentemente forma l'oggetto creato, ma lo stesso accade per il soggetto supposto creante, che si individua in quanto tale proprio nel corso del processo, dell'interazione con l'oggetto che prende forma – come a dire che si diventa inventori soltanto inventando. Quando si ha un'idea, ci si trova nel mezzo di un processo per il quale emergerà non soltanto qualcosa di nuovo, ma anche *qualcuno* di nuovo, ossia ci si apre a un'alterazione del proprio posizionamento e del proprio stato: *ci si sta per trasformare, ci si sta trasformando*.

I passaggi deleuziani in cui questa convinzione emerge sono diversi. Andiamo dall'idea per cui «non siamo noi ad avere delle idee, ma sono le idee che si affermano in noi» (CP: 47), all'ultima esplicita e fondamentale declinazione dell'empirismo trascendentale in termini di immanenza tra soggetto e oggetto: «l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, *a* qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto», vale a dire che «l'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose» (RF: 321).

Pertanto, non si sa bene da dove arrivi l'idea: essa non è semplicemente partorita da noi, non sta meramente nella nostra mente, né però è semplicemente già data nelle cose. Tuttavia, ciò non la rende di un altro mondo: l'idea si colloca proprio *tra* le cose, nei loro interstizi, dunque anche nello iato tra la nostra testa e il mondo "là fuori". Questo significa che l'idea è il peculiare punto di congiunzione tra "mente" e "mondo": «se i problemi non hanno dei referenti pratici, non sono dei buoni problemi», perché «mai nulla "succede nella testa"!» e «le cose accadono sempre nel mondo, idee comprese», così che «le idee sono mondane, non cerebrali» (MF2: 131).

Tutto questo è particolarmente importante, perché che l'idea sia "tra" significa tanto che individua e il soggetto e l'oggetto (aspetto relazionale) dunque non parte da uno come dall'altro considerati quali termini già dati, quanto che arriva nel mezzo di un processo che è "in corso", rispetto a cui dunque si ha già dimestichezza (pre-comprensione, si potrebbe anche dire) con i materiali in lavorazione o lavorati, con le competenze e conoscenze in gioco, ecc., o con l'insieme delle condizioni che stanno agendo (aspetto processuale).

Qualsiasi creativo sa bene ed evidenzia ciò: è in questo senso che per Deleuze l'idea non arriva da nessuna parte cioè da nessuna cosa, non è un corpo o in un corpo, non è una proprietà di nessun termine, ma è puro rapporto, ossia incorporea o virtuale, un mero incontro, un mero rapporto.

Questa sottolineatura della natura genuinamente processuale o genetico-reale dell'ideazione è importante anche per non farsi ingannare dal riferimento all'ideazione umana, perlomeno in due sensi.

*Primo.* Non bisogna credere che l'ideazione consista semplicemente nel cosiddetto "colpo di genio", ossia non si deve fraintendere la dinamica propria dell'intuizione o folgorazione. Da una parte, il lampo intuitivo non esaurisce affatto la creazione, perché questa – come l'intuizione stessa – manifesta i propri effetti o si "invera" soltanto nel processo di realizzazione o attualizzazione a cui riesce a dar corso. Dall'altra parte, la stessa folgorazione è un momento di un processo che è già in corso, ossia rappresenta l'affiorare di un lavoro infra-rappresentativo o comunque non consapevole, che permette di sfociare in quello strano istante temporale fuori dal tempo.

Sono tutti aspetti da ridiscutere, ma possiamo incontrarli condensati nel modo in cui uno dei più noti e importanti designer italiani, Bruno Munari, ha descritto la genesi, lo sviluppo e la soluzione di un problema, partendo dalla convinzione che – paradossalmente – quando un problema non si può risolvere, non è un problema, ma quando un problema si può risolvere, non è un problema (cfr. MUNARI 1996: 35-62).

Questo paradosso segna il fatto che un problema implica un processo di sviluppo dell'istanza che pone o sembra porre. Tutto comincia dall'avvertimento di un bisogno, che segnala un correlato problema: si comincia con un'esigenza, qualcosa che appunto chiede una risposta, con una domanda.

Eppure, questa domanda non è già data, ma va definita, e con ciò viene anche a essere definita la tipologia delle possibili risposte che essa apre o potrebbe aprire; ciò comporta a sua volta l'emergere delle componenti del problema, ossia di eventuali sotto-problemi e delle correlate possibili sotto-risposte, che andranno a loro volta definiti, ragionando sulle loro tipologie e sulla loro specifica natura (si possono per esempio avere pochi elementi ma di numerose tipologie, come numerosi elementi ma di poche tipologie).

Questo processo richiede poi di sondare i possibili rapporti con altri problemi, di raccogliere tutti i tipi di dati rilevanti anche "esterni" al problema specifico; si cercherà di capire se problemi e soluzioni di altra natura possono offrire un apporto anche nel caso presente. Si procederà poi a "testare" alcune possibili soluzioni e vedere se a propria volta esse permettono di ridefinire il problema stesso, cercando a poco a poco di capire la forma che potrà avere la soluzione e insieme la struttura vera e propria del problema in cui ci si è imbattuti.

Ci saranno verifiche, ritorni, sviluppi, involuppi, e così via – insomma, si alterneranno domande e risposte per individuare con più precisione possibile Il Problema e La Soluzione, sempre e comunque rispetto allo specifico caso e non in senso assoluto.

Qui “definire” significa non tanto etichettare per giungere a qualificare la natura generale di ciò che si incontra, quanto piuttosto mettere progressivamente a fuoco per arrivare a cogliere la prospettiva più accurata per guardare a ciascuna delle componenti rilevanti – “rifinire” al modo del lavoro di scoltura o di intervento sulle immagini digitali.

Il lavoro compiuto è insomma quello di definizione di un campo problematico, che si compone tanto di domande quanto di risposte, con diverse possibili regole di composizione o scomposizione, con diversi livelli di compatibilità e incompatibilità, e via discorrendo. Il momento in cui il problema è compiutamente risolto coincide con quello in cui il problema è compiutamente posto e viceversa – prima che nuovi imprevisti sviluppi intervengano, o che nuovi problemi o nuove soluzioni si affaccino.

Quello che insomma Munari evidenzia è che l’ideazione ha un andamento artigianale più che artistico (se per artistico si intende il genio senza fatica), nonché che il momento apparentemente “assoluto” del lampo risolutivo richiede in realtà un continuo “stare sul pezzo”.

In delezese, potremmo dire che dal primo versante l’intuizione è un metodo, non l’immediato che si esaurisce nella sua puntualità, non «qualcosa di sentimentale» (EC: 109), mentre dal secondo versante un’idea ha sempre un ambito, e non tanto in quanto appartiene già a una disciplina o a un settore (anzi è il principio del loro riattraversamento), ma piuttosto in quanto “insorge” sempre nel mezzo e avviene sempre nel corso di un processo.

Per prendere in prestito ancora le parole di un designer, «ciò che chiamiamo “intuizione”» per lo più è «il risultato di anni di paziente ricerca e assiduo studio», che oltretutto coinvolge «molte persone, che mettono in gioco talenti, competenze ed esperienze diversificate», lungo un processo che dunque richiede «costanza, esperienza, competenza, impegno, lavoro» (TRABUCCO 2015: 79-80). Nei termini in cui ci si esprime nella psicologia della creatività, si può dire che al pensiero divergente che presiede alla creazione di novità si accompagna sempre il pensiero convergente che presiede alla valutazione delle novità (cfr. CROPLEY 2006; cfr. *infra*, § 6.3).

La vicenda all’origine dell’*Eureka!* di Archimede è emblematica al riguardo, al di là del suo grado di verità. Infatti, si narra che Archimede era tutto assorbito dal tentativo di risolvere il problema che gli aveva posto Gerone di Siracusa, cioè come valutare la purezza di un oggetto d’oro, al punto da non riuscire a prendere sonno. A quel punto, su sollecitazione della moglie, si convinse ad andare a farsi un bagno, ed è proprio entrando sovrappensiero nella vasca che notò il livello dell’acqua salire. Da lì, la famosa esclamazione, segno che Archimede aveva compreso che il volume di acqua spostata doveva essere uguale al volume della parte del suo corpo immersa, dunque il modo per risolvere il problema su cui si stava scervellando.

Questo aneddoto rivela che quello che siamo soliti considerare come un atto intuitivo immediato e slegato da ogni condizione, si inserisce in realtà nel pieno di un processo. Poi, l’episodio mette in luce come l’intuizione lavori in



condizioni di distrazione o persino incoscienza, o comunque possa affiorare in presenza di stati di per così dire para-coscienza (cfr. ancora *infra*, § 6.3).

*Secondo.* È vero che *DR* insiste prevalentemente sul problema dell'immagine del pensiero e del pensiero considerato quale atto creativo, ossia posizione di campi problematici, oltre che sull'esercizio e sulla genesi delle facoltà del pensiero. Ciononostante, non bisogna dimenticare che il discorso deleuziano sconfinava continuamente al di fuori dell'ambito umano, mirando a fornire una categorizzazione ontologica del nesso ripetizione-differenza, dunque della creazione o genesi reale.

L'ideazione per Deleuze è infatti un fatto metafisico o cosmologico, nel senso che riguarda l'andamento dell'intera realtà o natura: il concetto bergsonianesimo di evoluzione creatrice viene ripreso e ripensato, nella convinzione che l'idea sia – per ora diciamo così – l'aspetto *naturante* della natura, il suo lato *eveniente*, il processo dell'*apparire* in quanto tale.

Infatti, se il diagramma, inteso quale campo in cui non cessano di mescolarsi i rapporti di forze, «è l'elemento strategico mondiale», questo va inteso nel senso che «non solo gli uomini hanno una strategia»: «anche le cose hanno una strategia» e «non importa quali cose», siano «particelle, elettroni, tutti i campi di forze», ogni campo di forze al di là «che sia umano o no» (*MF2*: 83).

Questo consente di mettere ulteriormente a fuoco il peculiare idealismo deleuziano, ma probabilmente anche l'idealismo in generale.

Il problema che l'idealismo si trova ad affrontare è che sembrano esistere a tutti gli effetti delle situazioni in cui una dimensione puramente immateriale o appunto ideale presiede alla generazione di ciò che si configura come materiale o corporeo.

Si tratta, evidentemente, di tutti quei momenti in cui noi umani “ideiamo”: lì, in effetti, accade che qualcosa di puramente virtuale (giusto un'idea) finisce per *prendere corpo* e *dar corpo* concreto alle cose. Con una precisazione fondamentale, che sarebbe ridondante se non fosse che l'idealismo è stato spesso facilmente frainteso su questo punto – per via di una certa ambiguità di fondo, senza dubbio, che però oggi credo che proprio grazie a Deleuze possa cominciare a essere risolta.

La precisazione è che *non* basta immaginare o pensare a un tavolo per “partorire” un tavolo; piuttosto, la creazione materiale del tavolo di fatto avviene rispetto a una certa immagine (*problematica*, nel senso qui discusso), nel senso che la creazione muove da e insiste su essa, sulla sua “immaterialità”.

Poi, nell'ottica idealista (perlomeno in quella deleuziana), il punto è che questa dimensione immateriale *non è quella del soggetto umano*, sia nel senso che il soggetto stesso si fa ideando, sia nel senso che l'idea è un tratto stesso del mondo, vale a dire che la dinamica ideativo-creativa è propria della natura in quanto tale.

Questo, evidentemente, apre una serie di quesiti e persino aporie (su cui dovrò tornare – cfr. *infra*, § 8.3), ma è rilevante innanzitutto capirne lo spirito di fondo. Per dirla nei termini di Vico, il *verum ipsum factum* per cui l'uomo conosce solo ciò che produce (compresa la conoscenza stessa, appunto, in un senso molto semplice: teorie, esperimenti, laboratori, strumenti, riviste scientifiche,

ecc. *sono qualcosa di prodotto*, sono effettive creazioni che fanno parte del mondo) non è separabile dalla convinzione per cui il *verum ipsum factum* riguarda anche Dio, ovvero la natura stessa.

Quel che dunque intendo dire, richiamando la dimensione psicologico-antropologica dell'ideare, è che quello che già Bergson descriveva come «sforzo intellettuale», processo in cui un fuoco virtuale o pura immagine prende via via forma in modo creativo (cfr. 2008: 117-143), in prima battuta è un esempio utilizzato per rendere ragione di una dinamica naturale (in chiave metafisica). In seconda battuta, però, va tenuto presente che l'ideazione umana è una maniera d'essere della stessa ideazione naturale, così che il richiamo alla prima è a tutti gli effetti un modo per discutere la dinamica propria della seconda (cfr. nuovamente *infra*, § 8.3). Da ultimo, bisogna anche sottolineare l'orizzonte filosofico-sistemico di questo modo di intendere l'idea: pensare all'ideazione umana permette cioè di comprendere il complesso della concettualità deleuziana, ossia di coglierne la portata, articolarne gli aspetti, afferrarne l'orizzonte problematico, e via discorrendo.

Il discorso deleuziano è dunque di natura spiccatamente ontologica e metafisica: si tratta di definire lo spazio proprio dell'idea, uno spazio *fisico* nel senso di reale ed effettivo, che investe tanto l'uomo quanto le cose, per dirla in breve. Questo spazio “occupato” dall'idea, è il (non)luogo vago dei dintorni o degli intorni, il suo ambito è quello della *nuance*: perciò si può dire che «la sfumatura è la sostanza» (*ID*: 23, 39), convinzione che fa tutt'uno con quelle per cui «l'intervallo è sostanza» (*MP*: 568) e «l'alterazione è sostanza» (*ID*: 24).

L'idea è quindi sostanza, ma questa ha uno statuto problematico, ossia determinato *proprio in quanto problematico*: ha la veste del paradosso o del non-senso, soprattutto se pensato rispetto al linguaggio.

Se, infatti, «non è possibile formulare nello stesso tempo una proposizione e il suo senso, né dire il senso di ciò che diciamo», ne segue che il senso (*lekton*, con gli stoici) «è il vero *loquendum*, ciò che non può essere detto nell'uso empirico», ma può esserlo «nell'uso trascendente», un uso letteralmente non-sensato: «non c'è che un termine che dice se stesso e il proprio senso, e questo è proprio il termine non-senso», che rivela come «il senso sta nel problema stesso» (*DR*: 201-204). Un problema ha una natura intimamente paradossale, o – meglio – un paradosso ha la forma di una domanda che genera perplessità, più che di una risposta sbagliata, come è stato opportunamente notato (cfr. p.e. D'AGOSTINI 2009; SORENSEN 2017).

Non sorprende allora che Deleuze arrivi a dire che il paradosso è essenzialmente sorite (*LS*: 15-16): il paradosso mostra qualcosa che per Deleuze vale a livello ontologico, nel senso che dal suo punto di vista – nei termini del dibattito contemporaneo (cfr. VARZI 2005: 131-135; sul problema dei confini vedi anche il più tecnico 1997) – nel mondo esistono cose imprecise o indeterminate, o – più precisamente – nel mondo esiste qualcosa che non ha confini ben definiti e che non è dell'ordine della “cosalità”, bensì della processualità. Questo qualcosa può connotarsi allora come “ideale” nel senso sin qui discusso: un elemento spettrale che fa la differenza effettiva e che non può

essere colto semplicemente come non-presente, non-reale, non-cosale, non-esatto, e via discorrendo (è un puro limite, come spiegherò – cfr. *infra*, § 5.2).

Come notavo, vago è – per Deleuze – qualcosa che vaga (in questo senso nomade), vale a dire che è la caratterizzazione di un andamento, di un modo di darsi, di uno spostarsi: è il vagare dell'elemento-X che fluttua, della casella vuota o posto senza occupante che si sposta sempre, dell'elemento paradossale che percorre, fa risuonare, comunicare, ramificare, trasformare, redistribuire le serie, del punto aleatorio sotto forma di elemento mobile, del puro fantasma con la sua struttura pendolare di risonanza (cfr. *LS*: 51-52, 56, 211; *ID*: 233-243). Il vago si definisce sempre funzionalmente e non localmente o insiemisticamente, vale a dire che non è il carattere di un attributo, ciò che un qualcosa è, bensì è il modo in cui avviene un processo, il modo in cui qualcosa si dà e condiziona gli elementi che chiama in causa (cfr. *MP*: 422).

Ancora una volta, nella nostra esperienza quotidiana possiamo trovare una chiara espressione di questo ambiguo statuto dell'idea, insieme vaga e determinante (determinante proprio in quanto vaga), se pensiamo al carattere genuinamente “divisivo” con cui le idee in quanto “problemi aperti” ci si presentano.

Qui, infatti, l'idea non è qualcosa che riunisce, ma qualcosa che divide; non è il luogo di una raccolta, ma una zona di inter-scambio: le idee sono dei campi di contesa, dei luoghi di contestazione e rivendicazione, sono cioè l'occasione di una *impasse*, un inciampo, una questione bruciante. Si tratta della vera differenza, ciò che fa essere le differenze (è la differenza noumenica e non fenomenica, come voleva Deleuze): l'idea è – per così dire – la posta in palio, che non si sa bene che contorni abbia e che proprio perciò può essere contesa.

Questo aspetto si evidenzia bene quando si guarda al modo in cui vengono trattati, in filosofia come nel senso comune, i concetti, cioè certe parole-chiave o parole-generalì che suscitano dibattito: questi si presentano infatti come portatori di una “divisività” che ha la forma della “contestabilità” che apre un campo di “contesa”.

Un'idea viene discussa e divide proprio perché non permette di fare riferimento a un'unità preesistente e onnicomprensiva: “unisce” proprio dividendo. Ciascuno dice la propria, come la vede, come la pensa al riguardo, e lo fa rispetto a quella data idea (per esempio quella di giustizia): l'idea non è altro che il campo di attraversamento dei tentativi di articolarne le divisioni interne, ossia ciò che connette e distingue i vari tentativi di rendere conto di essa, rispondere alle domande che pone, e così via.

Questo consente anche di comprendere il senso in cui Deleuze considerava sinonimi idea e struttura, dunque il fatto che Deleuze è a tutti gli effetti uno strutturalista: una struttura non è altro che il modo in cui degli elementi (dei termini) riescono insieme a tenersi insieme e distinguersi. Tuttavia, questo modo di tenersi non è qualcosa di statico (i rapporti tra i vari oggetti in una fotografia già scattata), bensì il principio stesso del dinamismo: è costitutivo delle cose che congiunge-separa.

L'idea è insomma quella *tensione di fondo* che tiene insieme i disparati (similmente a quanto avviene in un rapporto tra due persone, come vedremo): è un "moltiplicatore" nella misura in cui genera divergenze, proprio perché si stanno ridefinendo i termini della questione – che si pone *esigendo* di essere definita e ridefinita. Un'idea insomma domanda posizionamenti e articolazioni, sancisce trasformazioni e innesca individuazioni, è il processo lungo cui tutto ciò viene a porsi.

Un'idea è tanto più "forte" o "potente" (*dunque vera*, per Deleuze), quanto più riesce ad avere corso, a prolungarsi, a ramificarsi, a intersecarsi con altre idee, a generare intersezioni, ad alimentare sviluppi, e via scorrendo. È insomma una questione di fecondità e generatività: un principio di vero-consistenza o di vero-rilevanza, di capacità trasformativa, piuttosto che di vero-somiglianza, di adeguatezza rappresentativa.

È su questo piano che si può nuovamente ribadire la portata ontologica e non semplicemente psico-antropologica dell'idea-invenzione: se pensiamo all'idea del "secondo Wittgenstein" delle «somiglianze di famiglia», possiamo cogliere che, dal punto di vista ontologico più generale, l'idea per Deleuze non è il genere comune inteso come misura comune, come luogo (insieme) di appartenenza condiviso, come sostanza comune. Piuttosto, è in gioco la *generazione*, ossia la capacità di "filiare", di continuarsi e prolungarsi, di avere e dare seguito: la continuità nella e della differenza.

Da un lato Deleuze ha certamente preferito connotare questa distinzione tra «imitare» e «divenire» o tra «imitare» e «seguire» (*MP*: 331-364, 443-444), che rimanda alla distinzione tra il rappresentare e l'as-secondare, prevalentemente nei termini della distinzione tra «filiatura» e «alleanza», ossia tra «albero» e «rizoma» (*MP*: 55-60). Questa distinzione metteva in risalto il fatto che non è in gioco un rapporto con un'origine da riprodurre, un radicamento consolidato in un terreno dato, una trasmissione diretta di una qualche proprietà, bensì si insiste su un movimento di catture e inter-catture, di mutazioni trasversali, di contaminazioni. Dall'altro lato, però, Deleuze ha talora utilizzato proprio la nozione di «famiglia di», specificando che richiama non l'idea di «una somiglianza», bensì quella della «possibilità di continuare» (cfr. p.e. *MF2*: 20).

È in questo senso, credo, che quando discuteva dello statuto dei generi di conoscenza e delle nozioni comuni in Spinoza, Deleuze ha sempre sottolineato che il senso di queste sarebbe fisico-chimico o biologico più che matematico o geometrico, o – se è geometrico – lo sarebbe nell'accezione di una geometria naturale e reale, che mette in rapporto esseri reali, fisici ed esistenti. Infatti, le idee esprimono qui dei rapporti di concordanza o composizione tra i corpi, e non sono invece generalità astratte o fittizie: le idee riguardano non i rapporti *in abstracto*, bensì i rapporti per come sono incarnati nei viventi, con i termini variabili e concreti fra i quali questi si stabiliscono (cfr. *SE*: 216-226; *FP*: 115-119, 140-145). Questo, peraltro, non equivale semplicemente a fare della logica deleuziana una *biologica*, giacché essa è al limite una *fisiologica* (cfr. *infra*, cap. 7).

In quest'ottica, l'idea non è in nessun modo separata dalle cose, perché è esattamente il principio della loro differenziazione, la ragione del loro

differenziarsi: come vedremo, la relazione è sì esteriore rispetto ai termini, ma non si dà che nei termini che pone-distingue e rispetto a essi.

In definitiva, le idee sono non trascendenti bensì immanenti, rispetto alle cose: le idee non sono separate dalle cose, ma sono proprio *nelle cose*, sono il loro “mentre” o “durante” o “tra”, il loro versante processuale o relazionale, il modo in cui i vari supposti “pezzi” *si tengono insieme* (ma ciascun “pezzo”, a propria volta, va colto in tale ottica), la maniera in cui essi vengono attraversati, insieme distinti e rapportati. L’idea va concepita in chiave dinamico-tensionale, come un principio di variazione continua: come un “tensore”.

In un certo senso, l’intera opera Deleuze è un enorme sforzo di creare concetti per nominare la differenza minima intesa in questo senso: qualcosa che sfugge al “conto” (come quando si dice “uno, due, tre...”), perché non è una cosa, né occupa uno spazio dai confini dati, ma che proprio perciò renderebbe ragione del “prendersi lo spazio” o “farsi spazio” (intendendo qui spazio-tempo nel senso ordinario).

Meglio ancora, secondo quanto detto, Deleuze tenta di nominare il processo del continuo prendere forma ovvero del continuo trasformarsi: se pensiamo al *time-lapse* come nuova tecnica di resa visibile dell’invisibile, o – meglio ancora – di resa sensibile dell’insensibile (la storia delle tecnologie per molti aspetti è una storia di questo tipo), possiamo senza eccessive remore connotare la filosofia deleuziana come una *Time-lapse Philosophy*.

Infatti, nel *time-lapse* si inscena una vera e propria sfasatura, per la quale un processo viene al contempo radicalmente accelerato e infinitamente rallentato, come se ci si muovesse sul posto (nomadicamente, in deleuzese). Tutto avviene come d’un colpo, eppure tutto quel che normalmente resta sotto la soglia della percepibilità viene in superficie; il transitare sembra paradossalmente prendere forma.

Deleuze invita a calibrare il proprio sguardo sui fenomeni di propagazione o micro-proliferazione, i cosiddetti flussi o correnti, che in quanto tali sono appunto irrappresentabili ma non per questo ineffettivi. Anzi, a suo giudizio è proprio quel campo di mutamento o squilibrio continuo, attraversato da rapporti di forze e costitutivamente intermediario rispetto a qualsiasi strato o formazione dati, che genera gli strati stessi, concepiti quali effetti di insieme o effetti globali, formazioni statistiche. Le cose mutano perché c’è un luogo di mutazione “ideale” lungo il quale stanno sempre mutando, sono sempre fluide e fluttuanti, che normalmente non è considerato e considerabile perché appunto la normalità stessa consiste nella “molarizzazione” della sua instabilità di fondo.

Come prendere in considerazione questo basso continuo della trasformazione? È esattamente questo ciò che il pensiero di Deleuze insiste nel fare: rendere concepibile l’inconcepibile o percepibile l’impercepibile, inteso come il movimento del darsi delle cose; rendere visibile il farsi visibile stesso delle cose; rendere ragione del luogo della continua mutazione per il quale continuamente qualcosa sta sparendo e qualcosa sta nascendo.

È qualcosa di insieme realissimo (le cose appunto vengono, si formano, gonfiano, sgonfiano ecc.), ma al contempo faticosamente nominabile nel

linguaggio. Perciò, si arriva facilmente a far ricorso a un lessico analogo a quello della teologia negativa, in quanto il linguaggio è costruito a partire dalla negazione e sulla struttura soggetto-predicato, ossia individua identità e negazioni e non la dimensione “intensiva” e “processuale” del darsi delle cose (perlomeno il linguaggio *occidentale* o *indo-europeo* – cfr. *infra*, §§ 6.3, 9.2 e 9.3).

A ogni modo, questo essere “nelle cose” va letto proprio come un essere *nel mezzo* delle cose, e non semplicemente contenuto nelle cose a mo’ di proprietà. Questo però *non* significa che le strutture o idee semplicemente siano esemplificate dalle cose nel senso che non si danno senza di esse.

Di per sé, è vero che le strutture non si danno senza le cose, ma questo non nel senso che esse rappresentano una cosa di ordine superiore che non si dà se non tramite le cose che la esemplificherebbero. Le strutture sono proprio *qualcosa di diverso dalle cose*, il che *non* vuol dire nemmeno tanto che sono prive di rapporto con esse, *ma* significa che non sono *cose* in rapporto con esse: ecco perché – in ultima istanza – sono il rapporto stesso *tra* le cose.

Questo essere *nel mezzo* va appunto concepito in modo genuinamente dinamico, secondo un modello che riprendendo il modo innovativo in cui Scheler aveva cercato di ripensare le aporie della distinzione *ante rem*, *in re* e *post res* (cfr. la ricostruzione di CUSINATO 1999: 333-341), potremmo descrivere come quello dell’*idea cum rebus*, corrispondente al principio di immanenza per Deleuze.

Parlare di strutture “con le cose” significa allora evidenziare che le idee si danno nelle cose nel senso che le strutture si danno *insieme* alle cose, *nel mentre del darsi delle cose*: sono esattamente il processo del darsi delle cose, il “durante” della loro configurazione, ciò che – con un lessico cui Deleuze ricorre sovente – *si incarna*, il movimento dell’incarnarsi stesso.

Proprio questo definisce la diversità di statuto delle strutture rispetto alla sostanza di cose e oggetti, la loro idealità: *in questo senso* si può sì dire che le strutture vengono “prima”, ma non nel senso cronologico, per il quale esse sarebbero già date prima che siano dati gli oggetti corrispondenti (le strutture come sovra-cose), bensì in quello ontologico, per il quale esse sono *il darsi* degli oggetti (il puro apparire rispetto a ciò che appare, in altri termini, o la fenomenalità rispetto ai fenomeni, e così via).

Insomma, si comincia sempre *in medias res*: non in una cosa tra le cose, ma nel “tra” le cose: il primo è *il terzo*, come vedremo. Tenere aperta la tensione che percorre questa oscillazione tra *ante* e *infra* (che potrebbe forse essere espressa, a mo’ di slogan, nel concetto di “durante”), su cui si gioca tutto il platonismo dell’ideazione deleuziana, spiega, per esempio, il motivo per cui Deleuze arriva ad affermare una cosa, sulle prime decisamente spiazzante, come «non siamo poi tanto sicuri che il preformismo sia privo di un avvenire» (*P*: 18).

Qui (ma cfr. anche *DR*: 317-324; *MP*: 312-315, 87-95), l’idea centrale del preformismo non è tanto che in origine c’è una qualche forma data, bensì che si comincia sempre essendo in una qualche piega, nell’atto di piegatura, nel “tra” in cui «è la differenza stessa a differenziarsi» (si è sempre già “tra” le cose, nell’incorso di processi) – a differenza dell’epigenesi, per la quale la piega avverrebbe

a partire da una superficie relativamente piatta e uniforme, ovvero la differenziazione avverrebbe a partire da un totale indifferenziato (dal nulla, l'essere; dalla non-cosa, la cosa).

«Non si comincia mai, non si fa mai tabula rasa, si scorre fra, si penetra dal mezzo, si sposano dei ritmi o li si impone» (FP: 153). È questo che una *Time-lapse Philosophy* mira a rendere percepibile, anzi concepibile: il nel-mezzo delle cose, il loro costitutivo *in-between*, costitutivo proprio nel senso reale che le costituisce, coincidendo con il *movimento effettivo del loro farsi*.

Il modo in cui Deleuze affronta il problema del nuovo, in definitiva, può essere ricondotto al canonico paradosso di Achille e la tartaruga, ma rivisitato e riformulato.

Innanzitutto, il paradosso non sostiene tanto, come sembra suggerire, l'insussistenza del movimento, ma mette in discussione la possibilità di "spezzettare" un processo in istanti irrelati o momenti astratti, poiché esso diventa così inspiegabile e sfuggente, persino inesistente, mentre di fatto accade, è produttivo ed effettuale.

Com'era stato rilevato anche all'interno del dibattito sulla teoria quantistica chiamando in causa un effetto-Zenone (SUDARSHAN & MISRA 1977), sono proprio le osservazioni continue a impedire il movimento: in termini filosofici, non è che si neghi il mutamento, è che si mette in discussione la possibilità di coglierlo mettendosi continuamente a "ritagliare". D'altro canto, la stessa formulazione del paradosso in termini di traslazione locale (il tragitto da A verso B) segna già la percezione del cambiamento nei termini "spazializzati": il tempo è già in partenza subordinato alla dimensione spaziale del movimento, come insisteva Bergson.

Ragionando in questi termini, dunque si prendono come punto di partenza ogni volta due identità, A e B, per concepire il divenire come il tragitto percorso e il tempo impiegato per andare da A (*terminus a quo*) a B (*terminus ad quem*): pensando nei termini di un sostrato che permane nel divenire, dovrò postulare un momento in cui A diventa non-A senza essere B dunque essendo anche non-B, oltre che A è ciò che non è B e viceversa. A e B finiscono per negarsi a vicenda, sono identità che si negano.

Se invece – è questo che la *Time-lapse Philosophy* di Deleuze indica – non pensassimo in base alla logica (atomica) del "sostrato", coglieremmo che in quel supposto momento non c'è qualcosa che è insieme non-A e non-B, ossia né A né B, bensì *qualcosa di diverso* da A e B, e questo vuol dire: il diverso puro, che non è il diverso "rispetto a", ma la differenza interna, la relazione di implicazione-in-distinzione, l'apparire, l'emergere in quanto tali.

*Qualcosa di diverso* da A e B significa insomma: non tanto *un'altra cosa* rispetto ad A e B (un qualche C, e così via), quanto piuttosto *altro da ciò che sono* A e B, cioè "cose", "termini", "enti", e via discorrendo. Questa è la differenza per Deleuze, questa è l'idea: così si spiega l'insorgere del nuovo.

Posto ciò, il paradosso potrebbe essere riproposto – una sorta di *Achille e la tartaruga 2.0* (o 4.0, ormai) – nei termini della tartaruga *che diventa* Achille (l'evoluzione, in fondo, è esattamente questo), o di Achille che per rincorrere la

tartaruga *si stanca* (ossia vive uno sforzo che ne altera lo stato): il tempo si presenta da subito in chiave genuinamente *qualitativa* o *differenziante*, come *alterazione continua*. Questa alterazione non può essere colta finché continua a venire ricondotta alla divisione in senso digitale o estensivo di unità, cioè prendendo i termini o istanti, ossia le cose, come già date.

Non a caso, questo problema della divisibilità dal punto di vista evolutivo si traduce oggi nel problema della ricerca dei cosiddetti “anelli mancanti”, l’insistenza sulla quale, muovendo sempre retrospettivamente a “cose fatte”, rivela una non adeguata comprensione dell’andamento creativo e non prestabilito dell’evoluzione, ossia del corso creativo del suo farsi. Questo porta a sottolineare che andrebbe preferito il termine «trasformazione» (più vicino al senso neutro di modificazione non pre-indirizzata), a «evoluzione», più consueto ma anche più ambiguo in senso finalistico (cfr. GEE 2016: 42-50, 65-84). Inoltre, come già indicato (cfr. *supra*, § 2.2), finisce per emergere in modo sempre più esplicito che il quesito classico “è nato prima l’uovo o la gallina?” può essere sciolto soltanto se si mette a fuoco l’idea per cui ad arrivare prima è proprio l’*o* inteso come rapporto di co-evoluzione e co-emergenza.

L’evoluzione o la trasformazione sta proprio in questo luogo sfuggente eppure reale, problematico o ideale (in delezese), che si trova in una zona di continua criticità estesa. Al di fuori del delezese, l’evoluzione si svolge negli *ecotoni* intesi quali “spazi di mezzo”, zone di pura transizione, ambienti intermedi ossia relazionali di passaggio tra ecosistemi, tra differenti spazi, tra organismi, tra organismi e ambiente, e così via. Questi spazi (zone d’intorno, appunto: circostanze anziché essenze, ancora in delezese) vengono significativamente paragonati a tutte quelle fasi di incertezza che costellano i momenti di formazione e trasformazione nelle nostre vite, i frangenti in cui le cose si stanno differenziando, ossia si sta delineando un crinale o una soglia che insieme separa e congiunge momenti diversi: il *passaggio* tra adolescenza e adultità, il *trasloco* da un’abitazione a un’altra, il *trasferimento* da un luogo a un altro, la *transizione* da single a fidanzato, e così via (cfr. LOTTO 2017: 19-20, 220, 301).

La *Time-lapse Philosophy* deleziana ci invita a guardare all’ideazione a partire dal fatto che essa non ha un inizio in senso stretto, ma ha un corso e un andamento, che coincidono con il dispiegamento della ragione ideale-problematica delle cose.

Ma che cosa può significare che non c’è un momento iniziale?

Prendiamo il caso di Strabone: è considerato *il primo* geografo della storia, ma – al contempo – si sottolinea sempre che Strabone *non era affatto un geografo*, perché era uno storico. Ma non è proprio per questo che Strabone può essere qualcosa come “il primo” geografo? Oppure, è questa doppia sottolineatura a fare emergere proprio la peculiare natura di “intercessore” di Strabone? Difatti, egli in un certo senso non è né un semplice storico né un semplice geografo, *perché li è entrambi*.

Questo, però, vale non tanto nel senso che Strabone avrebbe sommato in sé tanto l’identità già data dello storico (le caratteristiche essenziali dell’essere-storico) quanto l’identità già data del geografo (le proprietà costitutive



dell'essere-geografo). Infatti, è solo a partire da Strabone e attraverso Strabone, grazie cioè alla sua peculiare indeterminazione creatrice, che è possibile distinguere realmente la storia dalla geografia e viceversa. Strabone è un agente individuante rispetto a entrambi i termini, in poche parole: proprio in questo si esercita la sua funzione di intercessore, ossia di puro *relans*. Esiste un effetto-Strabone, che è reale, senza che sia però possibile isolarlo in qualche tratto di Strabone, che fungerebbe da causa determinante in senso stretto, da cominciamento in senso stretto (l'essere-storico o l'essere-geografo, anzi l'essere-storico&geografo).

Lo stesso discorso vale appunto se pensiamo al “primo uomo”: da un certo punto di vista, questo deve essere a tutti gli effetti il primo *homo sapiens sapiens*, dunque non deve più essere *homo sapiens*; eppure, se è davvero il primo, ciò accade – come per Strabone – perché egli *non era affatto in origine* un *homo sapiens sapiens*, bensì era ancora un *homo sapiens*. Il punto è che finché si fa di questo “primo” un termine, non si riesce in nessun modo a cogliere – almeno secondo Deleuze – che a essere genuinamente primo è un elemento “terzo” rispetto a qualsiasi distinzione tra termini dati, vale a dire che la differenza si fa realmente, ma non riposa in nessuno degli elementi “fenomenicamente” differenti.

Ebbene, è proprio questo insieme di aspetti che la *Time-lapse Philosophy* di Deleuze mira a rendere concepibili: si tratta ora di vedere in che modo si cerca di spiegare come effettivamente le differenze vengano a generarsi.

#### 4.2. Principio di Ragion Singolare

«Non è più il mondo dei discorsi e delle comunicazioni verticali che esprimono una gerarchia di regole e di posizioni, ma il mondo degli incontri anarchici, dei casi violenti, con le loro comunicazioni trasversali aberranti» (PS: 160-161).

La tesi che discuto in questo paragrafo è che nel pensiero di Deleuze si può riscontrare un particolare principio in grado di “giustificare” o “rendere ragione” della genesi reale. Si tratta di quello che definisco *Principio di Ragion Singolare* [d’ora in poi PRS], da intendere come uno dei momenti costitutivi della già ricordata nuova logica del *non opposita sed diversa*, per la quale si dà un livello (quello propriamente problematico o ideale, come visto) in cui «le cose restano enigmatiche e tuttavia non arbitrarie», e questo costituisce appunto «una logica nuova, in tutto e per tutto una logica» (CC: 109). Si tratta della logica dell’ideazione o invenzione.

Innanzitutto, bisogna precisare che Deleuze non ha mai definito in questi termini un simile principio: è qualcosa che dunque ricavo dal modo in cui nella

sua opera viene affrontata la questione dell'effettiva fondazione o emersione delle cose. E queste "cose" – altra precisazione fondamentale – sono tanto oggetti fisici o cose in senso comune, quanto complessi sociali o dinamiche storiche.

Per presentare e chiarire il *PRS*, mi muovo su quattro fronti: *A)* prendo le mosse dal modo in cui Deleuze descrive la genesi della filosofia per evidenziare come egli concepisce il tema della genesi reale delle cose; *B)* spiego perché prediligo la definizione di *Principio di Ragion Singolare* anziché una come *Principio di Ragion Contingente*; *C)* illustro la natura della causalità espressiva, che per Deleuze presiede alla genesi delle cose; *D)* discuto il modo in cui Deleuze per così dire "applica" il *PRS*.

*A)* Deleuze considera la filosofia come qualcosa di greco, che però non si riduce a qualcosa come alla "grecità": la filosofia, di fatto nasce in Grecia, ma al contempo non si può dire che semplicemente ha origine nella "grecità". Pertanto, come bisogna interpretare tale nascita? In altri termini, come si spiega la genesi effettiva della filosofia?

È questo il problema che Deleuze appunto si pone nel testo specificamente dedicato alla filosofia (*CF*: 86-91; ma cfr. anche *RF*: 315).

In queste pagine, si discute del rapporto tra filosofia e mondo greco: la filosofia "doveva" nascere in Grecia o avrebbe potuto nascere ovunque? La risposta deleuziana è che, da un certo punto di vista, ciò che contraddistingue la filosofia non dipende da qualcosa come la "grecità"; eppure, da un altro punto di vista, non si può ignorare che a tutti gli effetti «la filosofia fu una cosa greca». Questo significa che la filosofia (il concetto) va considerato come una vera e propria *invenzione*: qualcosa che è al contempo tanto «presupposto» quanto «instaurato» (esattamente nel senso in cui "inventare" tiene insieme i due sensi dello "scoprire").

Pertanto, da un lato è vero che non c'era nulla di «ineluttabilmente destinato a una creazione di concetto o a una formazione filosofica», né nel piano di immanenza (ciò che la filosofia "scopre", per Deleuze) né nel mondo greco, ma dall'altro lato è vero che la filosofia presenta «una necessità interna, sia considerata di per sé, sia nella sua origine greca». In che modo si può allora rendere conto *e* del fatto che il movimento storico non è quello per cui una qualche «forma di interiorità» (del concetto in questo caso, ma poi più in generale) «sviluppa o disvela necessariamente il suo destino», *e* del fatto che non si può affermare quel «culto delle origini» per cui le cosiddette condizioni storiche (sociali, economiche, politiche, ecc.) sono quelle in ultima istanza determinanti?

Secondo Deleuze, questo diventa possibile se per spiegare la nascita della filosofia si evidenzia che «è stato necessario un *incontro* tra l'ambiente greco e il piano di immanenza del pensiero» o «la congiunzione tra» due movimenti diversi: si devono dunque distinguere «una ragione analitica e necessaria» e «una ragione sintetica e contingente», affermando «un principio di ragione contingente», per

il quale «non c'è buona ragione se non quella contingente, non c'è storia universale se non quella della contingenza».

Al centro del principio di ragione contingente c'è dunque l'idea per cui la ragione delle cose è innanzitutto una *ragione genetica*, la quale – poi – è governata da «un incontro, una congiunzione; di per sé non insufficiente, ma in sé contingente». Questo vuol dire che la genesi «dipende da una connessione di componenti», che «avrebbe potuto essere diversa, con altre vicinanze», *se ragioniamo nei termini intellettuali o astratti che considerano la necessità in chiave logica*. In questo modo, si strappa «la storia al culto della necessità per far valere l'irriducibilità della contingenza, [...] la potenza di un "ambiente"», ossia per fare spazio a quella trama di influenze legate a «un'atmosfera avvolgente» o «un clima», piuttosto che a «un'origine», legate a un «momento di grazia», piuttosto che a «una natura» in senso essenziale.

In questo modo, si cerca di spiegare proprio come avvenga il *condizionamento reale*, che non coincide (come sto per spiegare) con la linearità del canonico determinismo causale: che la contingenza coincida con *l'incontro* (con la relazione) significa proprio che nessuno dei termini presi singolarmente (in senso enumerativo o digitale) spiega la creazione o invenzione che ne seguirà, né tantomeno possono spiegarla i termini assommati insieme. La logica della contingenza-incontro mostra proprio che l'ideazione avviene "flettendo" i supposti termini dati, "piegando" le supposte essenze determinanti per innescare un nuovo campo di forze: «la storia designa soltanto l'insieme delle condizioni a cui ci si deve sottrarre per divenire, ossia per creare qualcosa di nuovo».

«Ma non c'è sottrazione che valga una volta per tutte»: proprio perché emerge qualcosa che "dipende creativamente" dalla contingenza che lo ha "occasionato" (ossia la *esprime*, come vedremo), la genesi non solo non soppianta la validità ma anzi la "fonda", ponendola – per così dire – dal lato dello stile o del gesto più che delle cose o dei contenuti. La genesi fa cioè consistere la validità in una struttura, piuttosto che in una somma di aspetti: è un modo di "sottrarsi" alle condizioni, nello specifico quello della creazione di concetti, anziché un qualche canone di concetti tradizionalmente filosofici. Per questo, la filosofia "resta" e "consiste", così da poter essere «ripresa su una scala precedentemente sconosciuta, in altra forma e con altri mezzi», rilanciando «comunque quella combinazione cui i Greci diedero vita»: «si tratta del ricominciamento contingente di uno stesso processo contingente, con altri dati».

Inoltre, non solo si può al limite dire che l'incontro, da un punto di vista logico canonico, «è stato necessario», nel senso che (come vuole l'Hegel non-deleuziano) una volta che è avvenuto la sua necessità viene a essere "posteriormente posta" dunque retro-posta senza che (per l'Hegel deleuziano) fosse già posta in anticipo dunque pre-posta per via di una qualche essenza. Infatti, si può anche dire che l'incontro è necessario in chiave fisico-energetica o dinamico-relazionale, perché è l'affermazione di un nesso virtuale o problematico che domanda individuazione o attualizzazione ossia anima la creazione: quando si afferma agisce, si afferma proprio mettendo in modo e animando il processo. Quella dell'incontro, della contingenza, non è la necessità

in quanto proprietà di qualcosa, ma la necessità in quanto dinamica della forza: qualcosa che dal punto di vista logico canonico è evidentemente una contraddizione.

Questo ci fa capire in termini alquanto chiari in che senso con Deleuze sia in gioco il passaggio da intendere e praticare la ragione come edificazione in nome di principi dati a intenderla e praticarla come costruzione di nessi consistenti. In altre parole, si tratta di assumere fino in fondo e in tutte le sue implicazioni qualcosa che nella quotidianità appare persino scontato: non c'è "La Ragione", ma *ci sono ragioni*. Questo non solo a livello della nostra esperienza umana (a partire dalle pascaliane «ragioni del cuore», arrivando alla nietzschiana «ragione del corpo»), ma anche in un senso più ampio: le ragioni sono nelle cose, cioè – come siamo soliti dire – *ci sono delle ragioni* per cui accadono le cose, per cui le cose vanno in un modo o in un altro (cfr. anche *infra*, § 7.2).

Deleuze, sotto questo riguardo, è allora tutt'altro che un irrazionalista: le cose hanno un senso, anzi dei sensi, ma questo non significa che il senso sia pre-dato e nemmeno che sia post-dato; è dato nel darsi stesso delle cose, coincide proprio il modo in cui queste si danno. Ciò vuol dire che le cose hanno una ragione senza con ciò avere una causa, come sintetizzerà Deleuze confrontandosi con il principio di ragion sufficiente di Leibniz (Seminario del 13/01/1987) e proprio *tutte le cose*: «"tutto possiede una ragione"» vale a dire un principio, inteso come "grido" ossia come esigenza, bisogno, rivendicazione di esistere – come condizione problematica (P: 69-97).

È esattamente questo ciò che Deleuze si sforza di mostrare: «i processi sono i divenire», e i divenire non possono essere giudicati dal supposto punto di partenza, eretto oltretutto a punto finale (l'origine come fine), nemmeno «dal risultato con cui si chiudono», perché piuttosto a *fare la differenza* è «la qualità del loro corso e la potenza delle loro continuazioni» (PP: 194; cfr. anche NF: 91-92). «L'essenza di una cosa non appare mai all'inizio, ma in mezzo, nel corso del suo sviluppo» (C1: 15); «non è mai alle origini che qualcosa di nuovo può rivelare la propria essenza, ma può rivelare ciò che era fin dalle origini soltanto a una svolta della propria evoluzione» (C2: 56): è soltanto nel pieno del proprio procedere che un processo mostra il proprio "senso", cioè il fatto che il proprio senso sta tutto nella maniera in cui sta procedendo e in ciò a cui riesce a dar vita, a dar corso (cfr. anche P: 94, 191).

Stare nel mezzo significa prendere sul serio l'idea per cui «non c'è inizio né fine, non c'è un'origine delle forze, né una fine delle forze», bensì «solo avatar, metamorfosi di forze»: «la questione dell'origine e del destino, quella della destinazione, sono escluse dal punto di vista delle forze» (MF2: 110). Per questo, «quel che conta in un percorso, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa» (C: 31): «la gente si trova sempre nel bel mezzo di un'impresa e dove quindi non c'è nulla che possa essere considerato come originario», così che «si tratta sempre di cose che si intersecano, mai di cose che si riducono» (C: 107).

Tutto ciò, in fondo, oggi appare persino banale, se pensiamo alla pratica quotidiana del navigare nel web, il quale è in quanto tale attraversabile da

indefiniti punti di vista, privo di una linearità precostituita, dunque senza un inizio e una fine, un prima e un dopo, un sopra e un sotto. Il nostro navigare un senso lo ha, ma questo viene tracciato lungo gli stessi collegamenti che vengono a delinarsi, senza rimandare a una qualche verità più nascosta, data in anticipo, che magari verrebbe occultata da ciò che “appare”.

È in questo senso che per Deleuze «siamo tutti kantiani» nella misura in cui abbiamo imparato da Kant a distinguere l'apparenza dall'apparizione: se la prima rappresenta qualcosa di difettoso (falso) e da superare rivolgendosi all'essenza (vera), la seconda si presenta come manifestazione, che non rimanda a qualcosa che starebbe “sotto” o “dietro” (o “prima” o “infine”), ma non è altro che «ciò che appare in quanto appare», e questo «è tutto». Al di là del fatto che in questo modo Kant sarebbe il «fondatore della fenomenologia», va ora rimarcato che la manifestazione non rinvia a un'essenza, bensì «alle condizioni di ciò che si manifesta», ossia al «senso della manifestazione», al «senso o non senso di ciò che si manifesta»: «qualcosa si manifesta; ditemi qual è il suo senso, o, è lo stesso, ditemi qual è la sua condizione» (LK: 57-58).

Sin dal 1954, Deleuze è convinto – sulla scia del maestro Hyppolite – che «*la filosofia deve essere ontologia, non può essere un'altra cosa; ma non c'è ontologia dell'essenza, c'è solo ontologia del senso*» (ID: 10). E nel momento in cui «*l'idea di condizione viene a sostituire l'idea classica d'essenza*», accade che «*la metafisica diventa una logica*», nel senso preciso che «è una determinazione delle condizioni e non una scoperta delle essenze», al punto da arrivare a considerare che «*l'essenza è il senso stesso del fenomeno*» (CB: 176): «*il fenomeno non è un'apparenza che nasconderebbe l'essere, ma l'essere in quanto si manifesta*» (CB: 134).

La filosofia, facendo valere il principio d'immanenza, si occupa proprio della produzione reale delle cose, non di scoprire essenze: è insomma su questa base che Deleuze potrà giungere a parlare di «Logica del senso», come anche di «Logica della sensazione», cioè di *genesì reale*. In simili lavori, infatti, Deleuze si interroga sulla maniera in cui la sensazione pittorica si costruisce e produce effetti, come sul modo in cui si genera il senso all'interno del linguaggio, una volta che questo è dato, ma anche – prima ancora – sul modo in cui il pensiero e il linguaggio emergono consustanzialmente al senso, cioè sull'emersione della psiche stessa in quanto luogo di fantasmi e tensioni, ossia di direzioni (senso per il linguaggio) e relazioni (orientamento per il pensiero). Quando si parla di logica, insomma, per Deleuze si parla sempre di modi dell'emersione di qualcosa, senza che questi modi siano predeterminati, ma tenendo sempre fede alla loro effettività e al senso di questa.

Nell'ottica deleuziana, non ci sono ragioni necessarie, «l'Uno, il Tutto, il Vero, l'oggetto, il soggetto», ma singoli processi, «di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione», che sono sempre «immanenti» a determinati concatenamenti o dispositivi: questi processi non possono dunque essere identificati «con una Ragione per eccellenza», né allora ci sono «universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonterebbe una volta per tutte». Vi sono appunto ragioni diverse, «non c'è una biforcazione della ragione, perché essa non cessa di biforcarsi»; vi sono ragioni che ogni volta vanno

costruite o ricostruite ponderando «secondo criteri immanenti, secondo i loro livelli di “possibilità”, di libertà, di creatività, senza alcun appello a valori trascendenti» (RF: 282-283).

Si tratta di un principio di ragione *sintetica* anziché analitica proprio nel senso già sopra ricordato del “sintetizzare”: la ragione è un principio di sintesi perché è un principio di generazione del nuovo, di genuina creazione di novità. In definitiva, una ragione ogni volta c’è, ed è *singolare* nella misura in cui rinvia al lavoro di condizionamento che rende *realmente* possibile qualcosa senza doverlo ricondurre a un qualche principio da dover inverare, realizzare, riprodurre, e via discorrendo: in delezese, come vedremo, il fondamento *si esprime, va espresso* e non “si comunica”, “si riflette”, “si rispecchia”, e così via. Non è un caso che nella stessa pagina leggiamo che «la condizione deve essere condizione dell’esperienza reale e non dell’esperienza possibile, in quanto costituisce una genesi intrinseca, non un condizionamento estrinseco» e che «fondare vuol dire operare metamorfosi» (DR: 200).

Rispetto a questo, bisogna fare molta attenzione a cogliere la posta in palio nel modo deleziano di vedere le cose. Riprendendo l’impostazione di Ferrer (2011) rispetto al problema della genesi delle opere letteraria, possiamo dire che Deleuze ha cercato di dare piena consistenza filosofica all’idea per cui la genesi insiste non sull’*intenzione* ma sull’*invenzione*: si tratta non di risalire all’origine di un processo per riscoprirne il senso primo e ultimo, bensì di aderire a un processo genuinamente inventivo nel corso del suo farsi, dunque di creare a tutti gli effetti. Questo è fondamentale per comprendere tutto l’afflato insieme anti-rappresentativo e anti-storicista (perlomeno rispetto alla filosofia, come visto) di Deleuze.

Infatti, non si tratta soltanto di sostenere che per esempio uno sguardo “storico” (rivolto alla scienza, alla letteratura, alla filosofia, e così via) deve sviluppare una sensibilità per così dire attenta alle emergenze del nuovo e alle condizioni in cui ogni volta si dà quest’emergenza, senza ricondurla a un nucleo di senso originariamente custodito nelle condizioni stesse, siano quelle delle intenzioni di un autore, di un contesto sociale, di una condizione economica, di una storia familiare, e così via. Deleuze ci invita a essere ancora più radicali, ed è in questo senso che già *supra*, § 2.3, parlavo di un suo “anti-occamismo”: Deleuze è un sostenitore di quella «promiscuità ontologica» che sarebbe propria di una rigorosa ottica processuale (cfr. DUPRÉ 1993; 2012). Infatti, anche lo stesso lavoro “ricostruttivo” di tipo storico è sempre e comunque *realmente genetico*, è parte di una trasformazione in corso, consiste nel porsi stesso di una novità. Deleuze ha davvero cercato di portare fino in fondo l’idea per cui *c’è una reale differenza* nel mondo nel momento in cui, per dire, conosciamo una cosa che prima non conoscevamo (che il pensiero implichi, con Nietzsche, la creazione di nuovi modi di esistenza significa proprio questo).

È dunque in questo senso che il PRS intende dare ragione della genesi delle cose: “dare ragione” per Deleuze significa sempre e comunque *ripetere il gesto differenziante* ovvero rilanciare lo slancio creativo proprio della natura, dandogli

una nuova forma (quella concettuale, in questo caso – cfr. meglio *infra*, capp. 7-8).

È così che si riesce a dar vita a quell'«empirismo superiore» in cui i principi non sono astratti e generali, sempre troppo più larghi di ciò che devono condizionare o regolare: si fa spazio «un principio essenzialmente *plastico*, che non si estende al di là di ciò che condiziona, che si trasforma e che di volta in volta si determina attraverso ciò che determina» (NF: 75). È il «principio di una genesi interna» (NF: 136), un principio *inseparabile* e *mai superiore* rispetto a ciò che «principia» ma non per questo *identico* a esso: «inseparabile non significa identico» (NF: 76). Anzi, per Deleuze il problema della differenza sta proprio tutto qui: cogliere che le cose sono diverse *in virtù di* un rapporto.

B) In primo luogo, com'è noto e come già ricordato, il concetto di singolarità gioca un ruolo decisivo nel sistema di Deleuze, e il modo in cui esso viene adoperato è sostanzialmente analogo a quello in cui vengono fatti valere concetti quali «caso», «incontro», «circostanza» o «contingenza». Dunque il suo utilizzo è senz'altro giustificato alla luce dei testi.

In secondo luogo però, singolarità e contingenza sono sinonimi fino a un certo punto. Infatti, cosa su cui insiste particolarmente Ronchi, la contingenza è pensabile soltanto in una prospettiva «fissista», ossia guardando le cose che sono già date o nel momento in cui sarebbero ormai date, per poi rimontare alla loro origine e riscontrare che *avrebbero potuto* tanto essere quanto non essere, concludendo che dunque le cose in generale, comprese quelle a venire, *possono e potranno* tanto essere quanto non essere (RONCHI 2017: 67-112).

Si tratta di un punto molto sottile e facilmente fraintendibile, soprattutto se pensiamo al modo in cui Aristotele ha legato la contingenza con la libertà dell'azione umana, ma che esibisce appieno la posta in palio della prospettiva processuale e trasformativa di Deleuze. Non ci si può accostare ai processi a partire della centralità dell'atto, innanzitutto perché questo assurge a *telos* del processo, ma poi perché la contingenza come possibilità-di-non è pensata proprio a partire dall'atto, ossia come sua mancanza, come sua *possibile* mancanza.

Il problema, in un'ottica filosofica rigorosamente immanentista, è invece quello di cogliere le cose nel loro farsi, nel corso del loro darsi, persino di *farle* su un livello particolare, quello filosofico: si deve *fare la filosofia*. In una simile dinamica, se ci pensiamo, non si può propriamente dire che *qualcosa* può essere come non essere, per il semplice motivo che «quella cosa» ancora non c'è, né si può sapere che cosa sarà, come verrà a essere. Al limite, ma è una differenza sostanziale – almeno per Deleuze, che su questo ha evidentemente sposato la critica bergsoniana alla retro-posizione del possibile a partire dal reale dato – si può dire che *qualcosa* (nell'accezione problematica tematizzata) sta avvenendo, dunque le cose possono *andare in un modo come in un altro*.

O, se si preferisce, si è nel mezzo di quelle situazioni in cui *realmente* «tutto è possibile», il che non implica in nessun modo che estensivamente tutte le cose sono ugualmente possibili. Come vedremo a breve, è in questo senso che

Deleuze richiama la nozione di compossibilità leibniziana. Per Deleuze esiste allora «un possibile rizomatico, che opera una potenzializzazione del possibile», e «un possibile arborescente, che segna una chiusura, un'impotenza» (MP: 245) – distinzione forse non lontana da quella che il “giovane Marx” poneva tra «possibilità reale» e «possibilità astratta» (MARX 2004).

D'altro canto, in ottica deleuziana la contingenza appartiene al regno dell'accidente o della casualità pensata sempre e comunque a partire da una regolarità o normalità che viene eccezionalmente infranta o per così dire derogata: posta la retta via, bisogna comunque dare un nome alle deviazioni, che di fatto incorrono (le mostruosità) – posta l'identità, la differenza può essere spiegata soltanto rispetto a essa, restando con ciò inspiegata. Invece, come già discusso, nell'ottica deleuziana i termini si ribaltano al punto da diventare problematici in senso opposto: sembra che non esistano che “casi reali”, rispetto ai quali la sorpresa sta più dal lato dell'ordine e dell'ordinarietà che non da ciò che li sconvolge. Non ci sono che incontri, la “normalità” è data dall'insorgere di casi; tutto è caduta, la “retta via” è data dalla deviazione continua.

In questo senso, parlare di *Principio di Singolarità* e non di *Contingenza* è anche un modo per rimarcare che la singolarità non è subordinata a una regolarità data, ossia non è semplicemente concepita come l'anormale rispetto alla norma (con tutte le tensioni che questo comporta).

Deleuze stesso, con Spinoza, da un lato ha evidenziato che «le categorie del possibile e del contingente sono delle illusioni fondate nell'organizzazione del modo esistente finito», nel senso che «non esprimono che la nostra ignoranza». Dall'altro lato, però, questo significa che in Natura non esistono possibilità e contingenza *se intese* rispettivamente come essenze dei modi sotto forma di modelli possibili presenti «in un intelletto divino legislatore» e produzioni dell'atto «di una volontà divina che, come quella di un principe, avrebbe potuto scegliere un altro mondo e delle altre leggi» (FP: 112).

«L'indeterminazione non significa mai che la cosa o l'azione avrebbero potuto essere diverse. “L'atto poteva essere diverso?”: si tratta di una questione priva di significato» (ID: 60). Ciò che Deleuze sostiene, pertanto, è che (bergsonianamente) la contingenza è il rovescio del reale già dato: essa è concepibile soltanto se si considerano i processi ideativi ritenendo che se in essi tutto è già dato in partenza, secondo lo schema “modelli ideali dati in mente (divina o umana che sia)-scelta del modello preferito-realizzazione del modello via riproduzione”. Questo – come sto cercando di mostrare – per Deleuze significa che non si riesce a concepire l'ideazione vera e propria, che è invece un'oscillazione tra “questo piuttosto che quello”, per poi determinare una differenza reale nel corso di un processo.

Tutto ciò significa innanzitutto che la singolarità non è semplicemente il “punto di svolta” o il “punto di rottura”, anche se è lo stesso Deleuze ad aver teso in parte a darne una simile rappresentazione, ogni qualvolta ha ricordato che il singolare non è contrapposto all'universale, bensì all'ordinario, essendo dunque sinonimo di notevole (i punti di inflessione delle curve matematiche).



È la stessa oscillazione per la quale, come appena visto, se confrontato alla necessità logica e pensato a partire dalle cose date, l'incontro appare inevitabilmente contingente, ma se colto nella sua natura più propria e pensato nel "durante" delle cose, appare come necessità nel senso dell'"esigenza". Perciò, per singolarità, pensando anche alla struttura triadica dell'idea discussa *supra*, § 4.1, dobbiamo invece intendere una *zona* di condensazione o accumulazione, che fa da preludio o controcanto alla extra-ordinarietà strettamente intesa.

In delezese, ossia ragionando sempre in termini di tendenze e di limiti dinamici, la singolarità è dell'ordine della soglia o ultimità, più che del limite o penultimità, nel senso che investe un cambiamento di passo o di stato ovvero un'alterazione di natura, più che il semplice spostamento in avanti o del ricominciamento di una medesima andatura ovvero la ripetizione di una natura (cfr. *MP*: 520-522). Forse ancora meglio, si potrebbe anche dire che la singolarità è proprio lo stato di oscillazione tra penultimo e ultimo, tra la ripresa di un'andatura e la sua modifica, coincidendo con il "tra" mobile rispetto a due differenti stati, con ciò che non si riconduce né al termine finale di uno né al termine iniziale dell'altro. La singolarità è sempre dell'ordine dell'intensivo e non dell'estensivo, in breve.

Al di là dei riferimenti diretti o indiretti ad alcuni campi scientifici, come la teoria delle catastrofi o la topologia, che – come ricordato – sono stati ampiamente discussi dalla critica, è secondo me importante cogliere il nucleo concettuale che viene chiamato in causa (anzi *costruito*) da Deleuze. La singolarità è un'area di sovrapposizione di biforcazioni, legata alla perdita e all'allontanamento rispetto agli stati di equilibrio, dove si rivela l'intrinseca fragilità delle cose che appaiono stazionarie, anziché alla stabilità e alla regolarità di un qualche parametro.

Si tratta di una gestazione in corso, del momento in cui si sta covando qualcosa: siamo – come a più riprese già espresso – sul piano non "all'ingù" (laddove le cose conservano la propria forma) o "all'insù" (laddove le cose si sono già riformate), ma *all'intorno* (laddove le cose si stanno trasformando). La singolarità si associa all'immagine dell'energia potenziale (energia virtuale, potremmo dire), energia accumulata (dunque "serbata" o "costipata") sul punto di detonare, esplodere e accendersi (dunque "espansiva" o "espressiva").

La singolarità, in quanto zona di trasmutazione, è quel "balbettio" per cui le cose vanno muovendosi, facendo convergere una cascata di eventi, concatenamenti, nessi, tali che le cose fremono, fermentano, si rimescolano, vanno in ebollizione, vanno precipitando: la catastrofe – intesa proprio come potenza metamorfica – si fa imminente (come le nubi si addensano facendo presagire lo scoppio di un evento atmosferico).

La singolarità è cioè una faccenda di soglie, che sono qualcosa di costitutivamente mobile e nebuloso: la singolarità è quel confine labile per il quale una persona sadica, che sopporta bruciature abominevoli, crolla quando si rompe un'unghia, per il quale una persona che per lavoro sopporta lo spettacolo di atroci morti non sopporta l'immagine di una nave che affonda (cfr. *MF1*: 116). Oppure, la singolarità è quella zona di accumulazione di affetti per la quale Fabio,

che ha vissuto per mesi in Amazzonia tra le specie animali più pericolose, si lascia andare a un grido spaventato, quando si trova in pieno centro urbano, fermo a parlare con un amico in automobile.

La “definizione” forse più nitida che Deleuze dà di singolarità evidenzia proprio simili tratti:

cos'è un evento ideale? È una singolarità. O piuttosto un insieme di singolarità, di punti singolari che caratterizzano una curva matematica, uno stato di cose fisico, una persona psicologica e morale. Sono punti di ritorno, di inflessione, ecc.; colli, nodi, focolai, centri; punti di fusione, di condensazione, di ebollizione, ecc.; punti di pianto e di gioia, di malattia e di salute, di speranze e di angoscia, punti detti sensibili (*LS*: 53).

Alla luce di quanto sopra discusso, si può cogliere che la singolarità ha una veste intrinsecamente *problematica*: quel che ne verrà fuori non è già implicito negli “aloni” che la contraddistinguono. Che il tumulto proprio di una trasformazione in corso si traduca in apertura (*breakthrough*) o crollo (*breakdown*) dipende dall'andamento stesso del processo, anzi propriamente una trasformazione comporta tanto l'apertura quanto il crollo: tanto la perdita quanto il guadagno di qualcosa.

In questo senso, in alcuni sviluppi della teoria dei sistemi si insiste sul fatto che l'emergenza di nuovi livelli consiste *sia* nello sviluppo di funzioni “nuove” *sia* nella restrizione di funzioni “vecchie”, perché le nuove possibilità si generano tramite vincoli e viceversa. Inoltre, si fa riferimento a qualcosa come a un *caso organizzatore*, in cui si congiungono contingenza e necessità (cfr. Ceruti 1989: 72-76). Sembra un semplice controsenso, ma se teniamo presente le considerazioni precedentemente svolte e pensiamo alla necessità come bisogno ossia come problema, il punto di fondo diventa quantomeno più comprensibile.

Un caso è del tutto imprevedibile e inaspettato, ossia *ontologicamente* aleatorio e non necessario (non c'è nessun disegno e nessuna causalità lineare), eppure consiste nell'arrivo di un'istanza, nel farsi valere di un'esigenza, nell'espressione di un bisogno, nella domanda di individuazione. Il caso si lega così alla costrizione, presentandosi come ciò in cui si inciampa o incappa in modo insieme fortuito e ineluttabile, nel senso che la contingenza dell'incontro si lega alla necessità di decifrarlo e svilupparne le linee: il caso è dunque insieme «fortuito e inevitabile», alla stregua di un segno che obbliga a trovare un modo per tradurlo (*PS*: 17, 90, 94).

Da altra angolatura, un caso necessario è qualcosa di analogo al modo in cui Aristotele esemplifica la *tyche*: «andare fortuitamente in piazza» e «incontrare chi si voleva, ma non si supponeva di incontrare» (ARISTOTELE, *Fisica*, II, 4, 196a, 3-4). Certo, essere andati in piazza è un caso, come è un caso che ci sia andata la persona che volevo incontrare, come – ancora – è un caso il nostro incontro; *ma* che quell'incontro mi colpisca, che cioè solleciti e interessi *proprio me*, fa di quel caso qualcosa che esprime una necessità ovvero un bisogno. Il caso così inteso, pertanto, non solo non coincide con l'*automaton*, ma addirittura spezza l'incedere “meccanico” di questo: se è vero che non ci sono che incontri, ciò nulla toglie al

fatto che alcuni incontri sono *realmente significativi*. Nell'esempio di Aristotele, quell'incontro *segnala* che c'era un problema che stava facendo il proprio corso, un processo in corso d'opera, quel che connotiamo come "interesse comune" – il debito in sospeso.

Come vedremo (*infra*, § 4.3), è in tal senso che la singolarità e il caso possono essere accostati all'interesse, cioè che l'incontro chiama in causa sempre un interesse, un *mio* interesse: un caso necessario è insomma prossimo a quel che potremmo connotare come un *mio* caso. Con una sottolineatura fondamentale, in ottica deleuziana: il "proprio" non è qui quello di un soggetto in senso canonico, essendo piuttosto ciò che "espropria" il soggetto. Non sono io a volere incontrare quella persona, ma quell'incontro è "il mio" perché *mi tocca, mi riguarda, mi concerne, mi affetta*: mi trascina in un divenire, direbbe Deleuze.

La singolarità deleuziana viene così a coincidere con «un elemento qualunque che può essere prolungato fin nelle vicinanze di un altro, in maniera da ottenere un ricordo» (RF: 289): è insomma una zona di prossimità, una sorta di "familiarità" nel senso sopra richiamato, vale a dire di quell'accostamento di per sé generico e vago che però permette di transitare da un punto a un altro, da una persona a un'altra. In quest'accezione, parlare di un elemento qualunque è come dire un elemento *a caso*: la singolarità è il caso, ma «il caso è il porsi delle forze in rapporto tra loro» (NF: 79) e «il caso è inseparabile da una possibilità di utilizzazione» (FB: 163).

Possiamo fare un esempio alquanto elementare. Il motivo per cui a calcio si gioca a 11 è chiaramente "casuale" nel senso di non dovuto a una qualche proprietà essenziale originaria dello sport, che pre-esisteva alla sua invenzione: le stanze di studenti che si sfidavano in origine erano composte da 11 membri, ma questo non significa che il gioco del calcio richiedesse per propria intima natura di giocare a 11 – tant'è che poi esistono anche il calcio a 5, 7, 8, ecc. Il punto è proprio questo: un qualche "rapporto di forze" a "causare indirettamente" il calcio e il suo numero di giocatori c'è, ma si tratta di un'occasione che ha indotto e domandato una serie di sviluppi che tenessero conto della sua direzionalità, delle opportunità e dei vincoli a esso legati, e che lo facessero *in maniera creativa*, portando il problema-calcio all'estremo delle sue possibilità. Da qui i diversi modi di occupare il campo (5-3-2, 4-4-2, 4-3-3, 3-4-3, 4-3-2-1, ...), di far girare la palla (gioco verticale, orizzontale, lancio lungo, contropiede, possesso palla protratto, scambi rapidi, ...), di far muovere i giocatori (pressing offensivo, linea di difesa abbassata, sovrapposizioni, ...), e via di seguito.

Questo significa che il caso sta dal lato di una composizione di forze o cause (11 studenti per stanza, tipo di sistema scolastico, presenza di campi per giocare, ecc.) rispetto a cui esso, più che aggiungere qualcosa che fa la differenza, *si sottrae* alle cose che sono date e proprio in questo modo può "innescare" una novità, ossia fare la differenza. Perciò, il caso va considerato alla lettera ciò che accade ossia *che cade*, una caduta (il tema del *clinamen*): il primato sta dal lato della discesa, «l'attivo è la caduta», intesa non in senso spaziale-estensivo, bensì come differenza a livello intensivo, come «differenza di intensità». La caduta intesa in questo

modo non è mai la precipitazione verso un grado più basso, un ritorno all'origine, una perdita di qualcosa di dato, bensì sempre l'affermazione di una differenza di livello, di una «*tensione*»: «caduta è tutto ciò che si sviluppa. La caduta è esattamente il ritmo attivo» (FB: 152-153).

In altri termini, anticipando il tema del tempo discusso *infra*, § 5.3, il caso/caduta/differenza per Deleuze coincide con un *cambio di ritmo*, un *cambio di passo*, che non può essere spazialmente ovvero estensivamente *rappresentato* da una caduta: è l'avvertimento di un mutamento, la sensazione di una trasformazione, che si genera a livello “incorporeo” piuttosto che “corporeo” (quanto tradizionalmente si connota come “salto” dal quanto al quale).

È in questo senso che la singolarità non deve essere semplicemente spazializzata nell'idea di *break-point*, perché si ha a che fare con una tendenza, una direzionalità, un vettore o un senso: secondo una lezione che Deleuze ha appreso da Nietzsche e ha portato alle conseguenze, si tratta di ragionare in termini di forze reali, di campi di forze. Ciò che intendo dire è che – nell'ottica di Deleuze – la singolarità non si pone mai sul piano della molarità, bensì su quello della molecolarità: non può essere concepita in termini puramente quantitativi ed estensivi (reale nel senso della *res*), bensì in chiave qualitativa e intensiva (modale nel senso del *modus*).

In altre parole, “la singolarità” non è singolare in senso quantitativo (una in senso numerico, o – meglio – in senso numerico-cardinale), bensì in senso qualitativo: è *questo* che significa che essa non si contrappone all'universale ma si distingue dall'ordinario, secondo un'accezione ormai diffusa in un certo transumanesimo (cfr. KURZWEIL 2008) o in una certa sociologia culturale (cfr. RECKWITZ 2017).

La singolarità si pone appunto sul livello delle forze, è una forza, ma “una” forza è sempre *un rapporto di forze*: non esiste mai una forza da sola, le forze sono per Deleuze intrinsecamente plurali, perché sono appunto una questione di rapporti e non di proprietà. Le forze non sono unificabili perché in quanto tali sono in rapporto, anzi *sono rapporto*, non è che il rapporto si aggiunge a esse o alla loro essenza: perciò, da altra sponda, come vedremo, per Deleuze la relazione è sempre *una forza*, un tensore.

Poiché la forza è un gioco di azioni e inter-azioni, essa non si dà mai come “cosa” dunque in senso numerico, ma sempre come processo dunque in senso intensivo, trasformativo, puramente molteplice. Per questo, il *punto* singolare non è altro che è un rapporto di forze, un punto come forza è una molteplicità qualitativa, ossia una faccenda di propagazione e diffusione, di intreccio e mescolanza, qualcosa che si colloca sul piano molecolare, un flusso o una trasversale: un punto singolare è un focolaio d'instabilità, un “centro” di distribuzione, il luogo del darsi di un'articolazione, il punto di inserzione di forze appunto, l'area in cui le forze si affettano. Queste affezioni, come vedremo, si distribuiscono fondamentalmente in forze attive e forze reattive, ossia le forze agiscono e reagiscono le une sulle altre: questa è l'interazione reciproca in quanto differenziante.

Si tratta sempre dunque di un campo di forze, le forze si danno solo in un campo, vale a dire «come un'attività di strutturazione», che «attraversa tutte le strutture stabili che le corrispondono, con una pluralità di strutture eventuali possibili». La singolarità così intesa fa tutt'uno con le condizioni per cui e in cui qualcosa avviene: è in gioco un «dinamismo dei legami» (*MF2*: 80). Un punto è come un nodo nell'ottica deleziana: non è mai origine o destinazione di qualcosa, in questo caso della forza, bensì è la sede "dinamica" di una relazione, ossia il luogo in cui avviene un nesso-nella-differenza tra affezione attiva e affezione reattiva.

Le condizioni per Deleuze non sono allora mai universali ovvero generali: non sono più larghe o grandi del condizionato stesso, non possono essere estese in senso numerico, perché variano in base al "contesto" determinato in cui agiscono. Sono anzi il principio stesso della variazione, sono perciò sempre di natura problematica (singolare) e non apodittica (necessaria): una condizione non può allora essere trasferita da un "contesto" a un altro, non può essere – per così dire – "copiaincollata", ma può sconfinare, prolungarsi, compenetrare, riattivarsi, sempre comunque mutando e in questo modo facendo mutare la natura del condizionato, vale a dire delle soluzioni al problema che pone (cfr. *F*: 151-155).

Ecco allora che si può meglio comprendere il senso peculiare in cui Deleuze utilizza l'*articolo indeterminativo* «una», «un articolo non-unificante» (*MF1*: 230; cfr. anche p.e. *P*: 106-107; *C*: 77, 88-90; *RF*: 320-324). Sono almeno tre gli aspetti che intendo sottolineare.

*Primo.* Bisogna considerare che l'articolo è *indeterminativo* esattamente nel senso in cui ho sopra descritto lo statuto del problematico: indica un'indeterminazione nel senso in cui una domanda è certo "indeterminata" (interroga, non stabilisce, non esclama), ma sotto forma di ciò che *esige* e *richiede* determinazione. «Una singolarità è inscindibile da una zona d'indeterminazione perfettamente obiettiva», quella propria del problema appunto, che costituisce «tale indeterminazione superiore e positiva» (*LS*: 105).

*Secondo.* Deleuze ricorre all'articolo indeterminativo per indicare una forma di individuazione dal carattere non personale ovvero impersonale, che è quella propria dell'evento, anche connotabile come *haecceitas* (cfr. p.e. *MP*: 311-324; *C1*: 119-126). Poi, l'impersonalità o neutralità (asoggettività) si accompagna all'impercettibilità (anorganicità) e all'indiscernibilità (asignificatività): «le tre virtù» (*MP*: 339), che qualificano proprio le peculiarità delle singolarità. Per Deleuze, «una» è la molteplicità in quanto sostantivo, vale a dire che non indica un'unità in senso numerico o una quantità determinata, anzi allude all'insieme di una molteplicità qualitativa: una singolarità non è "una" in senso cardinale, cioè quantitativo; piuttosto rappresenta l'accumulazione di casi, l'addensamento di circostante e occorrenze che si approssimano per formare un punto di trasmutazione.

Si può forse dire che "una" indica una co-incidenza intesa quale zona di convergenza e divergenza di accadimenti, che non rivela la datità di un fato, ma al limite "prefigura" una direzione di prosecuzione, "spinge" verso possibili

direzioni di sviluppo. Una molteplicità è qualcosa di letteralmente complicato che invoca esplicitazione, dunque di genuinamente problematico: mette in questione, avanza una domanda. In quest'accezione, Deleuze ha per esempio descritto l'evento ponendolo dal lato del caos quale «puro *Many*» e del qualcosa come «*One*, non già un'unità, ma l'articolo indefinito che designa una singolarità qualunque» (P: 127).

*Terzo.* Questo modo di considerare l'articolo indeterminativo mi sembra restituisca molto bene la posta in palio dell'empirismo trascendentale deleuziano. Per questo, la produzione reale delle cose è sempre e comunque una faccenda appunto empirica, o pratico-etica: il modo in cui le cose vengono a essere non può mai essere detto o pre-detto, perciò è “eventuale” o “circostanziale”, mai “sostanziale” o “essenziale”.

Detta altrimenti, il determinarsi delle cose è sempre e comunque una faccenda di spazio-tempo, il modo in cui l'astratto si concreta è spazio-temporale, nel senso comune dell'espressione; l'arte etica (l'etica in quanto arte) consiste nell'«organizzare gli incontri giusti, comporre i rapporti vissuti, formare le potenze, sperimentare» (FP: 147). Il farsi concreto delle cose non può insomma dirsi astrattamente nel senso di essere ricondotto a degli universali, o – meglio e sempre in ossequio al già ricordato “anti-occamismo” deleuziano – questo stesso dire astratto (filosofico) è una forma di concrezione: è la concrezione del pensiero, o dei concetti, e via discorrendo.

L'empirismo di Deleuze ha sempre insistito su questo punto: la differenza tra una cosa e un'altra si può sempre spiegare soltanto ricorrendo a tutta una casistica, proprio nel senso che è solo nella «*circostanza*» che noi possiamo rintracciare «la ragione sufficiente». «Solo l'affettività può giustificare il contenuto singolo, il profondo, il particolare», esattamente nel senso in cui sono le circostanze le «variabili che definiscono le nostre passioni, i nostri interessi»: è sempre «un insieme di circostanze che singolarizza un soggetto», così che «la soggettività è *pratica*», non può esserci una «soggettività teorica». Il soggetto (ma vale per qualsiasi cosa) «si costituisce nel dato», non è presupposto al dato come ciò a cui questo si dà: ciò significa proprio che il soggetto «può essere solo pratico» (ES: 131-134).

L'empirismo deleuziano ruota proprio intorno a questa convinzione: se la genesi deve essere reale, ossia chiamare in causa un'effettiva novità, l'emersione di qualcosa di nuovo che prima non c'era, allora non si può pensare di spiegare questa novità sulla base di qualcosa che sarebbe già dato come presupposto al processo stesso della sua emersione, come fosse una sua mera conseguenza lineare, la semplice esibizione di un contenuto già pre-figurato o pre-determinato (come sto per spiegare).

Tutto questo, come già notato discutendo il problema della “politicità” di Deleuze, può certo lasciare insoddisfatti e portare a connotare come “ineffettuale” il pensiero deleuziano, ma costruisce nondimeno la sua ispirazione di fondo (etica e non morale): non è un sistema (filosofico o di qualunque tipo) a poter dire come le cose devono essere o realmente sono, ossia a quale livello dovrebbero porsi per essere ciò che davvero sono; il sistema si limita –

potremmo così formulare – a cercare di dire come sia possibile che le cose siano come siano, così che – appunto – il dire del sistema stesso va visto come un modo di esistere, come una maniera d’esistenza, come il venire a essere di una data cosa, come l’affermarsi di una differenza.

È rispetto a questo problema che Deleuze riprende l’idea di compossibilità di Leibniz (cfr. anche *P*: 98-115; *C2*: 147-148): la genesi consiste, sotto questo riguardo, nell’emersione di una convergenza che «definisce la “compossibilità” come regola di una sintesi di mondi» (*LS*: 103). L’aspetto importante è che per Deleuze l’impossibilità è altra cosa dalla contraddizione: la seconda, al limite, discende dalla prima.

Che cosa significa questo? La coppia compossibile/impossibile segnala un tipo di compatibilità che non è quella logica, vale a dire legata al possesso di una qualche proprietà intrinseca o essenziale – ciò che Deleuze esprime dicendo per esempio che «l’ordine analitico dei predicati è un ordine di coesistenza o di successione, senza gerarchia logica, né carattere di generalità» (*LS*: 104). Piuttosto, si tratta di una compatibilità *reale* o *fisica* (*sintetica*, potremmo dire) nella misura in cui dipende dalle effettive condizioni in cui si danno le «mescolanze dei corpi» (*LS*: 105): si tratta di una composizione di elementi che genera la propria stessa possibilità o appunto compossibilità. La contraddizione si tramuta al limite in vice-dizione: “questo invece di quello”, non “questo contrapposto a quello”.

Incompossibili sono allora cose che non riescono a stare insieme tra di loro, che fanno per esempio parte di concatenamenti diversi, ma che allo stesso tempo hanno in comune le condizioni della loro stessa divergenza, esattamente nel senso in cui due soluzioni diverse di un medesimo problema sono appunto impossibili eppure non prive di rapporto, anzi sono tali proprio alla luce del rapporto che hanno, del loro riferirsi a uno stesso problema di fondo. Si tratta di «un “Adamo vago”, cioè vagabondo, nomade», *problematico*, che apre ai vari mondi possibili, ma lo fa concretamente, non in chiave astratta, ed è proprio per questo che tra un Adamo peccatore e un Adamo non peccatore non c’è contraddizione, impossibilità in senso logico (cfr. *LS*: 106).

Incompatibilità e contraddittorietà non sono affatto sinonimi e – soprattutto – la prima non può essere ricondotta alla seconda, semmai viceversa (cfr. *LS*: 152): per Deleuze, è sempre una faccenda di tenuta di rapporti ovvero di congiunzione di circostanza, non di contraddizione tra identità ovvero di contrapposizione tra essenze. È una faccenda di condizioni e non di cause, che anche per Deleuze stesso sembra aprire a «un cammino esoterico, eccentrico, del tutto differente dalla via ordinaria» (*LS*: 155).

Ancora una volta, tutto questo diventa comprensibile se ci mettiamo in un’ottica genuinamente processuale, insistendo sul “durante” di una trasformazione, quasi accompagnandone il corso. In fondo, Deleuze vuole semplicemente dire che i termini di una scelta non pre-esistono alla scelta stessa, ma si danno proprio all’atto della scelta, laddove per atto della scelta dobbiamo intendere il processo lungo cui si afferma un problema e si articolano le sue possibili ed effettive soluzioni. I termini della scelta possono dirsi dati, dunque

anche pre-esistenti, soltanto a cose fatte, a giochi *terminati*: Deleuze si pone sempre sul piano del gioco mentre si sta giocando.

Prendiamo un esempio su due livelli, riguardante sempre Adamo.

*A un primo livello*, immaginiamo che Adamo, a un certo punto della propria vita, intraprenda la carriera di calciatore professionista, lasciando da parte quella di cantante, perché non riesce ad avere il tempo di fare entrambe, ha bisogno di focalizzarsi su un'attività per dare il meglio di sé, non ha intorno a sé persone che gli possono insegnare a cantare a tempo perso ma avrebbe bisogno di una scuola specifica, ecc. Ci sono condizioni concrete e reali tali per cui accade una cosa piuttosto che un'altra, ossia tali per cui due cose diventano incompatibili.

Eppure, questo *non* significa che giocare a calcio e cantare siano *contraddittori*, ossia contrapposti per natura, per via di una qualche proprietà intrinseca del calcio e del canto o di Adamo stesso: è una questione del modo in cui, in quelle determinate circostanze, le cose vengono a incontrarsi e comporsi. Tant'è che un giorno Adamo può decidere di smettere di giocare a calcio per dedicarsi al canto, come trovarsi in condizioni tali da fare entrambe le cose ma in maniere diverse, ossia trovare (*inventare*) il modo di renderle compatibili (per esempio giocando in una serie minore o essendo diventato un calciatore tanto ricco da potersi permettere un insegnante di canto privato quando volesse, ecc.). E tutto accadrebbe rispetto al medesimo campo problematico di fondo, che avrebbe continuato ad animare pensieri, azioni, decisioni e così via di Adamo: l'Adamo-incerto, appunto.

*A un secondo livello*, Deleuze ci invita a fare un passo ancora oltre, dicendoci che è vero che Adamo non può essere insieme *nello stesso spazio-tempo* peccatore e non peccatore, perché è impossibile peccare e non peccare nello stesso tempo. Ciononostante, questo accade soltanto nel momento in cui Adamo è diventato a tutti gli effetti peccatore, ossia nel momento in cui ha peccato: perciò, non si può dire che peccare e non peccare siano contraddittori per natura, perché è *realmente esistito* un momento in cui Adamo “stava per” *sia* peccare *sia* non peccare, e questo è il momento in cui Adamo *si stava formando e trasformando*.

Ma c'è di più: peccare e non peccare, questo è il punto di Deleuze, sono termini reali, soluzioni attuali, stati di cose corporei, risposte effettive, che dipendono da o si determinano rispetto a una relazione ideale, un problema virtuale, un evento incorporeo, una domanda immaginale, grazie a cui appunto l'incompatibilità viene a porsi.

Per questo, la contraddittorietà è secondaria rispetto alla differenza o all'impossibilità. Quel momento in cui Adamo “stava per...” continua ad esistere (sussistere o persistere, in deleuzese), pur senza ridursi a nulla di attuale: continua a lavorare per esempio sotto forma di dubbio di Adamo (“se non avessi peccato...?”), ossia come ciò che anima il tentativo continuo di Adamo di fare i conti con la propria condizione di peccatore, di liberarsi del peccato, e via discorrendo.

«L'incertezza personale non è un dubbio esterno a ciò che accade, bensì una struttura obiettiva dell'evento stesso», poiché «va sempre in due sensi contemporaneamente, e dilania il soggetto secondo questa duplice direzione»



(*LS*: 11). Bisogna sempre ragionare per serie o mondi, non per individui o persone: è *a certe condizioni* (in una data serie, in un dato mondo) che è contraddittorio che Adamo peccchi, non è “in sé” impossibile.

Non c'è insomma “un altro mondo” in cui Adamo non pecca, è vero, ma questo significa proprio che è questo mondo quello in cui si pone il peccato *come problema*: un mondo davvero altro, è un mondo in cui quel problema ha perso di significato, è diventato insensato, ha smesso di sussistere, non si pone più la “scissione” tra peccare e non peccare.

C'è al limite un altro mondo in cui Adamo (anzi, chi per lui) *né* pecca *né* non-pecca: un mondo che *ci sarà*, più che esserci già, e che non si può determinare prima come sarà, ossia di cui non si possono preliminarmente individuare essenza, proprietà, identità e natura. Lo si può piuttosto costruire, se si pongono le condizioni, o fare innanzitutto in modo che vengano a porsi le condizioni in cui possa essere costruito: agire – quando si tratta di trasformare – è sempre sperimentare, per Deleuze.

Questa logica “compositiva” la ritroviamo per esempio in opera anche nel modo in cui Deleuze affronta spinozianamente il problema del male, con protagonista nuovamente Adamo (cfr. *SE*: 183-198; *FP*: 33-36, 43-58). Infatti per Deleuze, Dio non aveva proibito ad Adamo un atto in nome di un principio universale, che coincideva con il suo stesso comandamento: aveva invece dato un consiglio, tenuto conto delle possibili implicazioni di un atto, quasi anticipandole.

Questo vuol dire che il male fa spazio al cattivo (come il bene al buono), nel senso che si è coinvolti in qualcosa che *fa male*, in un avvelenamento che consiste in entrare in rapporti che non possono essere digeriti, “mandati giù”. Il modo in cui le cose accadono è cioè sempre frutto di una composizione, più o meno riuscita alla luce delle condizioni che vengono a intrecciarsi e che possono mutare, che anzi stanno già in certa misura sempre mutando: non esprime mai una consecuzione di tipo necessario e lineare, che dipende dalle proprietà essenziali o dalla natura immutabile degli elementi in questione.

È su questo piano che si collocano una serie di distinzioni deleuziane come quelle tra essenzialismo (attribuzione di proprietà secondo il modello soggetto-copula-attributo) e manierismo (consecuzione di eventi secondo il modello soggetto-verbo-complemento), tra ontologia ed ecologia, tra essere e avere, tra unità di essere e unità di movimento, che percorrono tanto *LS* quanto *P*. Le innovazioni, le novità, avvengono sempre a livello molecolare piuttosto che molare, perché è su quel livello che appunto avvengono le sovrapposizioni, le propagazioni, le contaminazioni, le accumulazioni, ecc., ossia l'intreccio tra condizioni.

È una faccenda di climi e atmosfere, sociali, intellettuali, tecnologiche, economiche e via discorrendo, che si intersecano e fertilizzano a vicenda e appunto possono produrre quella cosa insieme evanescente e concreta che è il “clima favorevole” – le cosiddette condizioni favorevoli (cfr. anche JOHNSON 2011; WIENER 1993).

Analogamente, Deleuze ha sempre insistito sull'irriducibilità della giurisprudenza al diritto, dell'istituzione alla legge, ecc., nella convinzione che «la giurisprudenza è vita» (*ABC*: "G"; *P*: 112-113; *PP*: 204). Infatti, la giurisprudenza – proprio come la vita – procede caso per caso, andando non alla ricerca dell'oggetto dato che corrisponde a qualcosa come "Il Principio", bensì alla scoperta del principio nascosto che corrisponde a ciò che si dà in qualità di segno, cioè di caso irrisolto. In questo scenario, il principio si inventa alla luce del caso e delle sue sollecitazioni, facendo leva sulla sua singolarità e facendo agire una peculiare abilità o astuzia.

Fondare – diceva Deleuze nel '56-'57 – significa «rendere necessaria la sottomissione della cosa a ciò che essa non è» (*CB*: 199), fondare è l'atto di emersione del nuovo: una serie di condizioni che non comportano ovvero non implicano necessariamente l'insorgere di qualcosa costituiscono nondimeno il "cominciamento" di questo stesso qualcosa. È in gioco – come stiamo per vedere – una dinamica espressiva, nella misura in cui l'innovazione consiste in un atto che dona espressione a un dato complesso di circostanze, che non semplicemente contengono come già dato ciò che appunto verrà a essere espresso.

Il nesso tra vita e giurisprudenza mette al centro il meccanismo di fondazione inteso come prolungamento di casi e non come applicazione o estensione di norme universali. Per Deleuze, insomma, la giurisprudenza è realmente *funzionale* (cfr. *infra*, § 4.3), nel senso di *creativa, inventiva*: «è molto divertente, bisogna trovare sempre dei trucchi» (*MF2*: 353).

Nella giurisprudenza accade che si determina a quali condizioni è possibile la soddisfazione di esigenze o istanze che permeano una data società in un dato frangente: si costruiscono i margini di manovra entro cui certi rapporti di forza possono venire a configurarsi (si esprime e non si reprime, o si estende e non si contiene – cfr. *infra*, § 8.2). La giurisprudenza per Deleuze è la creazione di diritto a partire dallo studio dei casi che fanno problema, cioè dei casi che fanno saltare la classificazione, perché non rientrano là dove pur dovrebbero rientrare.

Evidentemente, si tratta di una visione più prossima all'idea di *common law* che a quella di *civil law*, o – perlomeno – di una visione per cui in giurisprudenza i casi sono sempre difficili ossia legati a tensioni tra principi diversi dunque genuinamente *problematici*, che non possono essere "risolti" facendo appello a qualche norma già data, ma *esigono* una norma *ad hoc*, che prolunghi e dia corpo alla dinamica intrinseca al caso stesso.

Filosoficamente, questo significa che quella che consideriamo norma o legge rappresenta la "presa" di un insieme eterogeneo di elementi, come prolungamento di una condensazione di forze: il "caso" è un incontro aleatorio tra elementi eterogenei, rispetto a cui la norma in certa misura "retroagisce" istituendo o fondando la durata o validità. Il "caso giuridico" è come un processo di concrezione di congiunture che vengono poi "legittimate", vale a dire non tanto "reso giuste", bensì "rese possibili" entro certi limiti, quelli appunto della legge (su questo cfr. i contributi in DE SUTTER 2013).

Per illustrare tutto ciò, Deleuze riteneva fosse rivelatore il caso del fumo nei taxi in Francia (cfr. p.e. ABC: “G”; Seminario del 24/05/1983; Seminario del 28/04/1987; Seminario del 22/01/1985).

In un primo momento, fumare in taxi era permesso, mentre in un secondo momento fu invece proibito. Deleuze ritiene interessanti i motivi per cui questo avvenne: il taxi era “fisicamente” (estensivamente) sempre lo stesso, ma veniva a mutare *il modo* in cui veniva considerato nei due casi (mutava intensivamente). Infatti, in una prima fase il taxi veniva considerato come una specie di “appartamento mobile” che un utente prendeva in affitto dal proprietario (il tassista): in base al diritto di utilizzo e supporto, l’utente poteva liberamente fumare, un po’ come si trovasse in una casa presa in affitto. In una seconda fase, invece, il taxi viene a essere considerato un mezzo pubblico, ossia parte del servizio pubblico: poiché non si può fumare in luoghi pubblici, allora non si potrà fumare neanche nei taxi.

Che cosa cambiava nei due casi? Insieme tutto e nulla: nulla in senso “cosale” (corporeo), tutto in senso “processuale” (incorporeo): i “fatti” erano gli stessi, ma i loro sviluppi erano del tutto differenti. La situazione si evolveva diversamente. Quello che cambiava era l’*interpretazione* del caso, ossia il modo in cui il caso faceva problema, la maniera in cui poneva un’esigenza: il come si poneva il problema, il modo in cui un insieme di condizioni veniva a essere attraversato, rapportato e articolato. Cambiava insomma *il modo di impostare la questione*, da cui due soluzioni differenti o persino *apparentemente* contrapposte.

“Apparentemente” perché per Deleuze si tratta *semplicemente* di due differenze, di due soluzioni differenti proprio in quanto facenti capo a un campo problematico differente: una soluzione “contrapposta” sarebbe stata quella per cui, per esempio, si fosse considerato il taxi come casa propria e – per qualche ragione – ciò avesse comportato l’obbligo di non fumare.

Non si tratta tanto di dire che in un caso il taxi era un appartamento e nell’altro un autobus (un elemento appartenente a un dato insieme): evidentemente, il taxi non è mai stato né un appartamento né un autobus in senso stretto. Piuttosto, va messo in luce che il taxi nel primo scenario *tende verso* l’essere-appartamento come limite, mentre nel secondo *tende verso* l’essere-autobus come limite.

Bisogna fare molta attenzione a un punto: non si tratta di indicare un mutamento “soggettivo” nel senso di arbitrario, come se il giudice o la corte in questione avessero semplicemente deciso così in base al loro gusto o sentire personale. Era proprio cambiato il *complesso* delle condizioni (nemmeno dunque semplicemente le singole condizioni prese a una a una), di modo che – nell’ottica di Deleuze – si può certo dire (a cose fatte) che la seconda decisione *non poteva essere presa* nelle prime condizioni, in quanto queste ponevano istanze diverse, delle quali in certa misura non si poteva non tenere conto – per quanto non dicessero già *come* bisognasse tenerne conto. Era per esempio cambiato l’utilizzo del taxi, il contesto in cui questo accadeva, il modo in cui i tassisti si percepivano, e via discorrendo.

Ciò che intendo dire è che per Deleuze creare o inventare non significa mai qualcosa come porre *ex nihilo* (imprimere una data forma a una materia informe), bensì sempre e comunque *esprimere* (trovare il modo di dar forma a una materia che accumula delle condizioni di possibilità). Nell'ottica giuris-prudenziale, il giudizio esprime nella misura in cui il particolare è dato, mentre il concetto che dovrebbe accompagnarlo o interpretarlo è problematico, e non è generale dunque già dato, così che si tratterebbe soltanto di dar vita – in termini kantiani – a un giudizio determinante, che applica il generale al particolare. In ultima istanza, è il caso stesso a essere dato, in quanto problematico, ed emerge come compito, richiedendo un giudizio riflessivo.

I ripetuti richiami deleuziani alla «prudenza pratica» si legano proprio a quest'ottica giuris-*prudenziale*: sono inviti a valutare caso per caso, in maniera immanente, facendo ogni volta attenzione ai margini di *espressione* che un dato set di circostanze sollecita e dispiega.

C) Veniamo così al tipo di causalità che Deleuze fa valere per cercare di spiegare la genesi delle cose: “l'invenzione” deleuziana consiste nel definire un tipo di causalità *espressiva*, nella quale la causa lascia il posto alla *quasi-causa*.

Che cosa significa causa espressiva nel sistema-Deleuze? Intanto, è noto che per Deleuze gli “alfieri” dell'espressivismo in filosofia sono stati principalmente Spinoza e Leibniz, con i quali «l'idea diventa *espressiva*», e questo comporta «una nuova determinazione del fondamento», che «si determina a partire dal rapporto di espressione» e che opera una fondamentale «*desostanzializzazione*» dunque dinamizzazione di questo determinarsi (CB: 164-165). Sarebbe dunque soprattutto grazie a Spinoza e Leibniz che la causa espressiva ha potuto cominciare a rendere ragione dell'ideazione, ossia della creazione del nuovo.

Tenendo conto del complesso dei luoghi in cui Deleuze ha affrontato in modo più nitido la natura di tale causa, si può allora dire quanto segue (cfr. soprattutto SE: 9-16, 77-146 e 253-263, ma anche LS: 103, 151-157; P: 69-136).

Deleuze è particolarmente insoddisfatto da quelli che a suo giudizio sono gli altri tipi principali di causalità filosofica, ossia quella efficiente e quella emanativa. La causa efficiente esce da sé per produrre il proprio effetto, che risulta esterno rispetto a essa e in tal senso realmente distinto. La causa emanativa non esce da sé per produrre il proprio effetto, ma questo risulta comunque esterno rispetto a essa, in quanto emanato. La causa immanente, invece, resta in sé per produrre il proprio effetto, che così risulta interno a essa, senza con ciò smettere di essere tale, ossia distinto dalla causa. Una causa immanente è dunque tale per cui causa ed effetto sono allo stesso tempo distinti ma non separati: sono realmente differenti in natura e autonomi, ma in modo tale da non essere esterni l'uno rispetto all'altro. Causa ed effetto si articolano proprio perché hanno funzioni differenti, ma questo significa esattamente che *sono presi dal rapporto che li lega*: la causa immanente è per Deleuze una *causa processuale*.

Perché per Deleuze le prime due cause non rendono ragione dell'emersione del nuovo?

Tanto con la causa efficiente (a cui si possono generalmente ricondurre la quadri-causa aristotelica e la causa meccanicista), quanto con la causa emanativa (a cui si può generalmente ricondurre anche la causa mimetico-partecipativa), si è di fronte a uno scenario in cui la forma è già data in partenza nella causa, che contiene più del suo effetto, o – meglio – contiene già la realtà dell'effetto. Proprio in tal modo, la causa può “causare” e l'effetto può essere una mera “conseguenza”, quasi un'appendice più o meno riuscita. In questa maniera, come sto per evidenziare, il rapporto tra causa ed effetto è inteso in senso unidirezionale o lineare.

Per Deleuze, con la causa immanente assistiamo invece a un processo che coinvolge una causa che rimarrebbe virtuale senza il suo effetto e un effetto che non avrebbe nulla da effettuare senza causa, dunque non potrebbe attualizzare e attualizzarsi: *effettuare* la causa significa così insieme integrarla (stabilizzare, ordinare, mettere in serie) e differenziarla (stabilizzare, ordinare, mettere in serie, *creando vie divergenti*).

Nella causa immanente, l'effetto viene inteso come vera e propria effettuazione, esplicazione o svolgimento della causa, che proprio perciò (come sto per spiegare) si declina alla stregua di una “quasi-causa”, o di un “precursore”. La causa è più una potenza di effettuazione o da effettuare che non un agente determinante, così che l'effetto è più l'effettuazione che non ciò che è stato determinato. “Immanenza” significa che vige un rapporto bi-direzionale tra causa ed effetto, per il quale questi sono immanenti l'uno all'altro, ossia non sono soltanto in relazione reciproca, se si intende con ciò una relazione “tra pari”, ma in una relazione che li tiene insieme nella loro distinzione.

Tutto questo, per Deleuze, significa *esprimere*. Infatti, si riesce a comprendere la natura dell'immanenza se si pensa ai processi o moti espressivi, nei quali non si tratta semplicemente di trasportare (comunicare, avrebbe detto Deleuze) un nucleo interiore dato in una forma esteriore data, o comunque di trovare la forma migliore per un contenuto già dato: è per questo che il processo è realmente inventivo o creativo e non semplicemente di realizzazione o riproduzione (cfr. anche le considerazioni, pur da prospettive diverse, di DENNETT 2009: 271-281, 345-357; PLESSNER 2006: 344-363; TAYLOR 2004: 49-85).

L'espressione, infatti, inscena un movimento di corrispondenza senza somiglianza: la sua adeguatezza non appartiene al registro rappresentativo, al rispecchiamento, ma è connessa alla capacità di configurare o dare forma a qualcosa che “si sta dando”, ossia si sta esprimendo. L'articolazione espressiva deve cioè porre ciò che viene articolato, ma può farlo soltanto se è in grado di avere una qualche forma di corrispondenza con ciò che di inarticolato trova, laddove questo “inarticolato” deve però essere concepito come *un* articolabile, ossia come qualcosa che esige articolazione – entro certi registri espressivi, si può dire, ossia non ammettendoli tutti indistintamente, ma proprio aprendo un campo espressivo (*l'idea oscura e distinta*).

Possiamo pensare all'esempio forse per noi più immediato di rapporto espressivo, quello che lega pensiero e parola: pensiero e parola non si somigliano, non si rappresentano, sono distinti eppure sono presi da un rapporto espressivo,

si distinguono nella relazione stessa. Il pensiero non è semplicemente il “contenuto interno” che trova spazio nel “contenitore esterno” della parola: posto che il primo sia causa e la seconda effetto, vediamo che la parola produce una genuina “effettuazione” del pensiero che la ha causata. Come il pensiero si esprime nella parola (ne è la causa), così questa gli dà forma e appunto lo esprime, lo articola e configura a tutti gli effetti: ecco perché, in fondo, sappiamo che cosa pensiamo davvero soltanto nel momento in cui lo diciamo (a voce o per scritto), mentre prima abbiamo una *vaga idea* che è tale da *richiedere* una forma espressiva adeguata (ciò che transita in questo rapporto, direbbe anche Deleuze, è *il senso* in quanto problema).

Il pensiero pone la parola, ma questa retro-pone quello, per così dire: il pensiero *condiziona* la parola, e ciò significa che questa *risponde senza rassomigliare al condizionamento*. Il processo espressivo è genuinamente trasformativo: “alla fine” si sono generati tanto il pensiero (espresso) quanto la parola (espressiva), sono entrambi tali proprio alla luce del rapporto genetico che insieme li lega e differenzia. *Sono immanenti l'uno all'altra*.

L'immanenza è proprio questo intreccio dinamico di causa ed effetto, per il quale la causa non esiste al di fuori del proprio effetto, anzi questo retrodetermina quella, così che essi si corrispondono senza somigliarsi, determinandosi in maniera eterogenetica o differenziale – proprio come avviene tra problema e soluzioni, tra domanda e risposte. Più precisamente, infatti, posto che effettuare significa *e integrare e differenziare*, dovremmo dire che il pensiero in quanto causa (molteplicità qualitativa) è un “moltiplicatore” ossia innesca una pluralità di parole diverse (ossia serie di parole), che sono però in rapporto tra di loro, messe in rapporto proprio dal pensiero da cui sono sollecitate, animate e fatte divergere.

La potenza espressiva, il rapporto di causalità espressiva, potremmo dire, ha due facce (che corrispondono a ciò che Deleuze chiama spontaneità e recettività, in fondo): uno è l'espressività (la pressione a esprimersi), mentre l'altro è l'esprimibilità (l'attitudine a venire espresso). Come a dire che ciò che si esprime è tale in quanto si presta a essere espresso.

È proprio in questo senso che Deleuze ha sempre ritenuto che l'espressione esprime sì qualcosa, ma questo qualcosa non esiste senza la sua espressione, che effettuarsi significa essere espresso, e che – rispetto alla questione del senso in chiave “macchinica” – il significato non risiede mai in un'origine come momento iniziale (dunque anche destinazione finale), ma nel *dare origine*. Il senso non si dà che come effetto, attraverso gli effetti che scatena.

È – ancora – proprio in questo senso che Deleuze si è riferito a quei fenomeni del tipo “effetto ottico” o “effetto-Giovanna D'Arco”, che sono situazioni di campo in cui si producono effetti reali senza che questo implichi che vi fosse già prima una causa data che li conteneva (cfr. p.e. *LS*: 68-69, 89-90, *DR*: 295; *AE*: 95; *C*: 115).

In questo tipo di rapporto, la causa non ha appunto una realtà superiore o più completa rispetto all'effetto, ma semplicemente gioca una funzione diversa, quella di “causare”, mentre l'effetto “effettua”. Ciò porta Deleuze a connotare

la causa nei termini di una «quasi-causa», la cui natura è incorporea rispetto ai corpi o eventuale rispetto agli stati di cose (è *ideale* o *virtuale*): il modo in cui “causa” è *effettuando(si)*, ossia – aspetto centrale – *condizionando*.

Infatti, con la causa espressiva Deleuze cerca di circoscrivere la natura peculiare del condizionamento in quanto tale. Il condizionamento può certo connotarsi, come *ratio cognoscendi*, *essendi*, *fiendi* o *agendi* (pensando alla *quadruplici radice* di Schopenhauer – cfr. MF2: 313-314; Seminario del 06/05/1980), ma in tutti questi casi si parla sempre e comunque di *ratio*, ossia di figure del puro condizionamento, il cui meccanismo è esattamente ciò che a Deleuze interessa comprendere.

In altri termini, il passaggio da una condizione formale a una reale, ossia a un empirismo trascendentale in cui la condizione non è ricalcata sul condizionato ma richiama una genesi reale, significa provare a spiegare come avviene un condizionamento, ponendolo sul piano della forza, che è un principio genuinamente differenziale. Partendo da un presupposto, tipico del sistema-Deleuze (cfr. *infra*, cap. 5): *il condizionamento si dà di fatto*, bisogna allora spiegarlo “di diritto”, nella forma del “*in virtù di che cosa* accade un condizionamento?”.

Per Deleuze, esso accade proprio in virtù di qualcosa di virtuale, vale a dire che si concepisce la causalità in termini per così dire probabilistico-statistici piuttosto che deterministico-lineari, pensando più a rapporti indiretti e diffusi tra “popolazioni” o “mute” che non a relazioni dirette e puntuali tra “persone” o “individui”: il condizionamento avviene a questo livello ed è di questo tipo, vale a dire che è una faccenda di campo, di *quasi-causalità* appunto.

È chiaro che una nozione come quella di quasi-causa può sembrare decisamente esoterica, ma – pensando al tema della relazione che diverrà centrale *infra*, § 5.1 – non è poi così astrusa come sembrerebbe: una relazione è infatti una quasi-causa in quanto agisce a livello incorporeo, vale a dire che ogni relazione è in quanto tale un “rapporto a distanza” (che pone la distanza nel rapporto, come vuole Deleuze).

È un po’ come quando due persone sono tenute insieme, in modo quasi misterioso eppure effettivo, da una sorta di filo “invisibile”, anche quando non vivono fisicamente vicine, o – perlomeno – anche nei momenti in cui non sono fisicamente vicine l’un l’altra. C’è qualcosa “tra” di loro, che è realmente trasformativo (fa davvero la differenza) proprio perché di per sé non dipende dal loro contatto fisico, qualcosa che è di altra natura rispetto all’incontro tra i corpi, ma che al contempo non si dà che nei termini che tiene in rapporto: qualcosa che non si dà se non facendo incontrare i corpi e mediante quell’incontro (tanto da potersi “sfilacciare” ed “esaurire”, o da rimanere “virtuale” se non effettuato).

Tenendo presente che – volendo essere rigorosamente deleuziani – i corpi qui in questione non sono semplicemente gli organismi delle due persone: anche un rapporto virtuale nel senso comune del termine (ossia “mediato” da schermi, chat, computer) di per sé è effettuato, dunque non è soltanto virtuale nel senso deleuziano – ma per Deleuze un puro rapporto virtuale non esiste affatto: il virtuale esiste solo come ciò che si sta attualizzando o è in via di attualizzazione.

Oppure, per prendere un altro esempio, che cosa lega a distanza un ragazzo che fa graffiti in una frazione semi-sperduta di un paese di una provincia italiana a un ragazzo che fa graffiti in un quartiere centrale di New York? Si potrebbe persino dire “niente”, nel senso che c’è un filo fatto di puri significati e sensi virtuali, un elemento meramente immaginale, che fa risuonare a distanza comportamenti diversi in contesti diversi, che eppure sembrano avere un’esigenza comune, che si può anche provare a nominare ma di per sé resta innominabile o problematica (desiderio di riscatto, voglia di esprimersi, bisogno di deviare dalla “traiettoria naturale” della propria famiglia, ecc.).

Ci sono evidenti difficoltà nel concepire la dinamica del condizionamento intesa in questo modo. A ben vedere, però, si tratta di una fatica legata all’*abitudine* (storico-culturale come biologica) di considerare la causalità come l’azione che un “corpo” o un qualcosa esercita su un altro “corpo” o qualcosa, ossia adottando un modello che ragiona a partire da termini dati e cose già chiuse e definite: è il mondo come tavolo da biliardo, in cui le palle si colpiscono causando il movimento l’una dell’altra. Proprio su questo piano, si comprende la specificità dell’empirismo deleuziano.

Com’è noto infatti, il problema sollevato da Hume verteva sul fatto che la causalità si espone al rischio del tipo *post hoc, ergo propter hoc*, vale a dire di confondere successione cronologica con successione causale. Dobbiamo però andare a fondo e chiederci: che cosa presuppone più in generale questo rischio? Su qualcosa di tanto banale da essere ritenuto inevitabile: l’idea che l’effetto *segue* la causa.

Ma questo non può essere dato così facilmente per scontato, come è stato notato per esempio in ottica costruttivista (RIEDL 2006; WATZLAWICK 2006b), ma anche in chiave fisica (ROVELLI 2017), evidenziando che le perplessità suscitate dalla fisica contemporanea sono legate anche al fatto che è *nella nostra esperienza comune* che la causa precede l’effetto.

Che si parli infatti di successione cronologica o di consecuzione logica, si sta sempre e comunque muovendo dal dato per cui l’effetto deve *seguire* la causa: la causalità lineare si basa esattamente su questo *assunto*, vale a dire che *post* e *propter* sono comunque figure della “successione”, ed è proprio su queste basi che il primo può scivolare nel secondo, che si può fraintendere un “dopo” con un “per effetto di”. Indubbiamente, questo assunto è persino decisivo per noi, basta pensare al tema della responsabilità soggettiva intesa come “essere causa dei propri atti” (non è un caso che Deleuze sia un pensatore dell’incrinatura dell’Io).

Eppure, ciò non toglie che in prospettiva filosofia ci troviamo di fronte a un presupposto: l’effetto deve seguire la causa, non può prodursi simultaneamente rispetto a essa, né tantomeno precederla. Proprio all’interno di questo modo di vedere le cose, peraltro, si pone il problema di qualcosa che è insieme causa ed effetto di se stesso (Dio), dell’identità che pone da sé la propria identità (Io), e via discorrendo.

Deleuze concepisce il condizionamento mettendo in discussione il modello della causalità uni-lineare ovvero della successione, come testimonia anche il modo in cui egli affronta il problema della “deduzione trascendentale” delle



*sintesi* temporali in alcune delle sue pagine più spiazzanti, in cui il presente viene fatto dipendere dal passato, che a sua volta viene fatto dipendere dal futuro, da cui infine entrambi dipendono (DR: 95-152; cfr. *infra*, § 5.3).

Infatti, in quelle pagine è in gioco anche una distinzione di questo tipo: se il presente consiste nell'accadimento qualcosa (una presenza, una serie, una contrazione) e il passato consiste nella relazione tra accadimenti che li mette appunto in rapporto (una com-presenza in termini di successione di presenze o serie o contrazioni), il futuro consiste nel gioco di biforcazioni dove gli accadimenti si sovrappongono, incontrano e allontanano (la co-esistenza problematica di differenti presenze o serie).

O, anche, se nel presente gli accadimenti si susseguono cronologicamente (si succedono) e nel passato si susseguono invece causalmente (uno fa succedere l'altro), nel futuro essi smettono di susseguirsi per sovrapporsi o "divagare" (semplicemente succedono): paradossalmente, ad *arrivare per primo* è il futuro, inteso come nome della produzione del nuovo, ossia della costitutiva apertura della temporalità. Il futuro è cioè la condizione di possibilità, o – possiamo dire – la quasi-causa delle altre "fasi" temporali, di modo che quella che si pone come successione lineare, a un altro livello, si presenta in realtà come pura non-linearità.

Si tratta d'altronde di un tipico stilema deleuziano: ciò che sembra arrivare dopo, il terzo, o che addirittura in un certo senso non arriva mai, perché non si profila come "presenza" o "corpo" o "termine" (in fondo il futuro è propriamente questo), in realtà è ontologicamente primo, ed è "ciò che sta arrivando", o – meglio – ciò che sta sempre consentendo che le cose arrivino. Il presente è ciò che ripete (torna sempre), il passato è la ripetizione stessa (il ritorno), ma il futuro è *ciò che viene ripetuto* ovvero *ciò che ritorna*.

Non fa che ri-venire l'av-venire, dice Deleuze, e il ricorso a una figura come quella del «precursore buio» indica proprio che qui l'avvenire non è tanto quello che ancora deve arrivare, che arriva per ultimo anzi non arriva mai, quanto piuttosto quello che *arriva prima*, in una sfasatura della linearità per cui ciò che deve ancora accadere arriva prima di accadere, come un segnale che anticipa la venuta di ciò che indica e in questo modo può agire come quasi-causa.

Sembra qualcosa di piuttosto oscuro e contro-intuitivo, ma siamo così sicuri che la non-linearità non sia altrettanto presente nelle nostre vite? Anche soltanto guardando ad alcune tra le nostre più banali esperienze quotidiane, troviamo infatti fenomeni insieme strani eppure reali di "influenze" o "condizionamento", vale a dire – come stiamo per vedere – fenomeni "di campo", in cui si producono echi, vibrazioni e risonanze.

È proprio ciò a cui Deleuze alludeva quando indicava come «una delle maggiori audacie del pensiero stoico» quella della «rottura della relazione causale» nel senso della necessità logica, in favore appunto di «un rapporto di espressione», per il quale esistono relazioni «di compatibilità e incompatibilità silenziose, di congiunzione e di disgiunzione, difficilissimi da valutare»: «non sono rapporti da causa a effetto, bensì un insieme di corrispondenze non causali, che formano un sistema di echi, di riprese e di risonanze, un sistema di segni»,

vale a dire «una quasi-causalità espressiva e per nulla una causalità necessitante» (LS: 151-152).

Senza dubbio, l'emersione di simili situazioni dipende fortemente dal fatto che i mezzi di comunicazione, trasmissione e informazione elettronici configurano un “sistema mondo” tale per cui si sono moltiplicati i centri di iniziativa, al contempo distanti se non indifferenti l'uno rispetto all'altro e complessamente intrecciati e dipendenti l'uno rispetto all'altro. In questo contesto “schiumoso”, un atto, nel momento stesso in cui ha inizio, finisce per essere intercettato da risposte che quasi ne anticipano gli esiti, generando una risposta che retro-agisce sull'atto stesso prima appunto che questo si sia dispiegato, e così via (cfr. SLOTERDIJK 2018a).

Un esempio di ciò è dato dall'andamento dei mercati finanziari, dove io faccio un investimento sulla base di quanto indicano i valori in borsa, ossia le aspettative di rendimento, ma questi sono allo stesso tempo co- o retro-determinati alla luce del mio stesso investimento: per questo il mercato è un processo e non una cosa, un evento e non un oggetto (analogo discorso per il sistema delle scommesse sportive).

Un altro esempio è dato dal ruolo dei sondaggi in una contesa elettorale: i sondaggi devono certificare uno stato di cose (le intenzioni di voto), ma di fatto (proprio perché sono in gioco “tendenze” di voto e non voti già espressi) finiscono per influire su o retro-definire questo stesso stato di cose che dovrebbero rappresentare: posto che si ottenga il diritto a governare superando il 40% dei voti, se i sondaggi danno il partito A al 20%, il partito B al 34% e il partito C al 36% dei voti, facilmente si comincerà a ritenere che il voto ad A sia “inutile”, finendo per indirizzare la propria preferenza verso B o C, mentre di per sé nulla impedirebbe di votare A a chi è intenzionato a votare B o C. In tal modo, sarebbe proprio A a superare il 40%. Analogo discorso vale più in generale per il rapporto tra consenso e governo nelle democrazie complesse: chi comanda chi? Il leader che segue il consenso? Il popolo che segue il leader?

Accade insomma che un avvenimento non ancora verificatosi produce effetti tali da far diventare reale questo stesso avvenimento. È il meccanismo ormai noto delle “profezie che si autoavverano”, che è la versione reale di quello che in filosofia spesso si connota come “circo vizioso”, che non è altro che un circolo che si autoalimenta, o quanto comunemente indichiamo come “precipitare in una spirale senza via d'uscita”, come capita – situazione non a caso esplicitamente relazionale – in occasione dei più serrati conflitti di coppia (ma potremmo ricordare anche le immagini del cane che si morde la coda, del muoversi con vigore per tirarsi fuori dalle sabbie mobili, ecc.). Sono tutti casi in cui il passato determina il presente e il futuro, tanto quanto questi sembrano retroagire su quello.

Si potrebbe dire che questo tipo di fenomeni riguardano esclusivamente le dinamiche di un vivente così intriso di significati, aspettative e tensione al futuro come l'umano, la cui auto-comprensione vive di quello che è stato felicemente descritto come meccanismo “co-evolutivo” di *looping effect*, per il quale una data classificazione di tipi e comportamenti umani è da un lato generata come

descrizione di questi stessi, mentre dall'altro lato – soprattutto una volta che comincia a circolare e a essere ritenuta valida – finisce per generare e rinforzare proprio quegli stessi tipi e comportamenti (HACKING 1995; 2010: 135-154).

Qualcosa di simile lo evidenziava già Dummett, il quale si chiedeva perché ci sembrasse così assurda un'idea di causalità che contraddice la freccia del tempo, per la quale cioè si desse un effetto che, anziché seguire la causa, la precede. A suo giudizio, questa idea ci sembra assurda perché viola la nostra immagine *a priori* della causalità, legata appunto al fatto che una causa è definita proprio dal fatto di precedere il proprio effetto. Dummett analizza poi l'idea “inversa”, parlando di un'ipotetica *quasi-cause (sic!)*, per evidenziare che vi sono dei campi in cui sembra che dobbiamo accontentarci di spiegazioni di natura quasi-causale, senza potere però arrivare a formulare una teoria generale, capace di rendere conto di un'ampia gamma di simili fenomeni. Tra questi, spiccano i fenomeni psichici, che sarebbero tanto sconcertanti ai nostri occhi proprio per via della loro quasi-causalità (DUMMETT 1954).

Se quel che nota Dummett è vero, resta che tali fenomeni sconcertanti sono comunque dati, che richiedono un'adeguata “concezione”: con Deleuze, si dovrebbero comprenderne le condizioni di possibilità, si dovrebbe capire come possono accadere, si dovrebbero creare dei concetti per rendere ragione della loro presenza.

Eppure, le cose si rivelano più complicate o variegata di così, perché possiamo facilmente riscontrare che in diversi ambiti della ricerca scientifica si trovano sollevate questioni di natura analoga, all'insegna del riscontro generale che se è vero che l'effetto dipende dalla causa, accade però che «allo stesso tempo la causa esiste *grazie* all'accadere di un certo effetto», al punto da poter dire che «*la causa della causa è l'effetto e l'effetto dell'effetto è la causa*» (MANZOTTI & TAGLIASCO 2008: 105).

O, come voleva Deleuze stesso, fisica e biologia ci mostrano la «ricchezza e complessità delle relazioni causali», nel momento in cui «ci mettono di fronte a causalità alla rovescia, *senza finalità*, che attestano nondimeno un'azione del futuro sul presente o del presente sul passato» (MP: 513). Sono appunto casi in cui «ciò che non esiste ancora agisce già in una forma che non è quella della sua esistenza» e che, «una volta apparso», «reagisce» ovvero retro-agisce (MP: 514).

Prendiamo per esempio l'ormai noto “effetto-farfalla”, emblema delle teorie della complessità e della cosiddetta sensibilità alle condizioni iniziali (cfr. BOCCHI & CERUTI 2000). Si muove dall'idea che le interazioni siano onni-estese, dunque dalla convinzione che un sistema complesso (*ad alta tensione*) è tale perché tutti i suoi elementi sono interconnessi. Sulla base di questa convinzione, si ritiene poi che lo spostamento di uno solo di questi elementi, anche del più apparentemente piccolo, mette in moto tutti gli altri, generando una riorganizzazione complessiva, che va a investire quello stesso (supposto) “primo” elemento motore.

Prendiamo, ancora, il ruolo che gioca l'idea di circolarità creativa nella teoria dei sistemi auto-poietici: agiscono dei meccanismi per cui l'interno e l'esterno di un sistema, come il tutto e le parti, specificano reciprocamente le proprie

condizioni di produzione, vale a dire che la loro inter-azione determina le condizioni in base alle quali essi possono venire a distinguersi, venendo a creare due domini separati ma appunto alla luce di un rapporto genetico.

Prendiamo, da ultimo, il concetto di campo, sempre più rilevante in diversi settori della fisica contemporanea, il cui portato filosofico principale sarebbe proprio mostrare che «le cose stesse *sono* relazioni», idea-cardine di quello che dovrebbe perciò essere colto come «il più grande libro di metafisica del Novecento, *Mille piani*» (CIMATTI 2018: 40).

Un campo si presenta infatti come un sistema di effetti entro cui – da un lato – non si può prendere un elemento singolo, da fissare come autonomo, permanente e causa di un altro elemento singolo; dall’altro lato, un campo consiste nel gioco di risonanze che mette in moto, ossia negli elementi che fa interagire. Un campo è esattamente un luogo di interazioni, uno sfondo dinamico-relazionale, un campo di individuazione (un campo problematico). Il campo, potremmo dire, non è altro che quella tensione di fondo tipica di un rapporto, per la quale due persone stanno insieme in quanto diverse fintantoché hanno qualcosa da dirsi e da darsi (finché non scatta quell’indifferenza per cui non si ha nemmeno più lo slancio di litigare).

È qualcosa che Deleuze stesso aveva notato, sottolineando che non solo l’atomo non è un’unità in senso individuale (un termine irrelato), ma che – alla luce dei progressi della scienza delle particelle – esso non può più nemmeno essere considerato un che di costituito da un nucleo più degli elettroni, cioè come un composto di parti, di termini (di mini-atomi, per così dire):

oggi si considera un atomo come un campo di forze, ossia come un’attività di strutturazione. Un’attività di strutturazione che attraversa tutte le strutture stabili che le corrispondono, con una pluralità di strutture eventuali possibili. [...] Lo strutturalismo delle valenze è stato sostituito dal dinamismo, dal dinamismo dei legami. Bene, la dinamica dei legami invece della struttura delle valenze vuol dire qualcosa di molto preciso, ossia che l’atomo è inseparabile da un’attività strutturante. In altri termini, che lo si può pensare soltanto in un campo di forze (MF2: 80-81).

Tutto questo significa (come sempre avviene per le rivoluzioni scientifiche o epistemologiche) non tanto che bisogna sforzarsi di ricondurre ciò che appare come inspiegabile alla luce dei canoni esistenti entro questi stessi canoni, quanto piuttosto che bisogna fare di questa stessa “anomalia” il presupposto per l’individuazione di una nuova possibile norma. Ciò che appare irrazionale a tal punto da far vacillare i nostri canoni di razionalità non può dunque venire semplicemente cancellato, posto che non riesce a venire assimilato: deve diventare il punto di leva per la ricostruzione della razionalità (non coincide la filosofia proprio con questo sforzo, come Deleuze sembra aver mostrato una volta per tutte?).

È esattamente questo che accade quando si cerca di pensare la quasi-causa entro la cornice della causalità canonica, ed è esattamente questo tipo di lavoro

ricostruttivo dei canoni della causalità che il pensiero deleuziano consente di cominciare a fare: comprendere in che modo si può determinare *condizionando*.

Vale la pena ancora notare che non è un caso se questa dimensione del condizionamento, di una determinazione reale per condizionamento, la vediamo particolarmente in opera – in chiave socio-politica – in quel complesso di dispersione, diffusione, proliferazione e disseminazione che fa sì che una società si organizzi molecularmente e non molarmente (intorno a grossi centri di controllo, potere, governo e così via), facendo soprattutto leva sulla circolazione persino incontrollata di simulacri ovvero di pure immagini senza somiglianza in senso ampio (tutti i temi della manipolazione, propaganda, persuasione, ecc.).

Come ho già avuto modo di sottolineare *supra*, § 2.3, non intendo fare di un'eventuale “sponda” scientifica un sostegno alle idee deleuziane, perché si possono facilmente trovare contro-esempi scientifici che a quel punto smonterebbero tali idee: nell'ottica che assumo, si tratta innanzitutto di mostrare la plausibilità teorica della cornice concettuale che Deleuze ci offre e la sua dimensione sistematica.

D) Posta questa struttura d'insieme del *PRS*, si deve ancora rilevare che in certa misura Deleuze la “applica” a tutti i momenti in cui si confronta più direttamente con questioni storiche, inerenti per esempio i mutamenti tecnologici, sociali, storici, economici, politici e così via: su tutti, ovviamente i due volumi su “Capitalismo e schizofrenia”, *AE* e *MP*, come anche in *F* e in tutti i relativi seminari, senza dimenticare i vari passaggi tra i tipi di cinema in *C1* e *C2*.

Si trovano così per esempio l'idea del capitale come quasi-causa, la convinzione che i mutamenti tecnologici siano sempre legati a mutamenti sociali ossia a dispositivi collettivi (con esempi canonici per Deleuze quali l'aratro, la staffa, l'esercito oplitico), o – più in generale – la sottolineatura del ruolo giocato dalle macchine o diagrammi astratti nei mutamenti storici: è vero che nella storia si danno sempre macchine concrete ovvero concatenamenti effettivi (spazi striati e mai puramente lisci), ma il luogo vero e proprio delle trasformazioni è quello molecolare e diffuso “astratto” dei rapporti tra forze diverse.

Ciò significa qualcosa di molto semplice e insieme decisivo: il *PRS* comporta il rifiuto di qualsivoglia forma di determinismo (meccanico come teleologico – cfr. *B*: 94-96), che sia di natura ideologica, economica, politica o tecnologica: non c'è mai un fattore (una condizione) determinante nel processo storico. Il *PRS* mette proprio in luce che si tratta di comprendere a quali condizioni le cose possono accadere ovvero esprimersi: le cose che accadono lo fanno a certe condizioni, e sono condizioni che non causano in senso stretto.

Sono infatti peculiari *condizioni non determinanti*: ciò che “affiora” lo fa proprio “sganciandosi” dalle condizioni, ossia rispondendo creativamente a esse (attualizzandole dunque insieme integrandole e differenziandole), o – meglio – risponde creativamente *all'incontro problematico* tra le condizioni. Queste non perciò non agiscono, ma agiscono a mo' di una quasi-causa: non agiscono prese singolarmente, determinando una per una o sommandosi, ma *intrecciandosi*. È

dunque *nel loro complesso* che le condizioni “causano”, ed è esattamente questo il senso in cui oggi cominciamo a dire che “le cose sono complesse”.

Questo per Deleuze va preso in un senso preciso: non è tanto che “le cose sono complicate” e “le cause sono molteplici”, dunque non conviene stare a cercare La Causa; piuttosto, è che *la causa è una molteplicità*, dunque bisogna proprio moltiplicare numericamente tutte le cause possibili per poi cogliere che è *la loro intersezione* a fare realmente la differenza e a far scaturire qualcosa di nuovo. Si tratta di ciò che problematicamente attraversa le “cause”: insieme le unisce e divide, ossia le differenzia in quanto diverse con-cause.

Sotto questo riguardo, si può certo dire che Deleuze ha una filosofia della storia (cfr. soprattutto LAMPERT 2006), ma questo non inscena in nessun modo un cammino progressivo, al di là di quanto sembri talora trasparire dai testi deleuziani. Quella di Deleuze è una prospettiva sempre e comunque non-lineare, nella misura in cui si sceglie sempre di “tagliare” in un certo modo la punteggiatura degli eventi, ma quel taglio non indica mai una qualche linearità: manifesta semplicemente la specificità di un dato taglio, dell’“inter-correre” di dati processi.

Per esempio, siamo abituati a scandire una successione ereditaria del tipo nonni-genitori-figli per narrare la storia di una persona, che di per sé non è falsa, ma indica *un modo* di tagliare le differenze e di intercettare l’andamento di un processo, che non è l’unico possibile, perché si potrebbe risalire a monte (sino ad Adamo) mantenendo la stessa “inquadratura”, ma soprattutto variare questa stessa, scandendo una serie del tipo società-amici-individuo per narrare la storia di quella stessa persona su un altro livello.

Nella propria “filosofia della storia”, Deleuze insiste così sempre su ciò che attraversa le società, su ciò che consente a una di passare per l’altra e a un certo punto di farne emergere una nuova: si parte sempre dal mezzo, da condizioni genetiche reali, mai da un inizio (correlato a un fine e a una fine). Vale nella storia ciò che vale ontologicamente: non c’è origine, punto di inizio, ma sempre mutamento ossia “tra”: un processo è sempre in atto, in corso, mai serbato in potenza da un qualche nucleo che lo contiene già prima del suo inizio (come suo inizio).

«L’inizio comincia sempre nel mezzo, intermezzo» (MP: 396), ed è per questo che «non possiamo tornare indietro» ed «è là dentro che siamo nati e là sopra dobbiamo batterci»: questo però «non nel senso di un momento necessario», di un dato immodificabile, ma anzi nel senso di «uno strumento per il quale bisogna inventare un nuovo uso» (MP: 244).

Per Deleuze, essere nel mezzo significa che non si è mai all’inizio e che non si può mai regredire e tornare indietro verso l’inizio: si è sempre in un processo in cui si inventa e si reinventano combinazioni; si è sempre in un gioco di condizionamenti, rispetto a cui la differenza si fa sempre più nel “sottrarre” o “sottrarsi” che non nell’“aggiungere”.

Torniamo al caso della filosofia: per spiegare la sua genesi, si possono elencare ogni tipo di condizioni, come quella soggettiva del piacere per il pensiero, quella

relazionale della socievolezza, quella discorsiva del dialogo, quella etica della rivalità, quella politica delle colonie, e così via.

Eppure, nessuna di queste condizioni storiche spiegano il divenire, né prese singolarmente né sommate insieme: il divenire si colloca sul piano dell'inattualità, ciò che appunto si sottrae alle condizioni supposte determinanti e le ripiega (*deterritorializza*), ossia le fa incontrare (*è il loro incontro*), innescando a mo' di quasi-causa l'insorgenza di una differenza ossia della filosofia (facendo oltretutto sì che le varie condizioni possano essere elencate come fattori che hanno contribuito alla nascita della filosofia). La storia, ricorda Deleuze con Ruyer, è dell'ordine del gergo più che del *logos* deterministico, o dell'afasia del caso contrapposto alla necessità: «non è caso, non è determinismo, [...] sono fenomeni aleatori parzialmente dipendenti» (Seminario dell'11/12/1984).

Questa è la filosofia della storia deleuziana: la differenza – anche tra le società – sta nel modo in cui le cose si concatenano e dispongono, vale a dire che le “istituzioni” o società o epoche sono sempre non ciò che produce qualcosa, dunque “cose” o “entità” dai confini dati, da cui tutto dipende e che si allineano progressivamente o gerarchicamente, bensì *mezzi* per consentire a “qualcosa” di riprodursi o esprimersi, ossia *modi* o *forme* di attualizzare un virtuale, di insieme “stabilizzare” e “differenziare” un intreccio di condizioni.

Il motivo per cui può sembrare che persista una certa linearità (schemi quali «selvaggi-barbari-civilizzati» o «sovranità-disciplina-controllo») è semplicemente che Deleuze muove dal dato, o – meglio – da quello che considera tale. Per intenderci, è un fatto che esistito un feudalesimo così come esiste un capitalismo, ma che in certe società *di fatto* il primo possa precedere cronologicamente il secondo *non implica* che il primo “covasse” il secondo o che il secondo “perfezioni” o “migliori” il primo.

Su questo, come visto, Deleuze è sempre stato piuttosto chiaro: le società o epoche sono sempre *diverse* le une rispetto alle altre, non semplicemente migliori o peggiori. Piaccia o meno, è questo il presupposto che Deleuze fa valere fino in fondo: ecco allora che se può sembrare che il capitalismo sia “superiore” ad altre epoche per il fatto di portare in superficie la natura puramente astratta della processualità (cfr. *supra*, § 2.2), in realtà questo tratto è indice di una sua semplice specificità, legata al modo in cui è organizzato e funziona.

Questo non significa che il capitalismo vada bene così com'è o si ritenga che sia, ma vuol dire che per modificarlo si deve muovere non dal confronto con altre presunte epoche precedenti o future che sarebbero comparativamente migliori, bensì dalla problematizzazione delle sue stesse dinamiche interne, o – per capirci – dalla domanda intorno al modo in cui esso sia davvero in grado di soddisfare le proprie stesse promesse (secondo il modello di una critica immanente già richiamato *supra*, § 1.3, ma cfr. anche *infra*, § 8.2).

In breve, la filosofia della storia deleuziana si configura come la duplice liberazione dall'invocazione dell'origine e dalla risoluzione dell'epilogo.

Rispetto alla sua genesi, il capitalismo è allora come qualsiasi altra epoca storica: non è necessario, non è iscritto in nessuna natura delle cose, nasce a certe condizioni anzi nasce proprio “addensando” a un certo punto certe

condizioni fino a “fare strato”, mentre opera come una tendenza che attraversa la storia in vari modi, insieme ad altre. La genesi reale comporta proprio questo, anche nella storia: a cose fatte sembra persino inspiegabile che qualcosa non sia nato prima, perché sembra di ritrovare le condizioni favorevoli alla sua insorgenza ben prima che questa fosse avvenuta (cfr. *AE*: 154-310; *MP*: 507-563).

Questo – per paradosso – finisce spesso per essere colto più come indice di una qualche forma di pre-esistenza, di esistenza possibile, o di esistenza in potenza e meno – come invece vuole Deleuze – come una genuina testimonianza del carattere *realmente differente* ossia non pre-determinato di una novità (storica, in questo caso).

L’ottica “trasversale” e non lineare è quella per cui Deleuze ha sempre evidenziato che anche le società vanno viste come agglomerati di tendenze, dunque come attraversate anche da continue linee di fuga: non esiste per Deleuze qualcosa come una società perfettamente ovvero unicamente capitalista, perché il capitalismo stesso non è una società (una cosa, un’entità molare) ma una tendenza, una funzione o una maniera sociale, un modo di attualizzare un virtuale. Questo è quanto Deleuze sostiene quando dice per esempio che una macchina da guerra non ha di per sé la guerra come scopo, ma può averla quando entra in relazione di cattura con l’apparato di Stato, adattandosi a esso (cfr. *MP*: 423-563). La guerra nelle mani dello Stato è *un modo* in cui una certa tendenza (quella della macchina da guerra, in questo caso) viene a configurarsi. «Nessun concatenamento può essere caratterizzato da un unico flusso esclusivo»: «non esiste mono-flusso» (*C*: 97-98).

Possiamo anche pensare a un esempio più contemporaneo, legato al modo in cui spesso si ritiene che il neoliberismo stia svuotando lo Stato delle proprie funzioni, per trasformarlo secondo il modello-azienda: questo tipo di considerazioni fanno dello Stato un’entità che si contrappone all’Azienda quale altra entità, ossia fanno di entrambi dei “termini”. Se, invece, consideriamo che esistono delle funzioni ovvero dei processi di “statalizzazione” o “aziendalizzazione”, possiamo renderci conto che – per esempio – uno dei portati del cosiddetto neoliberismo può essere, o è già, non che l’Azienda soppianta lo Stato, ma che anche un’azienda può ritrovarsi a doversi “statalizzare”, esercitando una funzione-Stato o dovendo rispondere a un’esigenza-Stato (il welfare aziendale ne è forse l’esempio più lampante).

In quest’ottica, “Stato” è un’Idea, una pura differenza che si ramifica nelle soluzioni più disparate: la nazione, certo, ma anche la confederazione, l’unione, l’azienda, e chissà quali altre soluzioni. Tali soluzioni non semplicemente si contraddicono o si escludono a vicenda, ma possono *co-esistere in quanto differenti*, proprio alla luce del rapporto problematico che le lega e distingue: lo Stato come domanda, il problema-Stato, a cui per esempio una nazione può rispondere sul piano del senso di comunità, una confederazione sul piano dell’organizzazione, un’azienda sul piano della tutela economica, e così via.

«Non è lo Stato che presuppone un modo di produzione, ma l’inverso, è lo Stato che fa della produzione un “modo”». Un simile passaggio, nella sua



apparente semplicità, mi sembra emblematico di questa postura: non c'è già un dato modo di produzione che si rapporta allo Stato o persino genera questo; piuttosto, è l'operazione dello Stato a costituire qualcosa come un modo di produzione. Ma questo significa *sia* che lo Stato stesso si costituisce mediante questa stessa operatività, senza pre-esistervi, *sia* che tale operatività si innesta su un certo tipo di produzione o tendenze produttive che erano in atto, senza semplicemente porle in essere dal nulla. Difatti, si prosegue, «le ragioni di presupporre uno sviluppo progressivo si annullano»; al limite, «è come per i semi in un sacco: tutto comincia con un miscuglio casuale» (MP: 511). È in questa maniera che prende forma, prima ancora che una cosa, *un modo*, vale a dire una struttura intesa come disposizione od ordine, *come problema* generatore delle rispettive soluzioni.

Quando si tratta di applicare e far lavorare il PRS, Deleuze non si sottrae a dei tentativi di “catalogare” i tipi di macchina astratta, ma questo significa che si cerca di raggruppare alcune *tendenze ideali fondamentali* che percorrerebbero la storia: le strutture deleuziane sono sempre *funzionali*.

Questo, per esempio, accade allorquando si distingue tra diversi tipi generali di macchine astratte, non solo indicando che ogni macchina procede sviluppandosi secondo sostanza-forma e contenuto-espressione, ma anche individuando a fianco delle «macchine astratte di consistenza» (quelle più “rizomatiche”), le «macchine astratte di stratificazione» (quelle che coagulano e ispessiscono i flussi) e le «macchine astratte surcodificanti o assiomatiche» (quelle che totalizzano, omogeneizzano e chiudono), che nel loro complesso, ossia nel loro esercizio intrecciato, formano la «meccanosfera». Proprio per questo, le macchine possono essere ogni volta «inseparabilmente politiche, economiche, scientifiche, artistiche, ecologiche, cosmiche» o «percettive, affettive, attive, pensanti, fisiche e semiotiche» (MP: 605).

In definitiva, il PRS intende rendere ragione della genesi reale delle cose, ossia mostrare in che modo “si fa la differenza”: si concentra sul problema della differenza interna, realmente genetica, e non sulla differenza esteriore o astratta (in senso generale). Questo è particolarmente importante quando appunto si pensa alla storia (umana come naturale, beninteso), perché tutto il pensiero deleuziano si comprende se si mette a fuoco che la critica alla differenza concepita a partire dall'identità consiste proprio in una critica a raffronti di tipo “intellettuale”. Questi sono utili o indispensabili a livello pragmatico (diceva Bergson), o a livello di buon senso o senso comune (diceva Deleuze), cioè quando si tratta di “riconoscere” le cose, ma non sono in grado di rendere conto di quando le cose si stanno facendo. Perciò, simili raffronti non sarebbero nemmeno capaci di agevolare la creazione del nuovo, che avviene esattamente allorquando si smette di riconoscere le cose per farle essere altrimenti.

Un problema di tale natura emerge anche nel dibattito epistemologico, discutendo i problemi di commensurabilità tra le varie teorie scientifiche. Se, poniamo, poniamo a confronto il cosmo di Aristotele e il cosmo di Einstein, ci troveremo in una situazione in cui dobbiamo cominciare a elencare le caratteristiche che apparirebbero a entrambi i cosmi, per metterle poi a

confronto e determinare sulla base della preminenza assegnata a uno dei due termini (evidentemente il secondo) quale sia quello migliore, quello vero. Ma in questo modo avremmo davvero colto, per esempio, le ragioni interne del cosmo aristotelico, come quelle del cosmo einsteiniano? Avremmo colto la loro reale differenza?

È lo stesso problema del già richiamato “anello mancante”: se metto a confronto un batterio con un uomo, sicuramente conosco e riconosco entrambi (elenco i loro attributi), ma sto davvero cogliendo la loro ragione ovvero comprendendone la genesi? Di certo, per Deleuze, finirò per dire che poiché un batterio non è un uomo, un batterio è inferiore a un uomo (o viceversa, in casi di animalismo estremo), anziché essere semplicemente diverso (ecco il cuore dell’ostilità deleuziana nei confronti di Hegel): finirò cioè per ricondurre la differenza del primo all’identità del secondo, guardando il primo dal punto di vista trascendente del secondo.

È con questo spirito che – vale la pena sottolinearlo – Deleuze ha per esempio sempre distinto la discussione (intesa quale relazione esteriore o astratta) e la conversazione (intesa quale relazione genetica o concreta), evidenziando come la prima fosse totalmente fuorviante per la creazione filosofica (la comunicazione, la confutazione), a differenza della seconda (l’espressione, la problematizzazione):

il primo aspetto sono gli incontri. Non intendo i colloqui o i dibattiti, ma il fatto che chi lavora in un campo si incontra con chi lavora in un campo completamente diverso, come se la soluzione venisse sempre da fuori. Non si tratta di comparazioni o di analogie intellettuali, ma di intersezioni effettive, di incroci di linee. [...] Sono *punti singolari* che costituiscono dei focolai di creazione, delle funzioni creatrici [...]. Ciò non vale soltanto per gli incroci tra campi diversi: ogni campo, ogni sua parte, per quanto piccola sia, è già di per sé fatta di tali incroci. I filosofi devono scaturire dappertutto: non perché la filosofia dipenda da una saggezza popolare diffusa, ma nel senso che si produce in ogni incontro, nel momento stesso in cui essa definisce un nuovo uso, una nuova posizione di concatenamenti (RF: 112).

Come si intuisce, si ripropone nuovamente la questione di Achille e la tartaruga, che in questo specifico caso comporta non tanto di insistere semplicemente sul bisogno di ricostruire tutta la linea evolutiva che (ipotizzando) porta dal batterio all’uomo, quanto piuttosto di ragionare in maniera differente. Per cercare la differenza mentre si sta facendo, per Deleuze bisogna individuare non “la cosa comune” ovvero il vivente che fa da tramite, bensì *il rapporto problematico* che può insieme connettere e disgiungere differenti viventi. Questo è un punto che Deleuze aveva già fissato alla luce del suo confronto con Bergson: tagliare la cosa in modo adeguato (l’immagine del macellaio che segue le nervature), significa cogliere che essa è attraversata da diverse tendenze, per poi trovare queste tendenze, non per individuare le caratteristiche fondamentali della cosa. Si tratta dunque di cogliere i tagli che si stanno facendo, mentre si stanno

facendo: è sempre in gioco una possibilità reale, una «capacità» ovvero una «potenza», «non la semplice possibilità logica» (C2: 176).

Detto ciò, il sistema-Deleuze si fa ancora più radicale, testimoniando ancora una volta tutta la propria *promiscuità ontologica*: non si dà mai un atto o una giustapposizione esclusivamente rappresentativa o rispecchiante, è sempre e comunque in gioco una differenza che si sta facendo. Ciò significa che anche la più intellettuale delle relazioni va vista da un altro punto di vista: si sta ponendo un nuovo problema, sta avvenendo un nuovo rapporto genetico.

Perché, stando nell'esempio, comparo il cosmo di Aristotele al cosmo di Einstein o un batterio a un uomo? Perché sto ponendo un problema, perché sto cercando di produrre nuova conoscenza, e così via: «poni molte domande e, come sempre, solo colui che le pone è in grado di dare una risposta» (RF: 160).

Nella logica deleuziana, in fondo, si punta a fare emergere quel livello in cui «le cose restano enigmatiche e tuttavia non arbitrarie»: è «una logica nuova, in tutto e per tutto una logica, ma che non riconduce alla ragione» in senso universale. Si tratta di una logica dell'«originale», inteso quale «potente Figura solitaria che travalica qualunque forma spiegabile: lancia dei tratti d'espressione fiammeggianti, che manifestano la caparbità di un pensiero senza immagine, di una domanda senza risposta, di una logica estrema e senza razionalità», se intesa in senso universalista. Sono figure che «sanno qualcosa d'inesprimibile, vivono qualcosa d'insondabile», sfuggendo appunto alla logica tanto del particolare quanto del generale (CC: 109-110): è in gioco la logica del singolare, della singolarità, il *Principio di Ragion Singolare*.

Tutto questo ci consente di passare all'ultima macro-questione di questo capitolo: che cosa significa “verità” per Deleuze? Come stiamo per vedere, si può dire che la promiscuità ontologica deleuziana, incentrata sulla proliferazione di simulacri, fa sì che il tema della verità venga paradossalmente a coincidere con quello delle potenze del falso.

Prima di passare a questo, è opportuno rilevare che anche rispetto alla questione del condizionamento e della genesi possiamo incontrare la fondamentale ambiguità che attraversa il pensiero deleuziano. Infatti, la distinzione tra livello incorporeo e livello corporeo del cambiamento, per la quale è il primo a quasi-causare il secondo, riesce davvero a rendere conto di questo, o semplicemente finisce per presupporlo? In che modo, infine, l'intensivo riuscirebbe a “quasi-produrre” l'estensivo? Ma, ancora più radicalmente, se possiamo concepire il modo in cui la struttura processuale del virtuale si integrerebbe e differenzerebbe in *tendenze* attuali, fino a che punto possiamo ridurre le cose a tendenze ovvero gli enti a processi? Si profila, da ultimo, davvero una sorta di dualismo tra processi e cose?

Da un certo punto di vista, la dimensione incorporea delineata da Deleuze consiste in ciò che al di fuori del gergo deleuziano si potrebbe descrivere come la natura delle regole di variazione e combinazione: in altri termini, una legge di natura non ha esattamente quella consistenza virtuale che Deleuze cerca di fare emergere? Non intendo certo entrare nel merito del dibattito epistemologico circa la natura effettiva delle leggi di natura, ma sottolineo due semplici aspetti,

per permettere – spero – di rendere ancora meno evanescente il discorso deleuziano.

In primo luogo, le stesse leggi di natura emergono, non sono già date da sempre e non sono date indipendentemente da quei fenomeni che le “incarnano”: si delineano lungo il corso delle stesse interazioni che regolano e le rendono così realmente possibili. Le leggi di natura rappresentano la ragione effettiva dei fenomeni, in altre parole, ma non una ragione che realizza una possibilità già data in anticipo, prefigurata o pianificata da qualche “extra-mente”.

In secondo luogo, le leggi sono di natura diversa rispetto ai fenomeni: il virtuale sta all’attuale, si può dire, nello stesso modo in cui le leggi stanno ai fenomeni. Anche questa può apparire una considerazione molto scontata, ma è qui rilevante proprio per meglio chiarire la portata o lo statuto di alcuni concetti deleuziani: una legge è in certa qual misura la struttura di ciò che accade in natura, ma di per sé – evidentemente – non è nessuno di quegli accadimenti. La legge è insomma la realtà dei fenomeni senza essere reale al loro stesso modo: le leggi – in deleuzese – sono reali senza essere attuali, e sono la “causa” dei fenomeni, o anzi la “quasi-causa”, perché di per sé – come voleva Deleuze – sono i corpi o i fenomeni fisici a essere in senso stretto causa gli uni degli altri.

Prendendo spunto da una distinzione di un autore molto caro a Deleuze, Tarde (cfr. in merito DOMENICALI 2013), si può allora dire che per Deleuze la realtà del virtuale si distingue dalla realtà dell’attuale allo stesso modo in cui la realtà delle leggi si distingue dalla realtà dei fatti: i fatti hanno un aspetto positivo o indicativo, mentre le leggi hanno una veste imperativa o condizionale, necessaria nello stesso senso in cui Deleuze intende la necessità dell’esigenza, la virtualità di un problema (cfr. TARDE 2013: 34).

La verità di una legge di natura, stando a ciò, si pone sul piano *virtuale*, prima che meramente fattuale. Poi, si tratta di una verità “finta”, se essa è emersa lungo dei processi fisici, in maniera immanente al loro stesso darsi, senza essere predeterminata in tal senso.

Che cosa questo possa significare, è oggetto del prossimo paragrafo.

4.3. Verità, interesse e variazione

«Non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è “migliore” dell’altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza. È respinto ciò che non traccia e non crea» (CF: 64).

In questo paragrafo affronto la concezione deleuziana della verità, discutendo: *A)* la caratterizzazione extra-linguistica o persino extra-fattuale della verità in Deleuze; *B)* il modo in cui nell’ottica di Deleuze si rinnoverebbe il criterio di verità; *C)* la maniera in cui agiscono e funzionano le «potenze del falso».

*A)* Restando per il momento ancora nell’orizzonte nella filosofia della scienza, uno dei temi sollevati al suo interno è che il mutamento scientifico che caratterizza le rivoluzioni scientifiche si accompagna a un mutamento del tipo di stati fisici che deve essere spiegato, vale a dire che i criteri di spiegazione nel corso del tempo mutano da teoria fisica a teoria fisica.

Questo significa forse che si sostiene una forma di relativismo, tale per cui la scienza non offre mai spiegazioni vere od oggettive?

Si è argomentato di no, difendendo una forma di pragmatismo della conoscenza, distinto da un relativismo della conoscenza, nella misura in cui il primo è in grado di spiegare che la scienza produce a tutti gli effetti una comprensione reale delle cose (cfr. p.e. DORATO 2017: 75-83).

Quest’idea della mutazione di ciò che si cerca di spiegare e dei criteri adottati per spiegare è a mio giudizio utile per accostarsi alla convinzione deleuziana per cui «il vero diventa senso e produttività» nel momento in cui si coglie che «le soluzioni sono generate nello stesso tempo in cui il problema *si* determina» (LS: 111), così che «un problema ha sempre la soluzione che merita secondo le condizioni che lo determinano in quanto problema» (LS: 55; cfr. anche ID: 229). Ciò, infatti, equivale a dire che – semplificando – ogni problema ha la propria verità, o – meglio – il proprio campo di verità, ed è in tal senso che «abbiamo sempre la verità che ci meritiamo in funzione del senso che concepiamo o del valore di ciò in cui crediamo» (NF: 155): «una soluzione ha sempre la verità che merita secondo il problema a cui risponde; e il problema ha sempre la soluzione che merita secondo la *sua* propria verità o falsità, cioè secondo il suo senso» (DR: 206).

Prima di venire a chiarire la portata di simili posizioni, voglio evidenziare che il richiamo al dibattito in filosofia della scienza serve – ancora una volta – semplicemente a indicare che Deleuze non è un folle irrazionalista, senza con ciò voler semplicemente equiparare posizioni che appartengono comunque a campi e orizzonti diversi. Quel che intendo dire è che – in una prima formulazione – il modo in cui Deleuze affronta il problema della verità non è per esempio così lontano dal modo in cui nel dibattito epistemologico si è messa in discussione l'idea che il progresso della conoscenza scientifica non sia di tipo cumulativo (si sommano gradualmente sempre più conoscenze), ma viva di rotture, vale a dire che le cose anche nella conoscenza cambierebbero non semplicemente mettendo insieme sempre più pezzi, ma modificando il “taglio”, o (in deleuzese) il problema che ci si pone, il modo in cui si riorganizzano i pezzi per arrivare ad averne di nuovi. La conoscenza progredirebbe insomma innanzitutto a livello euristico, vale a dire che si trasformerebbe nel momento in cui un nuovo problema riesce a emergere e a mostrarsi fecondo.

L'ottica di Deleuze è proprio questa e muove da un presupposto molto semplice, o – se si preferisce – considera come presupposto (*quid facti*) da spiegare (*quid juris*) il fatto che *le conoscenze cambiano*: è un mero dato di fatto – per Deleuze – che ciò che è ritenuto vero cambia, che i modi di accertare e considerare il vero si siano trasformati nella storia umana. Certo, si potrebbe facilmente dire che un uomo del 1300 d.C. che riteneva di essere stato creato direttamente da Dio fosse nel falso, ma il punto è che c'è stato un tempo in cui quello era comunque vero; inoltre, resta anche il fatto che per avere accesso – poniamo – alla verità evoluzionista occorrono strumenti di ogni tipo (materiali come simbolici, sociali come logici: laboratori, strumenti di misurazione, concezioni non fissiste, libertà di ricerca, ecc. Non esiste verità che non richieda un percorso di apprendimento, che sia data in anticipo o in modo immediato.

È in questo senso che la verità per Deleuze è una faccenda di costruzione: ciò potrà essere banale, minimale, ma è fondamentale per comprendere appieno la prospettiva deleuziana e il modo in cui nell'opera deleuziana si pone il problema del vero. Abbiamo cioè a che fare con un'impostazione che porta fino in fondo il problema della *logica della scoperta*, scientifica ma non solo: la verità vive di ricerca e scoperta (come ogni scienziato ben sa), e la ricerca e la scoperta avvengono nel tempo, si danno nel tempo; mutano i modi di ricercare e di scoprire, *ed è proprio grazie a questo che mutano anche le verità*, o – se si preferisce – che si riesce ogni volta a conoscere meglio, a conoscere “davvero”.

È dunque in gioco una forma di relativismo? Vedremo in che senso questo può dirsi, ma precisando subito un punto: non è un relativismo di tipo “morale”, per il quale ciascuna verità vale allo stesso modo ed è impossibile transitare da una all'altra; è al limite una forma di relativismo “etico”, per il quale ciascuna verità vale nel senso che “vige” all'interno di un dato campo, così che si pone il problema della loro “traducibilità”, vale a dire del modo in cui concretamente due verità – per così dire – possono incontrarsi e farlo realmente, in modo tale da non restare indifferenti l'una all'altra.

Il problema pratico, appunto, sta sempre tutto lì: l'uomo del 1300 d.C. deve *trasformare realmente* il proprio regime di verità, o – se si preferisce un esempio meno caricaturale e più contemporaneo – il genetista convinto del determinismo genetico deve *trasformare realmente* il proprio atteggiamento e comprendere le ragioni dell'epigenetica.

Questo, perlomeno nella prospettiva di Deleuze, è tutto l'opposto di una negazione della verità: è proprio l'affermazione del valore della verità, della *verità come valore*, come qualcosa che vale, ossia che ha effetti e richiede condizioni. Si può dunque parlare di “vero-consistenza”, pensando al fatto che la verità viene a coincidere con la capacità di tenere insieme elementi eterogenei: in una prima formulazione, possiamo dire che qualcosa è tanto più vero quanto più riesce a tenere insieme cose differenti proprio alla luce della loro differenza.

La verità è insomma faccenda di “rapporti forti”, che non vuol dire legami alla stregua di catene, ma esattamente l'inverso: legami che riescono a liberare, a differenziare ciò che legano, analogamente a quello che per noi corrisponde a una relazione felice, ossia un legame che ci libera e consente di esprimerci, non che ci cattura e inibisce. La verità, in altre parole, è una faccenda di fecondità del problema rispetto alle soluzioni, ossia di quanto un problema è capace di “tenere” e di generare soluzioni differenti.

Per mettere bene a fuoco questo aspetto, bisogna comprendere che quando Deleuze sposta il problema del vero sul piano del senso ossia della genitalità o produttività sta sostenendo che la verità non è innanzitutto una faccenda di corrispondenza proposizionale: la verità non riguarda semplicemente ciò che diciamo, ma è qualcosa che tocca il modo in cui funziona il mondo stesso. La verità deleuziana è insomma una questione ontologica: non concerne semplicemente le proposizioni, né consiste nell'efficacia previsionale o pratica di stampo pragmatista, ma tocca al limite l'efficacia *tout court*, analoga a quella biologica, che coinvolge le cose prima degli uomini e del loro linguaggio.

Questo, a essere precisi, nemmeno tanto nel senso che l'efficacia in gioco è quella degli animali o delle piante che sopravvivono e vivono, ossia l'efficacia in termini biologico-evolutivi dei singoli organismi: per Deleuze il vero è sempre dal lato del problema, della sua “potenza”, prima che dalle soluzioni, o – meglio – la verità è proprio la capacità che un problema ha di ramificarsi, di generare soluzioni divergenti ma tenute insieme dal suo «?-essere».

È per questo che, sul piano conoscitivo o linguistico, per Deleuze la produzione del vero in senso stretto, ossia del senso, *precede* la distinzione comune tra vero e falso, ossia quella rappresentativa o corrispondentista (l'*aletheia* precede l'*orthotes*, si può dire: ma cfr. meglio *infra*, § 9.2). Questo non significa semplicemente che esistono tanti tipi di verità (quella scientifica, quella artistica, quella religiosa, ecc.): piuttosto, è che “verità” è il nome dato a quel meccanismo per cui si fa una differenza, per il quale – cioè – avviene una differenziazione reale che pone una distinzione tra “vero” e “falso”, ossia tra qualcosa che vale e qualcosa che non vale (esattamente nel senso in cui diciamo “ne vale/non ne vale la pena”). Può essere toccato il linguaggio, ma può anche essere toccato il sentire, come quando avviene una trasformazione per la quale

certi affetti sono “veri” perché vale la pena viverli e altri “falsi” perché non ne vale la pena (la verità in quanto produzione di un campo problematico).

Vero è in un certo senso ciò che rende possibile una qualche “prensione”, al di là della natura specifica di questa: il vero non si contrappone al falso, ma non perché bisogna togliere consistenza alla verità del tipo “p è Vero *se e solo se* p si dà”, cioè – prima ancora – del tipo “p si dà”. Il punto non è negare che vi sia un gatto sul tavolo, il punto è capire che cosa fa sì che vi sia un gatto sul tavolo, ossia – in termini filosofici – ampliare il concetto di verità al punto da cogliere che esso è molto più ampio della vero-corrispondenza.

In quest’ottica, con tutte le perplessità implicate dal caso, occorre cogliere che ci sono diversi piani di verità, di cui uno può certamente essere detto “reale” in senso stretto, ma che non per questo coincide con l’intero campo della realtà: la verità di un gatto sul tavolo è certo diversa dalla verità di un gatto disegnato, come dalla verità di un gatto sognato, come dalla verità di un gatto clonato, e così via, ma si tratta sempre e comunque di qualcosa che ha un dato regime o campo di validità ovvero di verità.

In senso ancora più stretto, ed è per questo che il tema della cosiddetta «post-verità» (cfr. perlomeno FERRARIS 2017; LORUSSO 2018) tocca solo tangenzialmente il modo in cui Deleuze affronta il problema della verità, quello che conta dalla prospettiva deleuziana è che il cosiddetto fatto ha una modalità di consistenza propria e peculiare, che lo contraddistingue appunto come “fatto” ovvero come qualcosa che è toccato dalla genesi, da un processo. Ciò, tuttavia, *non* nel senso banale in cui è il soggetto umano, singolare o collettivo, a costruire la realtà, i dati di fatto: non si tratta semplicemente, per così dire, di rimarcare che comunque quel gatto è stato pur messo sul tavolo da qualcuno (o ci è andato da solo).

C’è qualcosa di più radicale, o che comunque va a più a monte: è proprio il rapporto tra linguaggio e stati di cose, ovvero tra noi e i fatti, tra il linguaggio e la verità, e così via, a dover esser colto da un punto di vista empirico-reale. Al limite, siamo noi a essere costituiti dal rapporto con i “fatti” o con il “vero”, il che implica tutto l’inverso di una negazione del regime di validità di questi: il problema è come questi vanno considerati, e vanno colti come qualcosa che – banalmente – *è nato o nasce*.

Sullo sfondo, lavora l’idea nietzschiana, già evidente in *Verità e menzogna in senso extra-morale*, per la quale la verità è una *finzione*, se osservata dal punto di vista biologico-evolutivo, ossia dalla prospettiva per cui il soggetto non è un dato di partenza, ma un tratto di un processo più ampio, da cui è pre-disposto, più che disporre. Volendo, si tratta di rovesciare dal di dentro l’idea per cui il vivente umano è *logon echon*: non è che è “dotato di” *logos*, ma è proprio *dotato da* esso, nel senso che è innanzitutto disposto dal modo di funzionare di questo.

Più precisamente, ciò implica che quello che per noi è a tutti gli effetti “vero” in senso rappresentativo (nella nostra immagine manifesta quotidiana), risulta “finto” dal punto di vista naturale (nella nostra immagine scientifica). Come un gatto coglie una data “stilizzazione” di un topo (un dato movimento, un certo intervallo di frequenza della luce, una certa onda sonora, ecc.), così un uomo



coglie una data “stilizzazione” del topo, di natura rappresentativa, corrispondentista, e via dicendo. Questo è ormai persino banale dal punto di vista biologico, ma è esattamente quanto richiede un’adeguata elaborazione filosofica: il vero è “finto” in quanto è *realmente posto* o *emerso* senza essere pre-determinato, pre-contenuto, pre-configurato, pre-originato, e così via.

Non si tratta dunque semplicemente di ritenere insussistente qualcosa che è a tutti gli effetti sussistente o esistente, come appunto i fatti, la verità di fatto, o la verità proposizionale. Si tratta però di considerarlo qualcosa di diverso da ciò che si crede. È proprio in questo senso che si può sottolineare – in altro contesto e con un altro uso dei termini – che parlare di illusione non significa parlare di finzione nell’accezione comune, se si adotta davvero una prospettiva biologica: «l’immagine manifesta di ciascuna specie è un’illusione magnificamente progettata dall’evoluzione per soddisfare le esigenze dei suoi utilizzatori», ma queste immagini manifeste od ontologie sono «modi di suddividere la *realtà*, non *mere* finzioni, ma versioni diverse di ciò che esiste realmente: configurazioni reali» (DENNETT 2018: 244).

Questo però deve essere portato fino in fondo e deve valere anche per gli esseri umani: è proprio questo che aveva colto Nietzsche, quando appunto faceva della *distinzione tra* verità e menzogna una forma di illusione vitale. La stessa espressione “illusione vitale” deve infatti essere letta ponendo l’accento sul fatto che *vitale* significa qualcosa che consente realmente di vivere.

Poi, è esattamente assumere questo che – nell’ottica deleuziana – consente di riconoscere la costitutiva storicità dei cosiddetti regimi di verità: se accettiamo davvero che la verità in senso stretto è per l’uomo un modo di rapportarsi al mondo (il principale, se si preferisce), cioè di *relazionarsi realmente* ovvero efficacemente, utilmente e fecondamente a esso, allora possiamo anche prendere sul serio il fatto che la storia umana è una storia dei modi di verità.

Torna anche qui il punto di volta del sistema-Deleuze: che una differenza sia genetica non significa affatto che sia insussistente; anzi, è proprio se si prende sul serio la sua genesi reale ovvero la sua novità che si riesce a coglierla senza ridurla ad altro, a qualcosa di già dato, a un’identità già preconfezionata.

È per questo che il riconoscimento che anche la finzione è un modo del reale culmina nel fare della finzione la matrice dell’“inverarsi” stesso delle cose, come si tratta ora di vedere. Tutto questo può generare perplessità, o quantomeno spingere a esigere che si differenzino in modo più raffinato i termini, ma è innanzitutto importante comprenderne la posta in palio. Restando sempre sul piano conoscitivo o linguistico, possiamo allora notare che tutto ciò per noi può voler dire che un problema è tanto più vero quanto più permette di distinguere il vero dal falso, di ripartirli, ovvero di riconoscere in un campo altrimenti “indistinto” dove possa stare il vero e dove il falso.

La produzione del vero, il vero come prodotto, consiste nell’aver un nuovo criterio o nuovi criteri per separare il vero dal falso comunemente intesi. È dunque non un mezzo per cancellare una simile distinzione, bensì uno strumento per rilanciare la matrice del suo gesto discernente.

Se pensiamo a quanto precedentemente discusso in merito allo statuto dell'idea, in effetti troviamo in opera qualcosa di simile: un buon problema, un'idea interessante, è ciò che permette di trovare un nuovo orizzonte di verità dunque di falsità, di separare ciò che vale da ciò che non vale, ciò che va ritenuto vero da ciò che va ritenuto falso. Ma appunto, vale lo stesso anche su piani diversi da quello linguistico o antropologico: prima di essere ben riuscito o mal riuscito rispetto all'“Umanità”, un essere umano risponde al problema di come divenire umano, così come, prima di essere adeguato o inadeguato rispetto alla “Cavallinità”, un cavallo risponde “etologicamente” alle esigenze che sono poste dall'incontro con un dato ambiente. Si avranno così “veri” problemi, che domandano particolari sforzi trasformativi, e “falsi” problemi, che – paradossalmente – sono già risolti, o facilmente risolvibili, dunque poco rilevanti.

Posto tutto ciò, va ancora evidenziato un punto rispetto al linguaggio, particolarmente rilevante nell'impianto di *LS*. Deleuze non nega affatto che il linguaggio sia costituito in modo tale da avere una referenzialità, per cui si danno proposizioni vere e proposizioni false, né insiste particolarmente sul dato per così dire storico per cui nel tempo le proposizioni considerate vere si trasformano al punto da poter diventare false (“il Sole gira intorno alla Terra”).

Piuttosto, quello che gli interessa maggiormente è il fatto che per essere vere o false le proposizioni devono essere innanzitutto *sensate*, così che esiste qualcosa che precede il vero/falso e lo precede in modo tale da renderlo effettivamente possibile, ossia da *produrlo realmente*.

Questo qualcosa è appunto il puro fatto della sensatezza, ossia il senso, che nel linguaggio si manifesta in senso stretto soltanto nel non-senso, e che sta dal lato del *problema* di cui vero e falso rappresentano le soluzioni, certo divergenti al punto da essere contrapposte, ma convergenti rispetto al senso come problema.

Ecco allora che la verità per Deleuze sta sempre dal lato di questa “produzione originaria”, ossia nel luogo in cui si fa realmente la differenza. Perciò Deleuze ha sempre insistito sul carattere non rappresentativo della verità, vale a dire sul fatto che la verità è una faccenda espressiva (nel senso sopra discusso), in cui vige una peculiare corrispondenza senza somiglianza.

Su questo piano si giocherebbe, per esempio, il passaggio da Cartesio a Spinoza: «la concezione della verità come corrispondenza non ci fornisce alcuna definizione del vero [...]. “Adeguato” non indica la corrispondenza dell'idea con l'oggetto che essa rappresenta o designa, ma la convenienza interna dell'idea con quello che essa esprime» (*SE*: 103-104).

In simili passaggi, Deleuze sostiene qualcosa di molto semplice, a ben vedere. I nostri contenuti mentali non sono semplicemente delle rappresentazioni di cose od oggetti (né semplicemente auto-rappresentazioni di nostri stati interiori), che sono dunque veri o falsi nella misura in cui “somigliano” ovvero corrispondono agli (appunto) “corrispettivi” stati del mondo. O, meglio, questo può anche valere, ma non ci fa fare grandi passi in avanti, non ci fornisce per Deleuze un'efficace presentazione di come operi la verità e di quale significato abbia: ci lascia al livello del buon senso e del senso comune, laddove ciò che conta è sempre e soltanto riconoscere e lasciare le cose immutate.

Piuttosto, serve osservare che i nostri contenuti mentali sono *atti* ovvero operazioni della nostra mente, che sono adeguati ovvero esprimono qualcosa nella misura in cui riescono a dar vita a dei *modi di fare*, cioè riescono a farci cogliere *come poter fare qualcosa*. Ecco perché, a giudizio di Deleuze, un esempio emblematico di conoscenza adeguata (il secondo genere di conoscenza spinoziana) non è di carattere astratto, cioè matematico, geometrico o comunque rappresentativo, bensì è di natura eminentemente etico-pratica: va a investire una comprensione della ragion d'essere di una composizione "situata" e "sperimentale", non la sua apprensione "mentale" cioè il riconoscimento di un dato o di un fatto.

È appunto il caso del «saper nuotare»:

una conquista vitale, assolutamente fondamentale. Capite? Significa conquistare un nuovo elemento. [...] "Saper nuotare", "saper volare". Formidabile! Che significa? Evidentemente non saper nuotare significa andare a picco! Ossia, essere del tutto in balia delle onde. L'onda è composta da infiniti insiemi di molecole d'acqua. L'onda esiste perché dei corpi [...] chiamati "molecole", sono connessi in un rapporto determinato: l'onda, appunto. [...] Le molecole d'acqua dell'onda fanno parte del corpo liquido più esteso all'interno del quale l'onda esiste: l'oceano, lo stagno, ecc. Che facciamo se non sappiamo nuotare? Sguazziamo cercando disperatamente di stare a galla! [...] Saper nuotare non è una conoscenza matematica o fisica, una conoscenza scientifica del movimento dell'onda. È un "saper fare" [...]. Per nuotare bene, occorre sentire il ritmo dell'acqua. Infatti, "ritmo" nel nuoto significa precisamente: saper comporre il corpo con l'acqua. Ossia, essere in grado di unire i loro rapporti costitutivi in un nuovo rapporto. [...] L'abilità del nuotatore consiste proprio nel riuscire a integrare al massimo il corpo con l'acqua. Evitare un'onda che si avvicina, oppure sfruttarne la forza. È un'arte: l'arte di comporre rapporti (CP: 176-177).

Un'idea vera e adeguata non è quella "chiara e distinta", bensì quella che *rende capaci*, che *capacita*. Quindi, per Deleuze un'idea vera non è tale perché designa correttamente qualcosa, ma perché *fa qualcosa*: volendo stare sul piano della conoscenza in senso stretto, si può dire che un'idea vera ovvero adeguata ci fa conoscere il nostro stesso conoscere, la nostra stessa potenza di conoscere, e in questo modo ci potenzia.

Inoltre, tutto questo significa anche che le idee *non somigliano* alle cose, perché sono esattamente di natura diversa rispetto a esse, così che il rapporto con esse non può mai essere di adeguazione, ma sempre e soltanto di "adeguatezza" ovvero di *generatività*: in che modo un'idea può dar vita a un comportamento? In che modo una situazione può suscitare in me un'idea? E così via.

Anche rispetto a questo problema, Deleuze intende fare valere una profonda ispirazione empirista e non razionalista:

la verità è come la libertà: non è data fin dall'inizio, ma è il risultato di una lunga attività [...]. Fa sempre un certo effetto constatare la differenza che separa l'ispirazione degli empiristi da quella dei razionalisti. Gli uni si

stupiscono di quello che non stupisce affatto gli altri. A sentire i razionalisti, la verità e la libertà sono prima di tutto diritti; i razionalisti si chiedono come tali diritti si possano perdere, come si possa cadere in errore o perdere la libertà. [...] In una prospettiva empirista, è esattamente il contrario: quel che sorprende è il fatto che gli uomini possano talvolta conoscere il vero, talvolta intendersi fra di loro, e talvolta liberarsi da ciò che li imprigiona (*SE*: 117).

Ritroviamo qui lo stesso stupore che prova Deleuze rispetto al fatto che le cose a un certo punto di fermino, anziché continuare a fuggire da ogni parte (cfr. *supra*, § 2.3): per Deleuze, insomma, le cose indubbiamente ci sono, ma non sono mai già date, vengono a essere, emergono a un certo punto, e questo vale anche per la verità.

La verità è appunto un risultato, un *processo* di costruzione, mai un semplice dato; ma questo non significa minimamente che la verità non si dia o non si faccia, appunto: significa che la verità è una “potenza”, una “capacità” che si costruisce, allena ed esercita, e che proprio per questo – al limite – viene meno, nel momento in cui ci si accontenta di riconoscere, attestare o rispecchiare ciò che è già dato o considerato vero/falso.

Insomma, per Deleuze la verità è a tutti i livelli una questione di *fecondità*, ed è per questo che il problema della somiglianza o dell’isomorfismo (*adaequatio*) fa spazio a quello della dissimilarità o della disparità: qualcosa (un problema) è vero non perché rispecchia qualcos’altro, bensì in quanto è capace di “sopportare” una rete di differenze, di farla proliferare, senza oltretutto coincidere con nessuna di esse.

La verità è una questione appunto di *capacità*, che per Deleuze si pone sempre dal lato dell’incorporeo-idea-problema-domanda-virtuale, intesi proprio come potere di ingenerare corpi-serie-soluzioni-risposte-attualizzazioni, che non semplicemente devono rispecchiare o rappresentare i primi, ma anzi *li effettuano creativamente*, rispondendo in modo più o meno ricco e soddisfacente alle esigenze poste.

A partire da questo, si può comprendere perché Deleuze ribadisca la convinzione bergsoniana per cui un problema si giudica non tanto in base alla sua verità o falsità, quanto piuttosto in base alla sua importanza, al suo interesse, alla sua rilevanza, e così via.

Inoltre, si possono comprendere anche da altra angolatura le ragioni della poca considerazione deleuziana per l’argomentazione, intesa come confutazione di ragionamenti o di enunciati falsi. Per Deleuze, si tratta di cogliere che prima di determinare la verità o falsità delle soluzioni rispetto al problema, e prima di determinare la verità o falsità del problema in base alla sua risolvibilità, si determina la verità o falsità di un problema in base a coordinate “intrinseche”, di altra natura.

«Non si tratta di sapere se è vero o meno, ma di capire quanto sia importante e appassionante. È cattiva l’idea che non desta interesse, è buona un’idea importante e appassionante» (*MF1*: 105): ciò che per Deleuze conta è sempre «dell’ordine del Singolare, dell’Importante, del Nuovo» (*RF*: 192). Ciò che conta

non è dunque se è un problema è vero o falso, ma se è *ben posto* o *mal posto*: in questo consiste la sua “soglia di rilevanza”.

È proprio con questo spirito che Deleuze ha sempre detto che “l’ombra” del pensiero non è l’errore (la soluzione sbagliata, la risposta scorretta), che anzi fa parte integrante del processo di posizione e risoluzione dei problemi, bensì *la stupidità*, che consiste sotto questo riguardo proprio nell’incapacità di cogliere e porre i problemi, prima ancora che nell’inattitudine a risolverli o a risolverli bene, vale a dire in una sorta di “cecità” o “inebetimento”. È la stupidità come *bêtise* (cfr. soprattutto *DR*: 195-199).

B) Partiamo da ciò che Deleuze osserva “esponendo” la posizione di Bergson: i problemi ben posti sono posti in modo tale da non ragionare in termini di “più e meno” e da non mescolare cose tra di loro differenti (*B*: 5-25).

Queste convinzioni si motivano con una medesima ragione di fondo. Se dici che A possiede quantitativamente più o meno di un dato tratto  $x$  stai annullando la differenza in nome dell’identità di  $x$ . Correlativamente, se confronti A con B per determinare la natura di A lo potrai fare soltanto in nome di una presunta  $x$  che sarebbe posseduta tanto da A quanto da B, in modi diversi e da porre poi appunto a confronto.

Se – invece – le cose sono considerate come tendenze o misti di tendenze, allora per cogliere ciò che *le attraversa*, per cogliere cioè la differenza interna ovvero porre un buon problema, occorre proprio determinare (*intuire*) “dove stanno andando” rispetto alla tensione di fondo che le anima, ossia rispetto a ciò che sta “tra” di esse, l’esigenza da cui sono sollecitate.

La verità di un problema sta allora proprio nell’interesse e nell’importanza intesi in senso letterale. Un problema ben posto è interessante nella misura in cui coglie l’*inter-esse*, ciò che sta tra le cose e permette di mettere in luce quel che insieme le congiunge e separa, o – meglio – di trovare un modo per riattraversarle, dunque operare una nuova congiunzione-separazione.

Un problema ben posto ha importanza nella misura in cui intercetta l’*importanza*, la direzione delle cose intesa come il loro “dove stanno andando a parare”, ossia dove portano o possono portare o stanno portando, così da poter cercare di prolungare il loro corso. In quest’ottica, si può dire che un problema ben posto, un problema vero, consiste nel cogliere *il senso* di qualcosa (cfr. *NF*: 6-10), dove “cogliere” non vuol dire mai meramente “riconoscere”, ma sempre (anche soltanto parzialmente) *contribuire a dare slancio*.

Per comprendere la dinamica dell’interesse, pensando anche al modo in cui Deleuze fa dell’apprendimento una questione di incontro o amore, dobbiamo considerare la dimensione intrinsecamente relazionale e differenziale dell’interesse: un interesse consiste proprio in una relazione reale, tale per cui qualcosa colpisce, si inciampa in un problema effettivo, perché avviene l’incontro con qualcosa che è al contempo sufficientemente “prossimo” da sollecitare e abbastanza “lontano” da stimolare un moto esplorativo. Apprendere ovvero fare un’esperienza reale (cfr. *infra*, cap. 6) significa in altre parole fare l’incontro con un diverso, con un che di differente, ma questo è appunto solo

un lato della faccenda: l'altro lato è che si tratta dell'incontro con qualcosa come *il proprio differente* (da qui il tema della differenza come limite interno: cfr. *infra*, § 5.2).

Qualcosa del genere accade appunto con l'amore in senso stretto: ci si innamora di qualcuno che è insieme tanto vicino e tanto lontano da chiamare davvero in causa il nostro modo di essere al mondo; ci si innamora del *proprio diverso*, non di un diverso qualunque ovvero del diverso a prescindere (astratto), ancor meno di un Diverso Ideale (ugualmente astratto), ma di un diverso che ci tocca come "il nostro" (reale). Emerge il tema del "mio caso" già discusso *supra*, § 4.2.

Il nostro interesse scatta infatti proprio in questo modo: qualcosa ci colpisce e ciò significa *sia* che ci "seduce", dunque che è lontano, *sia* che ci "dice qualcosa", dunque che è vicino. È sempre una faccenda di *in-between*, come vuole non a caso Deleuze: è la dinamica degli incontri reali, in cui il dirigersi-verso e l'essere-attratti-da mescolano i propri confini, generando poi ogni sorta di meccanismo di retro-proiezione. Stavo io già cercando lei? Stava lei già cercando me? Eravamo entrambi il nostro destino?

È in questo senso che un falso problema consiste nel sostituire legami reali con legami astratti, ossia nel confondere la singolarità dell'interesse con la particolarità somigliante (o meno) rispetto alla generalità, nel fare della questione del "dove può portare?" una questione di "da dove nasce? dove deve arrivare?".

Ci si potrebbe però chiedere: tutto questo comporta che la verità sia allora relativa al punto di vista di chi sta cogliendo e ponendo un buon problema? *Sì*, ma bisogna intendersi su questo punto (cfr. innanzitutto *NF*: 113-115).

Intanto, questo "chi" non deve per forza essere letto come *un* soggetto in senso personale, come se cioè ciascun individuo avesse la propria verità: la soggettività è di per sé una nozione più ampia dell'individuo, e può per esempio coinvolgere una comunità di ricerca (come nel caso degli scienziati). Si tratta sempre di far valere l'articolo indeterminativo: la verità è soggettiva nel senso che riguarda una forma di soggettività qualunque, *indica* la presenza di un soggetto.

Poi, infatti, il punto di vista non è mai "di" un soggetto, perché è *soggettivante* rispetto a quello stesso soggetto che dovrebbe esserne il detentore: una prospettiva per Deleuze (da cui il ricorso a espressioni come «*super-iectum*» e «*objectile*») è sempre l'articolazione di un piano in cui si pone una distinzione nel rapporto tra soggetto e oggetto (monade e mondo, in termini leibniziani). Il punto di vista è di per sé impersonale, proprio perché consiste in un campo problematico, in un taglio prospettico, in un fuoco virtuale, grazie al quale e lungo il quale viene a delinarsi una soggettività che si rapporta a un'oggettività.

È proprio questo che Deleuze pone in evidenza ogni qualvolta afferma che «punto di vista non significa un giudizio teorico», ma «il "procedimento" è la vita stessa», nel senso che «non ci sono punti di vista sulle cose, bensì le cose, gli esseri, sono punti di vista» (*LS*: 154-155). Per Deleuze i punti di vista sono sempre punti di *vita*: questi punti di vi(s)ta sono insomma processi reali, processi effettivamente genetici. In questo senso, per Deleuze il prospettivismo in quanto

pluralismo non è mai stato separabile dall'empirismo (cfr. già *NF*: 7): ha sempre a che fare con la produzione reale, non con il riconoscimento del dato.

In aggiunta, più specificamente, Deleuze ha sempre insistito sul fatto che il prospettivismo non si definisce secondo la variazione dei punti di vista esterni su un oggetto invariabile: al limite, è questo oggetto stesso che si configura come collezione o serie delle proprie metamorfosi, dunque anche delle "soggettivazioni" a cui dà vita. Ma proprio per questo, l'oggetto stesso non si definisce più per il possesso di una forma essenziale, bensì in funzione della sua variabilità, della sua capacità di fluttuazione o modulazione. Correlativamente, dunque, il soggetto non è ciò da cui dipende il punto di vista, ossia ciò che determina l'oggetto, bensì ciò che viene al punto di vista stesso, ciò che resta nel punto di vista.

Per Deleuze, insomma, non è mai innanzitutto il punto di vista che varia in base al soggetto, bensì è il punto di vista stesso la condizione per la quale un soggetto si dà, e si dà in quanto coglie una variazione (la metamorfosi come passaggio da una forma a un'altra), un qualche cosa (l'anamorfosi come passaggio dal caos a qualche cosa). Il soggetto emerge nel momento in cui gli appare la verità di una variazione; anzi, il soggetto è lo stesso apparire di questa verità, che consiste in una potenza di ordinare i casi, di mettere in serie la variazione, di mettere a fuoco (*P*: 24-36).

Che cosa ciò possa significare, prova a chiarirlo lo stesso Deleuze, attraverso l'esempio di un ritratto che al tempo del fascismo italiano sarebbe stato presente un po' dappertutto. È un ritratto che Deleuze considera molto strano, in quanto frontalmente rappresentava Mussolini, sulla destra rappresentava Galeazzo Ciano, e se ci si metteva sulla sinistra, rappresentava il Re (Seminario del 15/04/1980).

Quel quadro è un perfetto esempio di indeterminatezza nel senso deleuziano, ossia di fuoco virtuale o ideale: ha un suo carattere distinto (non implica qualsiasi tipo di rappresentazione) e oscuro (non implica già di per sé un'univoca rappresentazione), vale a dire che indica un set di possibili variazioni e combinazioni. Anzi, consiste in questa stessa determinata variabilità.

Come avviene l'individuazione, ossia la costituzione del punto di vista? In base al taglio prospettico che appunto viene a porsi, alla direzione dello sguardo, al senso di un'inclinazione.

Questo taglio pone appunto un soggetto rispetto a un oggetto, non è semplicemente il taglio di un soggetto: chi guarda emerge nel e grazie al punto di vista, che rende visibile quell'oggetto per quel soggetto, che manifesta cioè una data porzione di mondo, o – meglio – il mondo intero in un dato modo. Il mondo "in quanto tale", ossia – in quest'esempio – il quadro, non è altro che il punto in cui insieme convergono e divergono tutte le diverse prospettive, ma è un "tra" genetico e dinamico, non semplicemente inerte e statico: è una potenza di variazione, mai una cosa.

Per comprendere il modo in cui il punto di vista è un punto di vita, realmente soggettivante, va ancora aggiunto che a mutare è non semplicemente ciò che si vede, bensì il modo in cui il soggetto è coinvolto, le serie di possibilità che si

aprono: di fronte al Re, si è per esempio sudditi; di fronte a Mussolini, si è fascisti o partigiani, e via discorrendo. Non è semplicemente che uno stesso soggetto può variare il proprio punto di vista per vedere diverse cose, cosa di per sé certo possibile, nell'esempio specifico del quadro; è che il soggetto stesso varia, ossia cambia il modo in cui può sentire, pensare, muoversi, ecc., nel momento in cui un diverso punto di vista diventa possibile e va ponendosi.

Ecco che Deleuze può allora rovesciare il problema: «non troverete nessuna verità se non avete un punto di vista determinato», cioè se non si trova un punto di vista che rende possibile quel genere di verità (Seminario del 16/12/1986). Questo per Deleuze implica evidentemente una forma di pluralismo, per la quale però i punti di vista sono distanti ma non discontinui, ossia sono qualitativamente differenti proprio in virtù di una relazione che insieme li connette e separa.

Le monadi non sono mai monaci, insisteva anche Leibniz: non sono mai sole e isolate, prive di rapporti; anzi, si costituiscono proprio come “inclusionione” dei rapporti che attraversano. È questo che garantisce che si possa sempre passare da un punto di vista a un altro; anzi, perciò diventa persino sorprendente che un punto di vista venga a “condensarsi” e a “fissarsi”.

Posto tutto ciò, bisogna però ancora spiegare meglio come possa essere letto il confronto tra punti di vista per Deleuze.

Immaginiamo che Maria Cristina si lamenti del fatto che vive la propria condizione lavorativa ed esistenziale in modo molto pesante, anche se di per sé è consapevole che non è così negativa rispetto ad altre, così che ha la convinzione che un'altra persona nelle sue condizioni la vivrebbe esattamente nella maniera opposta. È una sensibilità piuttosto diffusa: se sei ricco non puoi lamentarti della depressione, perché i veri problemi della vita sono quelli materiali; se non puoi permetterti di cenare ogni sera al ristorante non puoi lamentarti, perché c'è chi muore di fame, ecc. In particolare, Maria Cristina patisce il fatto di vivere la propria situazione con ansia, ed è convinta che un'altra persona nei suoi panni vivrebbe il tutto con tranquillità.

In ottica deleuziana, il problema è che, anche ammettendo un simile ragionamento, in realtà un'altra persona nelle condizioni di Maria Cristina vivrebbe la situazione *in maniera differente*, il che vuol dire non semplicemente “bene” o “meglio”, ma che quella situazione *sarebbe tagliata diversamente*: per esempio, il problema “ansia/non ansia” lascerebbe spazio a “solitudine/non solitudine”, e così via.

Questo comporta che due punti di vista siano inconfrontabili? Sì e no.

Sì perché non si può immaginare di prendere un semplice elemento di un punto di vista e lasciare immutato il resto: un punto di vista consiste esattamente in ciò che attraversa, unendo e separando, un insieme di elementi. Ciò significa che il confronto non può mai essere di tipo esteriore o trascendente, ossia pensando di prendere un punto di vista come termine di riferimento per l'altro. O, meglio, per Deleuze non è su quel piano che si gioca la trasformazione reale di un punto di vista.



No, di conseguenza, perché nel caso di Maria Cristina il punto di vista si modifica esattamente nel momento in cui lei giunge a rendersi conto del fatto che è *nella sua prospettiva* (inconscia in senso ampio) che si pone l'alternativa "ansia/non ansia", che è quello lo specifico campo di verità entro cui vive. Ma attenzione, dalla "sua" prospettiva, non significa meramente "per lei", come se semplicemente un'altra persona appunto vedrebbe le cose in modo del tutto diverso; al limite, un'altra persona riuscirebbe a vederle *anche* in quel modo lì.

Questo accade proprio perché la "sua" prospettiva fa tutt'uno con il modo in cui lei "piega" (emerge quale piega di) un set di condizioni (storiche, sociali, familiari, ecc.), che tanto più sono attraversate da altre persone tanto più diventano condivise e "piegabili" in quel modo, nel senso che *tendono a poter essere piegate in quel modo*.

Ma in nessun caso i modi si equivalgono: si pensi all'esempio estremo dei gemelli, che piegano condizioni pressoché identiche *in modi comunque diversi*; oppure, si pensi a due prodotti in serie, come due automobili, che non sono mai davvero identiche, o comunque possono nascere tali, ma avranno cicli di vita e utilizzo diversi.

Il problema diventa così quello di una valutazione immanente, di un paradossale confronto interno, il che vuol dire che nell'ottica di Deleuze ci si confronta con le *risorse interne* di un dato punto di vista: non si giudica in nome di un'altra potenza, perché ciascuna effettua sempre quel che può; si valuta la sua stessa potenza di variazione. Al limite, come stiamo per vedere, si può valutare una determinata potenza di variazione rispetto alla potenza di variazione nella sua purezza, cioè nella sua "trasmutatività", ma comunque mai prendendone un'altra determinata come metro.

Per Deleuze, una potenza è sempre in atto, non ha mai l'atto al di fuori di sé, in altro, in qualcos'altro. Questo, per il momento, significa che non possiamo limitarci a dire che il punto di vista di Maria Cristina sia "falso" o inconsistente rispetto ad altri e soprattutto a quello vero, né certamente possiamo dire che è l'unico "vero" o consistente rispetto agli altri. Il problema è piuttosto di «cartografare», nel corso del suo dispiegarsi, i modi in cui tale punto di vista può ri-comporsi ovvero modificarsi, valutando in che modo, dove, quando, a che condizioni, potrebbe riuscire a sostenere certi tipi di trasformazioni.

Ancora una volta, il passaggio dalla morale all'etica per Deleuze si gioca tutto qui: non si giudica da fermi, ma si valutano gli incontri strada facendo; non ci si rifà a essenze, ma ci si muove prestando attenzione alle circostanze. Il problema non è mai riconoscere le cose per come sono già date o già stanno, mettendosi dal di fuori, dall'esterno (chi o cosa sei? a chi o cosa somigli?): il problema è creare, mettere insieme i disparati (con chi, come, quando, ecc. stai bene/ti componi/ti trovi?).

L'ottica deleuziana è fino in fondo relazionale e solo in questo senso relativa: con i rapporti accade proprio (*deve accadere*, per Deleuze? sto per arrivarci) che non si sta a vedere se uno è più o meno somigliante a sé, all'immagine che ci si è fatti della persona "ideale"; il vero incontro è esattamente ciò che "sconvolge" ogni immagine. Nei rapporti si sta sempre a costruire, sulla base di criteri che

non sono quelli della rassomiglianza ma non per questo non sono criteri: emergono ogni volta nei rapporti stessi, lungo la costruzione. Questo con Deleuze vale per il mondo in quanto tale: non è che le cose si mettono insieme se sono somiglianti, ma anzi si intrecciano e producono intrecci che talora riescono e talora no, arrivando ogni volta fin dove possono.

Il pluralismo o relativismo deleuziano dunque riconosce anzi afferma che possono coesistere, che coesistono sempre, differenti soggetti: proprio perché si tratta di un pluralismo “circostanziale” e non “essenziale”, questo è insieme un dato di fatto e qualcosa di meno drammatico di quanto possa sembrare.

È un dato di fatto nella misura in cui prendendo una data società o epoca storica comunque co-esistono sempre soggetti di natura diversa (*differenti tendenze di soggettivazione*): persone con una solida formazione scientifica per esempio convivono (con tutte le difficoltà del caso) con persone altamente superstiziose, o – come vorrebbe Deleuze – in una stessa persona possono convivere *problematicamente* una spiccata sensibilità scientifica e un ostinato zelo religioso.

È meno drammatico di quanto possa sembrare nella misura in cui “statisticamente” in una certa epoca i modelli o gli schemi di soggettivazione disponibili sul mercato sono limitati, e le risorse degli individui per soggettivarsi sono ristrette. Proprio perché, come tutto, anche *diventare soggetti* richiede tempo e non è mai qualcosa di dato di diritto in partenza, i singoli prendono a riferimento i modelli che “vanno per la maggiore” o che comunque sono effettivamente disponibili, e questi si presentano in uno spettro determinato, che non include tutte le possibilità in senso astratto.

Di fatto, intendo dire, l’eventualità che oggi un individuo europeo sposi un punto di vista creazionista è decisamente meno probabile di quella che sposi una prospettiva (anche solo confusamente) evolucionista, ed è ancor meno probabile (non impossibile, com’è noto) che si giunga a considerare la terra piatta.

Tornando all’esempio di Maria Cristina, l’“ansia/non ansia” dipende non tanto da un suo arbitrio o capriccio, quanto piuttosto dall’insieme di condizioni in cui si trova a vivere o può trovare a vivere: non è la precarietà in sé a determinare certi modi di viverla, bensì la precarietà a certe condizioni, cioè quando per esempio segue a una stagione sociale di marcata stabilità lavorativa, in mancanza di un’organizzazione che rende possibile un reale reinserimento nel mondo del lavoro, alla luce di determinate abitudini di consumo, e via discorrendo.

La valutazione si fa dunque su questo stesso piano, non tanto sul piano di “altri mondi” (reali o ideali): sono effettivamente disponibili risorse per soggettivarsi in maniera differente? Fino a che punto? Che cosa comportano? È poi nel momento in cui ci si comincia a porre simili domande che diventa possibile creare un modo diverso di soggettivazione.

Per comprendere appieno il prospettivismo deleuziano ed evitare di declinarlo come un banale soggettivismo, bisogna pertanto mettere a fuoco che, per avere un punto di vista, *non basta avere un’opinione*, o – più precisamente – il punto di vista riposa non sul piano dell’opinione esplicita che posso avere su

qualche cosa (in modo più o meno fondato), bensì su ciò che al limite *attraversa problematicamente* tutte le varie opinioni che ho su varie cose.

Questo equivale a dire che è vero che ogni individuo ha una propria “visione del mondo”, ma questo *non* significa che questa visione sia esplicita e consapevole e risieda sul piano delle credenze dichiarate; anzi, molto più spesso, salvo che per chi cerca di porsi come problema tematico (senza comunque poterla coglierla in modo “chiaro e distinto”), essa resta implicita e inconsapevole. E queste “visioni del mondo” *non si equivalgono affatto*, per il semplice motivo che *sono diverse*.

Emerge a questo punto in modo ancora più netto la domanda fondamentale: ma allora esiste per Deleuze una sorta di criterio in base al quale si possono ordinare queste prospettive, o bisogna rassegnarsi al fatto che una società in cui si pratica l’infibulazione è semplicemente “differente” rispetto a una nella quale essa non si pratica?

La risposta è in realtà tanto semplice da apparire sofisticata, ma nell’ottica di Deleuze è il tema centrale: è “migliore” non quella visione del mondo che si profila come la più ripetibile, bensì quella che è in grado di far fiorire le differenze. L’idea deleuziana è proprio questa: il valore di qualcosa risiede nella sua forza o potenza, ma questo è tutto l’opposto di un’estendibilità quantitativa, di una replicabilità mimetica.

Anzi, il segno più grande della debolezza di qualcosa è la sua incapacità ad affermarsi in modi diversi: più una cosa può esistere soltanto rimanendo tale e quale è, meno è forte (dunque vera); più una cosa è in grado di variare il registro delle proprie maniere d’essere, più è forte (dunque vera). Più una cosa si mostra in grado di “tenere”, ossia non di mantenere il proprio stato ma di “sostenerne” diversi, più è forte.

Questa “tenuta” non consiste però nella rivelazione delle proprietà essenziali di qualcosa, non dipende cioè da qualche caratteristica interna data: è consustanziale al processo stesso in cui quella cosa mostra di tenere, di riuscire ad andare al limite delle proprie possibilità, di non fermarsi prima di aver esplorato l’intera gamma delle proprie risorse, secondo il modo in cui Deleuze tratteggia le caratteristiche della forza attiva (cfr. *NF*: 61-64, 87-92).

Una cosa rivela dunque “alla prova dei fatti” la propria forza o verità, laddove i fatti non coincidono però nemmeno semplicemente con i risultati, ma al limite con la capacità di continuare a conseguirne o produrne.

Spiegherò più avanti in che senso ciò significa che il sistema-Deleuze – come già accennato *supra*, § 2.1 – rappresenta non la demolizione di ogni valore, bensì l’affermazione di quel valore tipicamente moderno che è il *valore dell’esperienza*, ossia il *valore della relazionalità* (cfr. *infra*, § 6.2). Per il momento, è sufficiente tenere presente che in quest’ottica qualcosa come “il criterio” è la *generatività* o *produttività*, come emerge in modo nitido anche dal confronto che Deleuze fa con Nietzsche: la verità non dipende affatto dal fatto che si pone fine a qualsiasi tipo di interpretazione per arrivare a uno “zoccolo duro” irriducibile o inemendabile.

Vale piuttosto l’inverso: la verità è legata alla capacità di “sopportare” quanti più sensi possibili, anzi di “supportare” quanti più tagli prospettici diversi, si

misura – se così si può dire – in base alla *fecondità*, alla sua capacità fruttifera. Ed è proprio per questo che la verità riguarda innanzitutto il senso, le forze, il problema, ossia qualcosa di “incorporeo” che non si riduce agli stati di cose: un problema è vero ossia interessante proprio se riesce a dare dei frutti, il che significa innanzitutto *non* riuscire a partorire soluzioni definitive, *bensì* – come si usa dire – riuscire ad accendere e alimentare la discussione.

Per Deleuze, concepire la verità in ottica rappresentativa significa voler risalire a una qualche presenza originaria che dovrebbe certificare l’adeguatezza del rispecchiamento. È muovendo da questo che – credo – si possa capire tutta la polemica contro l’interpretazione che anima *AE*, dove ci si scaglia contro la riconduzione alla mamma e al papà e si esalta l’inconscio desiderante e produttivo, che «caca e fotte», ossia si preoccupa non del senso e del significato ma dell’uso e del funzionamento. Il problema è esattamente che non si può spiegare un processo pensando alla sua origine, a ciò che dovrebbe rivelare, a quell’origine che coincide con la sua destinazione, perché in questo modo viene meno *la verità* della novità: se tutto ciò che anima il bambino dipende dai genitori, se il bambino è la somma dei genitori, che ne è della sua specificità? E perché non risalire poi ai nonni, e così via all’infinito?

Come si può notare, nell’ottica di Deleuze la concezione rappresentativa della verità comporta i tipici problemi del terzo uomo, ed è per questo che affermare le potenze del falso significa rovesciare il platonismo e riabilitare il simulacro, come stiamo per vedere: più vai all’origine, alla presenza originaria che funge da “attestato”, più questa ti sfugge, e ti ritrovi nelle mani dissomiglianza, la forza generativa della dissomiglianza. Si tratta allora di fare uso di questa forza, in modi che certamente possono essere ogni volta legittimi o illegittimi, ma che comunque sono *modi d’uso*.

Vero è – in poche parole – ciò che non si esaurisce o che fatica a esaurirsi, che fatica a esaurire il proprio corso: il virtuale in quanto serbatoio di risorse o energia potenziale. La generatività qui in gioco è appunto non quella – in deleuzese – della filiazione, ma quella dell’alleanza, nel senso che non si tratta mai semplicemente di riprodursi, bensì sempre di produrre differenze. Per dirla in altri termini (cfr. anche *infra*, § 9.2), la verità di qualcosa si misura in base alla storia dei tentativi di impadronirsene, facendo sempre attenzione che “storia” per Deleuze vuol dire *divenire*: la verità di qualcosa si misura in base alla sua potenza metamorfica.

È in quest’ottica che Deleuze sottolinea, nietzschianamente, che «la storia di una cosa è la successione delle forze che lottano per impadronirsene», così che «il senso di un medesimo oggetto, di un medesimo fenomeno, si modifica a seconda della forza che se ne appropria»: la storia, intesa come storia delle vicende effettive, dunque della verità di qualcosa, «è la variazione dei sensi» (*NF*: 6).

Sulle prime, il prospettivismo consiste nella moltiplicazione di affetti e occhi che si impegnano sopra una “medesima” cosa, ma in senso proprio il prospettivismo è tale per cui la cosa stessa varia al variare della prospettiva. In altri termini, se il prospettivismo ha un valore per eccellenza, questo non consiste

tanto nella possibilità di assommare tanti punti di vista sullo “stesso”: consiste piuttosto nella possibilità di differenziare effettivamente anche questo “stesso”.

In tal senso, non è sufficiente «moltiplicare le rappresentazioni» per cogliere la logica della differenza ovvero le potenze del falso; piuttosto, si deve comprendere che la moltiplicazione è quanto “distorce” la logica rappresentativa stessa: «una pluralità di centri, una sovrapposizione di prospettive, un groviglio di punti di vista, una coesistenza di momenti che deformano essenzialmente la rappresentazione» (DR: 78-79). Insomma, «non basta moltiplicare le prospettive per fare del prospettivismo», perché occorre anche «che a ogni prospettiva o punto di vista corrisponda un'opera autonoma con un senso sufficiente»: è in questo contesto che – come sto per discutere – «tutto è divenuto simulacro» (DR: 94).

Deleuze qui evidenzia che se si trattasse esclusivamente di avere più soggetti che guardano un medesimo oggetto, in realtà la differenza rimarrebbe comunque subordinata all'identità: se si vuole intercettare la differenza reale, cioè quella che si fa, bisogna considerare che il punto di vista è quel *processo* lungo il quale tanto un soggetto quanto un oggetto possono costituirsi. Se non c'è un'opera reale a emergere lungo questo movimento, se cioè c'è qualcosa che comunque è già dato, a un qualche livello, allora come possiamo avere a che fare con una differenza a tutti gli effetti?

Al contempo, si apre appunto la questione del “criterio”: se il prospettivismo presuppone delle opere “autonome”, in che modo queste si possono “confrontare”? Detta altrimenti, in che misura un punto di vista è migliore di un altro, se i punti di vista non si raffrontano – presto o tardi – a un “medesimo” (s)oggetto? Ancora una volta, in che modo l'accento sul diverso riesce comunque a rendere conto – se vi riesce – della questione del “migliore/peggiore”?

Se seguiamo il ragionamento di Deleuze, il vero e proprio “guadagno”, ossia il miglioramento in senso stretto, sta non semplicemente nella moltiplicazione delle cose e dei punti di vista, bensì nell'*incremento della diversificazione*: sembra che un punto di vista può essere considerato “migliore” di un altro nella misura in cui mantiene apertamente viva la tendenza alla diversificazione che esprime, cioè nella misura in cui riesce a “integrarla” nel corso della propria stessa attualizzazione.

Detta altrimenti, un punto di vista non è migliore semplicemente perché tiene insieme più prospettive diverse, come le sommasse in un macro-punto di vista di ordine superiore, secondo una logica chiaramente identitaria, per la quale il “punto di vista C” è migliore perché somma insieme *sia* quello che vede il “punto di vista A” *sia* quello che vede il “punto di vista B”. Casomai, si può dire che un punto di vista è migliore proprio perché si sottrae a una simile logica: un punto di vista viene misurato, sotto questo riguardo, non rispetto a un dato (soggettivo od oggettivo, ad altri punti di vista dati), ma rispetto a una dinamica, dunque a un movimento di apertura, a una persistenza nell'individuare(si).

Se il “punto di vista C” può ritenersi migliore degli altri due, è quindi perché apre il vedere di questi, per così dire; al limite, vede ciò che gli altri due punti di vista *non vedevano*, in un senso molto preciso: *vede il loro vedere*, ossia *rende visibile il*

*loro vedere nel momento in cui fa vedere altro*, così che – in ultima istanza – fa vedere *il loro* altro e non semplicemente un'altra cosa, qualcos'altro.

Il punto è che l'elemento di "superiorità", se vogliamo dirla così, sta proprio in questa capacità di (ri)dinamizzazione, non nel fatto che il soggetto e/o l'oggetto coinvolti nel punto di vista possiedono un qualche tratto più originario o essenziale dei soggetti e/o degli oggetti degli altri punti di vista. Insomma, un punto di vista non è migliore perché il qualcuno che guarda e/o il qualcosa guardato sarebbero migliori, ma proprio perché "distorce" questa rappresentazione delle cose.

In questo modo, «il tenore dell'esistenza, l'intensificazione della vita» (CF: 64-65), come criterio per distinguere il buono dal cattivo, consiste sempre in un rinnovato tentativo di amplificare l'ampiezza di un modo d'essere:

cercare ogni volta di estendere la propria regione d'espressione chiara, cercare di aumentare la propria ampiezza, in maniera tale da produrre un atto libero che esprima il più possibile in questa o quella condizione. [...] Attualizzare ogni singolarità che si concentra in noi, e magari acquisire nuove singolarità [...]. Beninteso, non si tratta solo di una conquista in estensione, ma di un'amplificazione, di un'intensificazione, di un'elevazione di potenza, di una crescita in dimensioni, di un guadagno in distinzione» (P: 122-123).

È in gioco – potremmo dire – un'accentuazione del coefficiente di differenza o disparità. Ascolto un concerto: fino a dove arriva la mia capacità di distinguere i vari strumenti senza perdere attenzione per l'insieme del suono che producono, anzi giungendo in questo modo a sentirla in modo ancora più articolato? Riesco a riconoscere – nel complesso delle sue sfumature – il suono del basso? E quello della batteria? E quello del violino? O sono soltanto in grado di prestare ascolto alla voce, e il resto nemmeno lo noto? Riesco, ancora, a integrare nella mia percezione del concerto il modo in cui il pubblico "reagisce" alla performance? E così via.

Non è tanto l'aumento delle distinzioni a rendere il punto di vista "migliore": al limite, questo aumento è una conseguenza di un fatto più fondamentale, cioè dell'azione di una sensibilità rivolta a non chiudere il processo di distinzione, a non frenarlo e a "lasciarlo correre". Il criterio è insomma la "variabilità", intesa sempre in termini intensivi o qualitativi, piuttosto che meramente estensivi o quantitativi.

Ecco perché Deleuze può considerare che «solo ciò che aumenta il numero delle connessioni a ogni livello della divisione o della composizione [...] è prescelto e conservato, dunque creato, solo esso consiste», trattandosi di «ciò che non si divide senza cambiare natura, ciò che non si compone senza cambiare criterio di paragone» (MP: 600).

O, ancora, «"la" macchina astratta può servire da modello trascendente, in condizioni molto particolari», nelle quali «i concatenamenti concreti sono ricondotti a un'idea astratta della Macchina e sono marcati da coefficienti che rendono conto delle loro potenzialità, della loro creatività, secondo il modo in cui l'effettuano», al punto che «come regola generale, un concatenamento è tanto

più in affinità con la macchina astratta quanto più presenta linee senza contorno che passano tra le cose e fruisce di una potenza di metamorfosi (trasformazione e transustanziazione) corrispondente alla materia-funzione» (MP: 604).

Certo, è vero che Deleuze si è sempre sforzato di dire che lo schizofrenico non è né un modello né un obiettivo, perché ciò che conta sono i processi di schizofrenizzazione, i quali a propria volta corrono sempre il rischio di precipitare in un buco nero o in linee di morte – da cui gli insistiti richiami alla prudenza.

Questo, tuttavia, vuol dire esattamente che se c'è un valore tra i valori, questo risiede nella capacità di entrare in processi di schizofrenizzazione senza precipitare nel disfacimento o nella regressione: la variabilità si distingue proprio e dalla stasi di una posizione e dalla mancanza di qualsivoglia posizione, essendo piuttosto una peculiare capacità di continuare a muoversi sul posto. Si tratta sempre – come appena notato – di *serbare* ancora uno slancio per differenziarsi.

Il buono, insomma, sta per Deleuze sempre dalla parte della capacità metamorfica, da intendere non in senso quantitativo (riprodursi, appunto), ma sempre in chiave qualitativa (differenziarsi, appunto): buono è ciò che zampilla, (si) intensifica, (si) apre a nuove possibilità, ciò che si afferma generosamente, che si dona, ciò che – in definitiva – sta dal lato del protei-forme e non dell'uni-forme.

Se vogliamo, pensando soprattutto ai richiami alla «grande salute» che ricorrono in Deleuze (cfr. p.e. LS: 144; CC: 13-19, 138-139), gioca qui la lezione di Canguilhem: la salute non è la mancanza di malattia o la permanenza in una condizione di normalità, bensì la forza di tollerare anche le malattie, vale a dire la capacità di persistere in uno sforzo normativo. La prudenza deleuziana, sotto questo profilo, non equivale mai alla celebrazione del giusto mezzo, che sarebbe già dato posto che sono dati gli estremi tra cui ci si muove. Al limite, la prudenza è a un continuo esercizio di giurisprudenza, ossia l'affinamento della sensibilità rispetto ai casi, alle situazioni, agli incontri, e via scorrendo: è un'esortazione a *muoversi nel mezzo* dei processi.

C) Proprio su questo piano, si comprende infine l'insistenza sulle «potenze del falso». Infatti, non si tratta soltanto di un gusto retorico, provocatorio o di una sorta di allucinazione, perché è in gioco una questione squisitamente concettuale. Deleuze, per esempio, afferma:

[l']idea che la verità non sia qualcosa che preesiste – e che quindi sia da scoprire –, ma che invece sia da creare in ogni ambito [...]. Non ci sono verità che non “falsino” idee prestabilite. Dire, “la verità è una creazione”, implica che la produzione di verità passi per una serie di operazioni che consistono nel lavorare una materia, una serie di falsificazioni alla lettera. [...] Le potenze del falso che vanno producendo il vero, questo sono gli intercessori [...]. Non è mai falso. Quello che dice qualcuno non è che sia falso, è stupido o non ha alcuna importanza. [...] Le nozioni di importanza, di necessità, di interesse sono mille volte più determinanti della nozione di verità. Non perché la

sostituiscano, quanto perché misurano la verità di ciò che io dico (*PP*: 168, 173).

Emergono due cose: la prima è che, paradossalmente, Deleuze parla di falso senza contrapporlo al vero, inteso come interessante, importante, ecc.; la seconda è che però Deleuze parla esplicitamente di falso e non utilizza un'altra espressione, che potrebbe magari suscitare meno equivoci.

Che cosa significa allora «potenze del falso»? Che cosa significa che non importa che qualcosa sia falso, anzi che qualcosa è proprio falso nel senso che si falsifica, che viene falsificato (cfr. soprattutto *NF*: 152-154; *C2*: 143-174; *C*: 44)? Che cosa può mai significare qualcosa come «da simulazione porta il reale fuori dal suo principio nel punto in cui esso è effettivamente prodotto», là dove cioè «la copia cessa d'essere una copia per diventare il Reale e il suo artificio» (*AE*: 96-97)?

Intanto, rispetto all'utilizzo del termine “falso”, bisogna proprio tenere presente che la falsificazione è un concetto che per Deleuze è legato alla centralità del simulacro: il falso è la potenza di simulazione, o – in questo contesto – di dissimulazione, di dissomiglianza. Il falso si contrappone dunque al vero inteso come adeguazione, rispecchiamento e rappresentazione: il falso è una potenza letteralmente artistica, ossia creatrice, un principio genuinamente produttivo. E lo è in un modo molto preciso per Deleuze: se il vero-rappresentativo equivale alla normalità, a ciò che è vero nel presente e che si contrappone all'anormalità, le potenze del falso si configurano come anomale, perché presentano uno scenario in cui sono al contempo vere cose che non possono esserlo tutte insieme, sovrappongono le possibilità, fanno ritornare a galla opzioni, generano scompiglio, e via discorrendo.

Se, in altre parole, ogni narrazione veridica scandisce connessioni ordinate nello spazio e rapporti cronologici nel tempo, una narrazione falsificante funziona proprio nella misura in cui sfugge a questo sistema, ossia dis-ordina lo spazio per aprirlo a un nuovo ordinamento e s-fasa il tempo per aprirlo a una ri-fasatura: le potenze del falso s-naturano per ri-naturare. Il falsario non è allora mai chi copia (più o meno bene), ma colui che “trasfigura”, che “affabula”, che “finge” in senso letterale, generando confusione, presentandosi come qualcosa di aberrante.

Si tratta sempre della vaghezza: sotto questo profilo, le potenze del falso falsificano proprio nella misura in cui *alterano* o “scontornano”, presentando qualcosa di irriconoscibile e straniante, che non riesce a essere “incapsulato” nei canoni di verità sino a quel momento esistenti (giudicato in base a norme trascendenti).

Ma la falsificazione non è la cancellazione o l'annullamento in senso estensivo di ciò che verrebbe falsificato. Anzi, la cosa che rende la falsificazione aberrante è che sembra “recuperare” tutto quello che si sta alterando: la ripetizione non consiste soltanto nel prolungamento dello slancio creativo, ma in una ripresa quantitativa di tutti gli elementi che sono in gioco. È in questo modo che tale ripresa può darsi come ri-potenziamento ovvero passaggio ad altro, transizione



su un altro livello, trabocco su un altro piano, riconfigurazione complessiva, *qualitativa* (analogamente alla ricapitolazione schellinghiana).

Ciò che intendo dire è che rispetto al dato, ossia al vero attuale, la falsificazione in Deleuze consiste nell'operazione di "virtualizzazione" o "balbettamento" per la quale – per capirci – ciò che c'è può essere messo in discussione e fare spazio al nuovo proprio nella misura in cui avviene un "rinculo" o "ripiegamento interno". Questo "invaginamento" è tale per cui non si aggiungono dei pezzi dello stesso tipo, ma si tengono tutti ma proprio tutti i pezzi, per far lavorare la loro differenza interna, il loro problema, e così "riattivarlo". Come detto più volte, al limite questa "flessione" può descriversi come un processo sottrattivo, che però non è mai di tipo quantitativo (tolgo un pezzo), ma è una sottrazione rispetto al tipo specifico di logica quantitativa che è in vigore.

Si può ricorrere anche a figure come la fissazione, l'ostinazione o l'impuntarsi per descrivere questo tipo di scenario. Come vuole Deleuze stesso ogni qualvolta parla di «interruzione», «*I would prefer not to*», «silenzio», «ascesi», «rallentamento», «involgere», è in gioco una forma di arresto per il quale si "blocca", "interrompe", "manda in *loop*" o "spezza" la continuità *estensiva* di un'andatura: si "sospende" il fatto che le cose si continuino a fare sempre in quel modo, che l'ordine proceda sempre ripetendosi in maniera inerte. Dunque, non si tratta né di "riprodurre" né di "negare" la riproduzione di tale andatura, ma proprio di *alterarla*.

Qualcosa di simile accade quando *fissiamo* con lo sguardo un elemento, sino al punto in cui i suoi contorni si modificano e non appare più come lo stesso: *non è più lo stesso, non lo vediamo più nello stesso modo*. L'esempio forse per noi più semplice è quando fissiamo un particolare del nostro viso allo specchio, fino al punto che quel "frammento" diventa un tutto che trasfigura l'insieme del volto, di cui doveva semplicemente rappresentare una parte: il frammento si libera, diventa un simulacro che non rimanda a una qualche identità, a una qualche totalità data (cfr. *AE*: 44-53).

In un simile caso, qualcosa che fino a quel momento era un elemento quantitativo (come tanti altri, dunque inavvertito, non preso in considerazione) assume una forma diversa, diventa una sorta di "resto" (un elemento estraneo) rispetto al tutto di cui dovrebbe far parte, che così viene a essere colto come tale: quell'elemento *diventa un problema* e diventa l'esponente di un problema complessivo, trasformandosi in occasione per riconfigurare il complesso del problema stesso, per "passare ad altro".

Detto ciò, bisogna però tenere sempre insieme presente che queste figure della "fissazione" sono formulate a partire dall'attuale dato e per problematizzare l'idea che la trasformazione consista in una semplice accelerazione del suo andamento: non a caso, in Deleuze troviamo sempre anche l'insistenza sull'esigenza di "portare sino in fondo", ossia di aderire al corso di un processo per spingerlo ai suoi esiti più estremi. La pura alterazione si presenta in questa duplice veste: spezza un'andatura proprio mentre ne ripete ogni passo (si tratta sempre di *as-secondare*).

Tenendo conto di tutto questo, la questione ora rilevante è che il nuovo non è mai la semplice cancellazione del vecchio, ma la sua alterazione interna, il suo stesso esito, il raggiungimento del suo limite interno: questa è la falsificazione. In tal senso, falsificare, innovare, significa *fare uso* del passato e del presente, e non importa che non sia vero, ossia non importa che tale uso sia “falso”, proprio perché non si tratta di rappresentare il passato e il presente, somigliarvi, ripeterlo brutalmente.

Anzi, da quel punto di vista l'uso *deve essere falso*, per avere davvero un senso, per avere il “proprio” senso. La logica della falsificazione, si potrebbe dire, è vicina alla logica evolutiva dell'*exaptation*, per la quale l'innovazione avviene per ricombinazione o cooptazione, nel senso che un carattere che si sarebbe evoluto per una particolare funzione ne viene ad assumere una nuova, differente dalla primitiva.

Il vero – pensando anche alla discussione del problematico *supra*, § 4.1 – sta così dal lato di ciò che sa *farsi valere*, è una faccenda di giurisprudenza e non di diritto: vero è ciò che non è invalido, nel senso di ciò che spinge sino all'estremo le proprie possibilità, che fa tutto ciò che può per far valere le proprie potenzialità, senza voler rappresentare capacità altrui o anzi sapendo sottrarsi a un simile mimetismo.

Non è un caso che l'orizzonte concettuale della differenza sia il riferimento di tutti quei discorsi e quelle pratiche che insistono sul passaggio dal lessico dell'invalidità o della disabilità a quello del *diversamente abili*: per Deleuze non si tratta mai di giudicare un'abilità sulla base di un'altra, bensì sempre di fare di tutto affinché una capacità vada fino in fondo a ciò che può.

Prendiamo un semplice esempio: anche in Italia, si è ormai affermata la professione dello *youtuber*. Si tratta di un “indeterminato qualcosa” che prende forma attraverso persone, che raccolgono un insieme di tendenze e possibilità (tecniche, sociali, culturali, ecc.), le quali non dipendono affatto da queste persone: non sono costruite dal nulla da loro.

Al contempo, però, tali “virtualità” sono di fatto attualizzate da queste persone, nel momento in cui appunto le “raccolgono”, le “ripiegano” e le “riattraversano”: è la creazione di una nuova professione, che non può essere paragonata ad altre che pur sembrano simili (conduttore televisivo, regista cinematografico, opinionista, editorialista, ecc.). Anzi, se tale similitudine si profila è proprio perché la nuova professione vive dell'intreccio e del rapporto con quelle vecchie, con i mezzi che queste ultime hanno messo a disposizione.

Da ultimo, non è che uno *youtuber* semplicemente “si inventa” la professione andando a pescarla nel mondo delle idee già date, o poiché possiede già dentro di sé le proprietà del perfetto *youtuber*. Invece, uno *youtuber* emerge in quanto professionista proprio nel corso della costituzione dell'ambito professionale in cui diventa possibile quella professione, ossia contestualmente alla posizione del problema-*youtuber*.

È il tema nietzschiano della «trasvalutazione», che supera la semplice rivalutazione: il nuovo si fa valere nella misura in cui pone dei nuovi canoni valutativi, più che aggiungendo una nuova valutazione, una valutazione vera

rispetto alle precedenti valutazioni false. Si tratta dunque – nuovamente – al limite di sottrarsi alle valutazioni attuali, cioè alle regole o canoni di valutazione, ma sottrarsi significa sempre “portare fino in fondo”, seguire passo passo, fino a fare mutare.

Ancora una volta, fare uso non significa affatto che qualsiasi uso vada bene e che tutti gli usi si equivalgano: sarà l’esperienza a determinare quali usi si riveleranno fecondi e capaci, così che gli usi migliori saranno proprio quelli che si presteranno a sostenere il più ampio spettro qualitativo di usi possibili. Fare uso significa poi entrare in rapporto intimo con ciò che si intende usare: solo in questo modo l’uso è produttivo, ossia *c’è vero uso*.

Vero uso significa così *uso legittimo*, vale a dire un uso che fa leva su criteri immanenti e non trascendenti – a dire: non si colgono gli elementi con cui si avrebbe a che fare come parti di un tutto, cioè come se avessero qualcosa in comune, che oltretutto sarebbe stato perduto dunque sarebbe mancante; non si considera la disgiunzione tra gli elementi con cui si avrebbe a che fare come esclusiva, ossia come se lavorasse su differenze già date che ci contrappongono tra di loro e che sono a loro volta contrapposte all’indifferenziato originario; non si identifica il risultato che si avrebbe di fronte con il principio, e – prima ancora – non si “fissa” un risultato come identità (più o meno rassomigliante all’origine), ma lo si coglie come effetto (cfr. *AE*: 74-125).

Innovare, pertanto, significa rapportarsi con l’attuale in modo tale da considerarlo come la faccia per così dire visibile del virtuale che insieme integra e differenzia, ossia – in ultima istanza – porsi dal punto di vista della natura stessa, o – meglio ancora – aderire al suo stesso movimento “falsificatore” (cfr. meglio *infra*, capp. 7-8).

La cosa importante è che in quest’ottica l’innovazione avviene per via di una peculiare “falsificazione”, che lavora non tanto sul piano “estensivo”, ossia creando un nuovo pezzo, aggiungendo una cosa, quanto piuttosto su quello “intensivo”, ossia *riorganizzando* dunque *rifunzionalizzando* alla luce di un rinnovato problema (la rifunzionalizzazione è proprio il configurarsi di un differente problema).

Il modo in cui Deleuze descrive la specificità delle «forze del finito illimitato» è emblematico a tal proposito (cfr. più diffusamente *infra*, § 8.1). Simili forze per Deleuze caratterizzerebbero la contemporaneità e agirebbero in modo tale che la creazione o ideazione avviene come combinatoria, ossia muovendo da un numero finito di componenti che supportano un numero illimitato di modi di attraversarle e metterle insieme – è l’idea di creatività di Chomsky come usi infiniti di mezzi finiti.

Una tale (ri)combinazione, dunque, è di un altro livello rispetto alle componenti stesse, rispetto cioè ai mezzi usati, e lo è proprio perché non si limita a “sommare” gli elementi dati: piuttosto, li “piega” ossia li riattraversa problematicamente, al limite sottraendosi alla mera loro (ri)com-posizione.

Evidentemente, sembra qualcosa di criptico, o comunque di altamente speculativo, ma per Deleuze è qualcosa di semplice e concreto, come può mostrare un altro esempio: Federica Patera, sperimentando la forza creativa

dell'analogia, ha prodotto una serie di racconti originali composti interamente di citazioni tratte da opere letterarie diverse, limitandosi a variazioni minimali come concordanze verbali, di genere e numero, o l'inserimento di alcune congiunzioni e rari avverbi<sup>8</sup>.

In questi lavori, il nuovo è generato proprio non aggiungendo un pezzo nuovo (scrivendo un testo *ex nihilo*), bensì riorganizzando frammenti dati, che in questo modo non sono più nemmeno parti di un supposto originario, ma diventano elementi autonomi aperti all'innesto e all'ibridazione. Con il risultato paradossale che questo lavoro in cui non si aggiunge nulla, alla fine aggiunge di fatto qualcosa, ossia il racconto che viene a prodursi, di per sé completamente originale: *ecco le forze "super-piegate" del finito illimitato; ecco i frammenti liberati dall'essere parte di un tutto.*

Negli esperimenti di Patera, una differenza vera e propria viene generata attraverso un gesto di ripetizione apparentemente pedissequo: le frasi originali sono prese alla lettera, nulla viene mutato in termini "estensivi", anzi ci si fissa proprio sulla loro veste attuale, eppure *tutto cambia*. Si tratta appunto di un lavoro di "estrapolatura" che fa tutt'uno con una *falsificazione*, volta però non tanto a mostrare la verità di quelle porzioni di testo, cioè a rivelare il loro significato originario e reale, quanto piuttosto a *fare uso diverso* di quei "frammenti", ricombinandoli liberamente ma non arbitrariamente. Infatti, quei frammenti vanno seguiti passo passo, per poter dar vita a dei collegamenti e concatenamenti significativi, in grado di avere una consistenza, di *tenere*.

In questo modo, si agisce sul piano intensivo, problematico, ideale e virtuale: è proprio lì che avviene l'innovazione, che si genera il cambiamento, che agisce la trasformazione. Non serve scrivere una frase nuova, non serve aggiungere (o togliere) qualcosa: è sufficiente – si fa per dire – riorganizzare il dato, ma questa stessa riorganizzazione a propria volta produrrà un nuovo dato, una differenza effettiva, "fenomenica" (il nuovo testo). Falsificare significa generare: le potenze del falso fanno tutt'uno con il vero in quanto generatività, in definitiva.

Come ha notato Floridi, oggi l'innovazione si legge e pratica come *design*, dove la creazione avviene non come atto soggettivo che estrae una forma dal nulla, bensì come composizione e ricomposizione che fa congiuntamente leva su vincoli e opportunità (cfr. BARBERA 2018: 135-150).

Analogamente, Latour sostiene che siamo nell'epoca del *design*, il quale: non presuppone un progetto fondativo *ex nihilo*, ma fa della progettazione sempre una riprogettazione e una rimediazione; si contraddistingue per la cura dei dettagli; in quanto *de-sign* è connesso a processi di semantizzazione, chiama in questione gli usi. Così, nel *design* gli oggetti diventano cose, ossia la materia di fatto si declina come materia *in questione*, *matter in concern* ovvero *interessante*, facendo vacillare la canonica distinzione tra forma e funzione: nel *design* il dato esiste sempre come questione, come problema, come compito (LATOUR 2009).

---

<sup>8</sup> Cfr. i racconti reperibili alle pagine web <http://www.collacolla.org/?p=4744> e <http://www.terrannullius.it/terrannullius/narrazioni/118-diorami/783-introduzionediorami>.

Nel *design* il Prometeo scatenato si trasforma nel Prometeo cauto (*prudente*, avrebbe detto Deleuze), in un *bricoleur*: il *design* si presenta insomma come ciò che «acquisisce a tutti gli effetti il ruolo di un'attività di ricerca finalizzata a generare innovazione» (TRABUCCO 2015: 39).

Non stupisce che Sloterdijk (che per Latour è addirittura «IL filosofo del design») definisca il *design* come «abile esecuzione di qualcosa per il quale non si possiede alcuna abilità», ossia «una simulazione di sovranità: il design è quando si può nonostante non si possa»: per questo, «il design è la forma esecutiva del funzionalismo», al punto da presentarsi come «lo stato di eccezione permanente nelle questioni relative alla forma delle cose», in quanto «dichiara la fine di ogni umiltà di fronte al costituirsi delle cose in forza di una tradizione e manifesta la volontà di una nuova versione di tutte le cose», volontà «improntata allo spirito di un domandare radicale sulla funzione e sul suo signore e fruitore» (SLOTERDIJK 2017: 71-72, 77-79).

Alla luce del discorso svolto, tutto questo significa, nei termini di Deleuze: “disegnare” significa far valere le potenze del falso, per le quali il problema sono l'uso e il funzionamento possibili, non il senso o il significato originari; “disegnare” significa problematizzare costantemente il dato; “disegnare” significa considerare il dato come processo, non come oggetto; “disegnare” è un atto che crea la stessa possibilità di ciò che attua, non presuppone una possibilità già data, ma sposta la soglia stessa della (im)possibilità ponendola ogni volta. Proprio in questo modo, “disegnare” significa “ideare”.

In definitiva, è in gioco ciò che ho più volte evidenziato: la trasformazione non significa semplicemente che c'è una cosa in più, una cosa diversa in più, un altro ente numericamente, una qualche A creata dal nulla, né una cosa che ne causa un'altra, che A partorisce B; una trasformazione avviene quando si dà *una maniera diversa di essere* che trascina tanto A quanto B in un rapporto di alterazione da cui risulta C, differente da A e B non perché è semplicemente “un'altra cosa” ovvero una cosa in più, bensì “una cosa altra”, una cosa *qualitativamente* diversa, un altro tipo di cosa, un'altra maniera d'essere.

Si tratta – esempio caro a Deleuze – di Achab e la balena, trascinati in un divenire che li investe tutti e due, portandoli in una zona di indiscernibilità che altera entrambi, proprio perché li pone in rapporto: l'uomo non diventa animale, né l'animale diventa uomo; è proprio che diventano entrambi qualcosa di diverso, si “ritrovano” uniti e separati a un altro livello, su un altro piano rispetto a quello umano o animale. Questa è l'immanenza per Deleuze; questo è il nuovo per Deleuze.

Concludo con due ulteriori esempi, che credo mostrino in modo emblematico il modo in cui Deleuze stesso faccia agire in concreto nelle proprie opere una simile maniera di concepire la trasformazione.

Si tratta di due semplici passaggi (il primo già discusso *supra*, § 3.2), che tengono insieme – secondo quanto già indicato – la forma e il contenuto del sistema-Deleuze, vale a dire che esprimono al contempo il modo di scrivere e il modo di ragionare di Deleuze.

«L'isola è disertata più di quanto non sia un deserto» (*ID*: 6); le teorie della legge «pongono il positivo al di fuori del sociale e il sociale nel negativo», la teoria dell'istituzione «pone il negativo al di fuori del sociale per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva» (*II*: 30).

Questi passaggi, presi di per sé, dicono poco del loro riferimento; eppure, mostrano icasticamente il *modus operandi* deleuziano: abbiamo a che fare con dei mutamenti che avvengono sul piano intensivo, anziché su quello estensivo.

Infatti, in entrambi i casi i termini in questione non mutano: nel primo abbiamo a che fare con un'isola deserta, nel secondo con il sociale, il positivo e il negativo. In senso stretto, Deleuze non aggiunge nulla di nuovo: non inventa parole, non crea concetti, non dice nulla di più – o nulla di meno. Ciò che muta, banalmente, è *il modo in cui questi termini vengono disposti*, il modo in cui vengono attraversati, cioè il problema che ne riformula l'ordinamento: questo fa davvero cambiare tutto.

In un caso, l'isola è sempre la stessa *eppure non è più la stessa*: il suo essere deserta diventa un fatto relazionale e non identitario. E non è che il suo essere isolata viene “contraddetto”, perché l'isolamento resta tale: la sua natura viene non negata, bensì *mutata*; viene alterato *il senso* dell'isolamento.

Nell'altro caso, il positivo e il negativo restano tali e in rapporto alla società, *eppure questa non è più la stessa*: la società resta un fatto “di natura”, che oscilla tra il positivo e il negativo, ma questa natura si trasfigura, perché diventa creativa e non limitativa.

Sembra trattarsi di meri rovesciamenti retorici, ma si stanno ponendo problemi diversi, modi differenti di guardare alle “stesse” cose: si tratta proprio di un riorientamento di prospettiva, di una trasformazione del punto di vista, che fa poi mutare le cose stesse, e che – nello specifico – comporta la necessità di creare tutta una serie di concetti per articolare questa dimensione intensiva e problematica in cui consiste il “taglio” prospettico che va delineandosi.

La convinzione di Deleuze, come più volte detto, è che questo vale per la filosofia come per i viventi, per l'umano come per i cristalli: è in questione *la logica inventiva del mondo*.



## 5. *IN MEDIAS RES*: LA DIFFERENZA COME *UR-RELATION*

«L'inizio è veramente nel vuoto, sospeso nel vuoto. Esso è *with-out*» (LS: 192).

Nel presente capitolo, cercherò più esplicitamente di chiarire in che senso Deleuze si presenti come “avvocato del diavolo”, espressione che – tenendo conto dei richiami alla giurisprudenza già effettuati – va assunta nel suo pieno significato: *si difendono le ragioni del caso*. Deleuze afferma insomma le esigenze del «principio diabolico» (LS: 157): «il più piccolo intervallo è sempre diabolico: il sovrano delle metamorfosi si oppone al Re ieratico invariante» (MP: 156).

La differenza è *qua tale* dia-bolica, ma che cosa significa e che cosa comporta questo?

Per inquadrare il senso complessivo del problema della differenza, bisogna esplicitare del tutto un fattore a cui ho sinora solo fatto cenno. Quando Deleuze sostiene che «*non opposita sed diversa* è la formula della nuova logica» (SE: 44), sta prendendo una posizione alquanto netta in merito al fatto che la realtà *di fatto* è la differenza, che va dunque spiegata *di diritto*. Questo emerge in modo direi inequivocabile in almeno due frangenti dell'opera deleuziana.

Il primo affiora quando Deleuze spiega che il problema dell'empirismo non è come il soggetto costituisca il dato, bensì è come il soggetto si costituisca nel dato, a partire dal dato. Questo porta a porre innanzitutto la domanda «ma il dato, che cos'è?» (ES: 110): che cosa innanzitutto e per lo più *appare*, posto che l'apparizione non nasconde nulla, ma rinvia al senso del proprio apparire?

La risposta deleuziana è chiara: l'empirismo parte da una collezione o successione in movimento di percezioni distinte e «ne parte in quanto sono distinte, e in quando sono indipendenti», ossia appunto diverse. «Questo è il principio di differenza», «poiché, come è possibile separare ciò che non è differente?»: bisogna allora muovere «da *questa* esperienza, perché essa è l'esperienza», che «non presuppone nient'altro, niente che la preceda», ma indica il movimento di cose «separabili in quanto sono differenti e differenti in quanto sono separabili» (ES: 110).

Il secondo è quando questo stesso principio viene ripreso e rinforzato, evidenziando che «la differenza non è il diverso», perché «il diverso è il dato», mentre «la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso», così che «la differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno». «La condizione del mondo» è quella di un'«irriducibile disuguaglianza», per la quale «ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona», «ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente» (DR: 287). Deleuze dunque distingue tra «differenza empirica tra due determinazioni» o «differenza esterna che separa» e la «Differenza trascendentale tra LA determinazione e ciò che essa determina» o «Differenza interna che riferisce *a priori* l'uno all'altro» due termini esteriormente differenti (DR: 115).



Evidentemente, il problema deleziano è quello della differenza interna o noumenica o trascendentale, che sotto questo riguardo ha il primato sulle differenze esterne o fenomeniche o empiriche, ma questo è possibile soltanto nella misura in cui queste ultime vengono prese come punto di partenza, come presupposto indiscutibile.

Se insomma si pone il problema della “differenza”, è perché essa si presenta come il nome più generico o comprensivo possibile per indicare il puro fatto del mondo, ossia è ciò che si può dire *di tutte le cose*: tutte le cose differiscono, tutte le cose sono differenti (è il principio dell’univocità dell’essere, per cui “Essere = Differire”). Per Deleuze la differenza, semplicemente, *si dà*, ma se si dà è perché *si fa*, così che bisogna spiegare proprio questo farsi: è il problema di cogliere ciò che fa la differenza, la differenza mentre si sta facendo.

Tenere a mente questo è fondamentale per capire molte delle perplessità che suscita il sistema-Deleuze, sempre incentrato sul molecolare, sul transitorio, sul metamorfico, e via discorrendo: è come se insieme si concentrassero tutti gli sforzi nello spiegare il dato innegabile della differenza, al punto da poter mettere apparentemente in secondo piano tutto ciò che riguarda il piano attuale o molare, quello in cui appunto le differenze si danno in quanto “esterne” o “fenomeniche”.

D’altro canto, anche su questo Deleuze porta fino in fondo il principio che lo muove: proprio poiché la differenza è fenomenica, la sua datità non può mai essere semplicemente dedotta trascendentalmente; la differenza si produce sempre “di fatto”, mai “di diritto”, così che su questo piano si può al più mostrare la struttura dinamica propria del primo. O, al limite, bisogna vedere – come più volte sottolineato – nel gesto filosofico dell’instaurazione del piano trascendentale o di immanenza un tipo diverso di differenza “di fatto”, che ha la peculiarità di avere questa forma “astratta”, se così si può dire.

Come si è visto, è Deleuze il primo a stupirsi che le cose a un certo punto “si fermino”, ossia che si distinguano realmente: eppure, il suo presupposto è che questo accada e accada continuamente. Anzi, questo stupore è figlio proprio dell’assunzione come dato del fatto che le cose si danno in quanto differenti: tutto si muove, *ma a un certo punto si ferma*; tutto si confonde, *ma a un certo punto si distingue*.

Questo lascia stupefatti, ma si presenta come un dato di fatto: come può dunque accadere qualcosa di simile?

5.1. *Sine tertio, non datur*: tra i due litiganti, il terzo gode

«È l'interstizio che viene prima rispetto all'associazione, è la differenza irriducibile che permette di scaglionare le somiglianze. La fessura è diventata prima. È il metodo del TRA» (C2: 201).

In questo paragrafo, vediamo più da vicino in che senso Deleuze sia descrivibile come “avvocato del Diavolo”, attraverso i seguenti passaggi: *A)* presento le caratteristiche principali della concezione deleuziana della relazione, anche in riferimento alla tradizione filosofica occidentale; *B)* insisto sulla dimensione gerarchica della relazione per Deleuze; *C)* descrivo l'azione “bimodale” della relazione in quanto forza; *D)* discuto alcune declinazioni e sfumature della “terzietà” della relazione in Deleuze.

*A)* Di *advocatus diaboli* ha parlato anche Sloterdijk, la cui antropologia filosofica del mediale e la cui “sferologia” hanno diverse consonanze con la prospettiva di Deleuze, come mostrano anche i numerosi richiami fatti dal pensatore tedesco a quello francese. Nello specifico, per Sloterdijk avvocato del diavolo sarebbe il sociologo dei sistemi Luhman (SLOTERDIJK 2004: 65-112).

Al di là di tale riferimento, per me è rilevante evidenziare che secondo Sloterdijk fare gli avvocati del diavolo significa prendere partito per quella figura che nella tradizione teologica si pone come *tertium* rispetto al rapporto tra Dio e la sua creatura (il mondo), andandone a infrangere l'unità e la compattezza, e finendo così per dar vita al molteplice. Il diavolo si pone cioè al di fuori rispetto tanto a Dio quanto al mondo, è esterno rispetto al loro rapporto, e per via di simile posizione produce distanza tra Dio e il mondo, li mette a distanza, mette dello spazio tra di loro consentendo il proliferare del molteplice – delle differenze.

Il punto è che, a ben vedere, se non ci fosse il terzo diabolico, allora Dio e il mondo, proprio in quanto unitari e compatti, *non sarebbero nemmeno in rapporto*: non ci sarebbe proprio qualcosa come *il rapporto tra Dio e il mondo*. Ma, se così fosse, ci sarebbero ancora qualcosa come “Dio” e “il mondo”? Se fossero un tutt'uno, potrebbero ancora essere due cose distinte, per quanto legate, ossia distinte proprio in quanto legate (dal rapporto “creatore-creato”)? Significa allora che il vero e proprio principio (di Dio come del mondo) è il diavolo, ossia questa figura apparentemente “terza”?

La risposta, con Deleuze, è sì: il “terzo” è il primo, anche se sembra giungere soltanto dopo i due termini, e lo è proprio alla luce della sua peculiare posizione “esterna” rispetto ai termini stessi. Questo è ciò che Deleuze ha posto in luce ogni qualvolta ha insistito sul fatto che la più grande scoperta dell'empirismo è che una relazione è esteriore ai suoi termini (cfr. p.e. *ES*: 76, 125-130, 141-144;

PP: 63-65; RF: 222; C1: 225-234). Inoltre, tutta l'opera deleuziana è costellata dal richiamo a concetti "mediali" o "relazionali", ossia attraversata da quei «concetti-*inter*» che indicano «ciò che sta "fra", che non è né "l'uno" né "l'altro", ma che è nel mezzo, che fa da intermediario, da messaggero, da intermezzo» (RF: 128-129).

Ciò che bisogna spiegare è proprio questa duplicità, per cui la relazione è *esteriore* rispetto ai *suoi* termini, ossia per cui il rapporto è insieme "al di fuori" e "nel mezzo": che cosa intende con ciò Deleuze?

Intanto, senza entrare nel pieno della questione di come la relazione è stata concepita nella storia della filosofia o di come viene concepita nel dibattito contemporaneo (cfr. CANDIOTTO & PEZZANO 2019), faccio comunque presente che la posizione che assume Deleuze non è affatto scontata, in chiave filosofica.

Infatti, classicamente la relazione è stata pensata come una delle categorie che definiscono le sostanze: il *pros ti* inteso come quella proprietà della sostanza di essere in relazione ad altro, letteralmente l'essere «verso qualcosa» (ARISTOTELE, *Categorie*, 7, 8a, 29-35). La sostanza è il *primum*, così che l'essere in relazione è una delle sue diverse proprietà (essere alti 180 cm, risiedere ad Atene, ecc.): la relazione è una proprietà accidentale, si aggiunge ai termini del rapporto senza mutare la loro natura. Sempre Aristotele è chiaro in merito: «tra tutte le categorie, è quella che ha meno essere e realtà», perché presuppone che la determinatezza sia già data, ossia che vi siano già le sostanze (ARISTOTELE, *Metafisica*, XIV, 1, 1088a, 22-24 e 30-35).

D'altronde, se le categorie sono ciò che è detto «senza connessione», cioè senza *symploké*, è persino inevitabile che la relazione non possa in nessun modo assurgere a un ruolo fondamentale come quello di categoria a sé stante (ARISTOTELE, *Categorie*, 4, 1b, 25-28). Pertanto, la relazione non solo non è una sostanza prima, ma è persino ciò che di più distante vi è dalla sostanza, e questo è un suo tratto squalificante: la relazione si limita a collegare due o più oggetti senza incidere su di loro, ossia senza alterarli e trasformarli.

Non si tratta di un atteggiamento soltanto tipico del mondo classico: per esempio, anche D.M. Armstrong dichiara la propria difficoltà nel *catalogare* le relazioni. Infatti, da un lato si sostiene l'invarianza istanziale, ossia il fatto che il numero di termini che istanziano un universale è una proprietà essenziale di questo, seppur sotto forma di relazione determinata (la distanza di un metro esatto) e mai meramente determinabile (la distanza in generale): le singole determinazioni o istanziazioni dell'universale non contribuiscono a determinarne la natura, a determinare la natura della relazione in gioco. Dall'altro lato, si distinguono le relazioni interne da quelle esterne, sulla base del fatto che le prime esistono in virtù della natura dei termini e le seconde no, insistendo sul fatto che se le prime «non rappresentano un'aggiunta ontologica (sono ontologicamente a costo zero!)», le seconde sono quelle «ontologicamente importanti» – senza però chiarire che cosa questo significhi e comporti. Non a caso, si conclude ammettendo: «ho la sensazione che ci siano ancora molte cose importanti da dire sulla metafisica delle relazioni, ma non sono in grado di fornire un contributo ulteriore» (ARMSTRONG 2016: 47-48).

Queste rapide notazioni servono a fare presente che siamo comunque di fronte a un consistente tentativo di rovesciare importanti assunti, filosofici ma non solo.

Prendo allora spunto da elementi che fanno parte della nostra quotidianità. Nel linguaggio comune, per indicare l'esistenza di un rapporto tra due o più persone diciamo appunto che "c'è qualcosa *tra* di loro" e questo qualcosa ha la caratteristica di *intercorrere*, di "correre tra" le persone coinvolte. Ci sono rapporti che appaiono decisamente strani, perché sembra che persone *troppo diverse per stare insieme* di fatto sono tenute insieme (proprio nella loro diversità) da una certa *tensione di fondo* che appunto corre tra loro, cioè passa per elementi tanto disparati, o persino contrastanti, riuscendo però a legarli senza (con)fonderli.

In quei casi, ci accorgiamo proprio della loro persino radicale diversità, di quanto cioè quelle persone siano differenti l'una dall'altra; *eppure*, "c'è qualcosa *tra* di loro" che li unisce, e li unisce proprio nella loro apparente incompatibilità. *Tra* di loro, le cose – si usa dire – funzionano, lo scambio è sempre dinamico, la passione è sempre accesa: anche quando litigano, lo fanno perché sono coinvolti, perché il loro rapporto riesce a produrre qualcosa – fosse appunto anche soltanto un contrasto.

Che cosa succede, invece, quando le cose finiscono? Quand'è che diciamo che quel rapporto è "cessato"? Lo sappiamo tutti: quando quella tensione di fondo si è sopita, generando nient'altro che sterilità e indifferenza (in che momento? come? perché? come hanno potuto non accorgersene?). A dire: quando quel rapporto letteralmente non fa più la differenza. Prima, quelle due persone, anche se non si amavano, erano perlomeno in grado di odiarsi, anzi si odiavano proprio perché si amavano: ormai *non c'è più nulla* tra di loro, non c'è più nessun rapporto a tenerli insieme. Eppure, se i due si reincontrano per strada, o a una festa tra amici, scatta un'indifferenza del tutto particolare, radicalmente differente da quella rivolta a tutte quelle persone in cui ci si imbatte lungo la strada senza farci caso. In quel caso, invece, i due "ex" continuano a essere legati-e-separati da un fastidioso *rapporto di indifferenza*, che li mette entrambi a disagio.

In questo senso, si può dire che *polemos* è padre di tutte le cose, se si intende questa "contesa" esattamente nel senso di quella "tensione di fondo" che tiene insieme differenziando elementi disparati (come in fondo voleva anche Heidegger – cfr. *infra*, § 9.2). *Polemos* è una *tensione*, la ragione dinamica della tenuta di un rapporto, per la quale i differenti entrano e persistono nello stare in relazione ("c'è una ragione per cui stiamo insieme": è il rapporto stesso).

Simile tensione non ha la realtà di una cosa, non è in nessuno dei termini attuali, eppure non si può dire che esso non sussista, perché è persino la cosa più importante che ci sia per le persone coinvolte. Ha una consistenza "logica", nel senso di una logica *vitale* o *fisica*, energetica, per la quale la realtà è una questione di capacità di dar corso, di effettualità.

Questo semplice esempio credo permetta intanto di chiarire che nell'ottica deluziana occorre guardare alla natura della relazione tenendo conto di due aspetti fondamentali.

*Primo.* Prendiamo una serie di possibili rapporti: similitudine, somiglianza, analogia, dissonanza, antagonismo, collaborazione, ripartizione, armonia, fusione, negazione, contraddizione, lontananza, vicinanza, diversità, e via discorrendo. Possiamo notare un fatto tanto banale da passare inosservato (*perciò* filosoficamente decisivo): *sono tutti rapporti*, cioè *sono tutte figure della relazione*, modi di essere in rapporto, al di là della specificità assunta di volta in volta dalla relazione. Che siano tutte figure della relazione, significa che esse funzionano in modo tale da non arrivare dopo, a cose fatte, quasi come si aggiungessero una volta che i giochi sono terminati, secondo un modello del tipo: Io esisto e sono già dato, tu esisti e sei già dato; a un certo punto, però, ci “mettiamo insieme”.

Proprio poiché il rapporto arriva non dopo ma prima, esso serve a qualcosa, dà qualcosa, *fa la differenza*: d'altronde, a che serve rapportarsi con altro da sé, se tale “sé” fosse già strutturato? Come si spiegherebbe, per esempio, che per noi i rapporti sono così importanti e modificano la qualità – in un senso o in un altro – della nostra esistenza? In altre parole, la “terzietà” della relazione non è frutto della sommatoria di sostanze già date, né dunque è vero che non aggiunge niente agli elementi che si limiterebbe ad associare.

*Secondo.* Perciò, la relazione va concepita in chiave genuinamente dinamica: per fare la differenza, la relazione va considerata come qualcosa che appunto è in grado di esercitare un'efficacia, di incidere realmente, di compiere un'operazione formativa e trasformativa. O anche, è un altro aspetto della faccenda (cfr. *infra*, § 5.3), bisogna guardare alla relazione insistendo sulla sua peculiare temporalità: un rapporto si distende nel tempo, si modifica (modificandoci), si trasforma (trasformandoci), è aperto e imprevedibile. Una relazione non smette di mutare e proprio in questo modo può lasciare il segno.

È in questo scenario che si colloca il modo in cui Deleuze interpreta la relazione. In una prima formulazione, sono due i punti da tenere presenti.

Da un lato, secondo Deleuze un rapporto è *esteriore* rispetto ai termini, perché è come al di fuori di essi, o – più precisamente – di natura diversa da essi: non è un'entità, un oggetto, uno stato di cose, ma appunto un rapporto. Dall'altro lato, però, un rapporto è esteriore rispetto ai *suoi* termini: non solo perché è il rapporto-tra di essi, ma innanzitutto in quanto *pone* quei termini, laddove “pone” significa che *al contempo* connette e separa.

Deleuze ritiene dunque che una relazione non dipenda dai termini del rapporto: una relazione è esteriore rispetto ai propri termini, non è interna alla loro costituzione; il fatto che stia appunto “tra” di loro comporta che non stia semplicemente “dentro” uno di loro, o dentro entrambi. A essere decisive, sono le conseguenze ontologiche di questo dato: l'esteriorità di una relazione si qualifica per il proprio differente statuto rispetto ai termini, vale a dire che se questi si presentano (o sembrano presentarsi) come appunto de-terminati, come cose date, come forme formate, invece il rapporto che *intercorre* tra di essi è di natura diversa: è *una forza*, è un fattore genetico o dinamico, è cioè ciò che fa la differenza.

Poi, una relazione è esteriore rispetto ai *suoi* termini nella misura in cui appunto pone quei termini in quanto tali, ossia come termini di un rapporto,

all'interno di un rapporto: non semplicemente li “accosta” o “compone”, ma li afferma in quanto distanti ovvero differenti (li distingue riferendoli l'uno all'altro). In breve, potremmo dire: *li tiene* a distanza.

In questo senso, dunque, la relazione trasforma i termini, ne modifica la supposta natura data: proprio in quanto non dipende da (supposte) proprietà intrinseche dei termini, essa tocca la natura stessa degli oggetti che collega, andando non solo a determinarli reciprocamente, ma – più radicalmente – a differenziarli.

Con le parole di Deleuze, è in gioco l'affermazione di due elementi diversi non “nonostante”, bensì *in ragione della* loro divergenza: «si tratta di una distanza positiva dei differenti», per la quale si fa largo non un «identificare due contrari con il medesimo» (i due termini non vengono identificati dal o nel rapporto, che non è un'identità, non è una “cosa”), ma un «affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro in quanto “differenti”». In questo modo, «ogni termine diventa un mezzo per andare fino in fondo all'altro, seguendo tutta la distanza» e «la divergenza cessa di essere un principio di esclusione, la disgiunzione cessa di essere un mezzo di separazione» (LS: 151, 155).

Tutto questo significa che l'esteriorità della relazione è da intendere in senso *ordinale* e non *cardinale*, o *numerante* e non *numerico* (cfr. p.e. ID: 36; B: 28-33; DR: 119-120; MP: 171, 460-462, 572-576; CC: 43-48; LK: 71-74; EC: 117-120). Non è il “tre” che giunge dopo l'“uno” e il “due”, ossia un elemento o termine come altri, se non il meno rilevante in quanto arriva dopo. È invece il “terzo”, inteso non come *qualcosa/qualcuno* che segue il “primo” e il “secondo”, bensì come il principio stesso della distinzione-in-relazione tra i due: un primo è tale soltanto in rapporto al secondo e viceversa, ed essi sono *realmente distinti* soltanto in virtù di tale relazione. La relazione è esteriore rispetto ai termini del rapporto, dunque è “in mezzo” a loro senza essere il terzo (il quarto, il quinto, ...) termine: è il rapporto che è *in corso* tra loro, la loro differenziazione *che si sta facendo*.

Se pensiamo alla tradizione occidentale, la natura spaesante di questa costellazione di problemi era per esempio anche al centro del dibattito interno alla Scolastica, che da un certo punto di vista verteva proprio sul se e come fosse possibile riconoscere la sussistenza ontologica della relazione. Prendiamo, a titolo esemplificativo, l'idea di Tommaso d'Aquino per cui le relazioni intratrinitarie «non presuppongono la distinzione dei termini tra cui intercorrono», bensì «costituiscono la distinzione stessa», di modo che «la sostanza non precede la relazione, ma è la relazione ciò su cui la sostanza – ipostasi – si fonda» (BOTTARINI 2006: 121). Qui, si sta proprio cercando di affermare che in origine c'è la relazione.

Sotto questo riguardo, il problema della Trinità non è altro che una formulazione del problema della relazione: è vero che Padre e Figlio sono separati e diversi, ma lo possono essere soltanto in ragione del rapporto che ciò che *c'è tra* di loro, del principio di circolazione (lo Spirito Santo), non per via di una qualche proprietà già data intrinsecamente alla loro natura. Il Terzo non è dunque una Terza Persona, ma la forza stessa del “tra”, esteriore alle persone e alla loro logica. Per dirla diversamente, Padre e Figlio da una parte sono

consustanziali, eppure sono a tutti gli effetti distinti: da un lato il Figlio ha bisogno del Padre, dal quale trae la natura (divina), ma dall'altro lato il Padre ha bisogno del Figlio, grazie al quale può incarnarsi.

Come si spiega questo rapporto nella differenza? Esattamente mettendo al centro, letteralmente, la natura dinamico-differenziale della relazione, ossia adottando una prospettiva insieme in senso ampio “an-ipostatica” o “metassologica” (su cui cfr. DESMOND 2008). È quel che in deleuze si presenta per esempio come im-personale o pre-individuale, modi di indicare il carattere insieme intensivo e relazionale, puramente mediale, di ciò che è *individuante* e non “individuale”.

Altrimenti, si dovrebbe cominciare ad aggiungere una terza (poi una quarta, una quinta, ...) entità che interverrebbe a spiegare il rapporto, o si dovrebbe postulare che la Prima Persona è dotata per propria natura di una peculiare capacità di generare da sé l'altro con cui si rapporta: in entrambi i casi, lo statuto proprio della relazione verrebbe meno, restando subordinato a quello tipico della persona, ossia dei termini dati. Il principio è realmente diabolico per Deleuze: è irriducibile persino alla somma Persona Divina, perché non è di natura personale.

Per spezzare il regresso all'infinito tipico del “terzo uomo”, non occorre tanto individuare un punto da cui tutto comincerebbe e procederebbe (per poi ritornare), ossia individuare *qualcosa* che vale come Cosa (Inizio e Fine al contempo). Piuttosto, bisogna cogliere che la “cosa” è esattamente questa dinamica, questo processo, questo passare che sfugge in quanto “cosa” (il simulacro che prolifera): è chiaro che sorge qui il problema di se e come sia possibile indicare questa dinamica, attribuire un sostantivo, ossia dare un nome – si potrebbe dire – *al processo del nominare*.

Commentando il lavoro del filosofo che forse più esplicitamente si è posto il problema dei modi di esistenza (il già ricordato Souriau), Latour si è domandato: «si può ottenere dalla filosofia che finalmente si metta a contare al di là di uno, di due – soggetto e oggetto – o anche di tre – soggetto, oggetto, superamento del soggetto e dell'oggetto?» (LATOUR 2015: 21). La questione può essere riformulata in modo persino più radicale, pensando che non si tratta soltanto di moltiplicare i modi di esistenza, ossia di contare al di là di uno, due e tre – come fa lo stesso Latour in un progetto certo mirabile e da non sottovalutare (cfr. LATOUR 2012 e l'associato portale <http://modesofexistence.org>). Piuttosto, si può ottenere dalla filosofia che finalmente *smetta di contare?*

La direzione deleziana in fondo, è proprio questa, con tutti i problemi che comporta, a partire da quelli lessicali. Può ciò che si presenta sfuggendo” alla logica della de-terminazione essere un termine? Come nominare, se si può, l'an-ipostatico, o – anche – l'an-ipotetico?

Deleuze cerca proprio di farlo mediante il lessico della differenza, intesa quale pura affermazione ovvero differenza creatrice, puro rapporto (il ?-essere del problematico), nella convinzione che in quanto tale la relazione o differenza sfugge alle maglie della rappresentazione: «*la rappresentazione non può essere un criterio*

*per le relazioni», vale a dire che «le relazioni non sono l'oggetto di una rappresentazione, ma il mezzo di un'attività» (ES: 159).*

B) Bisogna tenere ben presente l'elemento differenziante della relazione, ossia *puramente gerarchico* (dunque non per forza in senso superiore/inferiore, alto/basso, ecc., che sono tutte figure specifiche del rapporto): differenziare i termini di un rapporto significa “ordinarli”, non semplicemente “porli” nel senso in cui si usa dire mettere sullo stesso livello. Una relazione è in quanto tale generatrice di un dis-livello, di una disparità.

Si tratta di un modo di esprimersi facilmente fraintendibile, soprattutto perché “gerarchia” rimanda immediatamente a una verticalità di tipo piramidale, così che sarebbe probabilmente più opportuno individuare un termine *ad hoc*. Tuttavia, proprio perché una delle accuse più immediate a Deleuze è quella di proporre – come visto – una sorta di orizzontalismo dell'indifferenza, è importante tenere presente che è in gioco a tutti gli effetti una gerarchia nel senso indicato, che è importante appunto circoscrivere nella sua peculiarità, per comprendere fino in fondo l'ottica di Deleuze.

A tal fine, provo dunque a rendere maggiormente perspicuo questo carattere “gerarchico” della relazione mediante l'esempio di uno dei rapporti apparentemente più “egualitari” che possa darsi: l'amicizia.

Essere in un rapporto di amicizia, infatti, non significa solo che quel rapporto costituisce, individua e trasforma l'essere al mondo di coloro che ne vengono toccati e attraversati, né semplicemente che si è amici l'uno dell'altro in modo reciproco. C'è ben di più: c'è il fatto che il rapporto ci “lega” o “unisce” in quanto disparati ossia *disparandoci*; questo significa – molto banalmente – che due amici non sono amici l'uno dell'altro *allo stesso modo*.

Uno magari si confida di più e chiede più consigli, l'altro magari propone più cose da fare insieme, e così via: non ci si “corrisponde” mai semplicemente sullo stesso piano, ed è proprio per questo che il rapporto può scorrere, essere fluido, produttivo e fecondo per coloro che sono coinvolti. Non è dunque che il *do ut des* non abbia rilevanza; è che qualsiasi apparente “scambio” è di fatto sempre un “rilancio”, nel senso che ciò che si dà è sempre *al contempo* di più e di meno (*perciò è puramente diverso*) di ciò che si riceve, dalla prospettiva di ogni termine: è questo a fare di una relazione qualcosa di genuinamente generativo e trasformativo, ciò che continuamente inter-corre.

Se volessimo usare un'immagine economica, la relazione concepita in questo modo non è semplicemente quella che regola uno scambio tra oggetti (fisici come simbolici: scarpe, frutta, istruzione, cure, ecc.) mediante un termine medio (comunemente il denaro) che offre un valore (di scambio) capace di “livellare” ossia rendere commensurabili diversi valori d'uso, come i diversi bisogni dati che starebbero a monte della nascita dello scambio (ho freddo, fame, insicurezza, malessere, ecc.). Piuttosto, bisogna pensare al mediatore stesso (il denaro) nella sua veste funzionale.

Questo implica due cose.



La prima è guardare non alla natura materiale e fisica del denaro, ma alla sua natura immateriale e ideale: anziché soffermarsi sulla moneta e sulla banconota come “terza cosa”, con l’annessa versione economico-monetaria del dilemma del terzo uomo (il problema dei tassi di cambio), bisogna puntare lo sguardo verso le ormai diffuse monete virtuali o cripto-valute, che esibiscono una dinamica puramente relazionale. Infatti, con queste vengono chiamati in causa dei fattori persino sorprendentemente “platonico-deleuziani”, come partecipazioni, *token*, condivisibilità, fiducia, transizioni, valore di network, e via discorrendo.

La seconda è considerare che il denaro in realtà rende possibile ciò che sembrerebbe invece presupporre e seguire: non è che prima ci sono dei valori d’uso diversi che poi il denaro mette in rapporto, è che proprio grazie al *dinamismo relazionale* del denaro emerge qualcosa come un puro valore d’uso e diventa così possibile distinguere tra diversi valori d’uso. Il denaro stesso, insomma, agisce più come un “disparatore” che come un “comparatore”, a dispetto delle apparenze: in questo senso, esibisce appieno la natura stessa della relazione, la sua veste puramente astratta (cfr. AMATO 2010; PEZZANO 2013; SOHN-RETHEL 1977; 1991).

Potremmo spingerci a dire che nell’ottica deleuziana la relazione diventa *il denaro del cosmo*.

In definitiva, secondo Deleuze la relazione agisce alla stregua di un puro differenziante (analogamente alla *différance* derridiana): la relazione coincide così con il nome più generico possibile della relazione; ogni relazione è innanzitutto differenza, in quanto fa la differenza, ossia non semplicemente associa dei termini giustapponendoli, ma li trasforma separandoli-e-connettendoli. Tutte le relazioni possono in tal senso essere ricondotte alla differenza.

Per questo, la differenza precede la negazione o contraddizione, così che queste non possono essere il motore primario; per questo, ancora, Deleuze crede con Spinoza che ogni determinazione è non *negatio*, bensì innanzitutto *distinctio*: anche quando le cose sono opposte o contrapposte, esse sono innanzitutto *distinte*, cioè *tenute insieme da una relazione di differenziazione*.

La relazione opera alla stregua di un “trasformatore”: distingue realmente le cose e lo fa proprio attraverso il rapporto che pone. Si tratta dunque di una distinzione-in-relazione o grazie alla relazione: un po’ come quando si litiga, si è radicalmente distinti, persino opposti, ma è proprio *in forza* e *in virtù* del rapporto (di litigio) che si è tali (anche quando si ci separa, si è in *un rapporto di separazione*).

La relazione va dunque considerata in chiave *genetica*, dunque come forza o potenza, o anche come uno slancio differenziante: quando si parla di “potenza”, non bisogna fraintendere, associando il concetto immediatamente a una forma di violenza, ma bisogna piuttosto pensare a ciò che accade con l’operazione di elevamento a potenza, che “ripete” un gesto differenziante in quanto lo “rilancia” portando a un altro livello, e-levando, generando insomma una differenza di livello.

La relazione, in quest’ottica, è una condizione di possibilità *reale* rispetto alle cose, è il trascendentale, nella misura in cui segna la genesi effettiva delle cose: è

una possibilità effettiva, energetica, non un elemento astratto in senso logico (l'opposizione logica già stigmatizzata da Kant, o la semplice moltiplicazione intellettuale delle opzioni disponibili).

Che la differenza sia una sorta di sforzo formativo dice anche la costitutiva pluralità delle differenze, nel senso che le relazioni sono sempre al plurale: agendo alla stregua di un "innesco" o di un "interruttore", una relazione è una sorta di moltiplicatore, si comporta come un propagatore, letteralmente *fa la differenza*. La relazione, insomma, fa le differenze.

Come spiegato (cfr. *supra*, § 1.1), la matrice "anarchica" del pensiero deleuziano è stata facilmente tradotta nei termini (esaltati o repulsi) di un'assoluta orizzontalità, o – anche – di una sorprendente indifferenza generalizzata. Eppure, anche se non è stato così spesso evidenziato, Deleuze ha sempre cercato di insistere su questo punto: la differenziazione, per essere reale, implica una vera e propria *gerarchia*.

Questo è certamente evidente nel modo in cui avviene il confronto con Spinoza e Nietzsche (cfr. perlomeno *NF*: 86-101; *SE*: 192-198, 210-212; *CP*: 96-99), come nei passaggi in cui si connette appunto esplicitamente il tema dell'univocità dell'essere a quello della gerarchia di potenze (cfr. *DR*: 52-62).

In tutti questi casi, la questione è esattamente che l'univocità dell'essere, intesa come affermazione del fatto che *tutte le cose differiscono*, implica che non ci sia altro che produzione di differenze reali: ma differenze reali significa effettive asimmetrie, disparità, dislivelli e così via.

Per Deleuze, le interazioni non si spiegano mai con gli individui, non derivano da una struttura formata in comune, ma dipendono da un processo di circolazione, propagazione e trasformazione che *crea* l'interazione stessa tra entità diverse e altrimenti letteralmente indifferenti le une rispetto alle altre, e che – in questo modo – pone simili entità in quanto tali, ossia in quanto dotate di una determinata funzione, o – meglio – di una data posizione, vale a dire in ultima istanza in quanto portatrici di un valore, di un nuovo valore (cfr. *C2*: 250-266).

I momenti in cui questo aspetto emerge in modo forse più nitido è in occasione dei confronti di Deleuze con Foucault, dove vengono a incontrarsi il tratto "aristocratico" della prospettiva nietzschiana e la dimensione concreta o reale del discorso foucaultiano. Ma già nei suoi primi lavori Deleuze formula in modo alquanto inequivocabile (a volerlo prendere sul serio) il modo in cui si deve impostare il problema della relazione in quanto differenza e della differenza in quanto relazione:

per conciliare i due punti di vista, non basta che i principi abbiano un'azione parallela, non basta mostrare che hanno un elemento comune [...]. Non solo, non basta nemmeno mostrare che si implicano l'un l'altro, che si presuppongono reciprocamente sotto differenti aspetti. È necessario che gli uni siano definitivamente e assolutamente subordinati agli altri. Gli elementi della scomposizione non possono avere lo stesso valore: c'è sempre una parte destra e una parte sinistra (*ES*: 158).

Al di là del contesto specifico del passaggio (il rapporto tra sensazione e riflessione nella mente umana), esso è per certi versi illuminante del modo in cui per Deleuze un rapporto opera rispetto ai termini. Infatti, il rapporto distingue i termini, ma che cosa significa questo? Intanto, *non* vuol dire che hanno *qualcosa* in comune; poi, *non* vuol dire che semplicemente agiscono parallelamente; infine, *non* vuol dire che meramente agiscono a vicenda l'uno sull'altro: vuole invece dire che *sono ordinati in un certo modo* – proprio in questo modo possono agire congiuntamente o reciprocamente. Ed essere ordinati significa essere *gerarchicamente differenti*.

Questo può essere facilmente compreso se pensiamo nuovamente al tema del rapporto tra padre e figlio: padre e figlio sono realmente diversi, si presuppongono reciprocamente e – proprio perché ciò sia vero – svolgono funzioni diverse, si posizionano cioè *differentemente*. Avviene quello che si potrebbe descrivere come un processo di *divisione del lavoro*, tenendo sempre però presente che per Deleuze la divisione è sempre genuinamente creativa, non è la redistribuzione di cose date ovvero a giochi fatti (distribuzione sedentaria), bensì l'assegnazione dei posti, la costituzione appunto di un ordinamento:

la filosofia, la scienza e l'arte non si organizzano come i livelli di una stessa proiezione, né si differenziano a partire da una matrice comune, ma si pongono o si ricostituiscono immediatamente in una reciproca indipendenza, in una divisione del lavoro che produce i loro rapporti di connessione (CF: 83).

È in questo senso che Deleuze chiama per esempio in causa il concetto kantiano di «autonomia» (C2: 277; Seminario del 23/04/1985), per mettere in luce un fatto molto semplice: un *rapporto che libera* i termini che pone, ossia li rende realmente autonomi, ma lo fa proprio soltanto grazie al rapporto stesso, tramite il rapporto stesso. Non c'è dunque né semplice auto-nomia, ossia – per Deleuze – componenti indipendenti di una medesima realtà, né mera eteronomia: è così che si «perde l'onnipotenza, guadagnando però l'autonomia» (C2: 277).

Nel caso specifico, non si tratta soltanto di fare del visivo e del sonoro due parti autonome di una medesima immagine audio-visiva, ma di avere un'immagine visiva e un'immagine sonora *realmente differenti*, ossia eautonome, alla luce dell'immagine audio-visiva che – in quanto si pone a un livello differente rispetto a entrambe – le libera pienamente.

Il punto è che l'e-autonomia è *la differenza nel rapporto*, o – anche – è il rapporto *in quanto differenza e differenziante*: c'è un legame tra i termini, ma questo ha la forma di «una frattura, un interstizio, un'interruzione irrazionale tra i due» (C2: 277), ossia di un agente realmente “disparante”, che distingue realmente i termini, che non li riconduce a un'unità sottostante, che non li riporta in un fondo comune. E distinguere realmente significa allora *non* che si danno due casi di un medesimo tipo, *ma* che si profilano delle differenze di natura, delle funzioni diverse – ma appunto diverse proprio alla luce del rapporto *problematico* che le lega come

diverse soluzioni di un medesimo problema, ordinate in un certo modo proprio rispetto a quella tensione problematica o ideale che le percorre.

Deleuze è allora un pensatore radicalmente gerarchico, potremmo dire: per lui si dà una subordinazione, un primato, ma questo non vuol dire semplicemente che abbiamo un termine “sopra” l’altro, o – meglio – non significa questo in prima istanza. Innanzitutto, abbiamo infatti una divergenza di capacità, di attitudini, di dis-posizioni, vale a dire una diversità di posizioni assunte alla luce del rapporto vigente, che sta inter-correndo:

ci dava fastidio l'impressione che, rinunciando al giudizio, ci privassimo di qualsiasi mezzo per stabilire differenze fra esistenti, fra modi di esistenza, come se allora tutto si equivalesse. Ma non è piuttosto il giudizio che suppone criteri preesistenti (valori superiori), e preesistenti da sempre (all'infinito del tempo), così da non poter cogliere quel che c'è di nuovo in un esistente, né presentire la creazione di un modo di esistenza? [...] 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 sconvengono [...]. Non è soggettivismo, poiché porre il problema in questi termini di forze, e non in altri termini, va già al di là di qualsiasi soggettività (CC: 175-176).

Sfidare il giudizio significa impegnarsi non in un «combattimento-contro» ma in un «combattimento-fra»: il primo «cerca di distruggere o di respingere una forza», il secondo «cerca di impadronirsi di una forza per farla sua», ossia è «il processo attraverso il quale una forza si arricchisce, impadronendosi di altre forze e congiungendosi con loro in un nuovo insieme, in un divenire» (CC: 172).

La differenza è insomma sempre al contempo gerarchica e relazionale: una differenza reale si fa sempre nel puro rapporto; una relazione fa la differenza nella misura in cui pone una distinzione effettiva, agisce insomma sempre disparando e mai equiparando.

Il modo in cui agisce allora il rapporto è triplice per Deleuze: pone dei termini che sono eterogenei, ossia realmente differenti (*eterogeneità*); questi termini sono in presupposizione reciproca, ossia si rimandano continuamente l'un l'altro e non si danno l'uno senza l'altro (*presupposizione reciproca*); i termini, in quanto eterogenei, sono “dispari” o “asimmetrici” l'uno rispetto all'altro, il che innanzitutto vuol dire che essi a tutti gli effetti ricoprono ruoli diversi o svolgono funzioni differenti (*differenza*).

Questo credo permetta di mettere bene a fuoco anche il modo non immediatamente perspicuo in cui in Deleuze si afferma il tema della differenza tra tre tipi principali di sintesi, sempre intese a mo' del sintetizzatore, ossia come produzione reale.

Nei termini di *LS*: sintesi connettiva, che costruisce una serie (*conexa*, categoria di sostanza e sillogismo categorico); sintesi congiuntiva, che fa convergere le serie (*conjuncta*, categoria di causa e sillogismo ipotetico); sintesi

disgiuntiva, che ripartisce le serie (*disjuncta*, categoria di reciprocità sillogismo disgiuntivo).

Nei termini di *AE*: sintesi connettiva, che produce l'oggetti parziali e flussi continui (*libido*, "e poi...": oggetto); sintesi congiuntiva, che produce il soggetto di consumo (*voluptas*, "è dunque...": soggetto); sintesi disgiuntiva, che produce la registrazione (*numen*, "sia... sia...": *socius*).

La cosa fondamentale è che in tutti i casi è *la terza* sintesi ad arrivare prima, nella misura in cui agisce come quasi-causa, come Corpo senza Organi a cui si agganciano gli organi senza però perdere il proprio carattere fluido e scivoloso, vale a dire agendo quale peculiare «terzo termine nella serie» ma «senza romperne il carattere: 2, 1, 2, 1...»: «non interviene come tale che per ricusare ogni tentativo di triangolazione» (*AE*: 16-17).

Questo significa, molto semplicemente, che il terzo interviene per ricusare ogni tentativo di aggiungere un altro termine alla serie, per anzi andare a monte a ciò che produce le serie, o – meglio – che produce *la distinzione nel rapporto tra le serie*: si tratta appunto del puro rapporto.

Si potrebbe dire, semplificando, che per la prima sintesi si danno cose, per la seconda si danno legami tra le cose, mentre per la terza si mostra che in realtà il legame arriva prima in quanto differenziante. Tuttavia, l'ottica di Deleuze è più articolata, nel senso che le "cose" o "termini" non sono comunque rappresentate da atomi o individui singoli, ma già da *serie*, del tipo significante/significato, condizione/condizionato, ordinare/essere ordinati, parlare/ascoltare, produrre/consumare, ecc.

Pertanto, la prima sintesi indica il processo di formazione delle singole serie, mentre la seconda sintesi indica il rapporto di causa ed effetto che vige tra di loro, o – meglio – il fatto che esse sono in rapporto, che sono tali l'una rispetto all'altra, che fanno in qualche modo parte di qualcosa che non è un "tutto" ossia un terzo termine o una terza serie che le ingloba. Ecco così che la terza sintesi indica il fatto che le due serie sono costituite proprio alla luce del rapporto che insieme le connette e distingue, per cui una è il limite per l'altra, così che la disparità è produttiva e non limitativa.

La terza sintesi è prima in senso ontologico, è il principio e presupposto delle altre due, è la sintesi propriamente detta ovvero la sintesi reale, che fa la differenza: si tratta di un principio e di un presupposto di tipo però *problematico*, nel senso che non arriva precedentemente e indipendentemente dalle serie stesse che ingenera e che insistono sulla sua "indeterminatezza creatrice". Soprattutto, ancora una volta, bisogna mettere a fuoco che per Deleuze questo tipo di dinamica agisce non solo all'interno del campo umano (linguistico come sociale), ma contraddistingue l'andamento della natura in quanto tale.

C) Posto tutto ciò, Deleuze va ancora più a fondo nella caratterizzazione del modo in cui agisce una relazione, o – anche – del modo in cui è fatta una relazione.

Prendendo nuovamente gli esiti del suo confronto con Foucault, emerge che ci si trova di fronte a due tipi principali di forme: la forma della determinazione ovvero la condizione e la forma della determinabilità ovvero il condizionato.

Queste si co-adattano incontrandosi, il loro incontro è “stringente” ossia problematico, e non sono in nessun modo pre-adattate: questo non significa che di per sé nascono insieme, ma che a un certo punto si incontrano e generano qualcosa, o – meglio – che il loro incontro problematico le pone in rapporto, in modo tale da renderle una determinante e una determinata (cfr. *F*: 58-59, 87-88).

Altrimenti, per Deleuze, bisognerebbe per esempio ammettere che il diritto penale viene a creare la prigione (o viceversa), mentre il punto è che essi sono già in opera come tendenze, ci sono già in certa misura, ma vengono a essere in un certo modo – vale a dire come *reciprocamente differenti* – soltanto nel momento in cui si rapportano realmente l’uno con l’altro.

Questo significa *sia* che quel rapporto agisce soltanto tramite i due, *sia* che la relazione è così genuinamente produttiva, perché non semplicemente aggiunge un termine, bensì li ri-determina riorganizzandoli: è insomma proprio grazie all’incontro problematico che ne condiziona gli esiti che il diritto penale e la prigione possono porsi come differenti nel rapporto e (contribuire a) generare un dato tipo di società o dispositivo – quello disciplinare.

Bene, rispetto a questo, si delinea un punto decisivo: si articola una distinzione fondamentale tra un elemento che agisce e un elemento che subisce, tra un elemento attivo e un elemento ricettivo. Possiamo anche considerare che i ruoli sono di per sé scambiabili, nel senso che attività e passività non sono proprietà costitutive degli elementi, bensì funzioni esercitate sulla base del modo in cui sta avvenendo il rapporto tra gli elementi stessi. Possiamo – ancora – considerare che è proprio tutto questo a far sì che vi sia un rapporto reale, bi-direzionale e non lineare, ossia genetico-trasformativo, che altera effettivamente tutti i termini chiamati in causa.

Resta in ogni caso vero che i tipi di funzioni, al di là di chi si troverebbe ad esercitarle, sono di tal natura: perciò, Deleuze sottolinea che siamo sul piano delle forze, ossia che abbiamo sempre a che fare con forze attive e forze ricettive, con un’azione e una passione. Parlare però di forze attive e forze ricettive significa che siamo comunque alle prese innanzitutto con *forze*: anche quelle ricettive sono forze, non solo quelle attive, così che il *primum* sono le forze. Sotto questo riguardo, la forza manifesta un’intrinseca dualità o bi-modalità, che fa tutt’uno con quella della relazione stessa: la relazione è proprio in questo senso una forza disparante, che pone una gerarchia o una differenza reale.

È dunque in gioco quella che Deleuze stesso arriva a connotare come «una specie di deduzione pura» (*MF2*: 74), per la quale una forza, in quanto rapporto, è contraddistinta da due poteri o capacità: quello di esercitare affezione (da altre forze) e quello di subire affezione (da altre forze), ossia quello di affettare e quello di essere affetto. La relazione o forza è dunque una pura affezione che ha una doppia faccia: affettare ed essere affettati. La relazione è esattamente quel che in una moneta separa le due facce, *distinguendole realmente* come “destra/sinistra” o

“sopra/sotto”, ossia ordinandole gerarchicamente (come il foglio rispetto ai propri lati).

La disparità legata alla relazione si presenta dunque nella sua forma più pura nella doppia veste congiunta di *spontaneità* & *ricettività*: è questa la matrice di ogni gerarchia. Si tratta però di connotazioni pure, nel senso che non vanno declinate immediatamente come esercizio di una violenza e il patimento di una violenza.

Volendo, possiamo nuovamente richiamare l'agire e patire della *dynamis* platonica ovvero la *pura forza* in quanto insieme *capacità di azione e passione*, che corrisponderebbe al principio dell'Uno e la Diade, quali principi insieme congiunti e separati. Oppure, potremmo anche pensare a una coppia come *yin* e *yang* (cfr. comunque *infra*, § 9.3).

Su questo piano, si può anche dissipare uno dei più facili fraintendimenti del pensiero deleuziano: in che senso si tratta di un pensiero della pura affermazione?

Il modo più facile *ma limitato* di rispondere è che la filosofia di Deleuze è una filosofia *del sì* (alla vita, alla gioia, ecc.) anziché una filosofia *del no*: il positivo al posto del negativo. Una risposta più seria e calzante è invece che nella filosofia di Deleuze la figura chiave dell'affermazione è – come sarà ormai chiaro – *il problema*: per questo si parla appunto non di “essere”, non di “non-essere”, ma di «?-essere».

Il problematico è appunto un'affermazione, *ma sotto forma di problema*: è dunque costitutivamente “ambigua” o “doppia” (legata al “dubbio”), fatta cioè in modo tale da ingenerare una “divaricazione” fondamentale. Si tratta di un «*essere-minimo*» che però «fa risuonare, comunicare e ramificare, comanda tutte le riprese e trasformazioni, tutte le ridistribuzioni e metamorfosi» (*LS*: 56-57).

Pertanto, *una* relazione o *una* forza fa sempre due cose, dove “una” è qui il principio della molteplicità, poiché non ci sono che relazioni e forze al plurale: una forza agisce e patisce, o – meglio – determina una spontaneità e una ricettività. Senza dubbio, per Deleuze il lato spontaneo o attivo della relazione o forza sembra privilegiato rispetto a quello ricettivo o passivo, nella misura in cui eserciterebbe in modo per così dire più puro la potenza di “posizione” della relazione o forza in quanto tale.

Al contempo, però, questa connotazione bi-modale fa sì che per Deleuze non sia possibile esercitare nessuna spontaneità in assenza di una ricettività, così che vanno prese sempre per forza congiuntamente – alla stregua della dinamica di attrazione e repulsione, volendo. Ogni forza ha in quanto tale una *funzione* e una *materia* in quanto rispettivamente potere di affettare e potere di essere affetti – e sono proprio gli intrecci tra forze a rivestire il ruolo di quasi-causa. Spontaneità e ricettività rappresenterebbero insomma i tratti costitutivi della pura relazione, ossia della differenza noumenica.

Anche la “passività” è dunque una capacità, esattamente nel senso in cui consideriamo anche comunemente l'*affettività*: è in gioco – come proprio Deleuze voleva unendo Spinoza e Nietzsche (cfr. *NF*: 93) – la sfera della sensibilità e della sensazione, l'universo del sentire, prima che il subire un'azione, o prima ancora che l'essere invasi da una passione, in modo analogo a quanto cerca di cogliere

la nozione di «paticità», molto fortunata nel Novecento (cfr. la sintesi di MASULLO 2003).

Non è allora un caso se tutta l'opera deleuziana è attraversata dal tema della forza della sensazione, dalla centralità dell'affettività nell'esistenza dei modi finiti, dalla capacità in quanto potere di essere affetti, ecc., ma anche – forse soprattutto – dal nesso tra intensità e sentire (cfr. anche *infra*, § 6.3).

Il divenire è innanzitutto qualcosa di sentito, dalle intensità si è innanzitutto affetti, e questa capacità segnala appunto un potere, è l'esercizio di una potenza, è una potenza in atto, è l'attuarsi di una trasformazione. I segni, con altra terminologia, sono avvertiti prima che agiti – al punto che l'azione deleuziana si presenta notoriamente in termini di «contro-effettuazione», piuttosto che di mera effettuazione.

Insomma, è comunque riduttivo fare del lato spontaneo, determinante e affettante della relazione o forza quello più rilevante, se non persino quello più prossimo alla potenza della relazione o forza in quanto tale. Per Deleuze, il dato di fatto primario è questo strano dualismo funzionale alla molteplicità, ossia un principio intrinsecamente “dispersivo” o “disseminante”, che è già in quanto tale “duplice” e “duplicante” – o “replicante”, se vogliamo adottare un lessico più prossimo all'immaginario delle anomalie o mostruosità biologiche e fantascientifiche, su cui Deleuze stesso notoriamente faceva leva (cfr. p.e. *DR*: 94, 353).

Certo, sul piano etico o pratico, la gioia e l'affermazione nel suo lato attivo sembrano essere ciò che è in grado di accrescere e intensificare l'esistenza; ma questo non si traduce mai in un'operazione di cancellazione o di negazione dell'essere affetti (tantomeno degli altri): significa piuttosto andare fino in fondo alla propria capacità di affettare ed essere affetti, di agire e patire, vale a dire fare di tutto affinché le forze che ci attraversano riescano comunque ad articolarsi e a trovare espressione.

L'idea di Deleuze è insomma fondamentalmente questa: il cattivo non sta tanto nel tipo di forza, cioè nel suo carattere affettivo o ricettivo, bensì – nei suoi termini – nel fatto che una forza si separi da ciò che può, ossia che venga decomposta alla luce di cattivi incontri. Ciò significa che non basta dire che buono è agire e cattivo subire: buono è agire e subire sulla base delle proprie capacità, agire e subire fino in fondo a quanto ci è possibile, portare le nostre forze sino al loro limite; cattivo è pre-delimitare il campo delle proprie azioni e passioni, contenere la portata delle nostre capacità sulla base di determinazioni estrinseche o trascendenti, sulla base cioè di capacità che non sono le nostre.

Ritengo che tenere presente tutto questo, pur con le sue oscurità, permetta anche di mettere nella giusta prospettiva quell'oscillazione del pensiero deleuziano, anche giustamente stigmatizzata, per cui da un lato il virtuale (il liscio, il molecolare, il problema, ecc.) da un lato avrebbe il primato rispetto all'attuale (lo striato, il molare, la soluzione, ecc.), mentre dall'altro è sempre e soltanto *nel loro rapporto* che consiste la dinamica reale di creazione del nuovo.

Esiste un livello in cui opera una sorta di *scissione originaria*, che ha la forma appunto di una effettiva differenziazione ovvero posizione di livelli e ordini, che



però sono tali ogni volta proprio in quanto integrano e differenziano realmente quello slancio, ossia in quanto lo “ripetono” e “riprendono”, o gli corrispondono senza somigliarvi.

Senza dubbio dunque, questa scissione originaria è per Deleuze un che di astratto, una distinzione di ragione, un concetto che coglie *in quanto tale* qualcosa che nel concreto si dà soltanto in maniera mista ossia differenziata o attualizzata: si tratta anzi – come a più riprese sottolineato – di tentare di dar corpo astratto alla concretezza (cfr. anche *infra*, § 6.1).

È per questo che non si può mai parlare di un dualismo tra astratto e concreto, perché l'aspetto decisivo è quel «duplice movimento» per cui l'astratto agisce sempre destratificando quel concreto che lo stratifica e viceversa (MP: 197): è in gioco «un Astratto-Reale, che si oppone risolutamente all'astrazione fittizia di una macchina d'espressione nella sua supposta purezza» (MP: 195).

Si tratta sì di «un Assoluto, però non indifferenziato, né trascendente» (MP: 195): un assoluto diabolico ossia *assolutamente relazionale*. Il dia-voles, insomma, non è mai solo, non esiste mai puro, proprio in quanto *pura impurità*, ma esiste in ogni cosa, si annida ovunque, ed è davvero “voltafaccia”, alla stregua di un Giano bifronte.

Questo aspetto, ossia la bi-modalità della relazione in quanto forza (la cui versione temporale vedremo meglio *infra*, § 5.3), emerge esplicitamente quando per esempio la pura superficie viene dipinta come *utrale*, potremmo dire, ossia come evento di frontiera, che scivola lungo i bordi:

è a forza di scivolare che si passerà dall'altro lato, perché quel lato non è altro che il senso inverso. [...] È sufficiente seguire abbastanza lontano e abbastanza rasente, abbastanza superficialmente, per rovesciarne il dritto, per far sì che la destra diventi sinistra e viceversa. [...] Tutto accade alla frontiera. [...] Anello di Moebius [...] tale che la superficie esterna si trovi in contatto con la superficie interna: [...] ciò che è all'interno si trova fuori e ciò che è fuori si trova all'interno. [...] È sempre procedendo lungo la superficie, la frontiera, che, in virtù di un anello, si passa dall'altro lato. La continuità del rovescio e del dritto. [...] Vi sono come due lati dello specchio, in cui ciò che è da un lato non somiglia a ciò che è dall'altro [...]. Due serie che non convergono, se non all'infinito, in un termine [...] ambiguo, poiché si incontrano soltanto sulla frontiera che non cessano di percorrere. [...] La frontiera perpetuamente percorsa nello stesso tempo in cui è tracciata (LS: 15-18, 30-31).

Si intravede qui il motivo per cui Deleuze ricorre anche alla nozione di *limite* per descrivere questo non-luogo proprio della relazione, come chiarirò a breve (cfr. *infra*, § 5.2).

Intanto, è importante evidenziare proprio l'idea che l'elemento paradossale, problematico o relazionale che garantisce lo spostamento, la differenza e la convergenza delle serie, senza ridursi a nessuna serie o a nessun rapporto tra le serie in quanto date – ossia il puro rapporto – viene tratteggiato come «un'istanza a doppia faccia», «lo specchio», che «assicura la convergenza delle due serie che percorre, ma a condizione di farle divergere senza posa». Sono «due facce, di cui

l'una manca sempre all'altra», profilandosi una come eccesso e una come difetto, comunque «spaiate, disuguali per natura o in rapporto a sé», così che «non vi è elemento più strano di questa cosa a doppia faccia, dalle due “metà” disuguali o dispari» (LS: 43-44).

Lo specchio – anche pensando alla psicoanalisi lacaniana – è uno degli emblemi della natura puramente spettrale o fantasmatica della differenza-simulacro: non è nient'altro che una superficie di congiunzione e separazione, che raddoppia generando però una differenza. Da un lato uno specchio appunto *riflette* l'identità, ma dall'altro lato la *riflette*, separandola da se stessa, consegnandola a un doppio che non restituisce mai “l'originale”: eppure, proprio in questo modo qualcosa come l'identità può venirsi a formare. Lo specchio ha dunque in realtà sempre due facce, se considerato come pura differenza.

Le due facce del puro simulacro sono in quanto tali squilibrate (LS: 65), proprio nella misura in cui differenziano e pongono una differenza, una disparità, una gerarchia, una diversità di funzioni, valori, compiti, e via discorrendo. Quella del «punto aleatorio a due facce dispari» (LS: 155) è una duplicità che non è più quella del duplicato, bensì quella della divaricazione, della distinzione tra il dritto e il rovescio (LS: 115). Il rapporto in quanto *tertium*, grazie al quale si danno le cose, principio o motore di ogni *datur*, è «un terzo stoico, un terzo zen, un terzo Carroll: che con una mano si masturba in un gesto di troppo, con l'altra scrive sulla sabbia le parole magiche dell'evento puro aperte all'univoco» (LS: 218-219).

Questo terzo ha evidentemente, come si suol dire, “le mani in pasta” o “un piede in due scarpe”: è la figura dell'inter-cessore (il traduttore, in fondo), che Deleuze ha a più riprese evocato come figura propria della creazione, che avviene per inter-cettamento di ciò che sta “nel mezzo” (cfr. p.e. PP: 161-179).

Si tratta appunto di un principio diabolico o perverso, che per esempio in termini visivi si presenta come sfocatura per sdoppiamento e in termini uditivi come sfumatura per risonanza, ma è la perversione della bergsoniana «esitazione creatrice»:

ciò che chiamiamo perverso è quella potenza obiettiva di esitazione [...], quell'arto che non è né destro né sinistro, quella determinazione a sbalzi, quella differenziazione che non sopprime mai l'indifferenziato che si divide in essa, quella *suspense* che contraddistingue ogni momento della differenza, quell'immobilizzazione che contraddistingue ogni momento della caduta (LS: 247-248).

Questo «gesto sospeso» è quello del «dilemma, disgiunzione, sillogismo disgiuntivo», un puro gesto flessivo, prima ancora che ri-flessivo nel senso della coscienza: è la «perseveranza», la «continuazione» o la «ripetizione fondamentale» della differenza (LS: 251-252), della disgiunzione che ha fatto accesso «a un principio e a un uso diabolici», ossia all'«ordine dell'Anticristo» dove «la disgiunzione (la differenza, la divergenza, il decentramento) divengono come tali potenza affermativa e affermata» (LS: 260-261).

D) L'avvocato del diavolo è dunque l'avvocato della differenza, ma anche – non a caso – l'avvocato *della caduta*, quello cioè che considera la caduta come pura intensità che produce realtà e non come de-viazione rispetto alla retta via che va infine corretta.

In fondo, *la mela andava mangiata*: «non gli dèi sono incontrati (perché anche nascosti, gli dèi non sono che forme per il riconoscimento), ma i demoni, le potenze del salto, dell'intervallo, dell'intensivo o dell'istante, che colmano la differenza soltanto col differente: sono essi i porta-segni» (DR: 189).

L'avvocato del diavolo difende quindi le ragioni della «E creatrice» il cui luogo è proprio il «*fra*», «*intermezzo*», «ciò che c'è “tra”», il *between*, «extra-essere, inter-essere», che «destituisce l'E» in quanto «libera le congiunzioni», consentendo di concepire e praticare l'attribuzione non come predicazione di una qualità di un soggetto, ma come processo di effettuazione, determinazione o concatenamento. È in gioco la possibilità di pensare «la piena autonomia del rapporto rispetto ai termini che lo costituiscono»: per «trovare le condizioni con cui si produce qualcosa di nuovo», bisogna concepire un «mondo di Arlecchino» o «pluralista» in cui conta «il Fuori», un «patchwork» o «mondo in svolgimento» in cui le relazioni sono *esterne ai loro termini*, non interne né a uno dei termini concepito come soggetto né all'insieme dei due, e sono così *agenti di cambiamento*, ossia sono elementi differenziali, dinamici e genetici, «transizioni, passaggi, “tendenze”» che restano «altra cosa rispetto agli stati che ne costituiscono i termini». Le relazioni, il «rapporto puro», in quanto rappresenta ciò che rispetto a due stati «non coincide con nessuno di essi ma si trova “tra” i due» e in quanto «tensore» che opera una «transitivizzazione» mettendo in «variazione continua», nella quale «le variabili reagiscono sui propri antecedenti», coincidono con «la durata» ossia con il divenire (ES: 125-129 e 143-144; MP: 69-70, 145-147, 263 e 590; CC: 114-116; ID: 204-205; C: 19, 37, 56-63; RF: 251-253 e 303-304; CP: 115-116, 136-148 e 157).

Come il divenire avviene nel mezzo e «l'essenza di una cosa appare in mezzo, nel corso del suo sviluppo» (C1: 15), così «le relazioni si trovano nel mezzo, ed esistono come tali» (C: 56): «ogni diffusione procede nel mezzo, per il mezzo» (MP: 518), a partire da quanto «si produce tra gli elementi, tra gli insiemi e non appartiene a nessuno dei due» (MP: 551) – a partire dalla relazione. «L'E non è né l'uno né l'altro, sta sempre tra i due, è la frontiera [...], solo che non si vede, perché è appena percettibile», eppure «è su questa linea di fuga che accadono le cose, si sviluppano i divenire» (PP: 64).

Proprio per questo, il Tutto non può essere dato, in quanto è l'Aperto, ossia movimento inteso quale cambiamento qualitativo, un «cambiare senza tregua o far sorgere qualcosa di nuovo», e se «bisognasse definire il tutto, lo si definirebbe attraverso la Relazione», che «non è una proprietà degli oggetti», «un attributo di una cosa o dell'altra e nemmeno un attributo dell'insieme», ma «è sempre esterna ai suoi termini». Si può allora dire che le relazioni appartengono al tutto, «a condizione di non confonderlo con un insieme», perché «attraverso le relazioni il tutto si trasforma o cambia di qualità»: in questo modo, si possono «riportare le relazioni a un tutto se si concepisce questo tutto come un “continuo” e non

come un insieme dato». La Relazione, insomma, non solo non è un insieme o proprietà di un insieme, ma è proprio ciò per cui «un insieme non è mai assolutamente chiuso, mai assolutamente al riparo, il che lo mantiene aperto in qualche parte, quasi che un tenue filo lo colleghi al resto dell'universo» (C1: 21-24; cfr. anche PP: 78-79; PS: 117).

«Le relazioni non sono interne a un Tutto; è piuttosto il tutto che scaturisce dalle relazioni esterne nel tal momento e cambia insieme a loro» (CC: 86). Non è inutile sottolineare che qui ritroviamo formulato diversamente l'esito dell'opera forse più strutturale e stutturalista di Deleuze: «l'apertura appartiene essenzialmente all'univocità», per la quale «“tutto è uguale” e “tutto torna!” risuonano» e «possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza» (DR: 388). Dire che essere significa *differire* equivale dunque a dire che essere significa *relazionare*.

«Tra le cose» designa non «una relazione localizzabile che va da una cosa a un'altra e viceversa», bensì «un movimento trasversale che le trascina» (MP: 70). Dire che «l'intervallo è sostanza» (MP: 568) equivale a dire che «l'alterazione è sostanza» (ID: 24), e – se è vero che non c'è sostanza che la Natura – di conseguenza «le connessioni (e le disgiunzioni) sono la fisica delle relazioni, il cosmo» (CC: 70).

La Natura è «principio del diverso e della sua produzione», «somma infinita che non totalizza i propri elementi», «la Natura è distributiva [...], congiuntiva: si esprime nell'“e” e non nell'“è”» (LS: 234-235); «la Natura non è forma, ma processo di relazionalità; inventa una polifonia» (CC: 83; cfr. anche più estesamente SE: 60-62, 135-146, 181-182, 198, 218 e 248-251; CF: 186-188; MP: 292-422; P: 126-136 e 199-228; FP: 151-161; CP: 62-66 e 96-107).

Senza dubbio, si nota un'oscillazione nell'opera deleuziana, nella misura in cui in testi come LS e AE la differenza sta appunto dal lato della disgiunzione inclusiva “*vel... vel...*”, che indicherebbe l'atto del differenziarsi, ossia la relazione come principio di differenziazione e non di omogeneizzazione, che però afferma e mantiene in tensione gli elementi posti in rapporto, anziché contrapporli o escluderli a vicenda: la relazione che congiunge separando e viceversa. La disgiunzione inclusiva non nega ma afferma, non limita uno con l'altro i disgiunti ma li afferma reciprocamente, ramifica e fa risuonare: scarta senza escludere perché produce scarto che compone gli elementi in un rapporto di disparità, senza “fagocitarli” in un'identificazione ricomprensiva.

Su questo sfondo, il “*vel... vel...*” è persino contrapposto alla “e”, la quale terrebbe invece «le due cose al contempo», «l'uno e l'altro» (AE: 83-84), dando vita a una contraddizione, o – meglio – a una sintesi che, connettendo in simile modo, non riuscirebbe a dare conto della disparità reciproca di ciascuno dei termini, con-fondendoli. La “e”, in definitiva, opererebbe sulle cose date, senza porre la reale differenza.

Eppure, è sempre negli stessi anni che Deleuze già rivendica la potenza creatrice della “e”, arrivando mano a mano a mettere questa al centro – letteralmente. Non si tratta però di una semplice correzione, bensì di due modi di puntare al medesimo problema, perché in nessun caso la “e” opera riunendo

o giustapponendo, ma è sempre in gioco una potenza di divaricazione, una disparità costituente: «la congiunzione E non è una riunione, né una giustapposizione, ma il sorgere di un balbettamento, la traccia di una linea spezzata che parte sempre in adiacenza, una sorta di linea di fuga attiva e creatrice» (C: 15).

Per certi versi, la “e” sembra insistere più sulla pura genericità della forza di innesco che fa transitare e divenire, mentre la “o” sembra porre più l’accento sull’operazione di distribuzione e messa in serie. Resta comunque immutato l’elemento centrale: il processo di differenziazione per Deleuze è sempre gerarchico e mai orizzontale, perché è caratterizzato dal divenire, che è in quanto tale un’operazione di alterazione e disparazione, non di identificazione o comparazione.

La pura relazione in senso generico, insomma, non mette mai le cose in pari: l’identità presenta un’as-solutezza che – con lo sguardo deleuziano – nega ogni relazione e divenire, o – al più – rappresenta una delle modalità della relazionalità, non ciò a cui ogni relazione deve essere ricondotta.

Dipingere Deleuze come avvocato del diavolo è importante anche per evidenziare che il modo in cui lui concepisce la relazione è o intende essere lontano da tutte quelle prospettive in senso ampio re-ligiose, le quali considerano che «in principio era il legame», ossia il *logos* in quanto *leghein*, inteso alla stregua di un ri-unire o rac-cogliere, di un radunare che collega (cfr. p.e. PAGAZZI 2004).

In quest’accezione, la relazione tende ad agire sempre e comunque in chiave sim-bolica anziché dia-bolica, cioè mette insieme, mette *in un* insieme, e non differenzia realmente, non “*tiene a distanza*”: la sintesi sim-bolica ricomprende; la sintesi dia-bolica sintetizza. Perlomeno, è proprio questa distinzione che a Deleuze preme far valere, nella convinzione che la prima sintesi agisce facendo leva sul potere del negativo, per il quale *alla fine* ogni differenza verrà negata e annullata nella e dalla identità che tutto raccoglie, mentre la seconda sintesi agisce facendo leva sul potere dell’affermazione problematica, per il quale si è sempre nel mezzo di una differenziazione in atto ovvero di una sintetizzazione reale.

Possiamo anche notare che anziché espressioni come “divenire animale”, “divenire donna”, “divenire minoritario”, “divenire bambino”, ecc., Deleuze ha sempre utilizzato quelle «divenire-animale», «divenire-donna», «divenire-minoritario», «divenire-bambino», ecc.: non è né un semplice caso, né un semplice vezzo stilistico, ma un modo per evidenziare che nel divenire non è in gioco l’imitare e neanche il trasformarsi in qualcosa di già costituito, come un uomo che assumesse le sembianze di un animale, o viceversa.

Per questo, come già detto, per Deleuze simili espressioni non avevano nulla di metaforico e indicavano qualcosa di reale, anzi persino la realtà in quanto tale: la realtà del divenire, quel rapporto problematico che trascina gli elementi per mutarli, per dare loro una nuova disposizione. Quel trattino è allora lo strumento grafico che può cercare di “catturare” il divenire: *relazione tra* capace di trasformare gli elementi che mette in rapporto. Un divenire per Deleuze è insomma una *relazione trasformatrice*, un *rapporto che fa cambiare di natura*.

Non sorprende allora che l'avvocato del diavolo giunga a sostenere che a partire dal momento in cui la filosofia ha scoperto la relazione, facendone il proprio punto più alto, si deve riconoscere che «fare filosofia è domandarsi cosa sia una relazione», ossia interrogarsi sulla sua esteriorità e indipendenza rispetto ai suoi stessi termini: che «il fondamento della relazione non possa essere trovato in nessuno dei termini che essa unisce» rappresenta «un mistero propriamente insondabile», al punto che da questo punto di vista la relazione è «un trucco affascinante», in quanto «non è nulla», ma persino «un abisso» (Seminario del 01/03/1983).

Questo mistero anima costantemente l'opera deleuziana, nella quale si pone ogni serie possibile di termine o coppia di termini per andare però in ogni situazione alla ricerca di quel terzo termine, che non è appunto un termine, ma è ciò che sfugge alla logica dei termini in gioco, in quanto li pone come differenti nel rapporto.

Per esempio, ci sarebbero delle linee di cui siamo fatti, che ci attraversano e che non si riducono soltanto a quella della segmentarietà rigida o molare e a quella della segmentarietà flessibile o molecolare: c'è una "terza" linea, che rompe ogni tipo di segmentarietà, ma che proprio perché rompe le altre due è implicata nelle altre, è il loro *tra*, una pura linea astratta. Ma nemmeno questa linea più impercettibile e connessa al divenire può essere ipostatizzata: anche le «linee di fuga» possiedono i propri pericoli, potendosi rovesciare in linee di (auto)distruzione o (auto)abolizione, richiedendo prudenza, precauzione e curiosa modestia (cfr. p.e. *MP*: 249-263; *PP*: 46-48; *C*: 119-141).

Oppure, se si prende l'insieme dei lavori sul cinema, si può vedere che il percorso dall'immagine-movimento (*C1*) all'immagine-tempo (*C2*) si presenta come un passaggio per cui dalle varietà delle immagini-movimento si giunge alle forme dell'immagine-tempo, mediante un percorso in cui ogni volta è un elemento mediale o interstiziale a spezzare un legame (anzi, ad aprire una fessura), consentendo di passare a un altro tipo di immagine: immagine-percezione, immagine-affezione, immagine-pulsione, immagine-azione, immagine-ottica, immagine-sonora, immagine-ricordo, immagine-sogno, immagine-cristallo, immagine-audiovisiva, immagine-tempo.

Ogni volta, appare "un terzo", che non è un semplice altro elemento, ma appunto una fessurazione interna e dinamica che altera, fino ad arrivare al cortocircuito di una pura immagine che non presenta altro che se stessa senza riferimenti, ossia alla pura relazionalità, senza luogo (in senso metrico) e senza tempo (in senso cronologico ovvero sempre crono-metrico).

Questo significa che per Deleuze non si deve prendere il terzo come un termine tra i tanti, o – meglio – come *Il Termine* tra i termini, in quanto è qualcosa di diverso: è il principio della diversità, che di per sé è apertura ovvero differenziazione, un'alterazione i cui esiti e (prima ancora) il suo andamento non sono noti in anticipo (*questo è l'esperienza*). In un certo senso, Deleuze va in una direzione simile a quella di chi sottolinea che il male e l'errore per eccellenza consistono nel porre la relazione all'interno dei termini o di uno dei termini (cfr. SEMERARI 2009).

Ciononostante, in un altro senso, per Deleuze il male non consiste nel separare una supposta parte dal supposto tutto: cattivo resta un concatenamento specifico che non soddisfa, disfunzionale; il problema non è mai ricollocarsi nel tutto, bensì rendere produttivi certi rapporti piuttosto che altri. Afferrare la centralità dei rapporti è sempre un modo per affermare e non cancellare la differenza, le differenze, cogliendo però che la differenza sta appunto in ciò che realmente fa la differenza, più che in un qualche termine distinto da un altro.

Stesso discorso vale per le componenti trasformazionali interne al linguaggio, o – più in generale – ai regimi semiotici: una trasformazione non si confonde mai con un dato tipo di enunciati nuovi, o con un correlato nuovo tipo di semiotica; al limite, quest'ultima è un effetto della trasformazione come quasi-causa, così che se si vuole parlare di «enunciato trasformazionale», lo si deve considerare semplicemente come «il modo» in cui avviene una traduzione per deviazione, ossia la creazione di una nuova semiotica (*MP*: 189).

Ecco allora che l'ipotetico rimprovero di scivolare in un dualismo ogni qualvolta si contrappongono due (o più) termini viene rovesciato: «ciò che definisce il dualismo non è il numero dei termini, così come non si esce dal dualismo aggiungendo altri termini ( $x > 2$ )», bensì soltanto nel momento in cui «fra i termini, siano essi due o più di due, viene trovato un passaggio stretto come un ciglio o una frontiera che trasforma l'insieme in una molteplicità, indipendentemente dal numero delle parti». Non è in gioco in nessun caso «un dualismo tra due specie di “cose”», ma «una molteplicità di dimensioni, di linee e di direzioni all'interno di un concatenamento», le quali non sono mai preesistenti, ma «si tracciano, si compongono, immanenti le une alle altre, mescolate le une alle altre» esattamente nel momento in cui «si costituisce il concatenamento», ossia in cui agisce il “tra problematico” (*C*: 126-127; cfr. anche *CF*: 149).

Per Deleuze, insomma, la differenza non passa mai tra due termini già costituiti (individuale/collettivo, naturale/artificiale, segmentario/centralizzato, ecc.), bensì sempre e comunque «fra le linee, anche se sono tutte immanenti le une alle altre, mescolate le une nelle altre» (*C*: 137), vale a dire in quel “tra” che costituisce i termini, al punto da porre essi stessi non in quanto semplici “cose”, bensì alla stregua di processi, tendenze, linee o serie (come qualcosa di dinamico e mai statico).

Questa ricerca del terzo, dell'esteriore, sembra in alcuni momenti avere come ultimo approdo qualcosa come il puro Fuori, portatore di un'esteriorità più “estrema” persino di quella dell'Aperto (cfr. *F*: 116-117; *C2*: 200). Il Fuori si profila come luogo del mutamento, dell'irruzione delle pure forze, si configura quasi come un “resto”, ossia ciò che ogni volta *resta tra* qualsiasi dualismo si possa porre, profilandosi non come un terzo termine, ma come principio della posizione e distinzione dei termini: *tra* il parlare e il vedere del sapere, i rapporti di potere; *tra* il sapere e il potere, la resistenza.

Ora, è vero che di questo Fuori si dice apertamente che è più lontano di ogni esterno (come il dentro è più prossimo di ogni interno), ma è anche vero che Deleuze ha sempre anche privilegiato nozioni come «esteriorità», «Fuori»,

«Altri», «incontro», «*chou*», «evento», ecc., le quali dipingono una dinamica accostabile a quella della grazia, ossia a qualcosa che *arriva dal di fuori*.

Al contempo, tuttavia, non possiamo dimenticare che il problema della differenza per Deleuze è – come visto – quello della differenza *interna*, mai semplicemente quello della differenza esterna, tanto più che tutto il lessico dell'energia, delle forze, del *conatus*, del desiderio, ecc. sembra rimandare invece a una dinamica tipica – come quella dell'espressione – di qualcosa che preme dal di dentro per andare verso fuori.

Che cosa può dunque significare un'espressione come «un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno: è l'immanenza» (CF: 48)? Qual è o può essere la collocazione della relazione, posto che per Deleuze in realtà le relazioni in quanto tali sono sempre dell'ordine dell'«allocalizzabile» (cfr. p.e. MP: 352; C2: 146)?

## 5.2. Dove? Il non-luogo della differenza

«La vera differenza non è tra l'interno e l'esterno. L'incrinatura non è esterna, è alla frontiera, insensibile, incorporea, ideale» (LS: 139).

Un primo modo per inquadrare la questione di come si possano intrecciare exteriorità e interiorità, di come un fuori possa arrivare da dentro e un dentro arrivare da fuori, può essere il riferimento a una nozione non a caso genuinamente processuale ed espressivo: quella di *spontaneità*, che per tanti aspetti corrisponde a quella lacaniana di *estimità*. Si ha infatti a che fare con una sorta di presenza estranea che abita nel più profondo di sé: “spontaneo” è per noi esattamente qualcosa che sembra “sgorgare” e “promanare” dal di dentro, senza che però sia possibile governarne origine e nascita.

Spontaneo è qualcosa come una pura affezione interna, la cifra dell'esposizione, la più profonda interiorità che giunge da altrove, che va da sé: è insomma qualcosa che ci mette in-relazione-con, non semplicemente in rapporto con un dentro e con un fuori, con un interno e con un esterno, ma proprio con il fatto di questa articolazione, con la differenziazione reale tra un “in me” e “fuori di me” – ciò che è esattamente il “me”. La spontaneità, per come la intendiamo comunemente, sembra assommare i tratti propri della relazione in quanto forza, cioè l'affettare e l'essere affetti, l'agire e il subire, che definiscono la pura capacità.

Abbiamo visto come la differenza in quanto relazione presenta alcune costitutive ambiguità, legate proprio al suo carattere bi-modale: in particolare, la relazione si presenta come puro “fantasma” nella misura in cui è un luogo di attraversamento strano, che non lascia inalterato ciò che lo attraversa o ciò che



fa attraversare, dato che pone una differenza reale. La relazione è fantasmatica in quanto è un differenziatore evanescente, una pura membrana dal doppio volto, o – meglio – non è che possiede due volti, ma è proprio il principio della posizione di due volti distinti.

Sotto questo riguardo, il “tra” coincide con la pura mediazione o «mediazione radicale», per come la concepiscono alcuni sociologi dei media, che si collocano nel solco del cosiddetto *Nonhuman Turn* (cfr. BOLTER & GRUSIN 2003; GRUSIN 2015; 2017). Si tratta di una mediazione che investe l'intero mondo e ha la figura della ri-mediazione, perché interviene sempre nel mezzo di un processo, ossia all'interno di uno spazio relazionale senza sintesi ultima (cioè senza *Aufhebung*), che si può tagliare da ogni piano e attraversare da ogni parte.

Questa (ri)mediazione è creatrice od ontogenetica proprio in quanto non è un termine medio, *qualcosa* che sta nel mezzo, bensì un atto di per così dire mediazione (*mediating*), che non presuppone come già date distinzioni come quelle soggetto/oggetto o dentro/fuori: piuttosto, le costituisce, proprio per via del suo carattere dinamicamente relazionale e bi-valente.

Possiamo anche richiamare quelle teorie filosofiche o fenomenologia dei media che – con una sensibilità in alcuni punti fortemente derridiana – descrivono la struttura relazionale dei media alla stregua di qualcosa che ha la presenza di un'assenza, dunque non presente alla stregua di una cosa o di un termine. Pur non essendo in senso stretto *qualcosa*, tuttavia, i media sussistono nella loro peculiare capacità di produrre effetti, di far apparire (cfr. p.e. GROYS 2010; MERSCH 2006). Come vuole Deleuze, la relazione è il “senso” di ciò che appare, inteso come l'*apparire* stesso rispetto a ciò che appare.

Dall'opera deleuziana, si possono ricavare almeno due fondamentali concetti che cercano di spiegare quale sarebbe il luogo proprio della differenza o relazione, nonché di chiarire la maniera in cui questo elemento puramente evanescente o astratto possa rendere conto dello spessore concreto delle cose.

Si tratta dei concetti di A) *limite* e B) *piega*.

A) Come già ricordato (cfr. *supra*, § 2.2), Deleuze distingue due concezioni del limite (cfr. *LK*: 77-90; *C1*: 21; *CP*: 133-148; *DR*: 52, 62), i cui tratti vale la pena richiamare:

<b>Limite “antico”: <i>che cosa e perché è?</i></b> <b>Principio di identificazione-riconoscimento</b>	<b>Limite “moderno”: <i>che cosa e finché può?</i></b> <b>Principio di alterazione-creazione</b>
Fissa l'essenza, definisce e conchiude, sancisce la forma, identifica, ordina, descrive, caratterizza.	Problematizza, trasmuta, altera, prolunga in altro, attraversa.
De-termina, de-limita, incornicia: mantiene all'interno di un perimetro, al di sotto di un genere, ecc.	Dis-tende, dis-piega, prospetta: esplora creativamente i possibili esiti di uno sforzo in atto, ne sonda

	il punto in cui insieme si arresta e rimodula, sospende e concentra.
È spaziale-estensivo, esterno e statico: limitazione, limitatezza.	È temporale-intensivo, interno e dinamico: tensione, passaggio al limite, portata, potenziale trasformativo, pro-pensione, pendenza.
Confina, segna una differenza esterna: le cose si limitano l'un l'altra, sono diverse l'una dall'altra.	Segna una differenza interna: una cosa tende al proprio limite, si piega essendo altro da qual <i>cosa</i> .
È pre-liminare, sancisce uno stato dato come inizio o come fine.	È trasformazionale, durata immanente: indica il “fin dove può” di un processo, il punto di insieme immobilità relativa e rimobilizzazione.

Chiaramente, la relazione è descritta dalla seconda accezione di limite, quella propria del calcolo differenziale moderno: un rapporto consiste proprio in una tensione al limite. Relazionare significa *tendere al limite* e questo comporta quindi di considerare il limite come *ideale, interno e trasmutativo*.

Che cosa possa significare *ideale* dovrebbe essere ormai chiaro. Non è che il limite è qualcosa che non viene raggiunto, un *terminus ad quem* che sfugge per sua natura, anche se non si smette di cercare di raggiungerlo. Questo non tanto nel senso che il limite è invece una *cosa* raggiungibile, anziché essere una *cosa* irraggiungibile: piuttosto, il limite è il principio stesso della tensione o tendenza, del movimento-verso, ne è il puro tensore o attrattore. In altri termini, il limite è ideale nella misura in cui rappresenta il modo in cui si caratterizza il processo stesso del tendere, la natura continua della tensione, l'andamento della differenziazione: è ideale senza essere una *cosa* ideale. Vedremo *infra*, cap. 6, che entra qui in gioco anche il tema delle esperienze-limite.

Poi, il limite è *interno* in quanto non è rappresentato da una cosa esterna, da qualcosa di dato e posto al di fuori del movimento di tensione, bensì è immanente al movimento stesso, nella misura in cui segna il suo stesso andamento, ossia traccia la pendenza o pro-pensione del movimento. È il senso, o il vettore in chiave fisica: segna la portata di un andamento, il suo margine di consistenza e sostenibilità, potremmo dire. Più precisamente, è il segno del suo stesso tracciato.

Infine, il limite è *trasmutativo* poiché traccia il punto ultimo fin dove un movimento può giungere, per poi transitare o “sfociare” in altro. In tal senso, il limite è tanto un punto di convergenza quanto un punto di divergenza, indica la soglia di trasmutazione, il punto critico o di rottura: il momento in cui sta avvenendo una trasformazione, “l'intorno” di un'alterazione, l'area di contatto e scambio.

Posto tutto ciò, si può allora dire che, rispetto ai termini di un rapporto, la relazione è appunto il limite di entrambi. Evidentemente, qui il limite non è il muro o la barriera, ma la membrana porosa che associamo comunemente ai processi di osmosi, lungo i quali avviene uno scambio differenziante proprio attraverso la relazione.

Come detto, la relazione è esteriore ai termini che pone, dunque la prima non è già contenuta internamente nei secondi; nondimeno, la relazione è tale soltanto rispetto ai termini e si presenta come *il loro fuori*, come il loro principio genetico-trasformativo, come *il loro interno*. È sempre in questo senso, secondo quanto discusso (cfr. *supra*, § 4.2), che l'incontro rappresenta, rispetto ai termini che chiama in causa, *il loro caso* o *il loro interesse*.

Il limite per Deleuze non è mai «al di fuori di» qualcosa; piuttosto è *l'al di fuori di* qualcosa, vale a dire è che «è il suo *di fuori*», il *suo fuori*: un fuori che non è al di fuori, un paradossale “fuori interno” che è appunto il limite interno (RF: 308). In questo senso, l'esteriorità del rapporto non è quella della grazia che giunge semplicemente “da fuori”: arriva al limite *dal proprio fuori* (cfr. anche CC: 147). Il «rapporto tra» agisce come limite nella misura in cui costituisce ciò intorno a cui i termini «non smettono di rincorrersi attorno a un punto di indistinzione» (PP: 74): il limite è appunto nient'altro che una pura frontiera (la «E»).

Dove sta il rapporto tra me e la persona che amo? Di certo, non risiede in nessuna delle nostre supposte proprietà, né nella loro somma: sta totalmente al di fuori di noi, essendo oltretutto legato al nostro incontro, all'intrecciarsi dei nostri interessi, sguardi, discorsi. Eppure, proprio perché è un rapporto che ci “trascina”, ossia ci altera, trasforma e ridispone l'uno rispetto all'altro come differenti per via della relazione stessa, esso è *totalmente il nostro dentro*.

Il nostro rapporto è il nostro limite: nessuno dei due è per l'altro il suo fuori inteso come il limite che cerchiamo di raggiungere, la persona che vogliamo diventare: il rapporto stesso è il nostro limite, che non cerchiamo affatto di raggiungere come una cosa, ma che al contempo continuamente “incarniamo” ossia attualizziamo – gli diamo vita, gli *diamo corso*. Il nostro rapporto è il nostro limite: è il nostro *modo di stare insieme*.

La relazione dunque, rispetto ai suoi termini, rappresenta *il loro limite*: è in questa accezione che si può parlare di limite interno. Pensiamo a quando diciamo, per esempio, che *tendere* ad annoiarmi facilmente è “un mio limite”: che cosa rivela quest'espressione?

“Mio limite” indica qualcosa che mi costituisce ma non è in mio possesso, segnala fin dove arrivano le mie possibilità, il limite verso cui tendono i miei comportamenti: la tendenza ad annoiarmi arriva come da fuori da me, anche se è proprio espressione del *mio* limite. Non solo: che sia in gioco un mio limite, implica che proprio in quel punto io raggiungo la soglia lungo la quale se le cose andassero diversamente non sarei più “io”, o – meglio – *sarei altrimenti*, ossia mi starei trasformando.

È – in termini più filosofici – quel punto in cui il tendere ad annoiarsi e il tendere a non-annoarsi insieme si toccano e distanziano, o – ancora più radicalmente – il tendere ad annoiarsi e il tendere *ad altro* insieme si congiungono

e divaricano: quante altre tendenze a agire, sentire, pensare, ecc. si toccano, sovrappongono, intrecciano e allontanano? Dov'è che la tendenza ad annoiarsi sfocia nella tendenza alla scoperta di cose nuove? È insomma qualcosa come *l'origine differenziale* della propensione del mio agire e sentire: una pura relazione differenziante o creatrice appunto, che si trova sempre né dentro né fuori, bensì “ai margini”.

*Perciò* Deleuze può pensare che nella relazione ogni termine diventa un mezzo per andare fino in fondo all'altro: ciascun termine è appunto il limite dell'altro, ma proprio nella misura in cui la relazione è il limite interno di entrambi, ciò che insieme li con- e dis-giunge. Il limite è insomma il puro passaggio, la pura mediazione: il transito ad altro, la transizione ad altra dimensione, lo sfociare in un altro ordine, la soglia trasmutativa, che di per sé dunque tiene il piede in due staffe. Il limite è puro *spatium* e non *extensio*, ossia la pura intensità quale principio di produzione: «l'intensità = 0» che non ha nessun valore negativo, essendo piuttosto il valore puro del limite, del tendere al limite della pura energia produttiva.

Dove e quando sta l'inizio della calvizie, rispetto ai capelli che vengono meno contati a uno a uno? Esattamente *da nessuna parte e in nessun luogo*: è il limite (incorporeo, ideale) dei singoli capelli enumerati (corporei, materiali), è il principio che li attraversa e organizza mutandone lo stato, è il processo stesso di sviluppo-perdita dei capelli, è la tendenza a perderli dopo averli avuti, è il punto di convergenza-divergenza tra avere e non avere capelli. Il limite ha uno statuto poroso, è una membrana che non cessa di far comunicare, scambiare, rinviare, mettere in contatto, prolungare generando asimmetria e asincronia (cfr. C2: 228-229).

Posto che il limite è una molla ad agire, un impulso differenziale, e non un semplice termine da raggiungere, se proprio si volesse rappresentarlo spazialmente, bisognerebbe considerarlo più come un punto da cui qualcosa diparte che non un punto a cui qualcosa perviene: il limite è il luogo di una divergenza, più che di una convergenza, ed è per questo che non può essere semplicemente raggiunto.

Questo modo di esprimersi rischia ancora di mettere in secondo piano che sul limite si sta sempre già insistendo: non è che ci si allontana da esso come fosse un'origine (causa emanativa o efficiente), bensì ci si muove “lungo” esso, al-lungandolo o pro-lungandolo creativamente (causa immanente-espressiva). Il limite è ciò per cui ci si tocca in quel punto che separa e viceversa, o – più radicalmente – è quel che rende possibile il toccarsi laddove ci si separa e viceversa: è un limite dinamico, che pone i termini o serie o piani che insieme fa toccare e allontanare.

Mettere a fuoco tutto questo permette anche di intendere il modo in cui Deleuze ha cercato di concepire le categorie: infatti, Deleuze ha evocato non tanto la cancellazione delle categorie, bensì un suo ripensamento.

Questo ripensamento andava in una direzione in fondo molto semplice: considerare le categorie non come delle “scatole” in grado di contenere i vari oggetti (come degli insiemi), bensì come degli “snodi” che fanno comunicare e

attraversare, attrarre e dipartire differenti movimenti (come delle aree di scambio). È una categoria per così dire *stilistica*, piuttosto che *sostanziale*, dunque – in senso stretto – una non-categoria, come sarebbe d'altronde tipico di ogni logica di stampo relazionale, o comunque di quegli approcci che affrontano in termini espliciti la questione della genesi del categoriale (cfr. GUIDETTI 2017).

Intanto, bisogna notare che alcuni studi ricordano che al centro del tentativo della teoria matematica delle categorie di ripensare alcune criticità della teoria matematica degli insiemi troviamo un'accezione *dinamico-trasformativa* delle categorie, che avrebbe notevoli consonanze con l'orizzonte filosofico entro cui si muove il pensiero deleuziano (cfr. DUFFY 2006a; 2013: 153-159; GANGLE 2014; 2015; PLOTNITSKY 2006).

In effetti, la portata concettuale della teoria delle categorie sembra proprio ruotare intorno allo sforzo di concepire il categoriale come *relazione tra relazioni e sistema di trasformazione*, ossia in senso non identitario e statico ma relazionale e dinamico: i concetti-chiave sarebbero “transitare” e “abitare”, più che “stare-in” e “appartenere” (cfr. LAWVERE & SCHANUEL 1994; MANGIONE 1976; PERUZZI 2002; 2006a; 2006b; 2015).

Al di là degli aspetti matematico-formali, questa connessione tra categorizzazione e differenziazione, in uno sfondo in cui trova pieno risalto il tema della trasformazione, assume una notevole rilevanza concettuale, se pensata in rapporto al modo in cui Deleuze tematizza le categorie in alcuni momenti della sua opera (come DR: 356-365; C2: 194-209; Seminario del 29/01/1985; Seminario del 05/02/1985).

Una categoria “trasformativa” opera non come un contenitore, bensì come un tensore: tenta di circoscrivere non uno stato, ma una tendenza, o – meglio – una molteplicità di tendenze. Possiamo accostare le categorie alle idee, intese come contenitori vuoti o – nel senso già discusso – *indeterminati*: le categorie non indicano l'identità o la forma di qualcosa, bensì l'insieme di tendenze che attraversano qualcosa, i vettori trasformativi o differenziali di qualcosa, il problema a cui rispondere. Una categoria non riassume tratti di rassomiglianza tra diverse cose, offrendosi come punto di partenza per determinare se e come qualcosa possa farne parte: piuttosto, indica un movimento di alterazione qualitativa tale per cui qualcosa non somiglia nemmeno più a sé o ad altre cose rispetto a cui dovrebbe o sarebbe supposto somigliare.

La categoria è in quanto tale relazionale, è anzi ogni volta una relazione: funziona come interruzione-interruttore, si posiziona nell'interstizio, senza dunque riunire ma aprendo uno spazio di transito, facendo agire una tensione che alimenta l'articolazione e la differenziazione. Questo interstizio non appartiene a nessuno dei termini contigui, non è né la fine di uno né l'inizio dell'altro: è in tal senso per Deleuze un'interruzione irrazionale e non razionale, perché non fa parte della *ratio* di nessuno dei termini, non segna la fine di uno o l'inizio dell'altro, ma segna l'area di transito tra uno e l'altro (è la loro relazione di differenziazione).

La categoria deleuziana è proprio il limite di quelle entità che dovrebbero appartenere a una categoria per essenza o funzione, cioè a una categoria-scatoletta:

la categoria-limite è la ragione della tensione, è l'idea o problema che anima l'integrazione e la differenziazione ovvero l'attualizzazione. Qualcosa (un processo) non si associa mai a una sola categoria, perché è sempre attratto da altre categorie, attraversato da altri problemi, intrecciato a molteplici tendenze, al punto che si potrebbe dire che una categoria è pienamente realizzata da qualcosa nella misura in cui viene a formarsi qualcos'altro, ossia in quanto quel qualcosa "sfocia" in altro, si altera, incontra il proprio altro.

Un processo "economico" si rapporta differenzialmente a un processo "politico", che si rapporta differenzialmente a un processo "sociale", che si rapporta differenzialmente a quello "economico", ecc.: dove allora comincia l'aspetto economico? Dove quello politico? Fin dove giunge l'influenza dell'elemento economico? Fin dove l'incidenza di quello sociale? Qual è il loro punto di convergenza e divergenza?

La categoria indica il limite verso cui qualcosa tende o può tendere, più che il limite che definisce ciò che qualcosa è. La differenza è significativa, perché nel primo caso qualcosa raggiunge il proprio limite soltanto sfociando in qualcos'altro: non appropriandosi o riappropriandosi di un'essenza già preconfigurata, ma trasformandosi e prolungandosi in qualcosa di nuovo.

Nel primo capitolo di *DR* (43-94), Deleuze prende di mira proprio il sistema categoriale tradizionalmente inteso, quello già fondato da Platone della dialettica della divisione e sotto-divisione ecc. e poi raffinato da Aristotele. All'interno di questo, di fatto i passaggi tra generi e specie sono impossibili o quantomeno accessori, perché il problema principale è sempre la riconduzione al "genitore", ossia "inscatolare".

Invece, dalla prospettiva etologica deleuziana, per cogliere la differenza nel suo farsi bisogna proprio fare degli elementi categoriali dei puri nessi problematici, che mostrano dei coefficienti di compatibilità o incompatibilità, non di contraddizione o contrapposizione: uno stesso individuo, in quanto "pacchetto" di singolarità, è attraversato da diverse tendenze, *anche nello stesso tempo*, comprese tendenze apparentemente opposte come "uomo" e "donna".

Un individuo può essere al contempo pasticciere, atleta, drag queen, cinefilo, e così via: queste "categorie" appunto lo attraversano come agenti individuanti, sono dei divenire, che producono proliferazione e differenziazione, perché il divenire-pasticciere si intreccerà in un altro corpo con il divenire-psicologo, per dire.

Il punto è sempre che non si può ridurre la differenza a un che di dato: l'uomo è un bipede implume, ma allora un individuo su una sedia a rotelle non è umano? Un individuo nato senza gambe non è umano? Un individuo che ha perso un piede in un incidente stradale non è umano? Come già ricordato, non va sottovalutato il modo in cui un pensiero della differenza come quello deleuziano riesce a mostrare tutta la propria rilevanza quando si profilano le implicazioni persino radicali dei modi di vita o delle maniere d'essere delle persone *diversamente* abili (cfr. MONCERI 2017).

«Un cubo di legno rosso si può considerare un membro della classe di tutti gli oggetti rossi, della classe dei cubi, della classe degli oggetti di legno, della classe

dei giocattoli, eccetera» (WATZLAWICK & WEAKLAND & FISCH 1974: 106): dipende da quali categorie lo si lascia attraversare, da quali intensità si lascia attraversare.

È sempre una questione di concatenamenti effettivi, non solo per gli umani, vale a dire che definire le categorie non significa definire forma, organi o scopi, bensì per affetti ovvero capacità, disposizioni e acquisizioni: «vi sono differenze più grandi fra un cavallo da lavoro o da tiro, e un cavallo da corsa, che fra un bue e un cavallo da tiro», in quanto «il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro non hanno gli stessi affetti, né la stessa potenza di essere affetti», al punto che «il cavallo da lavoro ha piuttosto affezioni comuni al bue» (FP: 153). Queste affezioni comuni corrispondono proprio alle categorie quali agenti di transizione e proliferazione, anziché di identificazione e raccoglimento.

Nell'ottica deleziana, una categoria è quindi un processo di serializzazione, non un procedimento di catalogazione: perciò, una categoria è costitutivamente *problematica* e mai rappresentabile. E ogni passaggio al limite, ogni categoria, per Deleuze comporta «un cambiamento di potenza» (C2: 304): un mutamento reale, qualitativo, un passaggio ad altro, l'avvento di una differenziazione ovvero di una gerarchizzazione, di una riorganizzazione effettiva dei termini in gioco.

Si attua un cambio di campo, una nuova distribuzione nomade: è su quel piano che propriamente avviene, come visto, la creazione del nuovo – meglio: è a quel livello che la creazione del nuovo si quasi-causa. Diventare-pasticcere non significa soltanto acquisire l'identità di pasticcere: significa mettere in moto un meccanismo di riorganizzazione complessiva del proprio campo di esperienza, che investe – per esempio – anche il mio divenire-atleta, che magari era già in corso. Riuscirò a preparare dei dolci gustosi ma che non mettano eccessivamente in crisi la mia forma fisica?

È per questo che Deleuze invocava la creazione di una categoria per ogni cosa, di un concetto per ogni caso: nel suo afflato “anti-occamista”, infatti, ogni qualvolta insorge una novità sta insorgendo una categoria. In questo senso, le categorie si danno immanentemente al processo in cui si configura ciò che dovrebbe semplicemente rappresentarle o riprodurle: sono le regole del gioco che si danno all'atto di giocare, senza essere precostituite; sono il modo stesso in cui il gioco si dà e si fa. Dal punto di vista delle categorie della rappresentazione, quella che per Deleuze può essere una categoria sta dunque dal lato dell'incatalogabile (l'anomalo, il deviante, ecc.): è sempre un principio differenziale e mai riproduttivo.

Più precisamente, Deleuze è per esempio arrivato a distinguere *classification/classifier* e *classement/classer*, che potremmo tradurre con «classificazione/classificare» e «raggruppamento/raggruppare», o – meglio – con «classificazione/classificare» e «articolazione/articolare». Infatti, *classifier* significa catalogare delle cose «a partire da ciò che esse hanno in comune», mentre *classer* significa «mettere in ordine delle cose che nel “loro apparire”, non “in apparenza”, non hanno niente in comune», o se hanno qualcosa in comune, «non è in funzione di questo qualcosa in comune che saranno messe insieme».

*Classifier*, dunque, consiste nel trovare «il punto oggettivo, cioè il genere, che dividendosi mi dà una classificazione di cose in funzione della loro omogeneità»: è la canonica «definizione o classificazione per genere e specie», che va alla ricerca delle «essenze» per ordinarle. *Classer* significa invece mettere in ordine indipendentemente da ogni tipo di genere comune, vale a dire «mettere in ordine sotto forma di un'alternativa», trovando il punto di vista «al di sotto del quale degli eterogenei si lasciano riordinare [*ranger*]»: in tal modo, «cose incommensurabili tra loro» sono sistemabili insieme in funzione di ciò che da un dato punto di vista si profila come «un'alternanza tra cose», come «un'alternanza di casi» (Seminario del 24/05/1983).

Come detto, ciò che a Deleuze interessa non è mai elencare per raggruppare e dividere insieme: si tratta piuttosto di dar vita a distinzioni reali tra termini o serie che però sono tenuti insieme da quella “X” problematica che li fa tendere l'uno verso l'altro proprio mentre li distende. “Categorizzando” si distribuiscono alternative, certo; ma queste non sono reciprocamente esclusive, perché sono anzi tenute insieme da quello stesso atto di distribuzione, che – casomai – ha la forma della disgiunzione *inclusiva*: si profila proprio come limite in senso dinamico.

Da altra angolatura, possiamo ulteriormente comprendere il senso della posizione deleuziana se consideriamo che stando a essa un concetto o una categoria non può mai precedere la cosa, intimando a questa di adeguarsi alle caratteristiche essenziali proprie di un qualche “genere sommo”. Piuttosto, deve valere l'inverso, vale a dire che di fronte a un’“anomalia”, occorre allargare le maglie delle categorie, per rendere concepibile ciò che altrimenti non lo sarebbe, perlomeno in ottica identitaria.

Certo, può certo sembrare eccessivamente esigente uno scenario in cui emerge una categoria per ogni cosa, analogamente a quando nel marketing si dice che il tuo prodotto deve essere innovativo al punto da non essere incasellabile in nessun'altra categoria, così da diventare infine una categoria a sé stante. Eppure, possiamo accorgerci che l'ottica deleuziana consente, sotto questo riguardo, di ripensare tutte quelle situazioni in cui, di fronte a cose che sembrano sfuggire al concetto o alla categoria che dovrebbero incarnare, ci sforziamo di escluderle da quella scatola, anziché rivedere i confini di questa per fare spazio anche ai casi incontrati.

Prendiamo un matrimonio tra persone omosessuali, il canto nella musica rap, o l'intelligenza artificiale: in tutti questi tre casi, si troverà almeno qualcuno che – rispettivamente – ritiene che ci si imbatte in qualcosa che non è *un vero matrimonio*, *vero canto*, o *vera intelligenza*. Ciò vorrebbe dire che le cose non si adeguano alla categoria, che stanno fuori da quella categoria: al più, quei fenomeni sono “altro” – in senso prevalentemente deleterio, cioè qualcosa di inferiore, di più povero, di inadeguato.

Eppure, non è proprio in simili casi che occorre mettere in discussione la portata di quelle categorie, cercando di estenderle al punto da cogliere anche ciò che parrebbe incoglibile e inaccettabile? E non succede che, proprio come vuole Deleuze, questo lavoro di estensione finisce per sfociare in categorie diverse, o



– quantomeno – in una trasfigurazione delle categorie in uso tale da rendere esse stesse irriconoscibili, rispetto ai canoni precedenti? Non è – poniamo – proprio grazie al matrimonio omosessuale che il matrimonio diventa una faccenda d’amore? E questo non rivela che il matrimonio “tradizionale” è solo in ultima battuta una questione d’amore? Siamo davvero sicuri che “il matrimonio” sia attraversabile soltanto in un modo, quello ritenuto tradizionale?

“Matrimonio” diventa così il nome di un’operazione, di un modo di tagliare le cose, di attraversarle, mettendo così in relazione dei differenti, che solo dal punto di vista dell’identità data possono apparire come contrapposti, in reciproca negazione. “Matrimonio” diventa il nome di una casistica che riesce a tenere insieme dei disparati proprio alla luce della loro eterogeneità, non di un insieme che raggruppa degli elementi per via delle loro caratteristiche comuni.

Il continuo riferimento deleziano al tema del «piano» (piano d’immanenza, *Mille piani*, ...) manifesta esattamente l’incidenza che per Deleuze ha il problema del “taglio”, inteso come operazione di attraversamento, dimensionamento e organizzazione (l’orizzonte del punto di vista: cfr. *supra*, § 4.3). Il taglio è il limite; il taglio è un’operazione di articolazione di casi e di distribuzione di serie (cfr. *MP*: 66).

Prendiamo un qualsiasi motore di ricerca sul web. Quando lo utilizziamo, non stiamo semplicemente trovando qualcosa che appartiene a una data scatola, sulla base delle caratteristiche di questa, ma stiamo operando un taglio delle cose, tale per cui si metteranno in congiunzione-separazione delle serie di differenti, sulla base di un’istanza interrogativa che “cataloga” quelle differenze. Simile istanza è esattamente la nostra ricerca, la nostra domanda.

Qui, “catalogare” significa non raggruppare, bensì attraversare, far toccare e allontanare i diversi risultati della ricerca, che sono di per sé decisamente disparati, tanto da poter appartenere a scatole diverse; *eppure*, questi diversi sono comunque rimessi in tensione alla luce della ricerca in corso. In questo modo, infatti, si ritrovano a sfociare l’uno nell’altro una pagina di informazioni, una di pubblicazioni scientifiche, una di consigli per la casa, e così via, che vengono al contempo connesse e ridistinte alla luce della ricerca fatta. Qui *il puro limite* è la domanda posta a tutte le pagine considerate estensivamente, l’esigenza fatta valere rispetto a esse.

Il limite in quanto tale è, in ultima istanza, quel punto in cui virtuale e attuale insieme si fondono e distinguono, il loro punto di contatto e distanza, il momento della loro prossimità e lontananza: nel limite le due facce sono indiscernibili eppure non confuse, assumono l’una il ruolo dell’altra ma differenziando i ruoli stessi ossia lasciando ogni volta sussistere la distinzione. Il limite è la coalescenza stessa di virtuale e attuale, è l’immagine a due facce, l’immagine-cristallo, la coesistenza di massima contrazione e massima esplosione: il punto in cui l’energia si immagazzina e detona (*C2*: 82-112; *CC*: 143-146).

La relazione, la differenza, coincide dunque con il puro limite:

è essenziale che i due termini in rapporto differiscano per natura, e tuttavia “si rincorrono l’un l’altro”, rinviiino l’uno all’altro, si riflettano senza che si possa dire qual è il primo e tendano *al limite* a confondersi, cadendo in uno stesso punto di indiscernibilità (C2: 59).

Si potrebbe obiettare che tutto questo significa allora che i confini tra le cose vengono meno, in una sorta di notte trasformazionale dove tutte le vacche sono nere. Non è così, almeno guardando la cosa con Deleuze: si tratta di cercare di spiegare qualcosa che abbiamo costantemente sotto agli occhi al punto da non farci troppo caso, vale a dire l’esperienza comune del tipo “da cosa nasce cosa”.

Provo a spiegarmi. Il problema dei confini, in termini processuali, *non è* quello di ciò che separa due identità date: il corpo della vacca-A distinto da quello della vacca-B, secondo una connotazione del confine che Aristotele riassumeva descrivendolo come «quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di qua del quale c’è tutta la cosa» (ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 17, 1022a, 1-3). È in questi termini che si pone il problema di che *cosa* accomuni le due vacche (l’Esser-Vacca in quanto tale, una sorta di Super-Vacca).

Piuttosto, restando sempre nell’immagine (che comunque insiste su entità date e circoscritte), il problema è come una vacca-B generi una vacca-C, o – meglio ancora – come *il rapporto tra vacca-A e vacca-B finisca* non solo per generare vacca-C, ma anche per trasformare le prime due, a partire dai loro corpi (si pensi anche solo alla fecondazione). Il problema è insomma il modo in cui delle relazioni incidono realmente sui termini che dovrebbero semplicemente connettere, in quanto sarebbero già dati indipendentemente dalle relazioni.

In che modo una vacca diventa un elemento di un processo industriale, anche se questo non apparterebbe alla sua (supposta) natura? Come può accadere – ipotizziamo – che una vacca si unisca a una non-vacca (a un non-bovino), generando un “mostro”, che però diventerà il protagonista di un percorso evolutivo?

La questione insomma si ribalta: non si tratta di negare che esistano come una vacca, una casa, una fermata dell’autobus, un capo, Napoleone Bonaparte, un sogno, un elettrone, un mal di pancia, e così via. Si tratta invece di comprendere a quale livello si ponga l’esistenza di ciascuna di queste cose, come e perché emerga, all’interno di quale tipo di interazioni le cose si possano profilare: si cerca cioè di concepire le cose come processi aperti.

Occorre insomma adottare una postura diversa da quella attenta a classificare, raccogliere in insiemi e catalogare. Pensando sempre alle vacche, dobbiamo soffermare la nostra attenzione su un fatto apparentemente banale, ma le cui implicazioni filosofiche non possono certo essere trascurate: *il corpo della vacca cresce*, nel senso che *muta* e lo fa sulla base delle relazioni intrattenute con tutto ciò che fa parte del suo ambiente (compreso quello “interno”). Più generalmente, si deve considerare che le vacche non sono sempre esistite né sempre esisteranno, nonché che ciò che esse sono non può essere riassunto in alcuni tratti dati, che ogni singola vacca semplicemente si limiterebbe a riprodurre o realizzare.

Per Deleuze, al limite “la vacca” (generi e specie) è una categoria e un’idea ovvero una struttura, che non ha già in sé l’insieme dei tratti-vacca precombinati e prestabiliti (in un mondo superiore, nella mente di Dio, nel codice genetico), né si riduce ai semplici tratti fisici o attuali. “La vacca” è il modo di darsi di tutte le caratteristiche che sarebbero proprie della vacca, il loro modo di organizzarsi, la loro struttura: è il modo comunque sempre imprevedibile in cui le singole vacche si danno e vengono ad abitare lo spazio e il tempo.

“La vacca” si dà esattamente nel senso che si determina mediante le singole vacche, che attraversano e sono attraversate da una serie di altre categorie (la società contadina, la società industriale, come le altre “specie”, ecc.), di modo che il processo è sempre aperto, sempre trasmutativo, mai rappresentativo.

La convinzione di Deleuze è insomma questa: le cose si danno e sono realmente differenti, ma questo è possibile per via di qualcosa che è come la loro ombra, che le accompagna costantemente e le rende effettivamente possibili, qualcosa di tipo ideale o incorporeo, un puro limite nel quale ogni volta si fa la differenza, si passa ad altro. Le forze fanno la differenza ed esistono “nelle” cose e tramite esse, mai separate da esse, proprio perché consentono alle cose di divenire: le forze tengono le cose aperte.

È qualcosa che in fondo i biologi ben sanno: le specie, da un punto di vista classificatorio, sono ben poco soddisfacenti nel cogliere i tratti che caratterizzano i viventi, tanto che ci sono diversi sistemi di catalogazione che si contendono il campo di che cosa sia una specie (specie popolazione, specie morfologica, specie tipologica, specie ecologica, specie evolutivista, specie genetica, specie fenetica).

Soprattutto, qualsiasi classificazione sembra faticare a rendere ragione della plasticità e della capacità ibridativa propria dei viventi, anche a livello delle specie stesse, come mostra il caso di alcune specie di orchidee che evolvono diversamente a seconda del simbionte con cui vivono, così che anche il simbionte stesso è soggetto a un mutamento (cfr. MARTINO 2010: 149-174).

Non è allora un caso che uno degli esempi più cari a Deleuze, usato per indicare in che modo il divenire consiste in una relazione creatrice, fosse quello dell’«evoluzione a-parallela» dell’orchidea e della vespa (cfr. p.e. *MP*: 54-55; *C*: 8-12; *RF*: 27).

Esiste il libro come oggetto fisico? Indubbiamente. In che modo esiste? Attualizzando una dimensione incorporea che è il suo senso, che non esiste al di fuori del libro, ma non si riduce a nessuna delle sue componenti fisiche, né alla loro somma. Ed è per questo che può alterarsi, essere letto, interpretato, ma anche (pensando alla sua struttura “tecnica”, che agisce analogamente al senso simbolico) scritto, sottolineato, strappato, ecc.

Esiste l’uccello che fa il nido sul mio tetto? Indubbiamente. In che modo esiste? Attualizzando una dimensione incorporea che è la struttura del suo sviluppo, che tendiamo a collocare nel suo codice genetico, ma sappiamo ormai che non è semplicemente contenuta in esso, in qualche sua parte o nella somma delle sue parti, per quanto questa struttura esista soltanto attraverso l’uccello

stesso. Ed è per questo che può alterarsi, spezzarsi un'ala, crescere, sviluppare un organo, scappare quando è minacciato, ecc.

Il mondo (quantomeno quello deleziano, se si preferisce) è insomma segnato da continui *passaggi ad altro* (l'Alice che *sta diventando* su cui si interroga Deleuze). Il mondo (deleziano) è un mondo di limiti in senso dinamico, al punto da poter dire che Deleuze invita a *fissarsi* sui limiti. Questo però vale in un senso preciso: fissarsi sul limite significa insistere sul limite, far agire il suo potenziale trasmutativo, facendo in modo che quel che internamente appare come un ostacolo, esternamente può apparire come una risorsa. È proprio in questo senso che il puro limite si sottrae alla "spazializzazione", che lo pone estensivamente dentro o fuori.

Detta diversamente, il limite è intrinsecamente problematico esattamente nel senso in cui si presenta come ciò che incarna allo stesso tempo il vicolo cieco e il punto di apertura: l'innovazione è sempre un fissarsi sul limite, perché è proprio fissandosi su esso che si può operare sul piano intensivo, tale per cui qualcosa – per così dire – resta "la stessa cosa" ma non ha più "lo stesso valore".

Quel che faceva frizione o creava attrito diventa leva per la risoluzione di quella stessa frizione e per il superamento di quello stesso attrito: che sia un limite interno nel senso deleziano, significa proprio che è l'occasione del passaggio ad altro, non la chiusura di qualsivoglia processo.

Come già sottolineato, è qui in opera quella circolarità per cui ciò che fa problema deve porre le stesse condizioni per la propria risoluzione, al punto che sulle prime non si capisce più se il cambiamento arrivi da dentro o da fuori, rispetto a un dato campo, per poi accorgersi che non arriva né da dentro né da fuori. Non ci si è mossi, eppure ci si ritrova altrove; non si è cambiata una virgola, eppure è cambiato tutto il significato: questo è il nomadismo sul posto deleziano.

Tutto questo segna il passaggio alla nozione di piega.

B) Infatti, la piega da un lato mette ancora più in evidenza l'aspetto dinamico della differenziazione, dall'altro lato pone in luce come il problema deleziano sia quello dell'effettivo "farsi corpo" delle cose. Tutto questo emerge, com'è ovvio, principalmente nello scritto dedicato a Leibniz, soprattutto nella Parte Prima (*P*: 5-64).

Il modello dell'origami mostra il senso in cui per Deleuze la piega è a tutti gli effetti una potenza, una *dynamis*, ovvero una forza: l'origami mostra il processo di piegatura all'atto del suo generare effettivamente delle differenze, dei passaggi tra livelli che generano forme (cfr. anche *ABC*: "C"). Proprio come il limite, la piega da una parte si pone radicalmente "al di fuori", ma dall'altro lato la ritroviamo radicalmente "al di dentro", essendo appunto l'operazione di piegatura, che insieme connette e disgiunge due lati: la piega è la potenza in atto, la forza che sta facendo la differenza.

Quando dunque si parla di piega, si parla in termini dinamico-relazionali dell'atto di "ripiegamento", che – nuovamente – presenta una natura anfibia: da una parte rimanda a una forma di "invaginamento" ossia di ritorno, ricucitura e

richiusura, dall'altra parte questa operazione non può avvenire senza produrre un ispessimento, generare un nuovo livello e far risultare un aumento di volume. Sotto questo riguardo, proprio la piega rappresenta quel fuori più esteriore di ogni esterno e quel dentro più interiore di ogni interno: non si esce semplicemente fuori, da un'altra parte (in un altro termine o un'altra cosa), ma non si scende nemmeno semplicemente in profondità, nella propria parte (nel termine o nella cosa che si è).

La piega è l'atto del divenire che «involve» piuttosto che evolvere: per Deleuze, infatti, il divenire non va dal meno differenziato al più differenziato, non va cioè mai da un “meno” a un “più”, perché altrimenti sarebbe teleologicamente connotato; il divenire non procede mai per aggiunta o perfezionamento, ma sempre per alterazione e trasformazione, dunque piuttosto per “rinculo” ovvero rallentamento e messa in disordine (la neotenia in ambito biologico e i sistemi dissipativi in ambito chimico sono tra gli esempi privilegiati da Deleuze).

La piega, in quanto “involuzione”, non è però una mera regressione, un passaggio dal più al meno differenziato (verso l'indifferenziato), non va cioè nemmeno dal “più” al “meno”: è in gioco una pura sfasatura, la pura dinamica dell'interruzione (sulla cui connotazione temporale cfr. *infra*, § 5.3).

L'immagine dell'origami coglie proprio il cuore di tutto ciò, in quanto offre un modello per pensare la divisione del continuo non “digitalmente” (la suddivisione della linea nei punti, la sabbia dissolta nei singoli granelli), ma “analogicamente” (la persistenza di una divisione che produce pieghe sempre più sottili, senza mai dissolvere in punti minimi).

La piega funziona cioè come l'intensità: non cessa di piegare senza mutare di natura, si inserisce interstizialmente producendo ogni volta una distinzione-in-relazione tra i due lati che ripiega. La piega distribuisce nomadicamente e non sedentariamente, ossia istituisce differenze reali, gerarchie effettive, distinzioni concrete di livelli, e non semplicemente riconosce o descrive o cataloga quelle che già ci sono, per ricondurle a una qualche unità di fondo (originaria e finale). La piega esiste infatti soltanto *piegando*, mai come termine a sé, o termine che contiene in sé altri termini.

Gli origami procedono proprio per piegature che da un lato appunto *ripiegano*, dall'altro appunto *dispiegano*, in modo tale da assumere insieme voluminosità e forma. È un'operazione morfogenetica: la superficie della carta non aumenta (non si aggiunge nulla di “materiale”, non si aggiunge carta “in più” e nemmeno si ha della carta “in meno”), né viene tagliata (non si spezza isolando dei tratti). In tal modo, la carta non fa altro che ripiegarsi e così dispiegarsi, configurandosi in maniere imprevedibili e straordinarie.

Il processo di piegatura è dunque l'emblema di quel “cambio di scala” o “passaggio dimensionale” in cui consiste la differenziazione, la generazione reale di ciò che abita il mondo: un passaggio che avviene appunto non sul piano estensivo od oggettuale (la cosa, le parti, gli elementi), cioè aggiungendo o togliendo un termine, bensì su quello intensivo o processuale (il modo, l'organizzazione, la struttura), che pone i termini, cioè che differenzia realmente

i termini in quanto pone una “gerarchia”. La piega segna insomma la nascita delle dimensioni, è la pura dimensionalità in quanto tale, sempre “localizzata” ma mai riducibile a ciò che permette di localizzare.

Tutto avviene grazie a quella piccola *relazione creatrice*, puramente ideale o virtuale, che è la piega.

Difatti, dove starebbero davvero tutte quelle pieghe? In nessun luogo se non in quel puro “tra” rappresentato dalla potenza della variazione, modulazione e differenziazione continua: nel puro limite a cui tendono (insieme connettendosi e separandosi) tutti i lati delle figure che vengono a formarsi. Ed è proprio mediante questa curvatura incessante che si generano diversi livelli, che sono appunto da un lato differenti rispetto agli altri, da dall’altro lato esattamente diversi *rispetto agli* altri: i livelli non nascono né da uno né dall’altro, né dal “precedente” o “inferiore” né dal “successivo” o “superiore”, ma proprio da quel “tra mobile” che li articola e differenzia, generando un gioco di implicazioni ed esplicazioni. La piega è variazione continua.

Detta altrimenti, ragionando in termini spaziali, la relazione non ha un luogo proprio, non si colloca sul piano dell’estensione (non è né nella superficie del foglio, né nel volume che viene a formarsi mentre il foglio si piega, ripiega e dispiega), ma sta dal versante della sua generazione: è un principio *intensivo* o *ideale*, e *in questo senso* viene connotato come temporale, o – se si preferisce – genuinamente processuale. “Ripiegare” per Deleuze significa che la novità consiste sempre nel sottrarre una differenza alla ripetizione ovvero all’enumerazione, alla giustapposizione o sommatoria di elementi dati, considerati quali atomi o istanti o termini già delineati.

L’alterazione non avviene quando ad A, B, C, ... si aggiunge D che è dello stesso tipo o di tipo opposto rispetto ad A, B, C, ..., o che semplicemente è di tipo diverso rispetto a essi. Il passaggio ad altro avviene invece quando si “spezza” o “piega” l’andamento di A, B, C, ..., ossia li si riattraversa, dunque li si riordina in modo diverso: così, si va a costituire la reale *differenza nel rapporto*, tra quegli elementi che sarebbero semplicemente già dati.

Ciò che dunque la piega rende evidente è che per Deleuze il tema non è mai la collocazione nello spazio delle cose già date (nonché nel tempo in quanto spazializzato: una cosa è in un dato luogo in un dato momento), ma il come le cose “occupano spazio”, “si fanno spazio” o “prendono spazio”.

Se ci pensiamo bene, d’altronde, i processi di formazione e trasformazione, di reale generazione delle forme, sono esattamente un “prendere corpo” o un “incarnarsi” (emblematico il caso degli organismi, ma non è il solo, come vedremo). Ciò che a Deleuze interessa, ed è il motivo per cui insiste così tanto sull’incorporeo, sul virtuale, sull’intensivo, e così via, è il processo lungo il quale le cose “si fanno corpo”, non la descrizione o la catalogazione dei corpi dati, nella convinzione che in quanto tale un corpo è – per così dire – sempre un divenire-corpo, mai un corpo dato una volta per tutte.

Questo ovviamente vale per il corpo umano o “vivente”, che non va mai ridotto a un’organizzazione data di organi, stando al grido spinoziano-nietzschiano «cosa può un corpo?» e a quello artaudiano «come farsi un Corpo

senza Organi?», ma riguarda già – secondo la lezione di Simondon – il cristallo, strutturalmente meta-stabile, a fronte di una configurazione che appare come la solidità per eccellenza.

In tal senso, è significativo il costante interesse di Deleuze per le questioni topologiche o geometriche, che dalla sua prospettiva significa semplicemente rivolgere la propria attenzione verso quegli strumenti scientifici che insistono sulle situazioni di trasformazione dello spazio, vale a dire sulle maniere in cui gli spazi si formano, i luoghi si generano e le dimensioni si producono: quando Deleuze si concentra sugli spazi lo fa dando risalto a tutto ciò che riguarda i modi in cui si producono connessioni e novità, ossia passaggi ad altre dimensioni o comunque costruzione di campi.

Lo *spatium* si distingue dall'*extensio* proprio per questo: il secondo è uno spazio già dato (vuoto o pieno che sia) e che viene poi occupato, mentre il primo è il movimento lungo il quale diversi spazi vengono a formarsi. Il mio corpo, formandosi e crescendo, non semplicemente “riempie” uno spazio dato, ma si fa spazio, consiste esattamente nel processo attraverso cui prende forma, nella maniera in cui viene ad abitare lo spazio (e il tempo).

Il problema animale dei ritornelli investe questo stesso tipo di aspetto: in che modo un vivente non solo “dà forma” allo spazio in cui vive, ma “prende forma” nel senso di “prende spazio” in un ambiente che si costituisce mediante questo stesso “prendere spazio”? Si tratta sempre di “schemi” ovvero di dinamismi spazio-temporali, di *modi* di occupare o abitare o territorializzare e via discorrendo.

In tal senso (ma cfr. *infra*, § 5.3), Deleuze è tanto ossessionato dal problema della temporalità perché per lui (come in fondo per tutta la filosofia?) “tempo” è il nome del processo attraverso cui si costituiscono le dimensioni, attraverso cui si ritagliano delle regioni spazio-temporali, degli *strati* (cfr. *infra*, § 7.3). “Tempo” è cioè il nome assegnato alla trasformazione, all’alterazione in quanto tale, al mutamento qualitativo o tras-mutamento, che è tutt’altra cosa dal movimento.

Questo lo si vede, per esempio, nel richiamo deleuziano alle cosiddette “trasformazioni del fornaio” (cfr. p.e. *PP*: 165; *C2*: 135-138). Queste consistono in quel procedimento attraverso cui si stira, si allunga, si divide, si ripiega, ecc. una forma, sino al punto in cui degli elementi (dei dati punti), che erano inizialmente in una certa posizione e in un certo rapporto, si trovano in posizioni e in rapporti diversi: si trovano alterati, tanto da ritrovarsi accatastati, sovrapposti e rimescolati da contigui che erano.

“Si comincia” in un modo e “si finisce” in un altro, una differenza minima si amplifica e agisce amplificandosi e generando risonanze e distanze: ecco la trasformazione per Deleuze. Sarebbe qui in gioco proprio il carattere intrinsecamente malleabile del *continuum*, ossia il suo carattere costitutivamente frammentario, nel senso che le interruzioni non rappresentano tanto la “soluzione” della continuità, bensì la ripartizione variabile propria del *continuum* stesso: il *continuum* in quanto continuità dell’interruzione o della variazione.

La piega è la re-plica, un meccanismo di ripetizione e differenza (ripetizione via differenza e viceversa: ripetizione della differenza), che consiste non in una rappresentazione ovvero in un'operazione di rassomiglianza, bensì in un rilancio della divergenza. È qualcosa di simile al senso in cui comunemente si dice a qualcuno “vuoi replicare...?” a un'argomentazione o all'esposizione di un'opinione: lì replicare significa proprio riprendere quello che è stato detto per “piegarlo” ovvero farlo sfociare in altro, non semplicemente ripetere quello che è stato detto alla lettera.

Non è un caso che questo lessico della replica sia al centro del discorso biologico, particolarmente rispetto ai meccanismi di trasmissione di geni e memi (cfr. anche *infra*, § 8.3), che sono in quanto tali meccanismi mutazionali, mai meramente mimetici in senso stretto. In deleuzese, si potrebbe dire che non fa che replicarsi la piega (non fa che ri-venire l'av-venire): a continuare ovvero persistere è il mutamento, fatto di pieghe incessanti e increspature, che attraversano senza sosta le cose.

Lo spazio topologico su cui tanto insisteva Deleuze è proprio uno spazio trasformazionale di variazione di questo tipo: un po' come un foglio accartocciato, in cui non solo ciò che è contiguo fisicamente è appunto in contatto (i lati di una piega), ma anche ciò che è privo di contiguità fa ingresso in un dato campo di rapporti possibili (i punti non separati da una piega). La piega deleziana è una potenza, dunque qualcosa di fisico in senso energetico, non semplicemente materiale ovvero attuale: è virtuale, dunque un potenziale di individuazione e trasformazione, prima ancora che un confine “tangibile” o esteso.

La piega, da ultimo, non è altro che il nome filosofico dell'informazione, la quale – come Deleuze aveva appreso da Simondon e come oggi ribadiscono i già ricordati lavori di Floridi (cfr. *supra*, § 2.3, *infra*, § 8.3) – non appartiene mai a una realtà unica e omogenea, bensì si colloca *tra* due ordini, ossia in una condizione di “disparazione”. L'informazione non risiede mai in una forma data, ma costituisce piuttosto la *tensione fra* due reali i quali sono disparati l'uno rispetto all'altro, configurandosi così come il “significato” che scaturisce nel momento in cui avviene un'individuazione che fa emergere ovvero crea quella dimensione in base a cui quei due reali disparati possono costituirsi in sistema.

L'informazione chiede di concepire la natura della piega, della relazione in quanto piega, la continuità della “disparazione”. Questo, per Deleuze, è proprio il tempo, come si tratta ora di chiarire: non la misura di una traiettoria (l'immagine-movimento), bensì il ritmo di una genesi (l'immagine-tempo). È insomma proprio lo statuto dell'informazione, in un mondo che vive di e nell'informazione, a richiedere – come notava anche GÜNTHER 1957) – il superamento della logica bivalente (vero/falso) e dell'ontologia monovalente (l'essere è/il non-essere non è), alla base del pensiero dicotomico occidentale, in direzione di una logica e ontologia trivalenti o tricotomiche, basate del principio del *tertium datur* – principio che non a caso attraversa il passaggio *tra* criticismo e idealismo (cfr. HRNJEZ 2018).



Poiché il terzo, più che essere un semplice dato, è ciò per cui si dà il dato, dunque non è in senso stretto un dato, questo principio potrebbe forse meglio essere ribattezzato come *Sine tertio, non datur*. È proprio insistendo sulla figura connettiva del “terzo” (questo o quello), per ripensarne la natura, che si può arrivare a «sbarazzarsi del verbo “essere”, fino ad avere «congiunzioni al posto dell’eterno verbo “essere”» (Seminario del 17/05/1983).

Il geografo Augustin Berque, rielaborando il lavoro del filosofo giapponese Tetsurō Watsuji e confrontandosi con il problema degli ambienti naturali come umani, riassume il proprio progetto nei termini della definizione di una *mésologie*, nella quale la realtà non è né soggettiva né oggettiva, bensì *traiectiva* ovvero connotata dalla *médiance*: è insomma il tentativo di cogliere lo spazio peculiare del *mi-lieu* (cfr. BERQUE 1990; 2000; 2014a; 2014b). Se la piega può avere un luogo proprio, questo è senza dubbio quello del *mi-lieu*: un luogo dinamico, *un ritmo*.

### 5.3. Quando? Il fuori-tempo della differenza

«Le immagini-tempo dirette non sono cronologiche. Perché la cronologia è la subordinazione del tempo al movimento. Se rovesciate la subordinazione al tempo-movimento, se vi assicurate l’indipendenza del tempo, non potete più avere un tempo cronologico. Voi avete precisamente ciò che si può chiamare il vero tempo, che può essere una molteplicità di tempi molto differenti» (Seminario del 22/05/1984).

In questo paragrafo *A)* illustro il modo in cui Deleuze concepisce la pura temporalità pensata indipendentemente dal movimento, per poi *B)* esaminare la questione delle sintesi del tempo in *DR* e *C)* discutere i problemi connessi alla visione processuale e dinamica della temporalità propria di Deleuze.

*A)* Dante è un ingegnere gestionale, che lavora in una multinazionale con sedi in tutti i continenti, così che i progetti a cui lavora possono essere seguiti 24 ore su 24, ogni giorno della settimana: nel momento in cui in Italia l’orario di lavoro termina e l’elaborazione dei dati si interrompe, i lavoratori in India cominciano a lavorare e possono riprendere l’elaborazione, e così via. Questo comporta, però, che anche i ritmi e l’organizzazione del tempo di lavoro in Italia mutino sulla base delle esigenze del complesso dell’azienda. Non solo nel senso che Dante deve essere comunque reperibile 24 ore su 24 ogni giorno: se in Italia sono le 4 di mattina, Dante sta dormendo in attesa di riprendere con il proprio orario di lavoro, ed emerge un problema in Giappone con i dati caricati sul sistema informatico da Dante, il dipendente giapponese telefonerà a Dante per

chiedergli chiarimenti, indicazioni, suggerimenti. C'è infatti ancora un altro senso in cui il tempo si riorganizza: ogni giorno, per esempio, Dante carica i dati di ordini o reclami sul software alle 14:00 italiane, per consentire ai lavoratori in Australia di trovarli a disposizione quando cominciano a lavorarci, e così via per ciascuna sede, che deve trovare il modo di intrecciare la propria temporalità con quella delle altre sedi.

Nel mondo della multinazionale, tutte le temporalità del mondo, o quantomeno una buona parte di temporalità, co-esistono, si intrecciano e si sovrappongono: in quale temporalità univoca si può dire che vivano i suoi abitanti? Qual è il vero orario di lavoro di Dante? Ma, soprattutto, in che mondo temporale vive Dante? Il ritmo che scandisce la sua vita pare quasi inafferrabile, se è vero che Dante, anche quando cronologicamente vive nella temporalità lavorativa ed esistenziale italiana di tanti altri lavoratori (i giorni in cui lavora dalle 8 alle 18), di fatto esiste in diversi orizzonti temporali, perché deve comunque agire tenendo conto di quanto accade a Sidney, come a Nuova Dehli, come a Londra, come a New York, e così via. La sua esistenza finisce proprio per coincidere con il tentativo di far co-esistere tutte queste “fasi” o “falde” di tempo, nelle quali non si aggiungono o sottraggono ore, ma accade un intreccio si sfasature o biforcazioni tale per cui il tempo è di fatto complessivamente alterato e riorganizzato.

Fabio è un produttore di video e si occupa tanto di riprese quanto di montaggio. Quando gli viene chiesto quanto tempo ha impiegato a produrre il proprio ultimo video, fatica a trovare una risposta univoca. Infatti, comincia a spiegare che di per sé ci avrebbe messo 12 giorni circa, ma poi sottolinea che dentro quei 12 giorni ci sono più giornate, perché ogni giorno il cosiddetto “girato” veniva lavorato in uno studio di montaggio allestito nell'albergo presso cui soggiornava, grazie al supporto di un montatore. In questo modo, Fabio riusciva a girare e montare nello stesso tempo: il tempo cronologico non coincideva con il tempo lavorativo, perché il secondo rappresentava una riorganizzazione del primo, che lo “sfasava” e per certi versi “moltiplicava”. È davvero possibile comprendere quanto tempo sia servito per la produzione di quel video mettendosi a *contare* le ore?

Tenere presente simili situazioni permette di inquadrare il modo in cui Deleuze ha concepito il tempo, vale a dire il problema che intendeva sollevare quando chiamava in causa la natura della temporalità, discutendo la sua struttura ontologica e metafisica.

In alcune penetranti considerazioni sulla «pasta sfoglia del tempo», Enzensberger cerca di comprendere la natura della contemporaneità, facendo valere un'idea di fondo tanto semplice quanto incisiva: la contemporaneità, in quanto tempo che sta facendosi, è costituita dalla sovrapposizione di diversi strati di non-contemporaneità (cfr. ENZENSBERGER 1999: 5-25).

Questo significa – spiega Enzensberger – che lo schema canonico risulta insufficiente a capire la natura propria del tempo, quella *storica*, che non riguarda però soltanto la storia umana, ma la storicità dell'universo in quanto tale, quella che chiamiamo genericamente *evoluzione*. Ragionando infatti in termini

sequenziali, si vede nient'altro che una successione di epoche, o episodi, o istanti, o momenti e via di seguito, che vanno a sostituirsi l'uno all'altro, come su una catena di montaggio, governata dalla scansione lineare passato-presente-futuro. In questo modo, ciò che dovrebbe spiegare come si passi dal vecchio al nuovo, finisce in realtà per rendere incomprensibile come si generino le novità, ossia le differenze, che si nascondono proprio nelle pieghe asincrone del presente dato, nelle sue sfasature.

L'asincronia, in senso stretto, indica l'esistenza di qualcosa che non è al passo con i tempi, che non è aggiornato, che stride con il presente, che non è armonico con esso: è qualcosa che si trova fuori dai cardini del tempo. Come mostra Enzensberger, richiamando anch'egli la geometria topologica delle trasformazioni del fornaio, è questo essere "scardinato" a consentire il susseguirsi di stratificazioni, pieghe e increspature nel tessuto temporale: grazie a queste, ipotizzando di partire da un presente puntuale, non siamo in grado di trarre conclusioni sul futuro, né può mai accadere di ritrovarsi al punto di partenza. C'è un terreno intermedio tra prevedibilità e ripetizione (o tra originale senza origine e *vintage*), che è quello occupato dalla novità: la ragione per cui si delineano differenze è insomma il continuo zigzagare del tempo (il tempo in quanto zig zag).

Ciò che consideriamo presente, in realtà, non è un dato puntuale, bensì la compresenza di andamenti diversi, l'incrocio di vie traverse, l'interazione di tendenze diverse (è con-temporaneità in senso letterale), il cui incontro (la cui relazione) segna lo scaturire di qualcosa di nuovo. Una novità non significa soltanto che c'è una cosa in più, qualcosa che prima non c'era, una nuova presenza: significa anche che ciò che c'era prima viene a essere riattivato e mutato, in quanto è esso stesso serbatoio di riattivazione e mutazione (tenendo presente la causalità retro-attiva e l'idea per cui la differenza è più un "come" che un "cosa").

Sembra qualcosa di molto astratto, ma è quanto di più concreto vi sia, nell'ottica deleuziana. Prendiamo l'incontro tra due persone. Esso, intanto, le trasforma entrambe, dunque fa sì che esse siano differenti da come erano prima; poi, questa differenziazione avviene perché anche ciò che erano prima viene reinvestito, richiamato in causa e ritrasformato. Quante volte capita, infatti, che conoscendo qualcuno, abbiamo l'impressione di conoscerlo da sempre? Quante volte capita che un evento particolarmente forte ci porta a dare un nuovo significato a tutto ciò che abbiamo sino a quel momento passato e vissuto?

Tutto ciò vale anche in chiave più generale: con un esempio di Enzensberger, una volta che è sorto il Rinascimento, non è solo accaduto che si è fatto ingresso in una nuova epoca, in un nuovo presente, ma è accaduto anche che l'intera scansione in fasi puntuali dell'orizzonte temporale e gli elementi che lo componevano sono andati ridefinendosi. Infatti, si comincia a parlare di pre-, alto-, tardo-Rinascimento, come se allora qualche "germe" del Rinascimento fosse già esistito prima, qualche suo "frutto" avesse continuato a esistere poi, e così via, come se l'intero andamento del tempo si fosse riorganizzato a partire

da quel punto di convergenza-divergenza (ideale, problematico) chiamato *Rinascimento* – o, potremmo dire con Deleuze, *?-Rinascimento*.

Questo mescolamento dei confini e questa costitutiva labilità dei momenti temporali *cronologici* restituiscono una struttura porosa e spiazzante, dalla prospettiva essenzialista, ma che assume tutta un'altra consistenza se presa in esame in chiave relazionale. La relazione è esattamente l'increspatura costitutiva della realtà delle cose, la loro veste processuale: se questo viene connotato in termini *temporali*, è perché la nostra tradizione ha teso a circoscrivere questo problema al di sotto della questione del tempo.

È proprio su questo piano che si comprende perché nel discorso deleuziano la questione del nuovo, sollevata in un'ottica relazionale, pone inevitabilmente il problema della natura del tempo. Nella filosofia di Deleuze (forse nella filosofia in generale), "tempo" o "temporalità" è il nome dato a qualcosa che non coincide semplicemente con ciò che associamo al tempo pensato in rapporto allo spazio, o al tempo per come lo percepiamo ordinariamente. Piuttosto, il problema è cercare di concepire la pura dinamica di forze che costituisce la realtà in quanto tale, il tessuto fisico del cosmo stesso.

Non è un caso che una considerazione filosofica del tempo sia prossima a una questione che attraversa la fisica contemporanea, la quale si interroga sul numero delle dimensioni e, nello specifico, sulla tensione tra le tre dimensioni spaziali e la quarta dimensione temporale, sollevando il problema dell'emersione effettiva della stessa struttura quadri-dimensionale, ossia del tessuto spaziotemporale nel cosmo.

Alla luce del discorso sin qui svolto, potremmo dire che Deleuze, quando chiama in causa il problema del tempo e la sua natura intimamente creatrice, pone in evidenza che l'innovazione avviene nel tempo *non* nella misura in cui si aggiungono *n*-unità di tempo ("n+1") in una data scansione temporale (più ore nella giornata), *bensì* quando avviene una *differente maniera di organizzazione* rispetto a questa ("n-1"). La "creazione" di tempo consiste proprio in questa riorganizzazione, che pone nuovi spazi di possibilità, i quali evidentemente non si creano dal nulla.

Infatti, riorganizzare vuol dire riattraversare diversamente il tempo estensivo, il tempo dato, la quantità di tempo, facendo valere esigenze diverse, così da mutare il tempo intensivamente, dandogli cioè un'altra qualità: ri-ordinare il tempo significa s-cardinarlo, scandirlo in maniera differente. "Tempo" è il nome di questa ri-scansione: è su questo piano che si pone la questione del tempo, lo zig-zag in quanto temporalità creatrice.

Sotto questo riguardo, si spiega l'attenzione per il concetto bergsoniano di durata: per Deleuze la differenza o relazione *dura*, è *durata*. Senza dubbio, come ormai sarà chiaro, parlare di durata permette di insistere sulla carica processuale propria della relazione, sul fatto cioè che – per così dire – la relazione agisce nel tempo, anzi, non è altro che la temporalità nel suo incedere: il divenire, gli eventi, i processi fanno la differenza nel tempo.

Una relazione corre e intercorre nel tempo, richiede tempo, ci mette tempo, è anzi l'andamento stesso del tempo, il suo tendersi continuo – secondo

l'esempio della zolletta di zucchero bergsoniana, che per sciogliersi *impiega tempo*, anzi coincide con il tempo che ci mette a sciogliersi (cfr. p.e. *ID*: 24; *C1*: 21).

Se prendo in considerazione gli occhiali sopra al tavolo, sembra di avere a che fare con una relazione spaziale che nulla ha a che vedere con il tempo. Eppure, in prima istanza, sappiamo bene che non è così: se lascio quegli occhiali sul tavolo per 10.000 anni, essi saranno forse mescolati con l'esito della decomposizione del tavolo, dunque non saranno più "qui sopra". In seconda istanza, il sistema-Deleuze invita a guardare anche a un altro aspetto, correlato: comprendere che e come quegli occhiali sono venuti al mondo, ossia la genesi effettiva della loro differenza reale.

Questo certamente riguarda loro costruzione materiale, ma tocca anche tutta la loro "storia": come ci sono finiti su quel tavolo? Di quali processi fanno parte? In quali altri possono entrare? Ancora una volta, si tratta di porsi domande *circostanziali* e non essenziali, dunque in tal senso persino inessenziali.

Prendiamo, nuovamente, un rapporto di amicizia *tra* A e B. Intanto, l'amicizia è la relazione che è sì esteriore rispetto ad A e B (il loro *tra*, appunto: "c'è qualcosa tra di loro..."), ma che è immanente ai termini, nella misura in cui li pone, ossia pone A e B in quanto amici (non c'è un'amicizia senza amici). Poi, bisogna tener presente che questo porre significa *individuare*, trascinare in un divenire o processo, trasformare *realmente* "A" e "B", alterarli, ridisporli, differenziarli. Infine, questo processo *richiede tempo*: avviene "nel" tempo, ma soprattutto genera tempo, consiste nella genesi di una maniera temporale. Si tratta di una differenza che si fa mettendo in crisi, ossia incrinando e spostando, mandando fuori fase, aprendo così un differente campo temporale. Ogni rapporto di amicizia ha i propri tempi, i propri ritmi: vive una propria peculiare temporalità.

Vite diverse vivono letteralmente tempi diversi, dal punto di vista qualitativo, a partire dal modo in cui si scandisce il ritmo dei loro processi organici e cerebrali (cfr. p.e. BENINI 2017). Ogni vivente "contempla", amava dire Deleuze: ogni vivente vive una durata, dura in un determinato modo, "contrae" ovvero mette insieme in modo peculiare differenti processi, differenti andature temporali, diversi modi di "ripartire" od organizzare gli eventi. La vita (l'esistenza in generale, per Deleuze) consiste proprio in processi di contrazione di abitudini, ossia in "ripiegamenti" creativi (*sintesi*) di processi ai quali *si aggiunge una differenza*.

Queste sintesi avvengono non attivamente, ma passivamente: non presuppongono un soggetto, ma lo fanno emergere. Una sintesi percettiva, per esempio, presuppone sempre una sintesi organica: vivere significa contrarre acqua, terra, luce e aria, ben prima di riconoscerle o rappresentarle, e anche prima di sentirle; significa "esserle" anzi *averle* nel senso appunto di contrarle, di coincidere con un certo modo di farle stare insieme, con una certa durata (cfr. *DR*: 95-106).

Da altra prospettiva, in una stessa epoca, in una medesima attualità, coesistono diversi "segmenti" di stadi o periodi diversi, le falde di tempo si sovrappongono, rendendo vaghi i contorni apparentemente netti dell'attuale. In questo senso, il presente stesso non coincide mai con l'attuale, ma è percorso e

attraversato dall'inattuale o virtuale: ciò che raggiunge una certa soglia di salienza è il frutto emergente che attualizza (integra e differenzia) un dato campo di forze, che insiste e persiste nel proprio sforzo individuante, nel proprio atto di differenziazione. Il presente, la presenza, non è mai un dato, ma sempre il lato visibile o riconoscibile di un campo di forze in costante "ribollimento".

"Durata" è il nome della pura temporalità, intesa come persistenza di uno sforzo e non come permanenza di uno stato. Bisogna però aggiungere che questa perseveranza non è un andamento monotono, un ritmo monocorde – secondo il modello "digitale" della successione o scansione di istanti.

Al contrario, è in gioco un'andatura che procede per sfasamenti, corto circuiti, accavallamenti, sfaldamenti, incrinature, ecc., in cui – come vuole Deleuze citando Hölderlin (cfr. anche *DR*: 119-120; *LK*: 78-80; *CC*: 45-48) – accade che il prima smette di rimare con il dopo: si spezza il nesso per cui ciò che è accaduto o accade pre-determina ciò che accadrà, così che può irrompere la figura del futuro, della creazione del nuovo. È un andamento a zig-zag.

Questo può essere comprensibile se pensiamo a quei momenti della nostra vita in cui le trasformazioni davvero ci "travolgono", cioè in tutti quei casi in cui facciamo un "incontro", in senso ampio. In questi casi, i riferimenti temporali si perdono, il passato viene messo in discussione e il futuro si fa incerto, mentre il presente si sgretola: qualcosa *sta accadendo*, dunque non ci sono un passato, un presente e un futuro ai quali potersi aggrappare.

È un po' come se si fosse al contempo in ritardo e in anticipo, perché si perde il riferimento rispetto al quale si sarebbe "in orario": ci si trova in una zona di incertezza e oscillazione. Sono momenti in cui ci sentiamo insieme "troppo piccoli" e "troppo grandi" per ciò che stiamo affrontando, ma proprio perciò sono *momenti di reale apprendimento*: come un 60enne che finalmente *sta imparando* a guidare la motocicletta.

Il passato ritorna in veste nuova, il presente perde la propria riconoscibilità, il futuro si fa avanti: i contorni del tempo cominciano a vagare. Per anticipare quanto meglio discusso *infra*, cap. 6, tutte le situazioni che hanno a che fare con un genuino apprendimento, con una vera esperienza (dunque con trasformazioni) sono di questo tipo: si sta ponendo un nuovo riferimento, compreso quello del "tempo giusto" per apprendere ciò che si sta apprendendo.

Infatti, imparare davvero significa apprendere cose che hanno un vero significato *per noi*, un significato cioè che resta, insegna e incide; ma questo apprendimento avviene soltanto se fatto "con i propri tempi". In fin dei conti, è vero che non è mai troppo tardi per imparare: soltanto rispetto ai tempi di apprendimento altrui, o a presunti tempi di apprendimento canonici, si può dire che si sarebbe dovuto imparare qualcosa prima, o che lo si dovrebbe imparare dopo.

Quello che per Deleuze era l'eterno ritorno della differenza (la differenza in quanto eterno ritorno, per il quale non fa che ritornare l'avvenire) consiste proprio in questo andamento continuamente deviante, ossia nella persistenza di queste falde di tempo in sovrapposizione, intersezione e biforcazione.

È un mondo di *flash-back*, *sliding doors* e così via, un'immagine ormai persino comune in molti film di fantascienza, ma che per Deleuze – come discutono i suoi libri sul cinema (cfr. p.e. *C2*: 61-68) – era al cuore dell'arte cinematografica in quanto tale, o perlomeno di una certa sua declinazione. Infatti, il cinema ha avuto il pregio di rendere visibile, ossia percepibile e sensibile, l'immagine in quanto creatrice, «i rapporti di tempo irriducibili al presente», fondati «sulla coesistenza di durate eterogenee»: «un po' di tempo allo stato puro» (*RF*: 238-240).

Sono in gioco le pulsazioni del tempo, o – meglio – il tempo in quanto *non pulsato* perché *pulsante*, che fa lavorare «una molteplicità di durate eterocrone, qualitative, non coincidenti, non comunicanti», prive cioè di una cardinalità intesa come univoca «misura comune o cadenza metrica», ma proprio perciò in grado di generare un'«articolazione» (*RF*: 121-125).

È un tempo «*diagonale*» o «irrazionale», che segna un'«indice di occupazione», che è altra cosa dal «contare»: il numero non scompare, ma diventa «indipendente dai rapporti metrici e cronometrici, è diventato cifra, numero che conta, numero nomade», per il quale «invece di suddividere uno spazio-tempo chiuso *tenendo conto* degli elementi che fanno blocco», si distribuiscono «in uno spazio-tempo aperto gli elementi», passando insomma dalla serie all'ordine, dal tempo come serie al tempo come ordine (*RF*: 241-243).

«Noi percepiamo facilmente e a volte dolorosamente ciò che è nel tempo, percepiamo anche la forma, le unità e i rapporti della cronometria, ma non il tempo come *forza*, il tempo in sé» (*RF*: 246). Il compito impossibile della filosofia sarebbe allora proprio di rendere pensabili questi giochi differenziali di forze che in sé non sono pensabili, di allargare cioè la percezione al punto da rendere pensabile il tempo ordinale, facendo uscire la temporalità fuori dai suoi cardini.

Più precisamente, la filosofia cercherebbe di rendere percettibili le variazioni che percorrono la striatura (l'ordinalità che agisce nella cardinalità) e le distribuzioni operate sul liscio (i cardini che vengono a fissarsi sulla base dell'ordine).

Un'altra canonica figura di questo s-cardinamento che si trova nel lessico deleuziano è quella bergsoniana del ritardo, tipico di quei momenti di esitazione o indugio che agiscono alla stregua di un'*interferenza creatrice* (cfr. *CC*: 166). L'interruzione, come già mostrato, fa tutt'uno con l'interruttore, ossia con l'emersione di un nesso associativo che insieme spezza e congiunge, che genera una differenza di livello, una disparità, una fuoriuscita dai cardini. Uscire dai cardini significa infatti che si opera una frattura rispetto a un'andatura, che si interrompe un ritmo uniforme, lo scorrere in senso ordinario del tempo, la sua scansione costituita: è l'irruzione del puro tempo nella sua ordinalità, che incrina ogni tipo di successione, presentandosi come forma immutabile di ogni mutamento (cfr. *CC*: 43-45).

In tal senso, potremmo anche dire che quello di Deleuze è un *sistema del diastema*, se pensiamo al dia-stema come pura pausa, ossia quale «zona di rispetto tra», fessura o fenditura in cui si annidano potenzialità creative, o – anche – quale

spazio proprio della critica, nel senso letterale della distinzione (cfr. DORFLES 1980).

Il diastema è la pura spaccatura, l'incrinatura che non trasmette nient'altro che se stessa ovvero la pura tras-missione, il puro tras-formare, il puro e semplice differenziare: è quell'inter-mezzo che agisce in modo vago e diffuso, generando dissomiglianza e disparità (cfr. *LS*: 282-286).

Tenendo presente tutto questo, non è un caso che una delle immagini fatte proprie da Deleuze sia stata – come già indicato – quella della *variazione continua* o della *modulazione continua perpetuamente variabile*: in questo modo, si insiste su quella che un autore molto attento al lavoro di Deleuze (come viceversa) ha qualificato come la natura bimodale del continuo (cfr. PETTOTT 1992).

Quando si parla di tempo, della continuità del tempo, è in gioco proprio la continuità del taglio, l'incessante lavoro del *clinamen*, inteso come la continuità del movimento di creazione di discontinuità, la persistenza della generazione di rotture, il perdurare del passaggio ad altro.

Non ci sono differenze di grado ma sempre e soltanto di natura, ma questo perché allo stesso tempo l'unica vera sostanza è *la sfumatura*: «la ragione sufficiente è la ragione della sfumatura», «il vero problema non è quello dell'ordine e del disordine, ma quello della differenziazione dell'ordine» (*EC*: 109). La potenza propria del continuo è quella della continuità delle interruzioni e delle rotture (cfr. *C2*: 202).

Una delle figure ormai più diffuse di questo andamento “bimodale” del “prendere corpo” è il “fiocco di neve” generato dal processo di iterazione ininterrotta: si prende un triangolo, si divide ogni suo lato in tre fino a formare una stella a sei punte; si ripete continuamente l'operazione con ogni nuovo lato. Si tratta di uno dei cosiddetti *frattali*, a cui lo stesso Deleuze si è non a caso riferito (cfr. p.e. *MP*: 576-580; *P*: 27-28; Seminario del 28/04/1981).

I frattali inscenano proprio l'operazione del passaggio ad altro, la continuità dell'eterogenesi, il pieno divenire condensato in una linea che cambia di direzione in ciascuno dei suoi momenti assegnabili. Il frattale, oltretutto, condensa le due anime che permeano l'opera deleuziana, ovvero quella barocca o anti-occamista della proliferazione e quella minimalista o puro-essenziale: infatti, troviamo in atto qualcosa come una pura linea che si moltiplica, senza perdere nulla della propria semplicità e a. contempo segnando la generazione di differenze.

È il doppio volto della linea pura del tempo: non cessa di distendersi per biforcazione, restando però pura, puro evento, ideale e incorporeo, proprio lungo i corpi che attraversa e connette. “Tempo” è allora il nome di questo processo di continua variazione che genera le forme, che produce le discontinuità: è l'impercettibilità, ossia l'indiscrezione, il farsi discreto, il “discretarsi” delle cose, si potrebbe dire. Si tratta, volendo, della stessa bimodalità che possiamo associare allo sforzo, alla durata come sforzo, che è insieme massima contrazione e massima distensione.

Il “prima” il “dopo” in gioco non sono quelli meramente cronologici o quantitativi, ma quelli *qualitativi*: accade un mutamento di potenza, ossia una



trasformazione reale, per la quale “prima” le cose sono in un modo e “dopo” in un altro. È una vera e propria potenza, non una semplice possibilità logica (cfr. C2: 176, 303-304): «le ragioni macchiniche sono completamente diverse rispetto alle ragioni o possibilità logiche» (MP: 345), sono ragioni *reali*, cioè  *sintetiche*, che fanno davvero la differenza qualitativa.

È proprio in questo senso che per Deleuze la relazione, intesa appunto come quell’istante che fa bi-forcare il “prima” il “dopo” qualitativi, è di natura intrinsecamente temporale: non è mai in gioco la semplice divisione o ripartizione tra eguali (differenze viste come casi di un’identità), per la quale si succedono degli elementi omogenei (passato, presente e futuro), bensì la potenza della cesura, la reale modificazione che segna una gerarchia, un passaggio tra livelli, una polarizzazione.

Abbiamo così a che fare con la pura natura del tempo, se è vero che «le radici più antiche del termine tempo» sono da un lato «*témno*, tagliare a pezzetti» e dall’altro lato «*téino*, tendere in modo continuo» (SERRES 1995: 35): taglio e prosecuzione, rilancio del taglio, dello slancio creativo della relazione. In definitiva, la natura bimodale del continuo coincide con la struttura della relazione, se pensiamo che questa insieme congiunge (perseveranza) e separa (del ritaglio), e che questa operazione consiste in una genuina differenziazione.

Alla bi-modalità del rapporto in quanto forza sopra discussa, corrisponde quindi una bi-modalità del rapporto in quanto tempo. La distinzione tra *Kronos* e *Aion* insiste proprio su questo: il tempo cronologico, la successione lineare e la scansione ordinaria degli istanti, presuppongono una pura forma del tempo che consiste nel puro istante, privo di spessore e di estensione, all’atto di dividersi.

Il puro tempo è una «cerniera», una «frontiera» e una linea nel senso di un puro limite, che insieme «separa» e «articola» i due lati o le due serie, spingendo in due direzioni differenti, differenziandole proprio attraverso la propria “propulsione”: è in gioco una divisione qualitativa, che congiunge disgiungendoli un passato e un futuro, un “prima” e un “dopo”, turbando e facendo vibrare la regolarità del presente che procede secondo il ritmo dato. *Aion* è il puro tempo vuoto, la pura forma del tempo, contraddistinto da due facce sempre diseguali e in perpetuo squilibrio, che separa e articola allo stesso tempo le serie che fa sviluppare: è il presente dell’operazione pura (LS: 9-12, 58-64, 145-150).

In alcuni frangenti, Deleuze ha fatto dell’infinito presente il modo verbale capace di esprimere nel modo migliore, *all’interno del linguaggio*, la natura puramente intensiva e univoca dell’*Aion* o puro evento, grazie alla propria indefinitezza: la *voce* del verbo essere “supporta” tutti i vari modi e tempi (cfr. in particolare LS: 158-164).

Più precisamente, per Deleuze l’infinito presente porterebbe a superficie il puro evento all’interno del linguaggio, nella misura in cui la sua emersione fa tutt’uno con l’emersione del linguaggio stesso. Stante ciò, l’istante puro del tempo sarebbe presente al modo dell’*infinito presente*, inteso come puro verbo, come pura operazione: la pura temporalità è insomma la persistenza della durata in quanto puro differenziante.

In maniera analoga, troviamo la distinzione tra l'infinito-divenire di *Aion*, tempo interno del processo, e il presente-essere di *Chronos*, tempo della distinzione delle epoche: “divenire” ed “essere” come poli tra cui oscilla ogni verbo, in funzione della propria natura e delle sfumature dei propri modi e tempi (cfr. *MP*: 322-323, 370-371).

La ragione di questa insistenza è presto spiegata: intanto, si può dire che l'infinito verbale corrisponde alla sostanza spinoziana, se pensiamo al suo rapporto con gli altri modi e tempi, perché l'infinito implica tutti questi, i quali al contempo però lo flettono realmente ovvero esplicano, in modo tale che l'infinito non si dà che nelle sue declinazioni, eppure non si riduce a nessuna di queste, che anzi alimenta e rende possibili.

Poi, bisogna notare che l'infinito è da un certo punto di vista il modo della pura operatività, perché indica gli atti nel pieno del loro compiersi (verdeggiano, tagliare, ...), senza essere già scissi in un soggetto agente e un oggetto agito, come in un tempo “fissato”, che sia presente, passato o futuro: l'infinito è il puro *evenire* dell'evento, dunque è il puro dinamismo indipendentemente dalle sue varie flessioni e versioni, che non per questo evidentemente sono irreali o illusorie. Il puro infinito sembra insomma presentare nella maniera più diretta possibile la natura differenziale del tempo, *all'interno del linguaggio*.

B) Il luogo in cui Deleuze affronta in modo più esplicito e – a suo modo – sistematico la questione del tempo sono senza dubbio le pagine dedicate alla «ripetizione per sé» (*DR*: 95-167), dove vengono presentate le tre sintesi del tempo: quella del presente (abitudine), quella del passato (memoria) e quella del futuro (eterno ritorno).

La prima cosa da notare è che abbiamo a che fare con tre *sintesi passive*: *sintesi* in quanto concernono la produzione effettiva di qualcosa, un'operazione di generazione reale; *passive* in quanto non presuppongono un agente o un soggetto già dato, come attore della sintesi esercitata su agiti od oggetti dati, essendo anzi in gioco il movimento lungo il quale qualcosa come soggetto e oggetto vengono a darsi e a differenziarsi. Il modo in cui Deleuze descrive la natura del tempo, insomma, è tale da farne una sintesi reale: il tempo è esattamente il sintetizzatore, il nome metafisico del processo di sintesi reale, potremmo dire.

Per questo, in tutte e tre le sintesi il tempo si presenta sempre e comunque con caratteri dinamici e non statici: il tempo non è composto da istanti (passato, presente e futuro), ma è una maniera di “distendere” quelli che normalmente consideriamo istanti. Insomma, il presente, il passato e il futuro a cui Deleuze si riferisce sono *processuali*, mai “atomistici”: per questo, ogni sintesi in senso stretto possiede per così dire un proprio presente, un proprio passato e un proprio futuro.

È con questa sensibilità che, per esempio, Deleuze distingue tra una genesi statica e una dinamica, con particolare riferimento al problema del linguaggio (cfr. p.e. *LS*: 165). Se la prima riguarda il modo in cui il linguaggio agisce, ossia produce le varie proposizioni riferendosi agli stati di cose, la seconda riguarda il modo stesso in cui il linguaggio viene a formarsi, ossia il modo in cui il suono

diventa indipendente dal corpo, trasformandosi in senso. Detta altrimenti, se la genesi statica spiega come, una volta che il linguaggio esiste, ci si può riferire a cose, persone, situazioni, e così via, la genesi dinamica spiega l'esistenza stessa del linguaggio, la cui nascita è legata al fatto che qualcosa di fisico diventa *metafisico*. Infatti, il suono della voce, di per sé corporeo e legato ai corpi, *a un certo punto*, diventa qualcosa di *incorporeo*, una pura superficie, un puro evento: una volta che il senso è dato questo agisce e lo fa in vari modi (genesi statica), ma il vero problema filosofico è quello di come il senso stesso venga a darsi (genesi dinamica).

Il punto è sempre il medesimo: posto il dato, ossia l'attuale (differenza esterna o fenomenica), bisogna spiegarlo chiamando in causa ciò rispetto a cui esso *diventa tale*, ossia l'attuale (differenza interna o noumenica). La sintesi passiva corrisponde dunque alla genesi dinamica, in quanto si deve guardare alle cose lungo il loro farsi, non prenderle semplicemente come già date: prima di esserci qualcuno o qualcosa che agisce, questo qualcuno o qualcosa è venuto a formarsi, in un processo a tutti gli effetti reale, che però non per questo ha un qualche "termine" di riferimento già dato, come suo protagonista attivo.

Le pagine di *DR* sulla temporalità sono ricche di suggestioni e connotate da un linguaggio immaginifico, in cui si intrecciano diversi registri espressivi e discipline: filosofia, scienza, letteratura, psicoanalisi, sociologia e storia. Poi, in esse la dimensione ontologica o metafisica si raddoppia in quella psicologica o biopsichica: da un lato si cerca di rendere ragione della struttura del tempo in quanto tale, della sua dimensione "cosmogonica", mentre dall'altro lato si cerca di giustificare anche il modo in cui viene a formarsi il campo psichico. La temporalità naturale e la temporalità psichica si intrecciano, o – meglio – la natura in quanto temporalità si "riflette" anche sulla psiche in quanto temporalità: posto che il tempo è il modo in cui le cose vengono a formarsi, esso coinvolge tanto il mondo in generale quanto la psiche, o la storia umana (individuale come collettiva).

Insomma, in queste pagine lavorano diversi livelli e discorsi, ma in ogni caso esse permettono di riconoscere una certa logica, i cui tratti mi interessa qui riassumere, perché sono in gioco «le tre dimensioni dei sistemi in generale» (*DR*: 154).

Il punto di partenza, quasi fenomenologico, è la presenza delle cose, il susseguirsi di presenze: ma che cosa significa essere presenti? La prima sintesi è quella per cui essere presenti significa non il semplice darsi di qualcosa, il suo essere "(qui e) ora", ma l'accadere di una contrazione, la creazione di una serie, l'emersione di un presente considerato come operazione mediante cui a un insieme di elementi istantanei ripetuti viene *sottratta* una differenza. In tal modo, si pone in essere un'abitudine, intesa come una durata che si estende dal passato verso un futuro. Un'abitudine è infatti un presente vivente, il modo in cui un vivente è presente: è un modo in cui un vivente dura, ossia in cui ha acquisito una natura, così da aspettarsi qualcosa, da avere – con un lessico meno soggettivista – una qualche (pre)disposizione.

Un presente, in quanto durata, è però un *presente che passa*: occorre una seconda sintesi del tempo, per far sì che questo passare possa aver luogo. Una durata, infatti, presuppone che il presente in qualche modo “resti” ovvero si condensi, presuppone cioè una continuità, una qualche forma di *memoria*, che consente al presente di passare, che lo fa passare. Per poter far ciò, il passato deve essere qualitativamente diverso dal presente, vale a dire che non può essere considerato né come un presente che ha finito di essere tale, per diventare appunto passato (una presenza archiviata), né come un presente originario, dal quale il presente e il futuro derivano (una presenza mitica). Il passato non è cioè un presente di altro tipo, non è mai stato né mai sarà presente, ma è altro dal presente: è ciò che fa essere il presente e dunque lo accompagna come sua ombra costitutiva, al punto che il presente si porta con sé persino tutto il passato.

Se il presente passa, è perché il passato si conserva, ma questo vuol dire proprio che il presente presuppone il passato e che tra i due c'è differenza di natura: da un lato il presente è dell'ordine della presenza e il passato dell'ordine della memoria; dall'altro lato il presente è una presenza nella forma della durata *proprio perché si dà* il passato nella forma di ciò che fa durare, ossia di ciò che rende possibile che vi sia quel “ricordo” tale da garantire la continuità. Qualcosa accade sulla base di qualcosa che è già accaduto, ma questo “già accaduto” non può essere semplicemente un accadimento presente che è divenuto passato, altrimenti non si spiegherebbe mai nessun accadimento: il “già accaduto” accade allora in modo diverso, ossia alla stregua di ciò che continua a far accadere, di una memoria intesa come il rac-cordo degli accadimenti, che non arriva dunque “dopo”, ma con gli accadimenti stessi.

Eppure, questa continuità, proprio in quanto genera dei presenti ovvero delle durate di ordine differente, deve in qualche modo presupporre una discontinuità: com'è possibile che il presente avvenga alla luce del passato ossia “continuandolo”, se non c'è una ragione per cui ciò debba avvenire? Di che tipo può essere questa ragione?

Si tratta di una forma di *ricerca*, di un'*esigenza problematica*: se si dà un presente, è perché questo riprende il passato, ma deve riprenderlo in modo tale da essere un effettivo presente, un presente diverso, qualitativamente diverso da altri presenti, non la semplice ripetizione di uno stesso presente, di un presente abituale, o la ripetizione di un passato mitico, di una Presenza Originaria. Insomma, affinché vi sia quello che comunemente chiamiamo “evento”, cioè qualcosa che succede, un accadimento, il passato deve essere ripreso alla luce di un'istanza di riattraversamento, di una forza “erotica”.

È questo il ruolo costitutivo giocato dalla terza sintesi. “Costitutivo” in quanto è proprio in questa sintesi che si delinea la pura forma del tempo, il tempo in senso proprio, ossia il tempo in quanto *fa la differenza* e segna l'insorgere del nuovo: *perciò* questa sintesi sta dal lato del futuro, considerato quale nome del ri-venire dell'av-venire ovvero dell'emersione del nuovo. In altri termini, per Deleuze ogni differenza consiste nella distinzione di un “prima” e di un “dopo” (un passaggio ad altro è l'emersione di un livello qualitativamente diverso), ma questa distinzione è paradossalmente figlia del “poi”, cioè di quell'istanza *che non*

è *presente e non è dell'ordine della presenza* (il futuro non è mai presente nel senso di un istante dato), ma in nome della cui problematicità tale distinzione viene ad articolarsi.

*Prima* le cose vanno in un modo, *dopo* vanno in un altro: questo accade *in virtù di* un problema da risolvere, di una necessità nel senso di un rinnovato bisogno, altrimenti continuerebbero ad andare *nello stesso* modo in cui vanno, ossia proseguirebbero nello scandire il medesimo ordine di “prima-poi-dopo”, andrebbero allo stesso ritmo. Questo non vale soltanto per l'uomo, che appare persino tormentato dal problema del futuro, di pensare al futuro e di agire sulla base del futuro, arrivando al punto di provare a *rappresentarsi* un presente futuro (come un presente passato), in nome di cui determinare le proprie azioni presenti.

Infatti, per Deleuze, è in questione la struttura stessa del mondo, della natura, che consiste in questo continuo uscire dai cardini temporali per fare emergere novità: il mondo è tempo ordinale, in poche parole, o – perlomeno – è esattamente il continuo “cardinalizzare” (attualizzare) una struttura “ordinatrice” (virtuale). Questo accade in tutte le occasioni in cui si dà apprendimento reale, che non è faccenda esclusivamente umana, ma riguarda tutti i diversi campi in cui si dà esperienza (la natura come varietà di campi di esperienza: cfr. *infra*, cap. 6).

La novità consiste proprio nella posizione di una differenza tra passato, presente e futuro, ossia nell'articolazione del legame nella distinzione tra un passato, un presente e un futuro in senso cronologico o cardinale, nella costituzione di una storia, potremmo dire; ma si tratta appunto di una *posizione* e di una *costituzione*, che dunque presuppongono una forza di natura ordinale (fuori dai cardini), la quale rende possibile questa scansione, che insieme separa e connette in senso cardinale. Si tratta della pura forma del tempo, della terza sintesi, del ritorno del futuro, dell'eterno ritorno della differenza.

È in questo modo che il passato *diventa* una condizione e il presente *diventa* un agente, ed entrambi sono rivolti verso un futuro, in chiave cardinale. Il passato viene ripreso nel presente, ma – affinché vi sia un'effettiva novità – ciò deve avvenire in nome di una qualche *esigenza*, in base a una forza di ricerca o a un'istanza problematica, che riarticola e ridifferenzia passato e presente. Questo è quanto Deleuze cerca di “dedurre” con le tre sintesi del tempo: la persistenza dell'ordinamento in serie distinte, che sono però tali alla luce del rapporto che intercorre tra di loro.

La terza sintesi dunque è quella per cui il tempo fuoriesce dai propri cardini, ossia da quei punti per cui passano i movimenti periodici che il tempo si limiterebbe a misurare, presentandosi come contenitore in cui le cose si svolgono: la forma vuota e pura del tempo è in tal senso il tempo stesso che si svolge, manifestando la propria struttura ordinale anziché ordinaria.

In base al futuro inteso in tal senso, il “prima” e il “poi” cessano di rimare, perché sono come interrotti e intervallati da una *cesura* che distribuisce in maniera diseguale i due lati del principio e della fine, che non coincidono ma divergono. Non è insomma la lunghezza del tempo, il quanto durino il passato, il presente

o il futuro, ma è la “distorsione” in quanto tempo, ossia il tempo in quanto alterazione qualitativa: è in gioco quell’incrinatura o cesura per cui avviene una ripartizione, una redistribuzione, una differenza, come a più riprese detto.

Si comprende allora in che senso tempo puro e relazione possano essere sinonimi: il tempo sottratto al movimento, riportato alla sua “spettralità”, è appunto nient’altro che pura forza, cioè quel puro rapporto per il quale si spezzano delle serie, nel momento stesso in cui esse vengono messe insieme. Parti o serie diseguali vengono fatte dipartire e dunque vengono rese in questo modo diseguali, differenti rispetto a un rapporto, a un problema. In altri termini, ritroviamo qui la natura bimodale del tempo nella forma di quella pura cesura (formale e vuota, meramente “ideale”) che articola la differenza tra un “prima” e un “dopo” *qualitativi*, mettendoli in connessione reciproca. Questa caratteristica, dal punto di vista cardinale o rappresentativo, si connota variamente come «dio morto», «io dissolto», «*Thanatos*», «scoppio», «qualcosa di folle», «*pseudos* divenuto *pathos* del Vero», e via discorrendo.

In breve, dal punto di vista della relazione-forza, la matrice più astratta della differenza è – come visto – l’articolazione di una distinzione-in-relazione tra (serie della) spontaneità e (serie della) ricettività, mentre dal punto di vista della relazione-tempo, la matrice più astratta della differenza diventa l’articolazione di una distinzione-in-relazione tra (serie del) “prima” e (serie del) “dopo” in senso ordinale o qualitativo.

Secondo Deleuze, dunque, è soltanto in questo modo che si riesce a rendere ragione dell’emersione del nuovo, perché una novità presuppone esattamente che il “prima” cessi di essere oggetto di ripetizione, che l’“ora” cessi di essere il tramite della ripetizione e che il “dopo” cessi di essere il risultato di questa ripetizione. Mettendo al centro la forza differenziante del futuro-cesura, ciò che propriamente viene ripetuto, il “prima” si presenta come condizione per l’emersione del nuovo e l’“ora” si profila come processo dell’emersione del nuovo: il prodotto è autonomo rispetto a ciò che pur lo condiziona; l’opera è indipendente rispetto a ciò a cui pur è legata.

È anzi nel futuro, o – meglio – per via del futuro (virtuale, problematico, ideale, ecc.) che il passato diventa propriamente condizione (non causa) e il presente diventa propriamente intercessore (non attore). È solo quando c’è qualcosa di nuovo che possono esserci delle condizioni e degli autori, che comunque non sono “determinanti”, perché sono al limite “determinati” nel senso di attualizzati o attualizzatori: sono effettuanti, nemmeno semplicemente “effetti” – sono contro-effettuatori.

Il tempo in quanto tale è una forma di de-stabilizzazione di ogni genere di presenza: in un certo senso, che non vi siano mai presenti puri, ossia stati separati e conclusi, è la precondizione affinché possano esserci differenze, novità.

C) È allora forse sul piano della temporalità che si può discutere in modo più esplicito il problema della natura delle cose e degli oggetti rispetto ai processi e agli eventi, nel senso che questa natura bimodale cerca esattamente di rendere conto del fatto che cose e oggetti si danno.

Sulle prime, sembrerebbe di poter dire che questi ultimi rappresentano i momenti di (relativo) “rallentamento” rispetto alla velocità del processo, ossia che il taglio, in quanto interruzione, coincide con l’oggetto, o comunque con il momento della sua emersione, grazie a un momento di relativo rallentamento, a una “caduta” appunto.

Eppure, questa caratterizzazione risulta unilaterale, perché separa dei momenti che in quest’ottica sono indistinguibili, vale a dire la *continuità* di questo *tagliare*, che di fatto finisce per interrompere qualsiasi stabilizzazione, in quanto la sottopone a un dinamismo continuo.

Da un lato, dunque, sembrerebbe vero che in chiave “estensiva” le cose sono processi fermi “al punto giusto” – qualunque cosa ciò possa significare. Dall’altro lato, però, in chiave “intensiva” le cose non stanno affatto così, al punto che l’emblema del puro dinamismo sarebbero piuttosto le varie figure del rallentamento su cui Deleuze insiste (indugio, esitazione, sospensione, intermezzo, ...).

Ritroviamo qui il problema dell’insieme di dualismi deleuziani: molecolare/molare, liscio/striato, nomade/sedentario, virtuale/attuale, e così via. All’interno di essi, come già discusso, si affermano insieme *sia* il primato di uno dei due poli (quello più fluido), *sia* il superamento di ogni polarità semplice, in favore di ciò che insieme lega e separa i due poli, che ha appunto natura intrinsecamente bimodale.

Evidentemente, per Deleuze il tempo in quanto *clinamen* ovvero sfasamento originario è esattamente una dinamica di mutazione dell’andamento, una faccenda di aritmia, un gioco sfasante di accelerazione e rallentamento, di sedimentazione e corrosione. Sotto questo riguardo, una “cosa” si forma non semplicemente quando le cose vanno più piano, bensì *quando vanno diversamente*, ossia nel momento in cui avviene un’alterazione del ritmo, un cambio di velocità, un mutamento di passo. Non si deve dunque leggere la cosa come semplice “fermezza” o “immobilità” (altrimenti si apre al dualismo con il processo quale mera “fluidità” e “motilità”), bensì cercare proprio di cogliere la dinamica “impersonale” di generazione per sfasatura o invaginamento.

Chi l’ha detto che *le cose* sono innanzitutto ferme? Da un verso le opere di Deleuze sembrano presentarsi come un’esaltazione delle accelerazioni, mentre poi da un altro verso sono costellate dalla sottolineatura delle ragioni del rallentamento: questo proprio perché le cose *sono processi*.

È come se ci fossero da una parte un rallentamento, per il quale le cose “a un certo punto” smettessero di fuggire da ogni lato, giungendo ad assumere una certa consistenza molare (per lo stupore di Deleuze), e dall’altra parte un’esitazione, per la quale le cose non riescono mai ad assumere una piena consistenza molare, aprendosi o riaprendosi al molecolare che le attraversa e fa essere. In questo modo, però, si riesce davvero a rendere ragione del fatto che le cose, “a un certo punto”, o che – quantomeno da un certo punto di vista – esse si stabilizzano o sembrano “stare”?

Su questo piano, vediamo allora emergere nel modo forse più stringente quello che in apertura di questa Parte Seconda ho descritto come “problema

della taglia”, ossia il paradosso del *clinamen*, che ha ricevuto anche una formulazione come la seguente:

nell’idea di trasformazione è insito un paradosso. Se una trasformazione è sufficientemente radicale, può giungere a modificare i criteri stessi secondo cui possiamo identificarla, divenendo quindi indecifrabile. Al contrario, se è decifrabile, ciò è probabilmente indice del fatto che non è sufficientemente radicale. Se fossimo in grado di rilevare un cambiamento, vorrebbe dire che esso non è abbastanza puro; ma se lo fosse, allora cadrebbe fuori dalla nostra comprensione. Il cambiamento deve presupporre la continuità – un soggetto in cui avviene la modificazione – altrimenti si avrebbe a che fare con due stati incommensurabili; ma come può questa continuità essere compatibile con una rivoluzione? (EAGLETON 2003: 246).

Il problema della trasformazione starebbe tutto qui. Se è in gioco una genuina innovazione, essa deve in qualche modo tagliare ogni rapporto con il passato, diventando però indecifrabile, perché non si riesce a capire dove davvero cominci e finisca la novità che pur dovrebbe comportare. Se, invece, non vengono tagliati i rapporti con il passato, viene meno la discontinuità in cui pur dovrebbe consistere una novità.

Insomma, se consideriamo tutto ma proprio tutto deviazione (eccezione), viene a mancare anche qualsiasi forma di stasi (normalità), ma se finiamo per ridurre la trasformazione a un semplice passaggio da uno stato a un altro, finisce che viene meno la forza della deviazione in quanto tale, ossia non si riesce a spiegare come ci si possa trovare in un nuovo stato.

Come si può notare, ci troviamo in questioni per tanti aspetti classiche per la filosofia: l’aspetto qui rilevante è che sembra che Deleuze, per risolvere il secondo problema, finisca per ricadere inevitabilmente nel primo, come tutti i diabolici avvocati del divenire. Questo comporterebbe una difficoltà notevole, se è vero che una delle poste in palio dell’ottica processuale è proprio superare il dualismo tra oggetti e processi, per concepire davvero le “cose” come “durate”.

Certamente, come detto, Deleuze non intende in nessun modo negare che vi siano le cose, che si diano differenze reali; anzi, dal suo punto di vista si tratta proprio del punto di partenza o presupposto, ossia di ciò che deve essere accettato come dato di fatto da spiegare. «Non è questione di sostenere che i grandi insiemi non esistono», ancorché come «effetto globale» o «statistico» dei sommovimenti molecolari che li rendono costitutivamente squilibrati (*MF2*: 43). Il problema è però se postulare ciò che si dovrebbe spiegare non finisca per cancellare le risorse in grado di produrre un’effettiva spiegazione, come nel più canonico dei circoli viziosi.

Questo tipo di ambiguità è forse figlia dell’attitudine spinozista di Deleuze, nel senso che il passaggio dalla sostanza agli attributi e ai modi è in qualche modo legato alla stessa necessità della sostanza, come mostra soprattutto lo sviluppo di *SE*. Nel momento in cui si considera la natura come intrinsecamente produttiva (in senso espressivo, come visto), la presenza delle differenze (i modi finiti, spinozianamente) è persino *naturale*, cioè consustanziale al modo stesso in



cui la sostanza è fatta e si sviluppa: essa non deve essere ulteriormente spiegata, perché spiega tutto, *perché si spiega in tutto*.

Proprio qui, trovano fondamento le già riscontrate criticità politico-sociali dell'ottica deleuziana, facendo leva sulle quali si è giunti a dire che Deleuze «dà sempre ragione, in ultima analisi, a ciò che esiste», essendo guidato da «una sorta di inamovibile amore per il mondo così com'è» (Badiou 2004: 109, 51), indipendentemente da quei momenti in cui affiorerebbe con più nettezza il tema dell'«intollerabile» (cfr. p.e. C2: 29-36).

Se per spiegare il nuovo si prende come presupposto che il nuovo vi sia, che semplicemente “si dà”, si riesce davvero a rendergli ragione? Si riesce davvero a favorire l'emersione del nuovo, se l'unica vera connotazione delle differenze di fatto che si riesce a dare è quella che le diversità sono il dato? Se tutto comunque già sempre si trasforma, in che modo potremmo davvero dar vita a o contribuire a una trasformazione? È sufficiente dire che c'è sempre la differenza come «ciò che crea il diverso» (DR: 293), per creare a tutti gli effetti del diverso?

Non è che Deleuze non risponda a simili dubbi: l'idea di libertà come contro-effettuazione o espressione delle inclinazioni o piccole percezioni è il modo in cui, per esempio, si cerca di evidenziare che la libertà sta nell'“installarsi” in una trasformazione in corso per “assecondarla” ovvero aderire creativamente a essa – un po' come dire che «la libertà è tutto sommato solo l'uso del possibile» (VALÉRY 2008: 33).

Una trasformazione insomma si fa, non si dice come la si fa: come detto, Deleuze ricordava che un filosofo è già impegnato a fare qualcosa, non può anche dire il proprio stesso fare. Se un filosofo è preso dal concepire ovvero dal creare concetti, essendo nel mezzo di un processo creativo, non potrà anche descrivere come dall'esterno il proprio stesso fare. Questo vale più in generale: la differenza si dà e si fa, non può essere semplicemente detta, rappresentata, o – meglio – anche quando si cerca di rappresentarla, si sta di fatto facendo una nuova differenza.

Tutto questo può risultare oltremodo insoddisfacente, è chiaro, ma credo che occorra innanzitutto inquadrare il complesso della prospettiva in cui tutti questi aspetti diventano pienamente visibili, al di là della rilevanza che si è disposti a riconoscerli.

Che dunque la differenza sia il dato significa anche che quando si tratta di creare bisogna *muovere dal dato*, differenziare il dato *in virtù di un dandum*, più che di un altro dato: bisogna distinguere *l'a partire da qualcosa* e il *verso qualcosa*, giungendo a «sostituire l'evoluzione verso ciò che vogliamo conoscere con l'evoluzione a partire da ciò che conosciamo» (KUHN 1969: 205). Dobbiamo partire da ciò che c'è, non possiamo prefigurare ciò che avverrà o deve avvenire, come se potessimo prevederlo o padroneggiarlo: meglio, dobbiamo partire da ciò che *sta avvenendo*, per poi sforzarci di far valere prudenza e modestia. Con Deleuze, l'“a partire da” è sempre un “nel mezzo di”. Questo è il suo invito, attraente o meno che sia.

Il mondo deleuziano è in una condizione di perenne criticità estesa. Questo, evidentemente, si presenta come ossimoro, in quanto di per sé la criticità

dovrebbe essere puntuale, una soglia momentanea: per una transizione, per una fase transitoria, si passa, non vi si resta, non la si abita. Il tempo si biforca incessantemente soltanto a un certo livello (forse), ma poi emergono dei livelli nei quali tutto ciò smette di avvenire (almeno relativamente), anzi, i livelli (a partire dagli individui) emergono proprio in questo modo.

Per riuscire a venire a capo di simili ambiguità, è stato osservato che è necessario teorizzare dei concetti adeguati a cogliere la complessità: servirebbe una teoria in cui ordine e disordine, invarianza e variabilità, regolarità e irregolarità, integrazione e differenziazione, stabilità e instabilità diventano parte integrante di una stessa concezione delle cose, non poli contrastanti tra i quali continuamente ci si ritrova a oscillare (cfr. LONGO 2009: 202-203).

Che questo sia semplice, o persino che sia fattibile, è certamente da discutere. Il fatto è che il pensiero deleuziano va esattamente in una direzione simile. Il mondo metastabile deleuziano, sotto questo riguardo, è una struttura governata da quella che ormai in diversi campi viene connotata come *tensegrity*, in richiamo al lavoro di Richard Buckminster Fuller: si tratta di una struttura dotata di una peculiare stabilità aperta, data dal continuo adattarsi al movimento e al cambiamento. È un *equilibrio dinamico*.

Questo tipo di stabilità è, per esempio, quello dell'andare in motocicletta, anziché dello stare fermi in piedi; anzi, in quest'ottica, stare in piedi non significa affatto stare fermi, perché vi sono tutta una serie di processi di equilibrio, microspostamenti, microaggiustamenti, che sono in atto e rendono così possibile quella relativa "fermezza". La "tensegrità" descrive innanzitutto quelle tensostrutture che si sostengono non in ragione della presenza di un muro portante, bensì attraverso intelaiature interne che distribuiscono le tensioni su delle sbarre tramite cavi.

Qui, l'equilibrio è proprio la risultante della tensione costante tra le varie parti, così che un piccolo cambiamento o lo spostamento di una parte può ingenerare una risistemazione dell'intera struttura ovvero una riorganizzazione dell'insieme del sistema, che arriverà a un nuovo equilibrio relativo (cfr. PEZZANO 2018a).

È *questa* la stabilità che governa il cosmo deleuziano.

Torniamo al rapporto tra un figlio e i suoi genitori. Questi arrivano certamente "prima" del figlio, ma allo stesso tempo questo porta in sé qualcosa di loro, nel senso che *li prolunga*: come si può dunque semplicemente dire che i genitori finiscono nel momento in cui muoiono? Intanto, vivono nel ricordo del figlio, poi in quello simbolico o culturale (una via in loro onore, un semplice mausoleo, e così via). Ma non bisogna dimenticare che essi per esempio continuano a vivere anche *biologicamente*, nel corpo del figlio, proprio perché quest'ultimo è una "cosa" differente dal corpo dei genitori. Il corpo del figlio *ricorda* il corpo dei genitori, anche nel senso in cui comunemente diciamo "mi ricordi proprio tuo padre...". Non c'è nulla di mistico o di spirituale in tutto questo: è il modo in cui procede l'evoluzione naturale.

I genitori *sono un processo*, rispetto al quale la dimensione fisico-materiale della corporeità personale o individuale è *una fase*: l'errore è fare di una fase qualunque "la cosa", cioè la sostanza o natura o essenza di quel processo. Certo, il corpo

fisico è realmente distinto dal ricordo psichico e così via, ma sono distinti esattamente nello stesso modo in cui le maniere sono realmente distinte rispetto alla sostanza spinoziana, per così dire. Non si può prendere una fase, isolarla ed erigerla a origine o scopo di un processo, o – quantomeno – lo si può fare per ragioni di riconoscimento (buon senso, senso comune, identificazione, e via discorrendo), ma con ciò non si può pretendere di aver colto la vera essenza del processo.

Questo è ciò che ci consegna il sistema-Deleuze. Il passaggio dalla sintesi del passato a quella del futuro spiega proprio che questo “ricordare” avviene sempre all’insegna della differenziazione, della “ripresa” in senso differenziale, della ripetizione del nuovo. Il sistema-Deleuze gioca proprio su questa tensione: il nuovo non è mai cancellazione del passato, eppure non si riduce mai a esso; il nuovo consiste nella produzione di differenze di fatto, eppure non si riduce mai a ciò che è prodotto di fatto.

In che maniera dunque le differenze, che sarebbero il dato, sarebbero effettivamente date? L’idea di fondo è che gli oggetti, le entità stabili, rappresentano dei differenti livelli di individuazione, o – detta altrimenti – delle diverse soglie di salienza o significatività: una cosa è un po’ come un significato che si “deposita”, dunque non è che non ci sia, ma non si può mai dire in anticipo dove verrà a trovarsi, a quale livello verrà a porsi.

Questo è vero sui diversi livelli della realtà, nel senso che appunto l’addensamento di quelli che potremmo chiamare “regimi di validità” (le “prensioni” di Whitehead, volendo) *di fatto avviene*: per noi avviene a livello di ciò che ci insegna ossia ci lascia il segno; per una società avviene nel momento in cui – per esempio – a livello di percezione comune l’Olocausto assurge a Evento rilevante, differentemente da Hiroshima-Nagasaki; per un animale avviene nel momento in cui sopravvive e si riproduce; per un cristallo avviene nel momento in cui assume lo stato solido. Il punto, però, in un’ottica processuale è provare a pensare a partire dal fatto che “tutto si tiene con tutto”, o – meglio – che il cosmo è un unico processo di trasformazione, che avviene su più livelli proprio perché ciascuno “rilancia” quello “precedente”.

Banalmente, il punto non è tanto prendere una cosa come isolata (il nostro corpo), ma comprendere che quella che si profila come cosa è in realtà un processo innanzitutto dal suo versante per così dire “interno”: potremmo pensare il nostro corpo senza le ossa? Ma le ossa, evidentemente, non sono di per sé organiche. Potremmo poi, per dire, pensare le ossa senza gli atomi? E via discorrendo.

Insomma, la prospettiva processuale-relazionale cerca davvero di mettersi dal punto di vista del cosmo, se così posso esprimermi, ed è proprio per questo che risulta a pieno titolo *metafisica*, con tutto lo smarrimento che questo può certo comportare. Poi, tutto si tiene con tutto, sì, *ma non allo stesso modo*: tutto può tenersi con tutto soltanto a condizione che qualcosa si tenga di più o di meno con qualcos’altro, per così dire, cioè che qualcosa si tenga con questo piuttosto che con quello.

Si tratta quindi di provare a fare davvero valere insieme un duplice principio: le differenze, anche di livello, si danno, ma si danno in ragione di un rapporto che lega tutte. Questo legame non è di tipo “lineare”: non va dal meno perfetto al più perfetto, dal meno importante al più importante, ecc. Piuttosto, è un legame di tipo “trasversale”: mette in comunicazione i disparati, per questo è genuinamente effettuale, cioè crea il nuovo, *il diverso* (cfr. anche *infra*, §§ 8.1 e 8.3).

Nell’ottica di Deleuze, si cerca di avere un duplice sguardo, che tiene insieme il “molare” e il “molecolare”, perché i “livelli” sono sempre e comunque *durate* ovvero processi, intrecci tra temporalità differenti, tra ritmi diversi: la durata dei processi muscolari, la durata dei processi inorganici delle ossa, la durata dei processi cellulari, e così via. Da ultimo, è in gioco uno sguardo esso stesso “bimodale”, come la natura di ciò su cui deve esercitarsi.

Resta che ci si può chiedere: un tale sguardo è davvero possibile?

Da prospettiva sociologica, Brekhus ritiene che sia possibile dare enfasi a ciascuna porzione di un certo *continuum* sociale, così da non lasciare “spazi negativi”: sarebbe insomma possibile cogliere le trasformazioni (sociali) nel pieno del loro farsi, mettere in evidenza tutte le deviazioni, ma proprio tutte, comprese quelle normalmente impercettibili o inavvertite. A suo giudizio, infatti, «di solito, sono i poli estremi, i margini e i settori più in vista della realtà sociale a essere espressamente etichettati e categorizzati»; invece, «evidenziare tutto» implica che sia «proprio il centro del *continuum* a essere etichettato». Di per sé, «comportamenti, contesti, atteggiamenti, identità e categorie sociali si collocano sempre lungo un *continuum* del genere»: si presentano come «proprietà discrete» nel momento in cui «i poli estremi vengono messi in primo piano, isolati dallo spazio in mezzo considerato come semplice sfondo indistinto». Viceversa, occorrerebbe adottare «una prospettiva mobile», grazie a cui «guardare le cose muovendosi tra punti di vista diversi»: «anziché fissarsi su un unico punto d'osservazione culturalmente invariabile, è possibile servirsi di una molteplicità di prospettive, con lo scopo di combinarne le diverse peculiarità» (BREKHUS 2018: 54).

Quel che dice Brekhus è quel che Deleuze aveva appreso già da Tarde: guardare all’infinitesimale senza perdere di vista gli stacchi, per così dire.

È davvero possibile adottare una prospettiva mobile, tale per cui non ci si limita a fissare il proprio sguardo su un unico punto di vista, ossia a guardare le cose su una data scala, riuscendo invece a muoversi “tra” diverse prospettive, ossia a guardare al *continuum* stesso del farsi delle cose? Si può in qualche modo avvertire l’inavvertito senza mutarne lo statuto? Si può *etichettare* qualcosa di insostanziale, come la relazione nel suo dinamismo?

In un certo senso, la scommessa della già ricordata *Process Philosophy* è proprio di questo tipo: cominciare a prestare attenzione alle cose (perlomeno anche) in quanto si stanno facendo, non (soltanto) in quanto sono fatte. Questo è quel che implica osservare il mondo *sub specie transformationis*.

Serve forse un certo strabismo per mettersi in quest’ottica, ma – si sa – la filosofia è la specialista degli sguardi di traverso, degli sguardi anomali: «il filosofo

era strabico all'infuori, con un occhio che pareva volare dietro le idee nel momento in cui esse stavano per sfuggire dal campo visivo umano, nella prospettiva più obliqua e meno riconoscibile» (CALVINO 2013: 32).

In altri termini, si può certo dire che succede sempre qualcosa, che ogni istante è un evento, ma il punto è poi chiedersi anche: “per chi” o “quando” o “a che livello” o “su che piano” sta succedendo o succede qualcosa? Evidentemente, questo è esattamente ciò che Deleuze intende circoscrivere con il suo pensiero, con il suo peculiare prospettivismo. È sufficiente questo per poi riconoscere il livello su cui “effettivamente” qualcosa sta accadendo? Insistere sul “in corso di farsi” e affermare che il “fatto” comunque a un certo livello si dà, che *si dà di fatto*, cioè in termini pragmatici o pratici, consente davvero di essere allenati a riconoscerlo? O, davvero, si deve rinunciare a ogni forma di riconoscimento, di identificazione, per sforzarsi di vedere sempre e comunque tutto *sub specie transformationis*?

Per Deleuze, questa oscillazione sembrerebbe non essere un vero problema, tanto che egli chiama apertamente in causa, con particolare riferimento ai momenti in cui si fa sociologia, l'esigenza di conservare «i due punti di vista», che insistono rispettivamente e congiuntamente sugli «strati» e sui «diagrammi», andando continuamente dagli uni agli altri. Tali punti di vista, infatti, fanno riferimento «a due livelli d'esperienza» che non si contraddicono, ma esistono appunto “parallelamente”: «più vi avvicinate al diagramma di forze, più vi dire che tutto è uguale», perché le differenze si fanno minime e si è nel pieno del campo di forze; «più scendete nei dispositivi concreti, più avete degli uffici separati», perché le differenze si fanno massicce e si è nel pieno degli elementi divisi e distribuiti (MF2: 157).

Il virtuale ha realtà senza attualità, è distinto e oscuro, mentre l'attuale ha attualità senza stabilità, è chiaro e confuso: l'insistenza sul primo polo non toglie nulla al secondo, come alla capacità di volta in volta di riconoscerlo. Anzi, come detto, insistere sul primo servirebbe proprio a rendere più nitidi i confini del secondo, o – meglio – a comprenderne la differenza interna costitutiva: servirebbe a rendere riconoscibile *la sua* irriducibile irricoscibilità, non porterebbe al dissolvimento di qualsiasi forma di riconoscibilità.

Detta altrimenti, per Deleuze non si tratta mai di “bonificare” l'inconscio per renderlo conscio: ogni volta, il virtuale mantiene il proprio statuto di impercettibilità e indiscernibilità, la propria dimensione noumenica. Anzi, se tutto arrivasse a livello della consapevolezza, ossia a livello della presenza o dell'attualità, significherebbe che non potrebbe mai più darsi nulla di nuovo. Se tutto fosse risolto, se i problemi scomparissero una volta per tutte nelle soluzioni, non ci sarebbero più nuovi problemi: sarebbe la fine del tempo, della vita, del mondo. Come vedremo, da questo punto di vista l'empirismo deleuziano mette al centro gli stati di alterazione della coscienza, piuttosto che la trasparenza e la lucidità della consapevolezza (cfr. *infra*, § 6.3).

Ora mi interessa evidenziare che rivolgere la propria attenzione al campo dell'inavvertito non significa convertire questo in un avvertito: il *sentendum*, l'essere del sensibile resta sempre tale, non arriva mai a confondersi con l'essere

sensibile, analogamente al *cogitandum* rispetto al pensiero, al *memorandum* rispetto alla memoria, e così via. È proprio per questo che il sistema-Deleuze mira *non* a rendere finalmente riconoscibile qualcosa che prima era irricognoscibile, *bensì* a rendere finalmente *usabile* qualcosa che si riconosce come strutturalmente irricognoscibile. Pensare significa creare nuovi modi d'esistenza, non riconoscere e giudicare quelli dati.

Su questo, dunque, bisogna portare fino in fondo il pensiero di Deleuze: se la sua prospettiva sembra venire meno alla capacità di rendere effettivamente circoscrivibili le differenze date, le diversità fenomeniche, è perché il suo scopo è proprio differente: la sua posta in palio è *rendere capaci di creare le differenze*. E si scommette esattamente sul fatto che il primo passo per creare e sentire dove le differenze si stanno facendo è *smettere di riconoscere*: si scommette sul fatto che – in un modo o nell'altro – si sta sempre creando una differenza, mai ripetendo un dato.

Se c'è un dualismo che il pensiero deleuziano apre, mi sembra che questo non sia tra cose e processi, ma che sia tra *una prospettiva che riconosce le cose* e *una prospettiva che intercetta processi*.

Simile dualismo è forse persino più radicale e di difficile ricomposizione, soprattutto se partiamo da un presupposto sul quale, in fin dei conti, bisogna riconoscere che Deleuze ha sempre mantenuto una certa ambiguità: l'esistenza e la necessità del senso comune e del buon senso, o – anche – della dimensione della routine, della stabilizzazione, dell'istituto, e via discorrendo.

Questo vale dal nostro punto di vista umano, certo, ma non solo: le cose per esistere si fermano, ancorché solo relativamente. Di tutti questi fattori, Deleuze ammette senza problemi l'esistenza, ma sembra farlo sempre in nome dell'esigenza di interromperne l'andamento, di spezzarne l'incedere (cfr. *infra*, § 6.3): sembra insomma ammetterne l'esistenza quasi per biasimarla.

In poche parole (cfr. anche *supra*, cap. 2), è come se il pensiero di Deleuze manifestasse tutta la sua portata e utilità nei frangenti in cui (ci accorgiamo che) le cose stanno cambiando, mentre lasciasse alquanto spiazzati nel momento in cui abbiamo bisogno di prendere le misure, fissare i riferimenti, e via discorrendo.

Come che sia, per comprendere la prospettiva deleuziana, bisogna infine tenere presente che per Deleuze le strutture o idee sono costitutivamente genetiche, produttrici di novità, e che per spiegare come questo avvenga si chiama in causa un processo che non va da un termine attuale a un altro termine attuale (da un dato a un altro dato, in una catena causale), bensì dal virtuale alla sua attualizzazione o incarnazione, secondo un rapporto che non è dialettico ma espressivo, governato dalla quasi-causalità.

La differenza tra “piani” o “livelli” si gioca proprio sul virtuale, non può essere rintracciata in nessun termine attuale o nella somma di termini attuali: la differenza tra realtà matematica, fisica, biologica, psichica, linguistica, sociale, ecc. è una *differenza ideale*, nel senso che dipende ogni volta dalla qualità della singolarità che agisce in senso genetico-strutturale.

Questo è un punto molto importante. Per Deleuze le idee, se devono essere realmente differenzianti, si distinguono a tutti gli effetti: un'idea fisica è *realmente differente* da un'idea sociale, poniamo. Il punto è però che questa differenza, la peculiare oscura distinzione di un'idea, non si dà che nei termini che la attualizzano, così come l'attualizzazione non si rivolge mai soltanto a un "tipo" di idea. Come già notavo, una società attualizza idee sociali come anche fisiche e biologiche: in una società un problema come l'individuazione "inorganica" si pone a un livello diverso rispetto a quello del supposto livello "inorganico" preso a sé, perché per esempio viene a porsi in relazione al carbone da estrarre e lavorare, al silicio da utilizzare per costruire macchine, e via discorrendo.

Il modo in cui le idee si intrecciano, dunque il modo in cui l'attualizzazione si innesca e sviluppa, è sempre circostanziale, accidentale – al limite *inessenziale*, di nuovo: è per questo che il problema del riconoscimento è sempre come spostato come in avanti, ossia si declina come problema d'uso e di creazione. Inutile chiedersi che cosa qualcosa sia; ben più utile è chiedersi che cosa ci si possa fare: in che condizioni, in che misura, con che tempi, ecc. è possibile farci qualcosa? È infatti in questo modo che si entrerà davvero in rapporto con qualcosa, ossia in un rapporto "concreto", genetico e reale.

Come notavo (cfr. *supra*, § 4.1), il problema della creazione con Deleuze si spinge sempre al limite, sempre oltre, perché è in gioco un continuo rilancio, per il quale avviene un passaggio ad altro. Per esempio, in prima istanza si crea una lingua: «la lingua non dispone di segni, ma li acquisisce creandoli»; in seconda istanza una lingua si trasforma, diventando straniera a se stessa, attraverso i "gerghi" che la attraversano costantemente; in terza istanza, si trasforma il fatto stesso del linguaggio: «la lingua non viene messa nello stato di produrre in sé una lingua nuova, senza che tutto il linguaggio non sia a sua volta spinto a un limite» (CC: 134).

Ciò che dunque interessa a Deleuze non è semplicemente come un termine di un certo "tipo" si trasforma in un termine del medesimo "tipo", come cioè l'inglese si traduce nel francese, o – meglio ancora – il latino diventa italiano. Piuttosto, ad assumere rilievo è il modo in cui si passa da un "tipo" a un altro, o si passa *tra* i "tipi": in che modo il fantasma corporeo diventa fantasma psichico, che diventa senso, che diventa linguaggio?

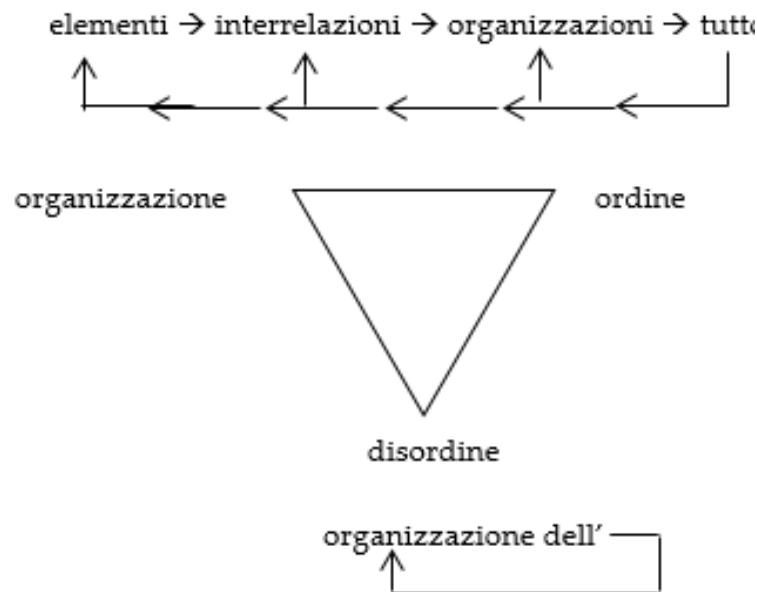
Per intenderci, non è semplicemente che il linguaggio arriva al limite portandosi al confine del dicibile e consegnandosi così all'indicibile, al non-dicibile, al silenzio: è che proprio in quel momento, per esempio, il linguaggio "sfocia" in altro, come può accadere per esempio allorquando il campo dell'esprimibile si trasforma, e ciò che nel linguaggio è elemento accessorio o comunque secondario, come la sonorità, diventa il principio costitutivo per qualcosa di diverso, come la poesia o la musica.

Sotto questo prospetto, Deleuze richiama esplicitamente il modo in cui Schelling ha cercato di pensare la «progressività» delle potenze, articolando un orizzonte in cui accade tutto tranne che la notte delle vacche nere (DR: 247): progressività non è però il nome del progresso lineare, perché è in gioco appunto il rilancio esponenziale ( $x^2$ ,  $x^3$ , ...), per il quale una potenza è non semplicemente

di ordine “superiore”, ma innanzitutto di ordine *differente*. Questo ordine si genera a partire dall’elevazione o ripiegamento, dal passaggio al limite, del termine dato, non mediante l’aggiunta di un altro termine. Vedremo più avanti nello specifico che cosa questo comporti nel modo in cui Deleuze prova ad articolare i passaggi tra i “piani” o “strati” della natura (cfr. *infra*, cap. 7).

In definitiva, questa progressività è per Deleuze la struttura della pura temporalità, che ritorna sempre per differenziare, che possiede in sé una forza dal carattere bimodale, per cui “estensivamente” il “prima” e il “dopo” vanno di pari passo, ma “intensivamente” ossia qualitativamente il “prima” e il “dopo” non rimano più, marciano a ritmi diversi.

È qualcosa di non dissimile da quello che nelle teorie della complessità si è provato a descrivere come anello dell’organizzazione, che avrebbe una struttura *circolarmente produttiva* (cfr. MORIN 1983: 120-174):



Questo tipo di struttura esibisce la creatività del ripiegamento, la ripetizione della piega creatrice.

Da altra angolatura, essa indica la struttura costitutiva dell’*esperienza*, se questa viene guardata non pensando all’“avere esperienza” di qualcosa di dato, ma concentrandosi sul *fare esperienza* di qualcosa che si dà, nel momento stesso in cui se ne fa esperienza e attraverso l’esperienza che si fa. È questo l’empirismo trascendentale o superiore o reale per Deleuze.





## 6. ASCETICA: UN EMPIRISMO METAFISICO

«L'empirismo è una sorta di universo di fantascienza *ante litteram*. Come nella fantascienza, si ha l'impressione di trovarsi in un mondo artificiale, strano, estraneo, visto da altre creature, ma anche il presentimento che questo mondo è già il nostro e che queste altre creature siamo già noi stessi» (ID: 203).

Possiamo ora circoscrivere più direttamente il modo in cui Deleuze ha inteso l'esperienza, mirando così a chiarire la portata del suo progetto di un empirismo trascendentale, o superiore o reale (cfr. principalmente NF: 74-78; B: 12, 16-20; DR: 3, 79-80, 181-192; ID: 38-39; RF: 320-324). Cercherò di spiegare come, in poche parole, per comprendere questo progetto e il senso in cui il problema più generale di Deleuze è non l'essere puro ma l'esperienza pura, sia necessario mettere al centro il tema del *fare esperienza*.

Questo progetto di un «empirismo razionale» o «razionalismo empirico e pluralista» in fondo si può riassumere per Deleuze stesso nei seguenti termini, che si riconnettono a molti dei temi sin qui affrontati:

l'astratto non spiega nulla, piuttosto va spiegato; l'universale non esiste, esiste solo il singolare, la singolarità. La "singolarità" non è l'individuale, è il caso, l'evento, il potenziale o meglio la ripartizione dei potenziali in una materia data. [...] Si tratta sempre di prolungare una singolarità fino alla prossimità con un'altra, in modo da produrre una "configurazione di eventi", cioè l'insieme più ricco o più consistente possibile. (PV: 22).

Indubbiamente, soprattutto in ragione dell'influenza di Jean Wahl sulla formazione speculativa di Deleuze, l'empirismo deleuziano presenta notevoli affinità con l'empirismo di stampo pragmatista. Questo è vero soprattutto se consideriamo il pragmatismo come un processo filosofico e socio-politico di *immanentizzazione*, ossia come il tentativo di cancellare o quantomeno riassorbire – con tutti i problemi e le ambiguità che ciò comporta – la trascendenza nell'immanenza, come anche di vedere nella crisi un motore propulsivo e non una disfunzionalità da risolvere (cfr. VINALE 2011).

Questa affinità agisce al punto che – ritrovando ancora il tema della bimodalità, intimamente connesso a qualsiasi prospettiva relazionale – nell'ottica deleuziana il problema di fondo posto dall'esperienza è esattamente quello che era stato circoscritto da autori quali Dewey e James, che mettevano in evidenza come lo stesso termine "esperienza" presentasse "due facciate" (cfr. DEWEY 2014; JAMES 2009). Da un lato, esso è un termine "neutro", che non si lascia riassorbire in nessun tipo di termine di una divisione (come azione/materia e

soggetto/oggetto), ma dall'altro lato esso – in certa misura – contiene entrambi i termini della divisione stessa, laddove contenere significa rendere realmente possibili, così che si potrebbe anche dire che l'esperienza è termine "utrale".

In altri termini, il problema dell'esperienza è che presa di per sé si presenta come un campo di strutturazione o individuazione, lungo il quale qualcosa come un soggetto e un oggetto vengono a costituirsi. In tutte le occasioni in cui appunto *facciamo esperienza*, avviene proprio che si entra in rapporto con un oggetto (con una regione di oggetti) nel momento stesso in cui ci si sta formando in quanto soggetti (in rapporto a quell'oggetto).

Insomma, il problema dell'esperienza fa tutt'uno con quello della genesi reale delle cose, con il problema della trasformazione.

### 6.1. La purezza dell'esperienza

«Si parlerà di empirismo trascendentale in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale» (RF: 320).

In questo paragrafo, sostengo che l'empirismo deleuziano è un puro empirismo, una metafisica dell'esperienza pura, esaminando i seguenti aspetti: *A)* esplicito la connotazione sperimentale che Deleuze dà all'esperienza; *B)* evidenzio il carattere impersonale di processo in atto che ha l'esperienza per Deleuze; *C)* spiego in che senso con Deleuze il "puro" venga a coincidere con quello che dovrebbe invece essere il campo dell'"impurità" per eccellenza, ossia proprio l'esperienza.

*A)* Per Deleuze, l'esperienza è il campo dell'apprendimento, ossia di tutte quelle circostanze in cui *si impara* qualcosa e – come ampiamente discusso – imparare significa avere a che fare con problemi, porre e risolvere problemi. Questo comporta che ogni apprendimento è *reale* ovvero *creativo* nella misura in cui fa emergere qualcosa di nuovo, qualcosa che prima non c'era, vale a dire – potremmo dire – una nuova abilità, una nuova capacità, una nuova "forza" (cfr. p.e. DR: 248-249). L'esperienza deleuziana è ciò che *rende capaci*, è un processo di "capacitazione": è in gioco un'effettiva trasformazione, perché si diventa competenti rispetto a qualcosa, perché emerge un qualcuno competente in qualcosa.

In altre parole, per Deleuze l'esperienza non è in nessun caso una faccenda di sapere, una modalità del sapere teorico inteso in senso rappresentativo, né dunque si riduce all'esperienza scientifica, al metodo sperimentale: non si tratta di *avere esperienza*, bensì di *fare esperienza*.

Notoriamente, il nesso tra esperienza a conoscenza era stato già esplicitato da Aristotele, che aveva fornito la matrice di ogni successiva forma di empirismo filosofico, ma anche dell'empirismo comunemente inteso, legato all'attenzione a fatti e dati, concentrato cioè sull'attestazione di ciò che si dà. È vero che per Aristotele l'esperienza restava ancorata alla conoscenza del caso particolare, ma essa era pur sempre una forma di *conoscenza*, così che si poteva poi via via arrivare a una conoscenza effettiva, ossia dell'universale (*techne* prima ed *episteme* poi), che aveva comunque a che fare con una forma di sapere fondato sull'esperienza.

Sotto questo riguardo, l'esperienza riguarda la sensibilità, il campo della semplice "ricezione" di ciò che si dà, separandosi così da ogni forma di azione: è per questo che il richiamo all'esperienza, all'evidenza dei sensi, può essere fatto valere – su più livelli, da quello quotidiano a quello scientifico – come il certificato della certezza e della validità della conoscenza. L'esperienza è ciò con cui presto o tardi bisogna fare i conti, in quanto è grazie a essa che si registrano le cose per come realmente sono.

Eppure, tanto in filosofia quanto nel senso comune, troviamo almeno un altro modo in cui l'esperienza sembra declinarsi (cfr. anche HOLZHEY 2009). Prendiamo termini come *Erfahrung* ed *Erlebnis*: al loro interno, troviamo l'idea del "viaggiare" e del "vivere", ossia di qualcosa che *coinvolge* o *concerne* un soggetto, dunque *lo interessa*, modificandolo e trasformando il suo modo d'essere al mondo. Qui, fare esperienza significa – come si usa anche dire – un viaggio, *un trip* (cfr. anche *infra*, § 6.3).

Notoriamente, su quest'accezione dell'esperienza hanno insistito anche autori come Heidegger e Gadamer, ma anche già Hegel, se è vero che nel suo sistema non è l'esperienza a essere pensata in base a dialettica, bensì viceversa (cfr. HEIDEGGER 1968: 168). Lasciando ora da parte il problema del rapporto tra esperienza e negativo (l'idea che il negativo "formi"), l'esperienza è insomma colta come il momento di un incremento qualitativo, di un mutamento reale, come il processo di alterazione che "tocca" un soggetto, prima che "toccare a" un soggetto, nel senso di cominciare da lui. Come vedremo, bisogna tenere subito presente che, per Deleuze, siamo alle prese con un soggetto non in senso esclusivamente umano: è in gioco una dinamica "cosmica".

Ma che cosa significa questo "toccare"?

L'esperienza si profila come ciò che mette alla prova od occasiona un'avventura, come un sollecito che domanda una risposta, come una sfida che esige di essere alla sua altezza. Com'è noto, anche etimologicamente il termine *empeiria* chiama in causa il problema della perimetrazione, facendo emergere temi quali il rischio, il tentativo, l'incertezza, la precarietà, il pericolo: l'esperienza è *ciò attraverso cui si passa*. In questo senso, il limite chiamato in causa dall'esperienza non è quello statico della definizione, ma quello dinamico dell'attraversamento, del passaggio-per, dell'associazione creativa che tesse insieme momenti diversi, tenendoli in qualche modo uniti.

Esperire giunge quasi a coincidere con vivere, anche nel senso che finché si è in vita si sta facendo esperienza: l'intera esistenza non è altro che un processo di apprendimento, che va a ritmi diversi, per ragioni biologiche come sociali, ma

che comunque si protrae fino al momento in cui si cessa di vivere. Questo vale a maggior ragione nell'era (ancora auspicata) della *learning society*, incentrata sul *learning to learn by learning*, era in cui non solo si impara facendo e si impara ancor più se si sperimenta consapevolmente, ma si impara anche a imparare imparando, instaurando un circolo virtuoso: agiscono – quasi per contagio – dei catalizzatori di apprendimento, che mettono in moto nuove domande e modi di vedere le cose, alimentando una mentalità aperta al cambiamento e all'apprendimento (cfr. STIGLITZ & GREENWALD 2018).

Bene, è su una simile accezione dell'esperienza che si innesta l'empirismo deleuziano, il quale è *trascendentale* nella misura in cui insieme riprende e modifica l'impresa kantiana (la *ripete*, in deleuzese). Infatti, Deleuze fa una critica dell'esperienza rivolta *non* ai limiti dell'esperienza, *bensì* alle *esperienze limite*: momenti in cui l'esperienza si sta propriamente facendo, cioè in cui sta avvenendo una reale trasformazione. Tali momenti, dal punto di vista dell'esperienza ordinaria, si presentano necessariamente come tensione verso il limite, come raggiungimento del limite delle proprie possibilità – financo come esperienza del fatto stesso del fare esperienza.

Questo consente di comprendere in che senso l'empirismo deleuziano possa connotarsi come un'*ascetica*. Intanto, i momenti in cui Deleuze fa esplicito riferimento all'ascesi sono prevalentemente associati a situazioni in cui si pratica un "differimento" della risposta a una pulsione sessuale, cioè uno sfasamento o un'alterazione di un ritmo, di un'andatura, che consente di entrare in contatto con la pura forza nel suo atto di contrazione differenziante (MP: 210-221; C: 95-97; RF: 101). Si tratta dunque di una sottolineatura dei momenti e dei processi di sospensione, ossia di virtualizzazione e problematizzazione (il ripiegamento, l'esitazione, la sottrazione, ecc.), nei quali si giunge al limite di qualcosa, anzi si insiste proprio sul suo limite.

Pertanto, non si solleva tanto il tema della "rinuncia", del "sacrificio" o del "trattenimento", intesi come forme di negazione o di castrazione; piuttosto, si fa valere l'idea di un'insistenza o persistenza in uno sforzo formativo, anzi *trasformativo*. Insomma, è in gioco lo sforzo di mantenere aperta la trasformazione, di assumere una postura capace di porre in uno stato di intensità e ricettività, tale da entrare in nuove connessioni e in nuovi concatenamenti: è l'esigenza di *prolungare l'esperienza*. Si può allora dire che questo modo di considerare l'esperienza segna il passaggio dal nominativo o accusativo della sostanza, al dativo o locativo dell'evento (cfr. su ciò TAGLIAPIETRA 2017): nuovamente, con Deleuze, l'esperienza sta non dal versante delle essenze, ma da quello delle circostanze.

D'altro canto, è risaputo, *askesis* di per sé vuol dire *esercizio*, prima ancora che semplicemente "rinuncia": l'esperienza per Deleuze, consiste proprio nel continuo esercizio. Quest'ultimo non è l'allenamento portato avanti in maniera consapevole e programmatica da un soggetto, ma è il puro fatto della continua apertura del campo dell'esperienza, che in quanto tale è costitutivamente soggetta all'esposizione, all'incontro, all'inciampo in segni, e così via.

L'esperienza ha che fare con un "urto", che mette o rimette in moto l'esperienza stessa e così *costringe a reindividuarsi*.

Tuttavia, questo *choc* non è in prima battuta qualcosa di drammatico, sconvolgente, o terrificante. Casomai, è qualcosa di *spiazzante*, perché ci mette di fronte a qualcosa di genuinamente problematico: qualcosa che *ci sposta*, rappresentando così comunque una forma di apertura al futuro, manifestando una transizione in corso, un'opportunità in senso neutro (cfr. anche *infra*, § 6.3).

Deleuze non insiste semplicemente sulle esigenze della cura di sé, vale a dire sul problema della soggettivazione intesa quale lavoro consapevole su se stessi, condotto in svariate forme, che hanno comunque come criterio di fondo quello della verticalità, inteso come attitudine acrobatica a conquistare ogni volta l'impossibile o l'improbabile (come invece vuole SLOTERDIJK 2010).

Certamente, Deleuze pone l'enfasi sulla continuità della trasformazione, sull'insistenza sul limite, e così via, ma tutto questo in prima istanza non parte da un soggetto e non passa per un soggetto; al limite, il soggetto si pone sempre in una posizione di contro-effettuazione, piuttosto che di attivo auto-allenamento. Si può dire, con tutte le perplessità che questo comporta, che per Deleuze il punto non è innanzitutto che «devi cambiare la tua vita», bensì che «devi sapere che la vita cambia», o persino: «sappi che la vita sta già cambiando». Il soggetto è un risultato, più che un presupposto.

In ottica deleuziana, questo significa che l'esperienza non insegna come prima cosa ad avere consapevolezza di un limite: l'esperienza non si esaurisce nell'incontro con un limite, nell'arresto legato allo scontro con un confine. Inversamente, *l'esperienza comincia dall'incontro con un limite*, ossia con un ostacolo in senso di un problema: è a quel punto che si è "spinti" a vedere fin dove si può arrivare, a fare il possibile per "capacitarsi" ed essere "all'altezza" dell'inciampo e della difficoltà, arrivando a creare un modo per farvi fronte, per "attualizzare" o "contro-effettuare".

Si tratta di «seguire», un po' come quando si lavora un materiale e «si va alla ricerca delle "singolarità" e non alla scoperta di una forma», entrando «in un campo di celerità», trascinati «da un flusso vorticoso» di cui non ci si limita a contemplare lo scorrimento: «ci si impegna nella variazione continua delle variabili, invece di estrarne delle costanti» (MP: 443). Seguire significa avere a che fare con delle tracce o segni da seguire, come fa l'uomo che si mette sulle tracce del passaggio di un lupo (cfr. ABC: "A"), inscenando quella che Deleuze connota altrove come «sintomatologia» (cfr. p.e. FC: 14-20).

Si gioca sul confine tra seguire e as-secondare, ed è «un lavoro pratico»: «io credo che sia molto difficile, che sia impossibile capire che cos'è qualcosa, sia esso un animale, un uomo o un malato, se non lo si segue» (MF2: 114). Si tratta di "seguire una pista", di *indagare*: l'esperienza comporta sempre un'indagine, una ricerca in senso proprio ovvero una scoperta, creazione o invenzione.

Quando si sta facendo esperienza o si sta apprendendo realmente, non si fa riferimento a norme date, né si cerca di estrarre regole universali, che varrebbero per ogni tipo di esperienza o per quel "tipo" di esperienza: si cerca di fare emergere quelle che Deleuze connotava come *regole facoltative* e di emergere con

esse. “Facoltative” significa certo che si tratta di regole non obbligatorie, non predefinite e non inderogabili, ma – prima ancora – sono in gioco delle *facoltà* ovvero delle capacità: le regole facoltative sono regole di funzionamento, per così dire, modi di andamento di facoltà, maniere di formazione di capacità. Fare esperienza, apprendere, significa appunto “capacitarsi”, “(ri)abilitarsi”.

Poi, è in gioco non un percorso progressivo, fatto per tappe prestabilite e superate ogni volta negando la precedente, bensì un movimento trasversale in cui le tappe si intrecciano, in cui fare esperienza significa non tanto essere padroni di qualcosa o di quel che sta accadendo, quanto piuttosto sforzarsi di acquisire padronanza. Nella prospettiva di Deleuze, siamo agli antipodi di un’idea come quella per cui vivremo nell’epoca della distruzione dell’esperienza, perché oggi non ci sarebbe più data la possibilità di fare esperienza, saremmo incapaci di fare e trasmettere esperienze (come vuole AGAMBEN 2001).

La questione si rovescia: non possiamo più fare riferimento all’esperienza, per come si era sino a questo momento consolidata e sedimentata – è vero; *ma proprio per questo* abbiamo l’opportunità di fare e trasmettere nuova esperienza, *nuovi modi* di fare esperienza. Riprendendo un esempio già fatto, i genitori *non possono di fatto* trasmettere ai figli le capacità (tecniche come attitudinali) proprie della professione dello *youtuber*, così che è compito dei figli acquisire – creandole – competenze tali da far sì che una tale professione possa aver luogo e consolidarsi.

Anche Benjamin, discutendo il tema della povertà di esperienza, notava che: «il barbaro, dalla povertà di esperienza», è infine indotto «a ricominciare da capo; a iniziare dal nuovo» (BENJAMIN 2012: 399). L’aura della ritualità viene frantumata, *incrinata*, ma proprio questa incrinatura rappresenta il sollecito a “reinnervare” o “reincorporare”: esige una risposta, che muove innanzitutto dalla posizione del problema, di modo da “stargli dietro” o “stare al suo passo”.

Tenendo presente questo, si comprende anche perché per Deleuze uno dei temi di fondo dell’empirismo è il problema del modo in cui il soggetto, anziché costituire il dato, si costituisca nel dato: il soggetto emerge, si costituisce, in modo tale da essere più *attivato*, sollecitato, che non “attivo” o “passivo” (cfr. *ES*: 13-25, 148-149). Il soggetto deleuziano è sempre più dalla parte dell’attuale, insomma, che da quella del virtuale: «l’individuazione risponde alla domanda *Chi?*, come l’Idea rispondeva alle domande *quanto? come?*» (*DR*: 318). In tal senso, come è stato evidenziato opportunamente, il soggetto è *interattivo* (MONTANI 2016).

Rispetto a ciò, possiamo notare un elemento significativo, che consente di cominciare a capire in che senso l’empirismo deleuziano afferma il valore dell’esperienza in quanto tale, o l’esperienza come valore a sé (cfr. *infra*, § 6.2). Difatti, non è soltanto in questione la transizione, propria per esempio della figura degli intellettuali (cfr. *MF2*: 31-34), da una conoscenza in nome della custodia di valori universali a una conoscenza in nome di una competenza specifica. C’è anche un altro passaggio: la figura dell’“esperto” fa spazio – perlomeno in parte – a una figura che si potrebbe connotare come “esperienziato”.

Il primo è colui che ha sedimentato un sapere o una visione delle cose, dunque sa come muoversi e può offrire direzioni sulla base dell'esperienza accumulata. Il secondo è invece qualcuno la cui "competenza" è figlia non del possesso di un sapere specifico e solido, ma anzi del fatto di aver attraversato in modo soddisfacente ambiti, lavori, situazioni, condizioni, ... differenti. Questa persona non semplicemente sa "meglio" o "di più", ma possiede una maggiore ampiezza di punto di vista. In breve, *ha fatto più esperienze*, non è "più esperto".

Non conta prima di tutto aver visto "da tanto", come se il passato custodisse un riferimento stabile importante, ma conta "averne viste tante" di diverso tipo. Questo non perché si sono sommate più conoscenze o competenze, ma perché si ha acquisito quella sorta di meta-conoscenza o meta-competenza che è *la predisposizione a fare esperienza*. Questo è esattamente ciò che troviamo nell'empirismo deleziano (chiaramente pragmatista, anche su questo): l'idea che, in qualche modo, la diversità dei processi mantiene aperti ai processi stessi.

Poiché non possiamo sapere in anticipo quali rapporti saranno buoni per noi, quali esperienze saranno soddisfacenti e potenzianti, bisogna allora procedere sempre un po' a tentoni e tentativi, *sperimentalmente*. Occorre cioè restare sempre aperti all'apprendimento, senza nascondersi o rinchiudersi difensivamente, per accettare di oscillare tra insicurezza e senso di onnipotenza, cercando di sviluppare mano a mano una sorta di presentimento, una specie di sesto senso, per gli incontri che possono andare bene e funzionare. Questo presentimento sarà sempre a propria volta *in fieri*, e nessun altro potrà svilupparlo al posto nostro (cfr. *CP*: 108-132).

Ancora una volta, questo può facilmente dare sostegno a chi ritiene che siamo di fronte a una forma di apologia dell'esistente o di celebrazione ideologica, ma è quantomeno importante sforzarsi come prima cosa di distinguere gli elementi in gioco. Insomma, l'esperienza al cuore del sistema-Deleuze non è quella dello specialista (riconoscibile in quanto tale nonché autorevole), che ha competenza approfondita ed estesa in un ambito determinato e dunque ha accumulato un bagaglio tale da farlo muovere con sicurezza e precisione. Questo è l'esperto che non si fa sorprendere, perché controlla tutto, governa i casi e li riconosce: li riconduce a una qualche regola, li anticipa, sa già come rispondervi.

L'esperto deleziano, invece, è abile o accorto (prudente), alla stregua di colui che è navigato, che "sa barcamenarsi": sa andare per mare, sa gestire le possibilità mentre si fanno. È un po' come un improvvisatore): non è l'esperto divenuto tale mediante le esperienze fatte, ma è colui che è capace di mettersi in gioco e fare nuove esperienze, avendo imparato innanzitutto il valore stesso dell'esperienza.

È questa la costellazione di significati che troviamo nel richiamo che Deleuze fa alla *sperimentazione*.

Quando nel 1967 Jimi Hendrix pubblica un disco intitolato *Are You Experienced*, con il gruppo *The Jimi Hendrix Experience*, abbiamo proprio a che fare con questo modo di considerare l'esperienza: sperimentare significa stare *facendo*, non stare "avendo" esperienza. Facendo esperienza, infatti, non si cercano



conferme e regolarità, ma si è investiti da o si è alle prese con qualcosa che interrompe la regolarità.

È in gioco un *allargamento* dei confini dell'esperibile, il che – particolarmente in quegli anni – non a caso comportava l'ingresso nei cosiddetti “stati alterati” della percezione: in quei frangenti, “viaggiare” significa appunto mutare prospettiva, alterare il proprio sentire, trasformare il proprio campo di esperienza, ristrutturarlo (cfr. CAMPUS & CERCHI 2016).

In delezese (cfr. *infra*, § 6.3), si interrompeva l'uso ordinario delle facoltà, come sta cominciando anche ad accadere con tutti quei dispositivi di realtà virtuale detti *immersivi*, perché espandono e arricchiscono l'esperienza: oggi, i videogame mirano non semplicemente a “giocare con” essi, bensì a “far giocare” le proprie sensazioni, percezioni ed emozioni.

Fare un'esperienza significa che il campo complessivo dei parametri con cui si fa esperienza muta: non solo si modifica il “che cosa” o il “chi”, ma anche – per così dire – il “dove”, il “quando”, ossia l'insieme delle circostanze vengono a riorganizzarsi globalmente e l'attenzione si riorienta. In queste situazioni, quando si comincia ad avvedersi che si è nel mezzo di una trasformazione, investiti da essa, si è sottoposti a un'esperienza *taumatica*, più che “traumatica”.

Questo *thaumazein* non riguarda solo la filosofia e non è il “meravigliarsi” o lo “stupirsi”, né tantomeno l’“angosciarsi” o il “restare esterrefatti”: piuttosto, è lo *stupefarsi*, nel senso dell'essere alle prese con qualcosa di *stupefacente*, o – come notavo – il *restare spostati*.

Certo, queste sono situazioni a cui tendenzialmente si riesce a fare accesso – proprio per la loro extra-ordinarietà – mediante sostanze di tipo farmacologico; eppure, in quei momenti viene fuori qualcosa che fa parte del modo stesso in cui – ci piaccia o meno – funziona la nostra esperienza:

ci sono esperienze di cui la maggior parte delle persone evita di parlare perché non si conformano alla realtà quotidiana e sfidano ogni spiegazione razionale. Non sono eventi esterni particolari, bensì accadimenti delle nostre vite interiori, che vengono generalmente respinti come creazioni della fantasia ed esclusi dalla memoria. L'immagine familiare del nostro mondo subisce d'improvviso una trasformazione insolita, stupefacente o allarmante; la realtà ci appare in una nuova luce, assume un significato particolare. Esperienze del genere possono essere leggere e fugaci come un soffio d'aria, oppure fissarsi profondamente nelle nostre coscienze (HOFFMANN 2005: 3).

Tornerò più diffusamente su questo tema (cfr. *infra*, § 6.3), ma intanto mi preme evidenziare che quello che nel lessico dell'esperienza si presenta come *choc*, corrisponde a quel che con altri riferimenti si presenta – come visto – sotto forma di incontro, forza, piega, incrinatura, e via discorrendo.

B) Simili considerazioni servono a mettere ora in risalto che l'esperienza deleziana è un campo di per sé impersonale e che sta sempre facendosi, *su tutti i livelli*.

Questo significa sia che la natura nel suo complesso è un campo di esperienza aperto, sia che tutto quello che a un certo livello si presenta come già individuato, in realtà è sempre *in fase di individuazione*: là dove sembra che qualcosa abbia in certa misura smesso di fare esperienza, perché sarebbero state acquisite una volta per tutte date capacità, lì in realtà *qualcosa sta facendosi*, ossia *sta facendo(si) un'esperienza*.

L'esperienza, per Deleuze, è *sempre in atto*: è atto. Ecco perché i processi non possono andare dalla potenza all'atto e la potenza è essa stessa sempre in atto: il virtuale si dà soltanto attualizzandosi, non esiste come stato "a sé", che conterrebbe come pre-delineati i possibili esiti del processo stesso. Questa lezione arriva a Deleuze da Bergson, chiaramente, ed è fondamentale per afferrare il modo in cui nell'ottica deleuziana viene concepito il cosmo.

Prendiamo il canonico argomento aristotelico contro i megarici: se non si ammettesse una distinzione tra possibilità e attualità, non si potrebbe per esempio spiegare come sia possibile che un architetto resti tale (ossia architetto in potenza) anche nel momento in cui non starebbe concretamente esercitando (architetto in atto).

È noto che su questo piano, per Aristotele (e non solo), si gioca la questione della libertà umana: se ciò che c'è è solo in atto, allora tutto ciò che c'è è necessario, perché non potrebbe essere altrimenti; ma se tutto è necessario, allora non c'è spazio per la libertà, che consiste proprio nel cogliere come possibile qualcosa che ancora non è reale e appunto *può esserlo (come non esserlo)*.

Può sembrare perlomeno curioso – se non contraddittorio – associare i megarici alla metafisica del processo, e non posso in questa sede approfondire in modo dettagliato plausibilità e tenuta di simile accostamento, che comunque è stato recentemente sostenuto nel tentativo di definire un «canone minore» filosofico, inteso quale filosofia della natura-processo, in cui lo stesso Deleuze gioca un ruolo chiave (cfr. RONCHI 2017: 51-52, 199-202).

In ogni caso, Deleuze ha in effetti sostenuto che con i megarici, i cinici e gli stoici si è inaugurata quella nuova immagine del filosofo e del pensiero che prescinde dalle profondità e dalle altezze e collocare l'incorporeo alla superficie delle cose, concependolo non come Essenza ma come evento (*LS*: 116-121; ma il problema dei futuri contingenti ritorna anche p.e. in *C2*: 147-148; *P*: 115-116).

Deleuze è stato persino criticato per aver distinto in modo troppo marcato potenza e atto (soprattutto in *NF*), ossia per aver separato potenza ed esercizio della potenza (cfr. LORDON 2015: 181-184). Poi, il suo pensiero è stato posto – come già ricordato *supra*, § 2.3 – lungo il solco "dinamico" dell'aristotelismo. Eppure, nella sua opera affiora a più riprese l'affermazione spinoziana per cui la potenza e l'atto aristotelicamente intesi non sono realmente separati; al limite, essi sono tali nel concetto, o in quella retro-proiezione del «buffone» per la quale la potenza si determina come "avrei potuto *dunque potrei o potrò*" (cfr. p.e. *LS*: 144; *F*: 76-77; *FP*: 127; *CP*: 110).

È così che si può sottolineare che «non si tratta di andare alla ricerca delle origini, siano esse perdute o cancellate, ma di cogliere le cose là dove premono, nel mezzo», cioè di cercare «la formazione del nuovo, l'emergenza», che

corrisponde alla foucaultiana «attualità» intesa proprio, «forse», come «l'*energeia*, prossima ad Aristotele, ma ancor più a Nietzsche», per quanto questo «l'abbia chiamata l'inattuale» (PP: 117).

La tensione tra i termini in gioco si scioglie cogliendo che l'inattuale o attualità consiste esattamente nella dimensione processuale ovvero in atto, in-corso e *in fieri*, dell'attuale, inteso come stato o compimento. Non c'è una potenza già data, intesa come stato larvale che pre-contiene lo svolgimento del processo, indipendentemente dall'atto, inteso come svolgimento effettivo del processo, né viceversa. La potenza è sempre in atto: *non* “passa sempre” in atto, bensì coincide proprio con l'esercizio effettivo ed effettuale di una capacità. *Il cosmo è esperienza in atto.*

La potenza insomma è reale proprio in quanto fisica, in quanto *energetica*: dinamismo in opera. «La nozione di *posses* esprime l'identità immanente dell'atto e della potenza» (RF: 215): sotto questo riguardo, per Deleuze si fa sempre tutto ciò che si può, o – meglio – la matrice fondamentale dell'attività, della potenza attiva, è fare fino in fondo ciò che si può. Emblematica è in merito la risposta data alla domanda se, «dal punto di vista politico», all'epoca «era sembrato sufficiente» quanto fatto negli anni sessantottini:

se era sufficiente a tenerci occupati? Certamente. Le nostre giornate erano pienissime. [...] Come poteva non essere sufficiente? Questa domanda in un certo senso è terribile. Foucault avrebbe detto: non è stato sufficiente visto che da un certo punto di vista ha fallito. Non ha cambiato lo statuto delle prigioni. Ma io darei la risposta inversa: è stato doppiamente sufficiente. Ha avuto molti echi. [...] Oggi c'è un tipo di enunciato sulla prigione che normalmente è prodotto dai prigionieri o dai non-prigionieri e che prima era inimmaginabile. In questo senso, ha avuto molto successo (RF: 230).

Questo, a mio giudizio, chiarisce molto bene il punto di vista di Deleuze. La possibilità è sempre concreta, cioè reale e mai logico-astratta, soltanto nella misura in cui non si presenta come giudizio a posteriori (come giudizio *tout court*, per Deleuze), che retro-stabilisce che cosa si sarebbe potuto fare di diverso. Poco conta se questa operazione sarebbe funzionale a fare qualcosa di diverso ora o in futuro.

Infatti, tali “ora” o “in futuro” conterranno comunque condizioni differenti da quelle del “passato” con cui si opera il confronto: è esattamente in questo senso che Deleuze intende sostituire al giudizio (applicazione) la valutazione (prudenza), ossia alla morale l'etica. Le domande sono sempre sul “da farsi” nel corso di un processo, mai quelle sul “si sarebbe potuto”: se c'è una progettazione, come detto, è quella tipica del *design*, piuttosto che quella che canonicamente associamo all'architettura o all'ingegneria. Si tratta di una differenza accostabile a quella tra “programmazione” e “pianificazione”, o tra “strategia” e “piano”, per intenderci.

Se la potenza non è mai separata dall'atto, il primo errore da non fare è allora credere che si dia una tale separazione: la reattività, per Deleuze, è questo tipo di illusione, che dà vita a un correlato modo di vita, quello “alienato”. Simile errore

consiste nel pensare che l'atto della "propria" potenza stia altrove, in un altro mondo, un'altra persona, un'altra organizzazione, e così via, anziché stare nella potenza stessa, nel suo stesso esercizio. L'altro errore – anzi, l'errore di fondo, a ben vedere – è credere che l'atto equivalga a uno stato e non a un processo, come fosse qualcosa che ha già esaurito il proprio corso e ha già raggiunto il proprio compimento.

Tenuto conto di questo, l'empirismo deleuziano si presenta come un rovesciamento della critica aristotelica ai megarici.

Mi spiego.

Certo, sembra ovvio osservare che un architetto resta tale anche mentre non esercita, altrimenti dovrebbe ogni volta cominciare a reimparare da zero, passando dal nulla all'essere, da niente a tutto, da zero a uno. Tuttavia, bisogna tener presente anche un'altra evidenza: l'esercizio, l'essere in atto di una data supposta capacità è costitutivo di questa, le dà forma, la sviluppa, non semplicemente la realizza o attualizza, come la facesse passare da uno stato di "disattivazione" o "latenza" a uno di "attivazione" o "evidenza". Altrimenti, si resta all'interno di uno schema binario discreto: 0/1, nulla/tutto.

Intanto, quell'architetto non ha semplicemente imparato a essere tale, formandosi come architetto, sulla base di capacità o possibilità pre-esistenti, solo in attesa di essere "messe in moto", capacità di tipo intellettive, sociali, tecniche, ecc. Viceversa, quell'architetto è diventato tale nella misura in cui, *agendo*, ha costruito la *propria* stessa capacità, la propria stessa potenza, che in nessun modo è riducibile alla sommatoria di supposte possibilità già date (logiche).

Anzi, secondo quanto già più volte notato, l'architetto è al limite diventato tale *sottraendosi* a queste possibilità, per integrarle in maniera originale: si è innestato nel corso di diversi processi, per fare emergere qualcosa di nuovo, così che *soltanto a cose fatte* quei processi possono essere colti come "possibilità di diventare architetto (o di non diventarlo)". Nemmeno per chi dovesse nascere in una famiglia di illustri architetti, con amici illustri architetti, in una delle città più all'avanguardia nell'architettura, e via discorrendo, sarebbe già scritto il destino di diventare architetto, o il modo in cui doverlo diventare.

Questo gesto sottrattivo non coincide affatto con quel trattenimento dell'atto in cui consiste la potenza per Aristotele, come se qualcuno che è già *in atto* architetto, si astenesse poi dall'essere-architetto, in qualche modo e per qualche ragione. Questa oscillazione è riscontrabile in modo emblematico nell'opera di Agamben, il quale ha a più riprese posto in evidenza il tema aristotelico della potenza-di-non (AGAMBEN 2005), già a partire dalla prima tra le sue opere consacrate al tema dell'operosità della vita (AGAMBEN 1995). Qui, *homo sacer* è quella figura della legge che prevede un'eccezione della legge stessa, in quanto esiste un uomo che è uccidibile senza che il delitto venga considerato omicidio. La legge dice insomma che qualcosa che normalmente non vale in realtà vale, creando un cortocircuito tale da esibire il punto cieco o il limite interno della legge stessa, la zona di sospensione creatrice della legge stessa: il suo puro mezzo (nei termini di AGAMBEN 1996).

Eppure, questo modo di concettualizzare la potenza avviene necessariamente in termini negativi, fin quando essa viene ricalcata dal positivo che è dato: posta una legge, è rispetto alla sua attualità, anzi allo stesso interno di questa, che si darebbe la sua “negazione interna” ovvero la sua stessa eccezione. Se il destino di architetto è già segnato, esiste comunque la possibilità di “trattenere” questo atto per renderlo potenza, sganciandolo così dal suo uso, destituendolo e aprendolo così a nuovi possibili usi (cfr. particolarmente AGAMBEN 2014).

Deleuze mette però in luce che questo modo di ragionare continua a esercitarsi su cose date, a insistere sulle cose quando queste si sono già fatte: non è così che si coglie la differenza nel suo farsi, né dunque che si può fare realmente la differenza. Se si parte dall’opera, insomma, inevitabilmente si perviene all’inoperosità (cfr. anche *infra*, § 9.1).

Non è che sia sbagliato muovere dall’identità e poi giungere alla sua negazione; è che in questo modo si resta appunto chiusi nel circolo del positivo e della negazione del positivo, mentre ciò che è realmente affermativo – la differenza – non sta né nei termini dati, né nella loro negazione. Sostare nella zona di eccezione della legge, persino nel cuore interno della sua auto-sospensione sotto forma di negazione, *non permette di alterarla realmente*; insistere che un architetto *può non esserlo, non permette di divenire altro*, perlomeno nell’ottica deleuziana.

L’obiezione a Deleuze sembra persino ovvia: di fatto, noi partiamo sempre da termini attuali, dunque è normale e persino inevitabile ragionare in questo modo. È però proprio all’inversione di questo assunto che il sistema-Deleuze lavora costantemente: simile punto di partenza è ovvio solo quando si ragiona per “dati”, solo quando – cioè – si guarda alle cose come oggetti e non eventi, insistendo sul loro (supposto) carattere definito, anziché puntare alla loro dinamica processuale, che – se si fa la giusta attenzione – è sempre in atto ovvero continuamente in corso. Dove sarebbero dunque le cose date, guardando le cose in questo modo?

Restando al caso dell’architetto, che una certa capacità cognitiva possa essere esercitata nell’architettura è asseribile sempre e comunque quando si guardano le cose a un certo livello come “cose fatte”: soltanto *dopo* che l’evoluzione biologica ha fatto il proprio corso e soltanto *dopo* che è emerso qualcosa come l’architettura, *è diventato possibile* ciò che non era già prima possibile e che non era contenuto in qualche condizione di potenzialità (nel mondo trascendente o nella mente di Dio), essendo piuttosto a propria volta legato a un “incontro creativo” (virtuale) tra condizioni attuali.

Ma perché mai dovremmo guardare le cose in questo modo? Che cosa potrebbe mai significare, oltretutto, che l’evoluzione biologica o la storia delle arti avrebbero esaurito il proprio corso? Così ragionando, per Deleuze, ci si preclude la possibilità della trasformazione ovvero dell’innovazione: un processo è *in atto*, è virtuale in atto, che fa il proprio corso, non è mai semplicemente “atto”, cioè uno stato finale, raggiunto o da raggiungere.

Il tutto non è mai dato, ma è aperto, anzi è l’aperto, o – meglio – il fuori. Questa è “l’idea fissa” deleuziana: guardare al mondo *sub specie transformationis*.

Ecco perché, come ricordavo, la creazione genuina non va dal possibile al reale, ma dal virtuale all'attuale, così da creare congiuntamente un campo di impossibilità e un campo di possibilità: l'effettiva emersione del nuovo, per rendere l'idea, non è quella di chi, vedendo architetti, pensa che anche lui può fare l'architetto, ma è quella di chi vedendo conduttori televisivi, sviluppo dei mezzi informatici, dinamiche sociali ecc. *intuisce* che si sta profilando qualcosa come un *divenire-youtuber*, sforzandosi così di attualizzarlo a proprio modo, anzi attualizzandolo con il proprio stesso sforzo (cfr. *infra*, § 6.3).

Non a caso poi, *di fatto*, un architetto che smettesse di esercitare cesserebbe di essere un architetto, perché perderebbe le proprie capacità, o non avrebbe "aggiornato" le proprie competenze rispetto al modo in cui queste si sono evolute, come in alcuni momenti storici diventa più evidente. Si potrebbe facilmente dire che, alla luce delle competenze acquisite in passato, quell'architetto che per esempio ha abbandonato la professione per anni, potrebbe – *ricominciando a esercitare* – ritornare pienamente tale, proprio perché la "disposizione" a esercitare aveva continuato a esistere "in potenza".

Eppure, dal punto di vista deleziano, questo può essere vero, ma lo è molto meno di quanto siamo disposti ad ammettere, come proprio oggi diventa lampante, pensando al problema del reinserimento nel mercato del lavoro o dell'aggiornamento professionale. Poi, soprattutto, questo accadrebbe non tanto perché la potenza ha continuato a esistere anche in assenza dell'atto: piuttosto, è che quel tipo di processo ha continuato a persistere *in un'altra maniera*, cioè era in esercizio su un altro piano, a un altro livello di "attualità".

Questo, per esempio, può voler dire anche soltanto che quella persona ha continuato a mantenere in atto (in senso aristotelico) determinate facoltà, che avevano a che fare con l'esercizio dell'architettura, oppure un certo atteggiamento o sensibilità di fondo che c'entravano con l'architettura, e così via; per ridurre ai minimi termini, anche la memoria corporea e cognitiva di certe operazioni e azioni è un tipo di atto ovvero un determinato processo, *a livello biologico*.

Ciò che dunque Aristotele (pur tra tante oscillazioni) sembra non aver colto è che l'atto non coincide con ciò che è compiuto da un soggetto, o che comunque è percepito da o appare a un soggetto, fosse anche non umano (come un animale che comincia a muoversi e prima non si muoveva, dunque si muoveva "in potenza"). Sia chiaro, Aristotele non ha circoscritto questi aspetti perché i suoi problemi ruotavano esattamente intorno alla definizione della soggettività in sostanziale, dunque della stabilità e della fermezza – *del soggetto umano*.

Invece, Deleuze invita proprio a guardare le cose diversamente: l'atto è un processo, un movimento in atto, che si pone ogni volta su un determinato piano, che può benissimo anche essere "inconscio" – rispetto a un dato livello di consapevolezza o coscienza. Sono in gioco *maniere di svolgimento*, non stati di diverso tipo, tali oltretutto che lo stato "possibile" conterrebbe a mo' di

rappresentazione il set di opzioni dello stato “attuale” (difficile dire se sia davvero lo stesso per i megarici)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Si possono comunque sottolineare alcuni aspetti in merito, volendo forzare un po' la mano con postura deleuziana.

C'è un aneddoto che viene tramandato sulla vita di Diodoro Crono: avrebbe denominato i propri familiari con avverbi o nessi correlativi e non con nomi propri, chiamando un domestico “Macertamente” e i figli “Dunlato” e “Daltrolato”. Tale gesto può essere appunto letto come segno di follia rispetto alle sane esigenze del senso comune, o viene comunque ricondotto a un modo curioso per sostenere la tesi per cui il linguaggio umano sarebbe meramente convenzionale. Tutto ciò può essere vero, ma può rivelare anche altro, guardando la cosa con occhio filosofico: l'impossibilità di cogliere la processualità, la temporalità non spazializzata, attraverso un procedimento che “taglia” e “irrigidisce”, come avviene utilizzando il linguaggio in generale, e ancor più con un linguaggio incentrato sull'identificazione. I nomi propri assolvono proprio a tale funzione “staticizzante”, indicando la natura essenziale di qualcosa o qualcuno, mentre gli avverbi per esempio alludono piuttosto a delle modalità di svolgimento, all'andamento di uno sviluppo. Questa può certo apparire una forzatura interpretativa, ma permette comunque di cominciare a pensare diversamente al problema sollevato dai Megarici e discusso da Aristotele.

Intanto, Diodoro evidenzia (come Zenone) che il movimento sembra darsi soltanto quando si è già svolto, ossia non appare il passaggio di una cosa da una posizione a un'altra mentre sta avvenendo, il suo transitare: troviamo sempre e soltanto una cosa in qualche luogo, mai in movimento, mai in quel “tra” in cui sembra collocarsi. Questo, più che negare – come siamo soliti pensare – il divenire, propone un paradosso che problematizza la sua riduzione tanto a uno spostamento spaziale ossia a una sommatoria di istanti separati o separabili, quanto a un passaggio di una data X da A a B ossia a una trasformazione retta da un sostrato che accoglierebbe degli accidenti, quanto – ancora – a un movimento che andrebbe da una potenza a un atto, dalla mancanza di una forma data al suo possesso o esercizio finale. In altri termini, Diodoro Crono segnala proprio che il movimento non è comprensibile con nessun tipo di atteggiamento “digitalizzante” e “nullificante”, se deve essere temporalità pura, ossia temporalità creatrice e non riproduttrice.

Poi, lo stesso Diodoro è non a caso autore di un ragionamento sulla natura del possibile, il *Kyrieion Logos*, che – oserei dire – corrisponde alle riflessioni bergsoniane de *Il movimento retrogrado del vero e Il possibile e il reale*. Qui Diodoro – che, potremmo dire, giustifica come non mai il soprannome *Crono* – proponeva un discorso sul possibile, chiamando in causa proprio il tempo, discutendo il possibile dal punto di vista della sua realizzazione nell'avvenire, sostenendo che le proposizioni che paventano che qualcosa sia o sia stato possibile possono essere verificate/falsificate, o comunque formulate, *solo a cose fatte*. Da ciò, ne concludeva che il possibile è «ciò che è o sarà» (o «ciò che è o sarà vero»), ossia quanto si realizza, o si sta sicuramente per realizzare: ciò che era sempre vero dire che sarebbe avvenuto, dopo che è avvenuto, ossia una volta che il suo evento è accaduto, che è successo. Ma – segnala di fatto Diodoro – come si può dire qualcosa su un evento in corso? Il linguaggio riesce a formulare *proposizioni* soltanto su *stati* di cose, sui *fatti*, su ciò che è *successo*; non riesce però a *posizionarsi a fianco* del *farsi* delle cose, del loro *succedere*.

Il possibile – ciò che si dice possibile – risulta così essere sempre in atto; il possibile è necessario e non ha nessuna autonomia rispetto al reale; tutto è necessario: un

Infatti, più precisamente, potremmo dire che il problema è che ci sono soggetti a diversi livelli: il problema non è determinare come si passi dalla potenza all'atto, bensì circoscrivere a quale livello ci si sta ponendo, *quale punto di vista* si stia adottando, o – meglio – quale prospettiva sia concretamente in questione, *quale campo di esperienza* si stia prendendo in considerazione o stia avvenendo. Al limite, la questione è come si passa tra un piano e un altro (cfr. *infra*, § 7.3).

L'atto è ciò che sta accadendo, ciò che si sta facendo. Questa è esattamente l'esperienza per Deleuze: in quanto tale, essa si fa sempre su diversi piani, è proprio l'attualizzazione di diversi ambiti.

Il virtuale è insomma non quello che “ancora” non è avvenuto e che può avvenire come non avvenire: è ciò che *sta avvenendo*, è *il farsi dell'esperienza*, è *l'esperire* rispetto a “ciò che” e a “chi” sta esperendo; in questo senso, l'esperire – un campo di esperienza – non coincide con il soggetto e l'oggetto, ma non si dà senza di essi e al di fuori di essi (è il loro problema).

C) In che senso abbiamo allora a che fare con il tema della “purezza”, cioè con un empirismo puro o una metafisica pura?

L'idea di un'ontologia o una metafisica empirista e l'idea di un empirismo puro, di per sé, potrebbero apparire come controsensi, quando accostate. Ma se, in senso ampio, una filosofia può dirsi metafisica nella misura in cui delinea un piano complessivo della realtà di tipo astratto, allora con Deleuze ci troviamo a tutti gli effetti di fronte a una metafisica: si delinea una concezione astratta della realtà. Anzi, si delinea una *nuova concezione dell'astratto*.

Come a più riprese ricordato, con Deleuze assistiamo allo sforzo di concepire astrattamente il processo stesso di concrezione delle cose, evitando dunque di contrapporre l'astratto al concreto. Questo è possibile in almeno due sensi: da una parte si cerca appunto di costruire dei concetti che dicano il modo in cui le cose si formano; da un'altra parte si considerano i concetti stessi dal loro lato concreto, ossia come prodotto vero e proprio con le proprie peculiarità (la consistenza del concetto, appunto).

Deleuze cerca quindi di rendere percepibile o concepibile l'astrazione, il movimento astratto di generazione concreta: qui, il trascendentale puro non è quello indipendente dall'esperienza, ma è l'esperienza stessa; la metafisica pura non è quella dei cieli ideali o dei fondamenti profondi, ma quella delle superfici “pregnanti” che vanno facendosi.

Per Deleuze, l'astratto è sempre concreto, nel senso che – poniamo – come il movimento di deterritorializzazione assoluto (la pura apertura, la linea di fuga, la pura problematizzazione, ecc.) passa necessariamente per il movimento di

---

apparente mostro logico, che fa oggi pensare a un semplice esercizio dialettico, a una provocazione intellettuale, o a una tesi sconsiderata. Ma che, come sto cercando di mostrare, assume quantomeno una coloritura diversa, se si legge la necessità in senso fisico e non logico, ossia come esigenza o bisogno. Se poi – questione certo rilevante storiograficamente – si possa realmente sostenere che fosse questo il problema sollevato dai megarici, resta evidentemente tutto da dimostrare.



deterritorializzazione relativo (legata ai corpi in quanto striati), ma anche per quello di deterritorializzazione negativa (le territorializzazioni o riterritorializzazioni), e viceversa, così le macchine astratte operano sempre in concatenamenti concreti, e viceversa.

Il virtuale non è mai separato dall'attuale: abbiamo sempre a che fare con dei "misti" di virtualità e attualità o di astrazione e concretezza, di modo che, ogni qualvolta in filosofia si parla di "astratto" o "puro", si sta cercando proprio di insistere su questo misto, più che semplicemente sulla sua prima polarità o componente.

Questo, nuovamente, è possibile proprio perché lo stesso "discorso" filosofico viene visto da Deleuze nella sua concretezza: la filosofia, sotto questo riguardo, sulle prime sembra persino presentarsi come quel luogo in cui l'astratto diventa concreto *proprio in quanto astratto*, ossia si presenta *in quanto tale*.

Ciò emerge, per esempio, quando Deleuze in un seminario riassume i tratti delle canoniche distinzioni *reale, modale e razionale*, evidenziando che la distinzione di ragione, propriamente filosofica, «è l'astrazione», grazie alle quale si colgono «come distinte due cose che sono unite nella rappresentazione»: «il problema dell'astrazione è come io possa fare due di ciò che non esiste che come uno nella mia rappresentazione» (LK: 98).

Inoltre, Deleuze arriva a dire, durante un altro seminario, che «dovendo definire in due parole la filosofia, diremmo che è l'arte dell'"in quanto tale"», perché «la locuzione "in quanto tale" è tutt'uno con l'arte di realizzare concetti: è il concetto», così che «"in quanto tale indica una distinzione concettuale"» e «permette di focalizzare l'aspetto concettuale delle cose» (CP: 210-211).

Sembrerebbe allora che il problema dell'astrazione consista nel cogliere come separate cose che pur sono unite, ma senza negare tale unità: da questo punto di vista, l'astrazione opera quel tipo di distinzione che restituisce appieno la dinamica differenziale della relazione, per la quale cose che si danno e vengono rappresentate come congiunte sono colte come distinte eppure non separate, dunque come distinte su un piano "ideale" ma non "attuale". In questo modo, dunque, sembra che l'astrazione filosofica "rispecchi" in modo eminente la pura struttura dinamico-relazionale in cui consiste la realtà.

Al fondo di questi aspetti, troviamo il problema del rapporto tra *Physis* e *Nous*, tra natura e uomo, tra virtuale naturale e virtuale umano, su cui dovrò tornare più direttamente (cfr. *infra*, capp. 7-8). Intanto, bisogna tenere presente che con Deleuze i termini della questione si rovesciano: non è che "in quanto tale" significhi reale nel senso di ciò che davvero coglie la realtà; è che "in quanto tale" è *il modo in cui la filosofia "realizza" la realtà*, ossia ripete la differenza in cui consiste la natura. Anzi, la filosofia coincide integralmente con questa maniera, non è che questa sia semplicemente un suo sottoprodotto.

Questo può certo destare più di qualche perplessità, ma l'idea deleuziana è esattamente tale: c'è qualcosa nel mondo (la filosofia) che coglie la realtà "in quanto tale", ma questo non è indice di nessuna superiorità in senso piramidale; si tratta semplicemente di un modo d'essere come gli altri, ossia *diverente come tutti gli altri*. Perciò, restando ora soltanto al pensiero umano, ci sarà *nel mondo* qualcosa

che coglie la realtà “in quanto funzione” e qualcosa che coglie la realtà “in quanto percepito”: la scienza e l'arte, che – più precisamente – *ripetono il mondo stesso* sotto forma di funzione e sotto forma di percepito.

Quando allora Deleuze insiste sul fatto che *l'Abstrait n'explique rien, il doit être lui-même expliqué* (cfr. p.e. PP: 194; MP: 140; RF: 251; PV: 22), non si sta affatto contraddicendo. Intanto, perché egli sta evidenziando che l'universale canonicamente inteso dovrebbe fornire la risposta a quale sia la vera essenza delle cose, mentre in realtà non solo non fornisce tale risposta, ma anzi esso stesso è una “cosa” sottoposta a un processo, cioè a una genesi, a uno sviluppo, e così via.

Pertanto, pretendere di esaurire la ricerca in un qualche concetto astratto in senso identitario significa non cogliere che è proprio l'identità che esso dovrebbe rappresentare a essere oggetto di interrogativo.

Poi, se prendiamo alla lettera l'*expliquer* che compare, possiamo anche notare che si chiama in causa esattamente il problema dell'espressione, della piega. L'astratto dell'empirismo trascendentale non è l'universale, proprio nella misura in cui non riconduce tutto a una forma data in un luogo trascendente, ma è il principio immanente stesso del dispiegamento: è ciò che va letteralmente spiegato ovvero attualizzato. Non è dunque che l'astratto non ci sia o non abbia valore; è che il suo esserci e valere implica una reale differenziazione: “una molteplicità” è il nome per eccellenza dell'astratto o del puro. Nella spiegazione, insomma, l'astratto sta non dal lato dello “spiegato” o di “ciò che spiega”, bensì proprio dal lato di “ciò che va spiegato”, dell'*exprimendum*.

La filosofia deleuziana consiste proprio nel tentativo di dire questa esplicazione dell'astratto, anzi di esplicitare l'astratto, ed è esattamente in questo senso che si presenta come una paradossale metafisica del puro empirismo ed è in questo senso che è una metafisica pura: non una metafisica di ciò che esula dall'esperienza, o non dipende da essa, o addirittura la contraddice, ma una metafisica dell'esperienza stessa nel suo farsi, nei modi del suo costituirsi.

Nella metafisica pura deleuziana non si tratta di andare all'essenziale nel senso di accedere alla sostanza o natura sostantiva delle cose, al fondamento nascosto o all'identità recondita di qualcosa, all'interiorità profonda del reale, ai costituenti ultimi delle cose in senso atomistico. Piuttosto, è in gioco il tentativo di porsi nel grado zero dell'esperienza, nel suo punto di continua tensione: nel pulsare della sua intensità, là dove l'esperienza stessa si sta sempre costituendo, sta sempre avvenendo. Su questo piano, sta sempre facendosi valere «una certa innocenza», per la quale ci si trova senza presupposti, «*aperti a tutte le potenzialità dell'esperienza pura*» (LAPOUJADE 2017: 47).

Si tratta di un passaggio tanto banale da rischiare di restare impercettibile: dalla purezza delle essenze alla purezza dell'apertura; dalla purezza dell'incontaminato alla purezza di ciò che essendo “sul nascere” risulta anzi sovraesposto a un intreccio di possibili contaminazioni. È in gioco un modo di concepire il “puro” molto vicino alla maniera in cui tendiamo a rappresentare l'infanzia, perlomeno oggi: uno stato di innocenza e “totipotenzialità”, di

semplicità intesa quale apertura ancora non-determinata – dunque uno stato piuttosto di com-plexità. È una condizione – in breve – di virtualità.

È l'eterogeneità a contraddistinguere la posizione di squilibrio “sperimentale” dell'essere-aperti, che non a caso spesso si associa al fare esperienza (“aprirsi”): purezza e impurità vengono a sovrapporsi, in quella maniera di essere puri per la quale si è «capaci di tutte le metamorfosi, di sovrapporre svariate prospettive e di circolare attraverso esse» (LAPOUJADE 2017: 44). Qui, ciò che è puramente astratto sembra manifestarsi nella maniera più concreta. Questo genere di metafisica pura è – lo si può dire – una sorta di filosofia “infantile”.

D'altronde, con tutte le possibili criticità socio-culturali, un certo “infantilismo” percorre la sensibilità anti-edipica, presa dal rovesciamento della figura del padre, della legge del padre. Deleuze si dichiarava colpito dal fatto che «a trovare difficile *L'anti-Edipo* sono soprattutto quelli che hanno più cultura», mentre «quelli che sanno poche cose, che non sono guastati», alla fine «hanno meno problemi e lasciano perdere senza remore ciò che non capiscono»: era esattamente per questo che – com'era stato esplicitato – «il libro si rivolgeva, almeno in linea di principio, a gente tra i quindici e i vent'anni». Infatti, queste persone sarebbero state più predisposto all'*uso* anziché al riconoscimento: sarebbero state aperte a far scaturire quel «contatto elettrico», per cui «passa o non passa qualcosa», anziché concentrata sull'andare a cercare i significati interni (PP: 16-17).

Emerge così la chiara consapevolezza del fatto che la “gioventù”, come categoria dello spirito, ma anche in chiave biologica, si contraddistingue per un coefficiente maggiore di virtualità e uno minore di attualità. Sotto questo prospetto, la metafisica pura è davvero una filosofia “giovanile” o una *metafisica dell'infanzia*, nella quale. *L'Immagine ideale dell'Idea* o *l'Idea dell'Idea* è il neonato.

È Deleuze stesso a offrire sostegno a simili conclusioni. Prendiamo, per esempio, un momento in cui viene formulata in modo abbastanza nitido la natura del piano di immanenza:

gli indefiniti [...] perdono ogni indeterminazione nella misura in cui riempiono un piano di immanenza o – il che, a rigore, è la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale [...]. L'indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale (RF: 323).

Ebbene, proprio questo tipo di indeterminato o indefinito (il puro «?-essere» sopra discusso) viene accostato alla «pura potenza» dei neonati, che da una parte «non possiedono affatto individualità», eppure «hanno singolarità», ossia elementi distinti o virtuali ancorché ancora oscuri o inattualizzati, come «un sorriso, un gesto, una smorfia»: qualcosa che «non manca di realtà, ma si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria», ossia che lo fa effettivamente accadere (RF: 323-324).

Se insomma il bambino è «un essere metafisico» (AE: 51), è perché il neonato rappresenta l'emblema della pura forza esplorativa e dinamica: il neonato

coincide con l'indeterminativo, che non manca di nulla e tantomeno di determinazione, anzi la richiede ed esige (cfr. *CC*: 85-92). L'infanzia è la condizione in cui si dipende al massimo da cause esterne, in cui la capacità di essere affetti in moltissimi modi che caratterizza l'uomo è più viva e persino caotica (cfr. *SE*: 170), ma essa è proprio perciò anche la condizione di massima apertura, o – meglio – in cui l'apertura all'esperienza, che costantemente (virtualmente) fa da basso continuo alla nostra esistenza, si palesa con più forza, quasi coincidesse tutta con l'attualità (cfr. anche *MP*: 332, 352; *C*: 93; *LT*: 223-224).

Come ha notato uno dei principali ricercatori nel campo della *Philosophy For Children*, i bambini «a differenza degli adulti, non cercano insistentemente risposte o soluzioni», né dunque «una nuova risposta a una vecchia domanda»: cercano piuttosto attivamente «una trasformazione di tutte le domande» (LIPMAN 2005: 101), in modo tale da portare all'estremo il «processo di scoperta o creazione di legami e disgiunzioni [...], *relazioni*» (LIPMAN 2005: 33; cfr. anche GOPNIK 2014).

Il neonato è insomma tutto domanda, non fa altro che porre e porsi problemi, non cerca altro che di esprimersi, è l'incarnazione dell'idea, è *il virtuale in attualizzazione*:

il neonato presenta una tale vitalità, un voler vivere ostinato, caparbio, indomabile, diverso da ogni vita organica: con un bambino piccolo si ha già una relazione personale organica, ma non con un neonato che concentra nella sua piccolezza l'energia che fa saltare i selciati. Con il neonato si ha solo un rapporto affettivo, atletico, impersonale, vitale. [...] Il neonato è combattimento, [...] è il luogo irriducibile delle forze, la prova più rivelatrice delle forze (*CC*: 174).

Potremmo dire che il neonato è *potenza in atto* o *idea in svolgimento*, ossia *pura idea concreta*, proprio perché l'idealità che richiama è sempre in differenziazione, mai astratta dalla realtà: qualunque neonato (*un* neonato) è evidentemente un corpo concreto, che agisce e si individua alla propria maniera, oscura ma distinta, e non rappresenta in nessun modo un modello di commisurazione per gli altri piccoli, o il riferimento per determinare l'identità degli altri suoi "simili".

Questa pura idealità o problematicità, in senso vitale prima ancora che intellettuale, viene da Deleuze condensata anche nella già ricordata reiterata immagine dell'uovo come «mondo», che non rassomiglia a nulla né rappresenta nulla, ma condensa un puro virtuale o una piena intensità, l'intensità-zero come principio di differenziazione. Un uovo è un'indifferenziazione non indifferenziata, che precede ogni specificazione: mantiene aperto un campo di intensità, pieghe, gradienti, distinzioni, tendenze, energie, ecc., che non può però ritenere per sé. Un uovo non può non individuarsi o non attualizzarsi, anzi, è proprio domanda di esplicazione o espressione.

È anche sotto un altro aspetto che il bambino può essere visto come emblema dell'«ontologia della domanda» (*DR*: 253). Non solo appunto per la tenacia, l'ostinazione e la caparbieta del suo domandare, che non scompare in nessuna

risposta ricevuta e non coincide né con l'interrogato né con l'interrogante stesso, esprimendo piuttosto la pura forza differenziale del problema.

Infatti, il bambino, nella sua innocenza, è anche la cifra di colui che dispiega appieno il gioco del «getto di dadi», dell'imperativo della domanda. Il bambino è come un puro giocatore di dadi, che fa del caso un oggetto di affermazione: sente – non tanto “riconosce” – il modo in cui una circostanza lancia una domanda, il modo in cui ogni avvenimento fa scaturire un'esigenza, che mette in questione e sollecita se stesso e il mondo che circonda. È quella stessa innocenza che opera nel modo di lavorare e pensare deleuziano (cfr. già DERRIDA 1996).

In definitiva, se è tipico dell'infanzia distribuire elementi e materiali «come concatenamento per sperimentare tutte le connessioni possibili, tutte le posizioni e i congiungimenti», facendo lavorare quell'«articolo indefinito» che attesta «variazioni» e «circolazioni» innanzitutto affettive (RF: 83), allora si può ben dire che la metafisica deleuziana, in quanto incentrate sull'empirismo del “fare esperienza” o dello “sperimentare”, è una metafisica pura nel senso in cui è pura l'infanzia.

La metafisica pura è quindi una metafisica della sperimentazione: «la sperimentazione è sempre l'attuale, il nascente, il nuovo, ciò che si sta facendo» (PP: 142); sperimentare significa «fare esperienza», inteso non «come una tappa di un percorso morale», ma come «un vero e proprio esperimento fisico-chimico, un dosaggio» (CP: 188; cfr. anche p.e. MP: 203-221; C: 31-44, 50, 61-62, 132-133).

È sempre stato questo, per Deleuze l'empirismo: qualcosa che «sappia superare le dimensioni sperimentali del visibile senza cadere nelle Idee», in chiave identitaria, qualcosa che cioè sappia «rincorrere, invocare, forse produrre un fantasma al limite di un'esperienza allungata, spiegata» (LS: 26). È una prospettiva nella quale «l'essenza non è una possibilità logica, ma una realtà fisica» (CP: 163; SE: 150-151).

Senza dubbio, anche su questo piano ritroviamo uno degli snodi più aporetici del percorso deleuziano, su cui hanno fatto leva i critici: è come se il sistema-Deleuze funzionasse alla stregua di un'avventura giovanile, nel momento in cui la maturità e la solida realtà non hanno ancora fatto valere le loro ragioni, e si è tutti presi dal costruire, come se l'intero mondo fosse aperto, fosse ovunque in fase incoativa.

Il ritmo del mondo deleuziano sembra somigliare alla classica storiella estiva, contrapposta alla “vita reale” del matrimonio, in cui non c'è più spazio per “fare esperienze” e si è ormai alle prese con la solidificazione dei contorni, delle routine, ossia con la stabilizzazione del proprio campo di esperienze.

Sembra, in definitiva, che la metafisica deleuziana si riduca a una sorta di metafisica dell'“adolescenza”.

Eppure, non è anche la stabilizzazione un processo? Non c'è sempre in corso un processo di apprendimento, su un qualche piano, proprio mentre ci si aspetterebbe che le cose finalmente si sono placate? Non c'è sempre un'abitudine in formazione o in trasformazione, al di sotto di ogni “abito” sedimentato?

Se si vuole prendere sul serio Deleuze, non bisogna pensare che un processo va avanti all'infinito senza mutare di natura, come fosse una vita fatta di storie estive, in cui si sfugge a ogni identità di ruolo. All'inverso, un processo non può andare avanti senza mutare di natura, senza ritrovarsi in un altro livello, *proprio nel momento in cui* si credeva che le cose si fossero definitivamente fermate: il matrimonio "pone fine" alle storie estive e consegna a un'identità, *apparentemente*, perché il processo della vita di coppia – per esempio – sfocerà nella nascita di un figlio o una figlia, aprendo tutto un nuovo campo di esperienza.

L'empirismo trascendentale ci consegna al fatto che viviamo di abitudini, che il mondo intero è un complesso di abitudini: ma che cosa significa questo?

## 6.2. Tendere a: (s)naturarsi

«Solo la tendenza è pura: la vera cosa o la sostanza è la tendenza stessa» (ID: 25).

Per rispondere a tale domanda, mi concentro su tre aspetti correlati: *A)* l'empirismo trascendentale di Deleuze mette al centro il problema dell'esperienza come processo di abitudine; *B)* Deleuze arriva "darwinisticamente" a concepire l'esperienza stessa come valore in quanto tale, forse persino come valore per eccellenza; *C)* l'empirismo superiore di Deleuze è leggibile come un tentativo di apprendimento critico degli automatismi.

*A)* Com'è emerso a più riprese, uno degli assi portanti del sistema-Deleuze è la sostituzione del sostanzialismo dell'"essere" con il manierismo dell'"avere", che giunge nella ripresa dell'*echologia* di Tarde. Secondo questa, l'"avere" rimanda evidentemente all'*echein* (cfr. anche *infra*, § 9.2), legato a tutti quei processi di "prensione" o "appropriazione" attraverso i quali avviene l'assunzione o l'incorporazione, ossia un "accrescimento". In termini empiristi, si tratta dei processi di costruzione o emersione di "abiti": sono in gioco le abitudini.

Dire che l'esperienza è il trascendentale significa che l'intera natura è costellata da diversi campi di esperienza: le abitudini non riguardano innanzitutto ed esclusivamente l'umano, bensì toccano in certa misura *tutto ciò che esiste*.

Come già ricordato, Deleuze richiamava spesso l'affermazione plotiniana per cui la pianta contempla, o è contemplazione ovvero *contrazione*, come anche l'idea – empirista per eccellenza – per cui «per il solo fatto di esistere, il giglio dei campi canta la gloria dei cieli, delle dee e degli dèi, ossia degli elementi che contempla contraendosi»:

v'è una contrazione della terra e dell'umidità chiamata frumento, e questa contrazione è una contemplazione e l'autosoddisfazione di questa contemplazione. [...] Quale organismo non è composto di elementi e di casi

di ripetizione, di acqua, di azoto, di carbone, di cloruri, di solfati contemplati e contratti, intrecciando così tutte le abitudini di cui si compone? (DR: 101).

In questo senso, alcune affermazioni apparentemente o realmente deliranti, come «finanche nel topo del labirinto, e in ogni suo muscolo, vanno poste anime contemplative» (DR: 102), rivelano qualcosa di persino banale: qualsiasi ente, da una roccia a un cane, consiste nella strutturazione di un campo di esperienza, ossia nella contrazione di ritmi e durate, nella costituzione di “abitudini”, di andature, di maniere di perdurare e di essere “auto-affetti” da questo stesso perdurare (cfr. anche *P*: 130, 167-168).

L’aspetto per me centrale è porre in evidenza che le abitudini sono *tendenze a*, cioè processi in corso, e non stati o condizioni date.

Tolto il riferimento a una forma di soggettività “homuncolare”, che governerebbe i processi quasi ponendosi al di fuori e al di sopra di essi, per dirigerli e controllarli, si può dire che l’esistenza consiste nell’emersione di soglie di rilevanza o significato, ossia di segni che hanno un dato valore per “qualcuno”.

Se per la roccia sarà rilevante il terreno su cui riposa e un certo tipo di terreno fatto in un certo modo, per una zecca sarà rilevante un certo tipo di segnale percettivo che attiva il suo movimento: questa “rilevanza” si traduce sempre nell’assunzione di un *habitus*, ossia nella costituzione di una maniera di durare, dell’andamento di un processo che “mette insieme” vari elementi, contraendoli, cioè sottraendo una differenza rispetto a essi.

È un gioco di passaggi tra microscopico e macroscopico, che avviene non per totalizzazione, cioè per somma di parti omogenee, bensì per tensione tra ordinario e rimarchevole, tra inavvertito e notevole:

per quanto brusca sia la bastonata assestata a un cane che mangia, questi avrà comunque avuto tante piccole percezioni del mio arrivo furtivo, del mio odore ostile, dell’alzarsi del bastone [...]. In che modo la fame potrebbe seguire la sazietà se tante piccole fami elementari (di Sali, di zuccheri, di grassi, ecc.) non insorgessero a ritmi alternati e inavvertiti? Inversamente, se la sazietà non segue la fame, è proprio in virtù dell’appagamento di tutte quelle piccole fami particolari. Le piccole percezioni sono il passaggio da una percezione a un’altra, nonché le componenti di ogni percezione. [...] Sono “pungoli”, piccole piegature [...]. L’animale all’erta, l’anima all’erta, significa che ci sono sempre piccole percezioni che non si integravano nella precedente e alimentano ora quella che sta per arrivare. [...] Prendiamo la fame: bisogna che la mancanza di zucchero, la mancanza di grassi, ecc., entrino tra loro in rapporti differenziali che determinano la fame come qualcosa di rimarchevole o di notevole. [...] Non siamo più in presenza di una percezione che presuppone un oggetto capace di stimolarci e condizioni in cui noi saremmo stimolabili, bensì di una determinazione reciproca *dei* differenziali (*P*: 142-145).

L’esempio della zecca non è affatto casuale, perché viene citato da Deleuze a più riprese (si può anche ricordare il ragno – cfr. p.e. *PS*: 157-167; *LK*: 123), soprattutto richiamando le ricerche e riflessioni bio-semiotiche di Von Uexküll (cfr. p.e. VON UEXKÜLL 2010; 2015), figura centrale per permettere al pensatore

francese di esemplificare la propria visione dei segni e della natura più in generale (cfr. p.e. *MP*: 98-99, 378-382; *P*: 223-225; *FP*: 153-155; *C*: 60-61). Il biologo estone, nella filosofia del Novecento, è stato un riferimento per un grande numero di autori (cfr. la ricostruzione di BRENTARI 2011), e per certi versi ha dato sistematicità a tesi che in filosofia possono essere rintracciate già nella prospettiva di Enesidemo di Cnosso, del I sec. a.C.

Infatti, Enesidemo radicalizzava già all'epoca il tema della differenza e della relazionalità, ancorché con esiti nettamente scettici, rimarcando – nel primo tra i suoi cosiddetti tropi volti a sostenere la sospensione del giudizio – la varietà dei “mondi” dei vari viventi, in particolare riguardo alle differenze sensoriali (percettivo-operative, nei termini di Von Uexküll). In ragione di queste, diversi viventi sentono anche una “stessa cosa” in modi differenti, o persino incompatibili, quando non contrastanti.

In termini più contemporanei, che si rifanno peraltro sempre al biologo estone, si tratta di riconoscere che gli animali, ma ormai anche le macchine (informatiche e non solo), possiedono delle “ontologie”, vale a dire un insieme di cose, o – meglio – di tratti e segni, che vengono avvertite e in relazione a cui ci si pone e ci si comporta.

In altri termini, ogni vivente, od ogni sistema che intrattiene una qualche forma di relazione con ciò che lo circonda, “tratta” delle cose: «de vacanze non sono nell'ontologia di un orso polare, ma la neve sì, e anche le foche», così come «l'ontologia di un lamantino probabilmente non contiene la neve, ma potrebbe contenere le eliche dei motori fuoribordo, insieme alle alghe, ai pesci e agli altri lamantini», o – ancora – così come «il sistema GPS della vostra auto si occupa di strade a senso unico, di svolte a destra e a sinistra, di limiti di velocità e della velocità della vostra auto», ma «la sua ontologia comprende anche un certo numero di satelliti, oltre a segnali a e da questi satelliti» (DENNETT 2018: 65, 85).

Insomma, avere un'ontologia di questo tipo equivale a *fare esperienza*, a essere cioè nel pieno di un dato orizzonte di esperienza, di una *prospettiva* determinata (sempre in chiave problematica), senza che possa esistere un qualche punto di vista privilegiato, in grado di dire quanta informazione semantica, ossia quanti significati, siano già contenuti in un dato segnale (genetico, ambientale, ancestrale, ecc.). Per esempio, non solo non possiamo sapere che cosa fa effettivamente la differenza per un procione quando decidiamo di catturarlo, per quanto ci sforziamo di entrare nella sua ontologia con tutti gli strumenti in nostro possesso (odore, posizione della trappola, ecc.); soprattutto, non possiamo sapere come uno “stesso” segnale potrà fare la differenza, cioè trovare espressione, in un altro punto di vista, in un altro campo di esperienza.

Un'ontologia si struttura insomma sulla base di quell'insieme di cose che sono significative, in quanto sono cose a cui prestare attenzione, da inseguire, distinguere, studiare, e così via, nonché – correlativamente – sulla base di quell'insieme di cose che fanno da rumore di fondo all'interno di quel dato campo, ma che magari sono a propria volta fonte di significato all'interno di altre prospettive, di altri concatenamenti.



Questo vuol dire che, poniamo, un uomo armato di una motosega che si avvicina a un albero è rumore di fondo per quell'albero, ma non per lo scoiattolo che vi abita sopra; poi, vuol dire anche che per quello stesso albero, una volta che è entrato a far parte di un rapporto con l'umano, si è aperto un altro campo di esperienza, così che quella motosega è a tutti gli effetti significativa. Ciò non implica che la motosega debba essere codificata o rappresentata dall'albero, né che essa venga incorporata nel suo "progetto", ma comporta che con la presenza della motosega ne va della sua stessa esistenza in quanto albero, o – perlomeno – dell'alterazione del suo modo di esistere: rimarrà intero? Verrà tagliato? Sarà bruciato?

Tra coloro che prendono sul serio questo ordine di idee troviamo appunto Deleuze, che utilizza il caso della zecca non tanto per dire che i viventi "non umani" sarebbero poveri di mondo, quanto piuttosto per evidenziare l'onnipresenza di rapporti al mondo, di campi di esperienza, in cui si strutturano dei "ritornelli". I ritornelli sono *abitudini* senso-motorie, ritmi comportamentali, processi vitali, maniere di "portarsi" in senso ampio, ossia di comportarsi, percepire, dirigersi, ecc.: i ritornelli sono stili espressivi.

Si parla di abitudini proprio perché si parla di processi, ossia non di proprietà o tratti caratteristici, bensì di *tendenze a* sentire, percepire, muoversi, ecc. in un dato modo: queste tendenze non sono date indipendentemente dagli elementi che "contraggono" (luoghi, condizioni ambientali, altri viventi, elementi fisico-chimici, e così via), ma si determinano proprio come processi di contrazione, che generano "attitudini" o "disposizioni".

In tal senso, anche una zecca fa esperienza, è esperienza in atto, sperimenta una porzione di mondo, o – più precisamente – l'intero mondo da un peculiare punto di vista. Come indicato (cfr. *supra*, 2.3, ma anche *infra*, § 8.3), si può riscontrare una notevole affinità tra l'opera deleuziana e l'idea di una filosofia dell'informazione per la quale qualsiasi sistema, da una pietra a un cane, passando per un termostato e un uomo, consiste in un pacchetto di informazioni, vale a dire di elementi che sono rilevanti per la dinamica di esistenza di quello stesso sistema, di segni che fanno realmente la differenza, perché raggiungono una soglia di significatività o rilevanza e sono "ben formati", dunque hanno un valore.

Per Deleuze, tutto ciò che esiste (univocità dell'essere) esiste perché ha raggiunto una certa soglia di "salienza", diversa da altre e in rapporto con altre, prima ancora di essere "inferiore" o "superiore" rispetto a esse.

È chiaro che connotare tutto questo nei termini insieme *etologici* ed *ecologici* dell'abitudine può risultare particolarmente spiazzante, se non fuorviante, ma questo dipende dal fatto che tendiamo – più o meno esplicitamente – a considerare l'abitudine come un processo di sintesi attiva e non passiva (in termini deleuziani).

L'aspetto decisivo è dunque considerare che l'abitudine è un processo di "incorporazione" o "assimilazione", che forma un soggetto, più che semplicemente presupporlo: è questo – a giudizio di Deleuze – uno degli assi portanti dell'empirismo, il quale – come già ricordato – cercherebbe proprio di

spiegare in che modo il soggetto si costituisca nel e attraverso il dato, come *habitus*, anziché semplicemente ricevere o costruire il dato (cfr. *ES*: 107-109).

Senza dubbio, esempi che non appartengono al campo delle abitudini umane possono risultare oltremodo contro-intuitivi, così che pensare alle nostre abitudini può agevolare la comprensione della questione. Espressioni quali “avere un’abitudine”, “abituarsi a” o “essere abituati a” danno l’impressione che ci sia un soggetto dato, che si è abituato ad A, come può però poi indifferentemente abituarsi a B, C e così via.

Intanto, abituarsi significa che qualcosa fa la differenza *per noi*: nessuno si abitua a tutto, nello stesso momento, ma anche in momenti diversi. Poi, cosa più rilevante, l’abitudine è un processo in cui l’“io” che si abituerebbe come soggetto-di viene invece a costituirsi in quanto soggetto-a; ma non basta nemmeno dire “sono abituato da”, come ci fossero un oggetto, un’entità o un atto esterno già dati, ai quali il soggetto si assuefà e conforma.

Infatti, non solo anche questi ultimi si delineano mentre il soggetto “sta abituandosi”, ossia insieme assoggettando(si) e soggettivando(si), ma il lato “soggettivo” stesso dell’abitudine non può essere spiegato con ciò a cui ci si abituerebbe dal lato “oggettivo”: esso segna proprio l’emersione di qualcosa di diverso e irriducibile – di un *soggetto*.

Prendiamo il caso in cui mi abituo a guardare film d’azione. Da un lato, in questo modo prenderà forma una “collezione” di film che non è già data (alcuni li guarderò, altri no), o – addirittura – grazie all’abitudine acquisita, mentre questa va acquisendosi, la app che registra il tipo di film visti “comunicherà” – per quanto impercettibilmente e microscopicamente – ai vari produttori, registi e sceneggiatori che un certo contenuto funziona, alimentandone la creazione. Dall’altro lato, questa abitudine mi struttura in quanto soggetto, mi individua realmente, configura il mio gusto e il mio stile di vita.

Poi, io in quanto soggetto e i film in quanto oggetti restano realmente distinti, cioè su due livelli diversi, così che nessuno dei due può spiegare l’altro: non sono io in quanto soggetto a determinare direttamente la natura dei film; non sono i film in quanto oggetti a determinare direttamente la mia natura in quanto soggetto. Questo vuol dire che non c’è nulla di già dato in me che possa spiegare come sono fatti i film, come se questi semplicemente mi rispecchiassero, ossia rappresentassero un qualche mio tratto essenziale; al contempo, non c’è nulla di già dato nei film che possa spiegare come sono fatto io, come se io semplicemente rispecchiassi i film, ossia rappresentassi un qualche suo tratto essenziale.

Quel che Deleuze intende evidenziare, detta altrimenti, è che – ai limiti della tautologia – *un soggetto è un soggetto e un oggetto è un oggetto*, senza dubbio, ma essi sono tali sempre e soltanto all’interno di un processo, entro cui emergono come *rispettivamente tali*.

Per circoscrivere tutti questi aspetti, bisogna considerare che l’abitudine stessa non è una cosa, ma è un processo: è una *sintesi reale*, che non presuppone già un soggetto agente della sintesi, è un sintetizzatore. Per questo, il soggetto si configura come *tendenza ad agire* (sentire, percepire, ecc.) in un certo modo,

*predisposizione a fare* (concepire, immaginare, ecc.) certe cose, *attitudine a compiere* (pensare, intuire, ecc.) certi atti. Nel sistema-Deleuze, in questo profondamente bergsoniano, la distinzione tra mondi si traduce nella distinzione tra movimenti, o – in altri termini – la diversità delle cose lascia il passo alla diversità delle tendenze (cfr. p.e. *ID*: 26, 36-38; *B*: 12-13; *C1*: 39-40).

Le tendenze, come notato, sono in quanto tali plurali, non c'è mai un unico flusso: «non esiste mono-flusso» (*C*: 98; cfr. anche Seminario del 10/11/1981), una “stessa” cosa è sempre attraversata da più movimenti o durate, sta cioè avvenendo su diversi livelli, è nel mezzo di diversi processi. Le tendenze sono dei *trend*, persino delle mode in senso letterale: dei modi, cioè delle direzionalità in corso d'opera, non dei movimenti dall'origine e/o verso il/la fine, delle traslazioni in senso spaziale.

La logica delle tendenze è una logica non teleologica, proprio nella misura in cui mette al centro il puro andamento di un processo, la qualità del suo corso, il suo stesso “in-corso”, da non confondere con un “verso dove”, né tantomeno con un “da dove”: questo significa per Deleuze *in-between*. Poi, posto questo costitutivo pluri-flusso, l'empirismo fa tutt'uno con il pluralismo.

Avere un'abitudine, abituarci, insomma significa *avere una natura*, assumere un certo andamento, andare in una certa maniera (cfr. *ES*: 12-16, 75-79, 116-118). È l'acquisizione di natura, un processo di “naturamento” o “naturalizzazione”, il modo in cui la *natura naturans* si fa *natura naturata*. Una natura dunque, con Deleuze, non è un'essenza o una sostanza, bensì uno sforzo, una maniera di essere o di procedere.

Si capisce perché in senso stretto questa natura non sia né soggettiva né oggettiva, ma al più impersonale: quando siamo nel pieno di uno sforzo, sta avvenendo un atto di contrazione o intensione, che non è “del” o “nel” soggetto, né però “dello” o “nello” oggetto, bensì sta in quella dinamica relazionale che differenzia soggetto e oggetto nel rapporto, che li individua entrambi come due facce *realmente differenti*.

D'altronde, il meccanismo dell'abitudine è sotto questa angolatura decisamente paradossale: anche quando siamo noi a decidere di cambiare un'abitudine o di seguire un'abitudine (come quando ci mettiamo a dieta), fino a che punto davvero ci avvediamo di quando *ci si sta abituando*? In senso stretto, infatti, “mi sono abituato” proprio quando non mi sono accorto del fatto che mi stavo abituando, proprio quando ho smesso di prestare attenzione alla fatica che stavo compiendo per “assuefarmi”, proprio quando lo sforzo non è più diventato “il mio” eppure è *me*.

Com'è stato notato in ottica antropologico-filosofica, nell'abitudine il “che cosa” è contemporaneamente il “come”, il contenuto è forma e viceversa (GEHLEN 2016: 57, 184): un'abitudine emerge proprio nel momento in cui essi vengono a fare tutt'uno, ossia in cui si delinea una *maniera d'essere* tale per cui *si diventa quell'abitudine*, insieme la si è “incorporata” e si è stati “incorporati” da essa.

Inoltre, altro aspetto importante da evidenziare, un'abitudine è un processo intrinsecamente creativo, differenziale, fatto dell'intreccio tra ripetizione e

differenza, nel quale si pone qualcosa di nuovo, un differente livello di esperienza ed esistenza.

Un'abitudine, processo di genuino apprendimento (Deleuze faceva l'esempio dell'imparare a nuotare), funziona proprio così: Elena non sa andare in canoa, non possiede i prerequisiti per andare in canoa (fisici come mentali: ha per esempio paura dell'acqua), ma attraverso l'allenamento può imparare ad andare in canoa, arrivando a porre attraverso questo stesso esercizio le precondizioni per la capacità di andare in canoa, ossia giungendo a porre quei prerequisiti che precedentemente non sussistevano.

Evidentemente, questa "posizione in itinere" ovvero "com-posizione" (più che "retro-posizione") non avviene a partire dal nulla: si fa leva su abilità e condizioni presenti, che vengono però a essere alterate, riconfigurate e in questo modo diventano (pre)disposizioni legate al poter andare in canoa. "Prima" Elena non andava in canoa, non aveva nemmeno mai immaginato di farlo o poterlo fare, *non si era mai posta il problema*: invece, "dopo" Elena va in canoa, e ci va perché si è innanzitutto posta il problema di andare in canoa, per qualunque motivo (sfida con un amico, passione improvvisa, bisogno di potenziare una certa muscolatura in seguito a un incidente, ecc.).

Elena si è dunque abituata ad andare in canoa, ha acquisito la "natura" dell'andare in canoa, ha esercitato il proprio corpo (l'insieme delle proprie facoltà), sino a farlo diventare "atto ad" andare in canoa, "(pre)disposto ad" andarci: si è "appropriata" dell'andare in canoa, anzi lei stessa si è individuata in quanto soggetto capace di andare in canoa, lungo questo processo. Per quanto possa aver deciso consapevolmente e programmaticamente di imparare ad andare in canoa, questo tipo di abito è stato assunto proprio nel momento in cui è diventato per lei naturale farlo, ossia quando ha smesso di essere il soggetto dell'oggetto canoa, per cominciare a fare "tutt'uno" con essa.

A partire da quel momento, andare in canoa per Elena ha acquisito una soglia di rilevanza tale da essere una differenza reale. Si tratta però sempre della realtà di un processo e non di una cosa: Elena ha acquisito la tendenza ad andare in canoa, la capacità di andare in canoa.

Un'abitudine si presenta così come «una media delle singolarità di qualcuno», come la tendenza statistica ad agire in una determinata maniera, come la "apprensione" di un pacchetto di singolarità, una maniera di "piegarle" insieme, di attraversarle e comporle: non è in nessun caso una proprietà, un'essenza o una forma, nel senso che dire «ha l'abitudine d'incollerirsi» è distinto dal dire «sono collerico» (MF2: 188-190).

Questo discorso vale tanto rispetto all'ontogenesi, se appunto pensiamo alla vita di ciascuno di noi, quanto più in generale in chiave filogenetica, nella misura in cui le specie viventi – è quanto Deleuze ci spinge a considerare – si configurano esattamente in processi in senso ampio di abitudine, secondo la mescolanza tra assimilazione, accomodamento, modificazione e modifica.

L'abitudine, sotto questo prospetto, è un concetto rilevante non solo in chiave etica, ma anche in prospettiva metafisica, cioè nell'ottica di una filosofia della natura, come peraltro sarebbe stato colto prevalentemente da una certa

tradizione filosofica francese, entro cui anche Deleuze troverebbe collocamento (cfr. PIAZZA 2015).

«L'occhio è una prensione della luce. Gli esseri viventi sono prensioni, inglobanti, di acqua, terra, carbone e sali. La piramide, a un certo punto, diventa la prensione dei soldati di Bonaparte e viceversa», e se ogni prensione consiste in una distinzione nella relazione tra un preso e un prendente, a sua volta il primo «è anch'esso una prensione di prensione» e via di seguito, così come il secondo «diventa un dato per altre prensioni» (*P*: 129-130).

Deleuze è persino più estremo, se possibile, laddove si spinge ad affermare che «le cose stesse sono opinioni generiche, hanno cioè percezioni e affezioni molecolari», nel senso in cui «l'organismo più elementare si fa una proto-opinione sull'acqua, il carbonio e i sali da cui dipendono il suo stato e la sua potenza» (*CF*: 152).

Una prensione o abitudine consiste in un punto di vista, dunque nella contrazione di qualcosa come un'"opinione", intesa appunto come operazione *sintetica*, che delinea una differenza effettiva. Un'abitudine è sintetica.

L'abitudine riguarda insomma la natura in quanto tale, poiché ogni processo naturale consiste in un movimento lungo il quale delle tendenze (l'insieme di strutture, forme, organi, comportamenti, ecc.) giungono a sedimentarsi, ossia nel quale degli "atteggiamenti" o "posture", abiti in senso ampio, vengono a configurarsi, dando vita a dei campi di esperienza che prevedono svariate forme di soggettività, oggettività e dinamismi spazio-temporali (diversi ritmi, diverse durate).

Questo, come detto, è particolarmente evidente nel caso dell'uomo, nella misura in cui bergsonianamente «siamo delle abitudini, nient'altro che abitudini» (*RF*: 304) e «le abitudini non appartengono alla natura, ma ciò che appartiene alla natura è l'abitudine di prendere delle abitudini» (*ES*: 44).

Più in generale, siamo alle prese con un dato di fatto naturale, un elemento portante dell'empirismo trascendentale, ossia dell'esperienza come chiave di lettura dell'insieme del mondo naturale: ci sono transizioni, passaggi, tendenze, che «generano *abitudini*» (*RF*: 304), così che gli "abiti" stessi sono processi. Avere una tendenza, tendere a fare qualcosa significa così avere un'abitudine, esattamente nel senso "statistico" per cui diciamo che un cane tende ad abbaiare di fronte a situazioni di pericolo.

Riecheggia qui, volendo, il pragmatismo esteso di Peirce (cfr. BELL 2015). Secondo questo, da un lato la *thirdness* si qualifica come una X, al contempo strutturalmente identica e non identica per A e B (due soggetti o un soggetto e un oggetto), che se la "trasmettono" o "sono rapportati da" essa: la X agisce come un differenziante. Dall'altro lato, questa "terzietà" si determina come tendenza generale a prendere abitudini: un'abitudine è insomma indice di una qualche regolarità, del ritmo di un andamento, ma questo è sempre di natura "tendenziale", essendo appunto legato al modo in cui *le cose vanno*, più che a ciò che "le cose sono".

Come già rilevato, una legge statistica individua un comportamento statistico: non individua e prevede la posizione o lo stato di un'entità in quanto isolata, ma

circoscrive l'insieme di un andamento, cioè il comportamento di una "massa". In delezese, si può dire che le tendenze sono intrinsecamente popolazionali, e questo significa *sia* che sono processuali *sia* che chiamano in causa campi relazionali e non entità atomiche.

Ogni abitudine, in quanto tendenza, è appunto un "aggregato", che a sua volta partecipa di altri aggregati, intercetta e interferisce con altri movimenti d'insieme, e così via. Questo tratto emerge appunto in modo molto chiaro quando pensiamo ai comportamenti (non solo umani), che qualificano più degli "stili" di condotta dotati di una certa regolarità, che non degli atti puntuali, deducibili da una configurazione data.

Se ci limitiamo anche soltanto al piano biologico, il modo in cui Deleuze considera l'esperienza, per via di questa centralità dell'abitudine, rappresenta una sorta di tentativo di comprensione filosofica di uno dei concetti-chiave del darwinismo: quello di "adattamento".

Infatti, adattarsi significa – in breve – che non è possibile semplicemente ripetere comportamenti e strutture "vecchie" in situazioni nuove o in cambiamento, perché occorre "prendere le misure" a queste, per poterle a propria volta "commisurare" alle proprie esigenze. In altri termini, laddove avviene un adattamento, che è continuo e in quanto tale aperto, sta accadendo un incontro – per semplificare – tra organismo e ambiente (soggetto e oggetto, volendo), che modifica tanto l'uno quanto l'altro. L'adattamento è un'abitudine ed è di natura impersonale: è una sintesi passiva.

Prendiamo il caso delle varie *Little Italy*, sparse in varie metropoli. Da un certo punto di vista, esse si presentano come il tentativo di riprodurre un modello di comportamento o di cultura (quella italiana) in un mutato contesto, ossia di adattare unilateralmente l'ambiente all'organismo, quasi (pre)reagendo al rischio che l'ambiente richieda all'organismo un adattamento in senso unilaterale.

Da un altro punto di vista, però, quelle "piccole Italie" fanno i conti con le peculiarità dell'ambiente in cui si trovano, venendosi – nel peggiore dei casi – a intrecciare con la cultura locale. Insomma, una *Little Italy* di fatto rappresenta un processo di adattamento, in cui organismo e ambiente si incontrano generando qualcosa di nuovo: tanto l'organismo quanto l'ambiente vengono a mutare. Nello specifico, l'accentuazione dello spirito imprenditoriale da un lato e la diffusione della pizza negli USA dall'altro sono forse l'emblema di questo.

B) È stato messo in luce che l'impianto metafisico-concettuale del darwinismo ruota intorno all'idea per cui se c'è uno "scopo" dell'evoluzione, questo è legato al potenziamento della vita stessa, al rilancio della sua variabilità e prosperità, all'incremento della vitalità (cfr. TARIZZO 2010: 115, 118, 121, 142, 156-57, 162, 189). Non si tratta soltanto di sopravvivenza, del mantenersi in vita, ma della possibilità di poter continuare a variare, di dar seguito alla produzione e riproduzione.

È quanto uno dei maestri di Deleuze, Canguilhem, aveva catturato nella distinzione tra normalità e normatività del vivente: un vivente "di successo", cioè in salute, non è un organismo semplicemente in grado di conservarsi, la cui

norma di vita resiste intatta alle sollecitazioni, bensì è un organismo “reattivo”, nel senso di elastico e agile, capace di normare in rapporto alle sollecitazioni, o – anche – di “rimettersi” o “riabilitarsi”. Essere in salute significa allora avere una spiccata reattività.

Rispetto a questo, il sistema-Deleuze sembra appunto incorporare in modo rigoroso gli assunti di fondo del darwinismo, raccogliendo il problema della “vitalità” al di sotto della questione fondamentale dell’empirismo superiore, il quale – senza dubbio – va persino più in là del darwinismo in senso stretto. Infatti, esso non riguarda soltanto il piano biologico, ma anche quello per così dire pre-biologico o generalmente naturale – coinvolgendo la «possente vita inorganica».

Come vedremo meglio (cfr. *infra*, cap. 7), ciò implica non solo che anche ciò che precederebbe la vita organica è comunque una forma di vita, come il metallo, «pura produttività della materia» (MP: 482), ma anche – per esempio – che esistono forme di vita inorganica che sono *successive* all’organismo, come ormai diventa sempre più problematicamente evidente con le cosiddette macchine di terza generazione, le macchine cibernetico-informatiche (cfr. *infra*, § 8.1).

In generale, per comprendere adeguatamente il problema filosofico posto dal darwinismo, è importante distinguere tra *match* e *fit*, o – anche – tra *accuratezza* e *utilità* – in tedesco si può distinguere tra *stimmen*, “essere vero”, da cui *Stimmung*, “accordo” e *passen*, “essere adeguato”, da cui *Anpassung*, “adattamento”.

Ciò significa che il rapporto che un organismo o una specie intrattiene con l’ambiente in cui vive non deve essere letto in termini di corrispondenza, rappresentazione o rassomiglianza, bensì di adeguamento in senso funzionale, alla stregua di una chiave che riesce ad aprire una serratura, ma anche di una serratura fatta in modo tale da poter accogliere quella determinata chiave. Chiave e serratura sono di natura differente, non si somigliano né hanno la medesima forma, *eppure* sono prese in un rapporto che le lega e disgiunge a contempo.

Analogamente, organismo e ambiente sono presi in una dinamica evolutiva, lungo la quale *emerge* un adattamento, ossia viene a costituirsi un rapporto di relazione nella distinzione. Qualcosa che serve o funziona non perciò è vero nel senso di “esatto”, non rivela tutto ciò che c’era da rivelare, né consente un accesso diretto al mondo, perché per esempio in altre condizioni o in altre circostanze qualcos’altro sarebbe utile o funzionale.

La costituzione di campi di esperienza, nell’ottica deleuziana, dei differenti punti di vista sul mondo, consiste proprio in una dinamica di questo tipo, nella quale – comunque – l’utilità non deve essere intesa come un che di già dato o immediatamente dato. L’evoluzione di funzionalità avviene innanzitutto sulla base della proliferazione o del contagio – della differenziazione, in termini deleuziani. Infatti, non è che il principio dell’utilità sia già dato in partenza, così che si doveva trovare soltanto l’elemento in grado di soddisfare quel principio: questo stesso emerge congiuntamente con la funzione che va a essere esercitata, mediante aggiustamenti e rifiniture progressive, che solo *ex post* rendono immediatamente ed evidentemente utile qualcosa che ha dovuto costituirsi come

tale lungo un processo. Ed è proprio questa dimensione aperta ed evolutiva a far sì che siano sempre in atto diverse forme di adattamento.

Lo stomatopode è un crostaceo che vive in acque poco profonde, con il corpo simile a una coda di aragosta e gli occhi posti alla sommità di peduncoli. Si tratta di una specie dotata di uno dei meccanismi di visione più complessi sinora riscontrati in natura, in quanto gli stomatopodi posseggono la cosiddetta “visione stereoscopica”, sintonizzabile su otto canali, con sedici pigmenti visivi (la sostanza che trasforma la luce in elettricità per i recettori nervosi del cervello), mentre noi ne abbiamo tre. Nel mondo dei fondali sottomarini, una vista di questo tipo permette di avere uno spettro percettivo adeguato a poter cacciare o a evitare di essere cacciati.

*Adeguato* significa qui appunto utile e funzionale, ma non semplicemente accurato ed esatto, nel senso che, al di fuori di quel tipo di ambiente, tale meccanismo si sarebbe rivelato persino inutile e disfunzionale. D’altro canto, quell’ambiente si evolve in un dato modo, ospitando certe specie piuttosto che altre, proprio per via del tipo di organismi che lo abitano e del modo in cui essi sono fatti.

«Una concezione funzionalista considera in una qualità soltanto la funzione che essa adempie in un concatenamento preciso o nel passaggio da un concatenamento a un altro», ossia «è la qualità a dovere essere considerata nel divenire che la afferra, e non il divenire in qualità intrinseche che avrebbero valore d’archetipi o di ricordi filogenetici» (MP: 364). L’adattamento è un processo di contrazione di un *habitus* che implica in quanto tale un rapporto tra “soggetto” e “oggetto” e non semplicemente l’assunzione di un certo abito da parte di un soggetto.

L’adattamento consiste in una mescolanza creativa tra assimilazione, accomodamento, modificazione e modifica: esso è qualcosa che si costruisce, dunque anche qualcosa che può mutare, che anzi muta continuamente, all’insegna di un processo di “appropriazione” reciproca, in nessun modo riconducibile al possesso di proprietà date una volta per tutte, da parte dell’organismo come dell’ambiente.

Questo spiega la portata profondamente “naturalista” del modo insieme “etologico” ed “echologico” in cui Deleuze concepisce l’esperienza: adatto non equivale a vero, anzi la logica dell’adattamento è proprio la logica delle potenze del falso. Ciò comporta che un organismo non è migliore di un altro semplicemente perché il primo sarebbe adatto rispetto a un certo ambiente e il secondo no.

Infatti, quest’ultimo potrebbe essere per esempio maggiormente abile in un ambiente di altro tipo, così come in quello stesso ambiente diversi sono gli organismi o le specie che sono adatti, ancorché in una forma diversa. Nuovamente, «ci sono più differenze tra un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro che tra un cavallo da lavoro e un bue» (MP: 316).

Possiamo prendere l’esempio canonico di Uexküll della quercia, considerandola come un micro-ambiente: per un impiegato comunale che deve valutare se tagliarla non rappresenta altro che un ammasso di legno; per una



volpe è un rifugio, perché le radici offrono una tana in cui proteggere dalle intemperie sé e i piccoli; per una civetta è un'area di ristoro, un rifugio questa volta prestato dai rami; per uno scoiattolo è un trampolino di lancio; per un uccello è un nido, perché i rami forniscono sostegno; per una formica è un terreno di caccia, nella fattispecie la corteccia; per un picchio è fonte di cibo; per una vespa è un deposito di uova; e via di seguito.

Come si fa a dire che il modo in cui quella quercia è significativo per la civetta sia vero o più vero, rispetto a quello in cui lo è per lo scoiattolo? Se quello stesso legno può essere “duro” per un organismo e “morbido” per un altro, come si può dire che quel legno è davvero duro o morbido e che dunque un organismo ha ragione e un altro torto? In un certo senso, nel darwinismo vivere significa avere ragione senza essere nel vero, ma vivere non coincide con sopravvivere: piuttosto, vivere comporta la capacità di variare per poter proseguire a sopravvivere.

Il darwinismo, visto sotto chiave filosofica, vive proprio di questa tensione: evolversi significa migliorare, essere più adatti dunque “vincenti”, o semplicemente (si fa per dire) modificarsi, alterarsi, cioè diventare differenti? Da una parte, chiaramente, non può esserci un movimento teleologico per cui ogni cambiamento evolutivo si traduce in un miglioramento, ma dall'altra parte – di fatto – chi resta e si riproduce nella dinamica evolutiva è chi si dimostra migliore di chi non ce l'ha fatta.

In quest'ottica, cambiare sembra quindi essere l'unico vero “scopo” della vita, che “mira ciecamente” a differenziarsi. Tuttavia, come spiegare il motivo per cui una specie, una forma, riesce ad “afferinarsi”, ossia a “farsi valere”, dunque ad avere *più* valore rispetto a un'altra, non solo un valore *differente*? Si può spiegare tutto, ma proprio tutto, in termini di incremento di vitalità, prima ancora che di utilità?

Anche lasciando da parte le conseguenze che questo ha o può avere rispetto allo statuto del vivente umano, ciò che intendo ora evidenziare è che anche il darwinismo esibisce una costellazione di valori propria (una propria metafisica, se si vuole), che – in particolare – ruota intorno alla centralità dell'esperienza, al valore dell'esperienza in quanto tale. Per il darwinismo, insomma, il valore per eccellenza è l'esperienza: la sua metafisica è genuinamente pragmatista.

Poi, è questo l'aspetto più importante, questa centralità dell'esperienza, il considerare cioè l'esperienza come un valore o persino come il valore per eccellenza, è esattamente al centro della prospettiva deleziana. L'empirismo deleziano è una metafisica dell'esperienza, anche nel senso che considera l'esperienza come criterio stesso della “potenza” delle cose.

Si tratta di quanto Deleuze esprimeva nell'esigenza di «farla finita col giudizio di Dio», vale a dire con quel tipo di pre-giudizio che, arrivando prima di ogni esperienza possibile, finisce per coartarla, distinguendo preliminarmente le esperienze di valore da quelle prive di valore.

Deleuze apre invece proprio al valore dell'esperienza, segnando la fine dei (pre)giudizi, ma non della normatività, dei criteri e delle regole, che diventano

però “facoltativi” ovvero immanenti all’esperienza stessa, alla sua specifica qualità, alle facoltà (capacità) che vengono in essa attivate e costruite.

Soglia e fibra tra i due, simbiosi o passaggio d’eterogenei. Noi stregoni operiamo così, non secondo un ordine logico, ma in base a compatibilità o consistenze a-logiche. La ragione è semplice. Perché nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra, se una certa molteplicità passerà o no in talaltra, se certi elementi eterogenei entreranno in simbiosi, formeranno una molteplicità consistente e di cofunzionamento, atta a trasformarsi. Nessuno può dire da dove passerà la linea di fuga [...]. Conosciamo troppo bene i pericoli della linea di fuga e le sue ambiguità. I rischi sono sempre presenti, la possibilità di salvarsi sempre possibile: in ogni singolo caso si dovrà verificare se la linea è consistente, cioè se gli eterogenei funzionano effettivamente in una molteplicità di simbiosi, se le molteplicità si trasformano effettivamente in divenire di passaggio. [...] La schizoanalisi o la pragmatica non hanno altro senso: fate rizoma, ma non sapete con che cosa potete fare rizoma, quale stelo sotterraneo farà effettivamente rizoma o farà divenire, farà popolazione nel vostro deserto. Sperimentate. È facile a dirsi? Se non esiste un ordine logico prestabilito dei divenire o delle molteplicità, si possono tuttavia stabilire dei *criteri* e l’importante è che essi non vengano a posteriori, che si esercitino man mano, sul momento, per guidarci tra i pericoli (MP: 309-310).

In questo modo, come già ricordato, per Deleuze si può cogliere quel che c’è di nuovo in un esistente, o presentire la creazione di un nuovo modo di esistenza, senza ricondurlo a una norma superiore che precede il suo farsi, il darsi del suo campo di esperienza. È sempre una questione di apprendimento, e il primo scopo di ogni apprendimento è intensificare la possibilità stessa di apprendere, come voleva anche il pragmatismo dell’esperienza di Dewey (cfr. DEWEY 1993: 10-21).

Che l’esperienza sia un valore in quanto tale significa che un’esperienza si misura innanzitutto per la sua capacità di aprire a una nuova esperienza, di rilanciare l’esperienza, di rendere possibile l’incremento di altre esperienze. L’esperienza dunque non può essere limitata e pre-delimitata: tutto ciò che restringe le possibilità di ulteriore esperienza è un disvalore; l’esperienza non può essere paralizzata, quelle esperienze che tendono a farlo sono intrinsecamente cattive – nei casi e nelle condizioni in cui si danno.

Detta altrimenti, la bontà di un processo di apprendimento si valuta in base alla sua capacità di rendere possibile nuovo apprendimento, come anche in base al suo coefficiente di “meta-apprendimento”, ossia alla sua capacità di far apprendere qualcosa sull’apprendere stesso. Per capire questo, possiamo facilmente pensare al fenomeno del *lifelong learning*, più volte richiamato, per il quale l’unico vero scopo dell’apprendimento – in fondo – è apprendere continuamente: le cose migliori che impariamo sono quelle che ci consentono di impararne altre, perché l’intero arco della nostra vita coincide con un arco di apprendimento perennemente teso.

Tutto ciò che facciamo finché siamo in vita è imparare, apprendere, *fare esperienza*: è questo a contare, prima ancora della natura specifica delle esperienze, nel senso che alcune di esse possono essere belle e altre brutte, alcune un successo e altre un fallimento, *ma sono comunque pur sempre esperienze*. Anzi, proprio i fallimenti vengono visti come il momento in cui stiamo facendo vera esperienza, perché è proprio attraverso l'errore (la deviazione da un modo di fare normale e sicuro) che si impara; meglio ancora: il vero fallimento è non imparare niente.

Evidentemente, questo dal punto di vista esistenziale di ciascuno pone dei problemi di sostenibilità dell'esperienza, di sopportabilità del cambiamento: in fondo non vorrei cambiare, ma chi può dire che il cambiamento non sarà un bene? Ora non sono proprio insoddisfatto, ma come posso sapere se non sto andando incontro a un'opportunità di miglioramento, di trasformazione soddisfacente?

L'aspetto ora rilevante è che questa logica è esattamente la logica evolutiva, in quanto logica della pura differenziazione, portata alle sue estreme conseguenze: se la vita non è nient'altro che capacità di cambiare ed essere pronti a cambiare col cambiamento, allora il cambiamento occorre persino andarselo a cercare, anche quando le cose sembrano essersi stabilizzate e rese soddisfacenti. Anzi, *proprio in quei momenti* bisogna "darsi una mossa" e non "accomodarsi", ossia consegnarsi all'adattamento avvenuto.

*Se* l'evoluzione non è altro che continua ridefinizione della normalità, incessante devianza, attraverso un persistente processo di prova-errore o tentativi-fallimenti; *se* è vero che maggiori sono le inter(el)azioni con ciò che circonda, più ampio sarà il repertorio di risposte possibilmente utili a disposizione; *se* è vero che tanto più ci si espone a stimoli, tanto più si moltiplicano le occasioni di apprendimento; *se* non possiamo sapere in anticipo se una certa risposta o un certo comportamento sarà "migliore", o anche soltanto "diversamente utile", rispetto ad altri: *se* accettiamo tutto ciò, allora il vero adattamento è quello *ad adattarsi*; allora la vera esperienza è quella di *fare continuamente esperienza*; allora il vero successo evolutivo è non l'essere-adatti ma *l'essere adattabili*; allora la migliore condizione possibile è *muoversi senza sentirsi mai troppo a proprio agio*.

In poche parole, il darwinismo sembra indicare che il valore fondamentale della vita è il coraggio di abbracciare l'incertezza per poter rinnovare e innovare.

Ciononostante, non bisogna dimenticare un altro fattore essenziale in questo modo di considerare l'esperienza: l'esperienza, in quanto fattore dinamico di trasformazione, consiste in un bilanciamento sempre rinnovato di creatività ed efficienza. Essere in grado di fare esperienza, in fondo, significa avere una configurazione atta a mutare, ossia trovarsi in una certa posizione che consente di sperimentare: fare esperienza non è il dominio del mero "tutto scorre", del tentare "a caso".

È per questo che l'evoluzione è sempre e soltanto "locale" o "pratica": l'esperienza che essa chiama in causa consiste – per così dire – nel cercare l'errore migliore possibile, quello più adeguato rispetto a un dato contesto. L'evoluzione

è un processo, incessante e microfisico, fatto di continui micro-modifiche e micro-riaggiustamenti, lungo il quale cerca di emergere un bilanciamento tra rischio di morire perché si è andati “troppo al di là” e rischio di avvizzire perché si è restati “troppo in qua”. È insomma in gioco una tensione continua tra essere esperti ed essere principianti, *irrisolvibile in anticipo e indipendentemente dal processo in cui ogni volta avviene*.

Se, per esempio, l'esperienza in chiave biologica si può qualificare a breve termine come *apprendimento*, a medio termine come *sviluppo* e a lungo termine come *evoluzione*, è chiaro che il primo e in parte anche il secondo chiamano più direttamente in causa la vita del singolo, mentre in parte il secondo e soprattutto il terzo coinvolgono più ampiamente le dinamiche della specie o dei singoli che verranno o che sono già venuti.

Conseguentemente, si pone il problema di capire se e come è possibile di volta in volta bilanciare in modo produttivo queste tre prospettive, per il singolo, come per le istituzioni collettive – a maggior ragione nel caso umano. Magari quel corso di fotografia che tanto mi appassiona funziona come apprendimento a breve termine, ma non mi consente di sviluppare le mie capacità professionali a medio termine come farebbe quello stage in azienda, né mi permette così di contribuire all'evoluzione a lungo termine dell'economia del mio paese, o persino all'innovazione tecnologica, di cui potranno godere gli umani che verranno.

Oppure, la paura (il più grande agente difensivo evolutivo) di restare da solo mi spinge a breve termine a non azzardare a lasciare una persona che pur sento di non amare più come un tempo, anche se a medio termine questo potrebbe rendere più sterili le mie giornate e il mio orizzonte emotivo anche nei confronti delle altre persone che mi circondano – mentre magari a lungo termine questo potrebbe portare dei benefici alla specie nel suo complesso, in quanto arriverò a fare figli con quella persona.

A questo punto, incontriamo una contraddizione, perlomeno apparente, che ripropone da rinnovata angolatura l'ambiguità di fondo del pensiero deleuziano che ho a più riprese evidenziato. Com'è possibile che una filosofia che cerca di pensare l'abitudine, il modo in cui le abitudini si formano e sono significative, consideri l'esperienza in quanto tale come valore? In altre parole, se l'esperienza è ciò che apre ogni abitudine e per cui ogni abitudine è colta come una forma di “irrigidimento”, è possibile cogliere appieno lo statuto delle abitudini stesse? Se l'esperienza è un valore, l'abitudine è un dis-valore?

Se dico che questa contraddizione è apparente, è perché ritengo che i due aspetti devono essere colti come momenti diversi del medesimo problema di fondo posto da Deleuze. Proprio guardando l'esperienza per ciò che è, ci si avvede del fatto che il suo funzionamento prevede dei “sedimenti” in abitudini, che sono dunque il dato (le differenze esterne).

Al contempo, esse presuppongono quel campo aperto lungo il quale possono venirsi a costituire, che è dunque il trascendentale (la differenza interna). Detta altrimenti, ancora una volta, è proprio perché le abitudini si danno che bisogna

spiegare in virtù di che cosa si danno, come funzionano, che cosa presuppongono, come si modificano, e così via.

C) Tenuto conto di questo, potremmo dire che la posta in palio del sistema-Deleuze, il senso del suo empirismo, è una forma di apprendimento critico degli automatismi (cfr. PELGREFFI 2018). Questo, mi sembra consiste in una forma di *apprendimento dell'apprendimento*, di esperienza del modo in cui si fa esperienza, della maniera in cui avviene l'esperienza.

È per questo che il problema deleuziano è da un lato la formazione delle abitudini come tendenze o nature e dall'altro lato la critica di ogni forma di molarità, che insista sulla sua "sospensione", cioè sulla "rimobilizzazione" di ciò che si è sedimentato e fissato.

Sotto un'altra angolatura, è proprio considerando le cose come nature nel senso di tendenze, abiti appunto, che è possibile insistere sulle loro linee di fuga: se si ritiene di avere a che fare con processi ovvero andamenti, si riesce allora a cogliere la loro natura intrinsecamente differenziale, ossia il fatto che a un qualche livello quel processo che appare "molare" o sedimentato è in realtà "molecolare" o granulare.

È per questo che l'«empirismo radicale» cui Deleuze intende rifarsi è quell'orizzonte filosofico che mette appunto radicalmente in questione qualsiasi forma di trascendenza, che – in fondo – è legata a ogni situazione in cui «si arresta il movimento»: la trascendenza non è altro che un «fermo immagine» che interrompe la continuità del movimento, che pretende cioè di esaurirlo in un risultato, eretto variamente a principio, origine, destinazione. Invece, l'empirismo restituisce a pieno titolo le ragioni dell'immanenza, considerando che le cose stesse, a partire dal soggetto, non sono appunto "fissi", movimenti fermati, bensì *abiti*: tendenze (cfr. CF: 37-38).

Se ciò è vero, il problema di Deleuze non è mai la determinazione dei limiti dell'esperienza; anzi, si tratta di cogliere l'esperienza come puro trascendentale, vale a dire di considerare che l'esperienza in quanto tale – ossia in quanto reale, effettivamente trasformativa – è sempre *esperienza del limite*, una prova.

Come vedremo (cfr. *infra*, 6.3), è su questo piano delle esperienze-limite che Deleuze si rivela insieme kantiano e oltre-kantiano. È Deleuze stesso, d'altronde, a indicare quale sia la posta in palio nell'oscillazione tra kantismo e post-kantismo: se kantiano è l'interrogativo sul diritto del fatto, che però termina con un «ribaltamento del diritto sul fatto», post-kantiana è la convinzione che «le condizioni di diritto sono le condizioni della realtà stessa» (C2: 41).

Quello che va spiegato, ancora una volta, è come effettivamente la realtà si formi, cioè come si determini la realtà concreta dell'esperienza, o – meglio ancora – come si configuri ogni volta la realtà concreta di *un'esperienza*.

In fondo, l'empirismo trascendentale deleuziano porta avanti la convinzione per cui un'esperienza è sempre cieca rispetto a se stessa: il suo stesso farsi, assolutamente reale (*virtuale*: reale senza essere attuale), non fa parte dell'esperienza in senso stretto, cioè di ciò che si sperimenta; *eppure*, è ciò che rende possibile quella specifica sperimentazione.

Per questo il problematico fa tutt'uno con l'inconscio, all'interno di un piano di immanenza in cui non c'è spazio per la trascendenza: di qualunque esperienza si parli, il suo farsi, il momento del suo sedimentarsi e il suo stesso dispiegarsi non fa parte del suo orizzonte di "esperibilità" ma è al contempo il trascendentale reale di questo, cioè ciò da cui e in cui si è presi.

È in questo senso che l'apprendere e il fare esperienza si connettono alle abitudini: come detto, l'abitudine si fa – come si dire – quando meno te lo aspetti, cioè proprio quando cessi di aspettartelo; anzi, l'abitudine si fa proprio là dove non si sta aspettando, là dove non c'è "qualcuno" che già si sta aspettando "qualcosa".

Anche quando decido di mettermi a dieta, l'abitudine scatta e agisce nel momento in cui ho cessato di far caso a quello che mangio, o – meglio – nel momento in cui il mio corpo ha "appreso" un certo regime alimentare, incorporandolo nelle proprie (pre)disposizioni.

L'apprendimento critico degli automatismi si esercita a maggior ragione sulle abitudini "passive", cioè non attivamente intraprese – anzi, riconduce anche le seconde alle prime. Restando al caso umano, siamo composti e attraversati da una miriade di abitudini di cui non ci rendiamo conto: non solo sul livello delle varie sintesi organiche "cieche" e "passive" di cui non possiamo renderci conto se non in altra forma (scientifica, per esempio), ma anche sul livello di una serie di sintesi comportamentali che crediamo di agire, ma dalle quali siamo in realtà agiti, per così dire, perlomeno fino a che non ne avvertiamo la natura e ne riconosciamo l'andamento.

Un amico potrà dirci, quasi senza farci caso, "ho notato che tendi a mettere maglie scure quando usciamo la sera..."; una pubblicità sul web potrà dirci, in modo apparentemente neutrale, "ho notato che tendi ad acquistare libri di narrativa di autori asiatici...", e così via: quante sono le abitudini che in realtà quasi ci popolano senza che lo sappiamo, e forse mai lo sapremo? Possiamo scovare abitudini ovunque, *quando cominciamo a prestarci attenzione*: in quali giorni prevalentemente facciamo la spesa? Quali espressioni facciali siamo usi fare in certi contesti? E via discorrendo. Non è un caso che il marketing faccia leva sulle "abitudini" o sugli "stili" di consumo e di acquisto: ci sono, anche se non lo sappiamo, anzi proprio perché non lo sappiamo.

Potremmo pensare che, grazie alle tecnologie che permettono in modo ormai invasivo di estrarre dati sui comportamenti, non si saranno più abitudini "cieche", ma questo nell'ottica deleziana sarebbe quasi un controsenso, o – in ogni caso – il punto resta che nel momento in cui un'abitudine comincia a essere riconosciuta smette di essere tale, "distrae" da altre abitudini in corso d'opera e – persino – diventa un blocco per nuove esperienze, se ci si "fissa" su di essa, avendo paura di perdere ciò che è ormai è dato per acquisito e riconosciuto.

Questo accade, in fondo, ogni qualvolta si lasciano agire i cosiddetti "bias di conferma e preconferma", per i quali si tende a riconoscere nel mondo ciò che le lenti forgiate dalle esperienze precedenti consentono o persino richiedono di vedere, all'interno di quella "finzione di equilibrio" che minimizza le

informazioni e i segnali non coerenti e non salienti rispetto a quelli che ormai si sono consolidati come “a priori”.

Per Deleuze, in altri termini, da un lato fare esperienza significa non considerare un comportamento come quello definitivo, come l'unico possibile, come quello che ci contraddistingue, ci fa riconoscere e auto-riconoscere, e così via; dall'altro lato, in fondo l'esperienza sta comunque sempre facendosi, in qualche modo e su qualche livello, così da “prenderci alle spalle” anche nel momento in cui noi crederemmo di aver cessato ogni forma di apprendimento.

Deleuze apre allora un interrogativo radicale, che ci porta verso il prossimo paragrafo di questo capitolo: è realmente possibile “apprendere l'apprendimento”? È davvero possibile sperimentare l'esperienza in quanto tale? Possiamo sperimentare la nostra stessa esperienza, o persino l'esperienza in quanto tale, vale a dire l'evoluzione naturale? Ribadisco: non “conoscere”, ma proprio *sperimentare*.

Nel corso del Novecento, è stato evidenziato che è possibile distinguere tra diversi livelli di apprendimento, in modo analogo a come si distinguono i tipi logici (cfr. BATESON 1977: 199-217, 324-356; WATZLAWICK & BEAVIN & JACKSON 1971: 246-258).

Esisterebbero allora un *apprendimento0* (risposta automatica), un *apprendimento1* (risposta modificata o conoscenza sensibile delle cose), un *apprendimento2* (modo di rispondere modificato o conoscenza della conoscenza sensibile delle cose), un *apprendimento3* (cambiamento del modo di rispondere o conoscenza del modo di conoscere), un *apprendimento4* (mutamento del cambiamento del modo di rispondere). Questa “scala” è contraddistinta da una gerarchia di livelli, tale per cui ogni apprendimento successivo consiste in un cambiamento della maniera in cui avviene l'apprendimento precedente.

A partire da questo, è stato poi sottolineato che se l'uomo può apprendere (nel senso dell'*apprendimento1*) e può apprendere ad apprendere (nel senso dell'*apprendimento2* o *deuteroapprendimento*), non può però anche apprendere ad apprendere ad apprendere (nel senso dell'*apprendimento3*), o – meglio – riesce a farlo molto raramente e in circostanze particolari. In altre parole, l'apprendimento di terzo ordine, o qualcosa del genere, avviene in tutte quelle forme in senso ampio di conversione, dalla psicoterapia alle religioni, passando per la mistica e la filosofia, senza dimenticare i momenti creativi, ossia tutte quelle circostanze in cui accade una riorganizzazione complessiva dei termini della questione.

In questo senso, si ritiene che questo terzo livello sia prossimo ai limiti delle nostre facoltà, limiti che possiamo al più toccare in situazioni di alterazione farmacologica della percezione o in stati particolarmente intuitivi, senza che possiamo comunque averne una qualche forma di consapevolezza ovvero di apprendimento in senso proprio – perlomeno nei termini ordinari.

L'*apprendimento4*, infatti, consisterebbe nella combinazione di filogenesi e ontogenesi, vale a dire nel modo in cui avviene il processo evolutivo in quanto tale, considerato dunque come una sorta di apprendimento ad apprendere ad apprendere ad apprendere, che appunto per noi è sì verbalizzabile, ma non

pienamente afferrabile, in quanto è ciò che invece ci costituisce, dunque al limite è il nostro punto cieco. L'*apprendimento4* sarebbe per noi inaccessibile, proprio per via della nostra costituzione, così che quando cerchiamo di aprirci a esso ci perdiamo nei problemi del regresso all'infinito, che possiamo risolvere soltanto interrompendone la dinamica ovvero arrestando il regresso senza però veramente accedere a un modo altro di apprendere.

Qualcosa di analogo lo nota anche Virno (2010), per il quale il regresso all'infinito è in effetti legato alla nostra particolare disposizione biologica e fisico-organica, che ci consegna alla mediazione: l'unico modo di uscire dal regresso è spezzarlo con un "e così via...", che in qualche modo vi pone fine sancendone l'apertura, o – più seccamente – di arrestarlo a un certo punto per esigenze pratiche di stabilità e ancoraggio a punti fermi.

Ma, volendo, anche Deleuze indicava qualcosa del genere, nel momento in cui il processo che segna l'emersione del senso, della differenza, all'interno della psiche umana (cfr. *LS*: 165-219) sembra consistere in ultima istanza in una sorta di duplicazione o flessione interiore della flessione esteriore del corpo, della sua articolazione (cfr. *LS*: 252): una flessione interiore in senso dinamico, perché l'interiorità è proprio questo "processo di flessione".

È in questo contesto che può affacciarsi l'idea per cui la fessura o castrazione o fenditura o incrinatura costitutiva del pensiero consiste in un recupero o integrazione o simbolizzazione della coppia, ossia del rapporto tra i genitori, o comunque del rapporto con un genitore, dunque in generale *con l'interiorizzazione del rapporto* (cfr. *LS*: 192-193).

Questo sembra voler dire che il rapporto *in quanto tale*, ciò in cui consiste il pensiero (un modo di rapportare, innanzitutto un interno e un esterno), "riflette" (ripete differenziando) i rapporti di cui è inevitabilmente intessuta l'esistenza umana: il rapporto con se stessi "riflette" il fatto del rapporto con gli altri, la "riflessione" propria del campo psichico è appunto una "flessione" di questo fatto antropologico (sul quale cfr. PEZZANO 2018b: 31-75).

Ora, se questo è vero, è per noi possibile pensare in senso proprio questo fatto costitutivo, cogliere la genesi del pensiero stesso, ossia accedere all'*apprendimento4* in quanto tale?

Da un certo punto di vista, Deleuze ritiene di sì, o – quantomeno – ritiene che sia possibile arrivare a toccare mediante il pensiero il limite interno costitutivo del pensiero stesso: l'intera sua filosofia è un tentativo in tale direzione (da qui il nesso tra *Nous* e *Physis*: cfr. *infra*, capp. 7-8).

Deleuze ritiene insomma che sia possibile non solo interrompere il regresso all'infinito per le più svariate esigenze pratiche, ma anche cogliere questa dinamica del rapportare in quanto tale nel suo andamento e persino in ciò che la costituisce: la genesi di questa specifica dinamica, nell'infanzia come in ogni atto creativo, restituisce la dinamica genetica in quanto tale.

Il sistema-Deleuze, in definitiva, consiste proprio nello sforzo di "esplicitare" o "esprimere" la dinamica espressiva, lavora sempre al contempo su un livello e sul suo meta-livello: ogni qualvolta mette in luce il modo in cui si sta cogliendo *una* differenza, ogni qualvolta insiste su come si dà *una* differenza, sta in realtà



anche sempre cercando di mostrare che lì si ha a che fare con la struttura della pura differenza in quanto tale.

Se il pensiero ci pone in modo più diretto in contatto con questo, se cioè Deleuze insiste più facilmente sul modo in cui si produce il pensiero, è semplicemente perché è guardando ai nostri atti creativi, agli atti espressivi che ci caratterizzano, che possiamo *avvertire* (sentire rifacendo, mai rappresentare) la creatività della natura in quanto tale: se fossimo zecche, sarebbe diverso, e così via – posto che questo abbia un senso nell’ottica deleuziana.

In altre parole, Deleuze radicalizza la questione dei limiti dell’esperienza: da un lato si tratta non solo dell’esperienza *umana*, ma dell’esperienza *in quanto tale*; dall’altro l’esperienza stessa si profila come continuamente consegnata a un’*esperienza-limite*.

### 6.3. Critica della ragione pura sperimentale

«Il delirio schizofrenico mette in luce che sotto le allucinazioni dei sensi, sotto il delirio stesso del pensiero, c’è qualcosa di più profondo, un sentimento di intensità, cioè un divenire o un passaggio» (RF: 12).

In questo paragrafo, *A)* presento il problema della genesi reale delle facoltà, per poi esaminare le caratteristiche di tre capacità che sono a vario titolo al cuore dell’empirismo deleuziano: *B)* sentire; *C)* intuire; *D)* immaginare. Infine, *E)* sollevo alcune considerazioni generali, funzionali ad alcuni dei temi centrali affrontati nel prosieguo del lavoro (particolarmente *infra*, §§ 8.3 e 9.2).

*A)* Strawson apre il proprio saggio dedicato alla *Critica della ragione pura*, *The Bounds of Sense*, mettendo in luce il problema del limite del “sentire”, con un passaggio particolarmente rilevante per i temi che vado affrontando:

è possibile immaginare tipi di mondo molto diversi dal mondo che conosciamo. È possibile descrivere tipi di esperienza molto diversi dall’esperienza che abbiamo effettivamente. Ma ciò non vuol dire che qualsiasi descrizione, di un possibile tipo di esperienza, possa essere una descrizione realmente comprensibile. Esistono dei limiti entro i quali possiamo concepire, o renderci comprensibile, una possibile struttura generale dell’esperienza. L’indagine su questo insieme di idee che formano l’architettura *limitante* di ogni nostro pensiero sul mondo e di ogni nostra esperienza di esso costituisce, ovviamente, un fondamentale e interessante compito filosofico. Nessun filosofo si è mai impegnato in tal senso più di Kant (STRAWSON 1985: 5).

Il brano può essere utilizzato per evidenziare “per contrasto” alcuni punti centrali nel modo in cui Deleuze considera l’esperienza.

Intanto, l’esperienza che interessa a Deleuze non è solo quella che abbiamo o facciamo noi, ma quella in generale, ossia il fatto stesso che c’è esperienza nel mondo. Deleuze prende sul serio il fatto che ci sono tipi di esperienza diversi, non solo tra i diversi viventi umani, ma anche rispetto all’esperienza che sarebbe propria del vivente umano in generale. Se è forse vero che non possiamo effettivamente fare un qualche tipo di esperienza “non umana”, resta comunque sempre vero anche che riusciamo ad arrivare a toccare i limiti dell’esperienza umana, a cogliere e sentire che effettivamente si danno altri modi di esperienza.

Poi, Strawson sottolinea che da un lato possiamo immaginare, dunque cogliere, modi diversi dal nostro, dall’attuale, di fare esperienza, ma anche che dall’altro lato questa immaginazione ha una portata limitata, nel senso che possiamo immaginare “qualcosa”, ma se cerchiamo di capirla resta enigmatica, una sorta di “X”.

Invece, per Deleuze la posta in palio è proprio arrivare a *spostare in avanti* i limiti: fare esperienza in un modo che prima non era effettivamente possibile, né tantomeno concepibile. Questo va inteso sia nel senso che la storia umana è una storia di diversi modi di fare esperienza, sia nel senso che la filosofia stessa consiste in un esercizio di questo tipo, in una forma di «empirismo superiore».

Inoltre, per Deleuze indagare questo problema dei limiti dell’esperienza, declinato come problema dell’esperienza del limite stesso, è a tutti gli effetti un compito filosofico, ma di tipo costruttivo: non è un’indagine su fin dove si può arrivare dunque ci si deve fermare, ma un’attività di costruzione di un nuovo limite, uno spostamento del limite, che ha la forma proprio di un’insistenza sul limite per piegarlo, per farlo sfociare in altro, per tenderlo e distenderlo.

Infine, se Deleuze da un lato riprende il trascendentalismo kantiano, dall’altro lato ne altera la portata, rileggendolo a partire dalla questione della genesi. Kant si sarebbe limitato a ricalcare la condizione sul condizionato, sull’empirico, sul già dato, di fatto non concependo l’esperienza reale, e questo significa che avrebbe trascurato – tema che ora intendo discutere più da vicino – il problema della *genesì delle facoltà*.

Le facoltà vivono una genesi tanto in senso biologico (il trascendentale da un punto di vista evolutivo), quanto in senso per così dire esistenziale, posto che per ciascuno di noi, i modi di sentire, giudicare, desiderare, pensare, e così via si configurano in rapporto all’esperienza che facciamo, ossia si formano e trasformano, non sono già dati in partenza.

Si potrebbe dire che per Kant, in ultima istanza, l’esperienza è conoscitiva, pratica o estetica, perché siamo fatti in modo tale da fare esperienza così, ma questo per Deleuze è esattamente ciò che va spiegato, il dato empirico di cui rintracciare la genesi: come si genera – *in virtù di che cosa* si genera – il trascendentale kantiano? Com’è che conosciamo, pratichiamo e percepiamo?

Secondo l’empirismo trascendentale deleuziano, queste forme di esperienza presuppongono l’esperienza in senso generativo: come si vengono a costituire le forme a priori e finanche le facoltà stesse? In che senso una condizione reale non

è una semplice applicazione di qualcosa di già dato, su qualcosa di ugualmente dato (ancorché magari informale)? Com'è possibile che – se anche solo guardiamo alla storia umana – le facoltà si trasformano, modificano il proprio dominio, alterano la propria portata e riconfigurano il proprio esercizio? Com'è che, anche dal punto di vista ontogenetico, le facoltà di ciascuno di noi prendono forma e si riplasmano alla luce dell'esperienza? Ossia, in fondo: com'è che si fa esperienza, che l'esperienza si dà?

Sono di questa natura le domande che Deleuze pone, riprendendo il problema di fondo delle critiche kantiane, per metterne però in luce alcuni punti ciechi.

Nella lettura che ne dà Deleuze (cfr. più esplicitamente *ID*: 67-87; *K*: 81-112; *CC*: 43-52), il luogo dell'opera kantiana in cui affiora il problema della genesi delle facoltà è la *Critica del giudizio*, nella quale il gioco libero e l'armonia tra le facoltà vengono a essere tematizzati. Più precisamente, il problema che si porrebbe è il modo in cui questa armonia viene a configurarsi, intesa in senso neutro come relazione che *tiene a distanza*: l'esercizio regolare delle facoltà sembra presupporre un loro esercizio sregolato, che però è costitutivo della possibilità di questa stessa regolarità.

Secondo Deleuze, infatti, se le varie facoltà possono entrare in rapporti variabili, ma regolati di volta in volta dall'una o dall'altra (l'intelletto domina o determina in campo conoscitivo, la ragione domina o determina in campo pratico), è perché esse, prese tutte insieme nel loro complesso, sono *capaci di* rapporti liberi e senza regola, in cui ciascuna insieme va fino in fondo a se stessa e raggiunge il punto di contatto e intersezione con le altre, mostrando la possibilità di un'armonia qualsiasi.

Se lo schematismo dell'immaginazione risolveva il problema del nesso tra categorie e intuizioni, resta comunque l'interrogativo circa come l'immaginazione e l'intelletto possano entrare in accordo: la presenza di un accordo determinato rimanda a un libero gioco, a una sorta di accordo libero e indeterminato, che rappresenta il luogo della genesi di ogni accordo determinato.

La ripartizione ordinaria delle facoltà, il fatto cioè che la ragione ragioni, l'intelletto pensi, la sensibilità senta, l'immaginazione immagini, e via scorrendo, per Deleuze riposa su una sorta di "lotta" tra le facoltà stesse, lungo la quale esse da un lato si spingono l'un l'altra verso il loro massimo o il loro limite, mentre dall'altro lato si fecondano e ispirano a vicenda.

Ancora una volta, è il tema della differenza o relazione in quanto genetica e reale: è nel rapporto che le facoltà si distinguono, spingendosi al limite e sorpassando ciascuna il limite dell'altra – «si abbracciano nella massima distanza».

Sotto questo riguardo, il problema della genesi delle facoltà comporta di rivolgere l'attenzione al *rapporto tra* le facoltà, ciò che al contempo alberga nel loro più profondo ed è a loro più estraneo: le facoltà possono risuonare tra di loro, ossia ripartirsi compiti, oggetti e ambiti di pertinenza, in ragione di una sorta di "dissonanza trascendentale". Proprio questa emancipazione della dissonanza, l'esistenza di questo accordo discordante, sarebbe per Deleuze la

grande scoperta della *Critica del giudizio* e del modo in cui in particolare viene affrontato il sublime.

Detta altrimenti, per Deleuze si tratta di comprendere che l'uso ordinario delle facoltà è una regola nel senso di una *regolarità*, per provare a spiegare in che modo questa regolarità possa venire a costituirsi: come possono le facoltà trovare una regolarità? Come possono regolarsi le une sulle altre e le une con le altre? Come possono “ripartirsi” compiti, oggetti, funzioni, domini, e via discorrendo?

Il problema che si pone è se sia possibile esperire quelle che si profilano come le condizioni dell'esperienza stessa: la genesi delle facoltà può essere “oggetto” di una qualche facoltà? Come possiamo fare esperienza del farsi dell'esperienza?

Per Deleuze, la scoperta delle condizioni reali dell'esperienza avviene proprio attraverso un'esperienza, ossia – come spiegherò – proprio *facendo esperienza*: non però mediante l'uso ordinario o empirico delle facoltà, bensì mediante un uso “singolare” o “trascendentale”, nel quale il primo tipo di uso viene condotto al proprio limite, andando a toccare ciò che sollecita la potenza delle facoltà, la loro *capacità*. È in questo modo che le facoltà si formano, prima ancora che essere già formate e poter essere messe in esercizio: sono queste «le condizioni non più dell'esperienza possibile, ma dell'esperienza reale» (DR: 94).

È a questo che Deleuze si riferisce quando chiama in causa il *sentiendum* del sentire, il *cogitandum* del pensare, il *memorandum* della memoria, l'*imaginandum* dell'immaginazione, il *loquendum* del parlare, e così via – ma Deleuze parla anche del mostro per la vitalità e dell'anarchia per la socialità. Ogni facoltà insiste su un “compito” (un problema, un'idea), un incontro fondamentale (un segno) che attiva, mobilita e costringe a mettersi in esercizio, correlandosi a quel segno (cfr. DR: 182-198, 210-217).

È il problema di come nasca realmente una facoltà, della sua genesi all'atto stesso del suo esercizio, inteso in chiave sperimentale: è l'esperienza mentre si sta facendo, all'atto del suo configurarsi, in risposta a qualcosa che turba e suscita perplessità.

La domanda è se sia possibile cogliere all'interno di una stessa facoltà quel segno che le dà lavoro, la sua ragion d'essere, se sia cioè possibile far leva sulle risorse di quella stessa facoltà per cogliere ciò che attiva quelle medesime risorse: si può sentire il *sentiendum*, che può soltanto essere sentito, nel senso che è il segno problematico peculiare del sentire? Si può cioè sentire ciò che “dà da sentire”, restando all'interno delle risorse della sensibilità?

Secondo Deleuze, questa possibilità è affidata proprio all'esercizio disgiunto, superiore o trascendente di una facoltà, lungo il quale essa tocca il proprio limite, si esercita lungo il proprio limite, toccando così anche il limite delle altre.

Lungo questo esercizio, in quanto tale paradossale, le facoltà sono uscite dai loro cardini, smettono di ruotare intorno a un centro di convergenza e rivelano la loro divergenza costitutiva, facendo ciascuna esperienza del loro limite interno, del loro fattore costitutivo di disparità, del modo in cui ciascuna si fa carico di un elemento problematico, una “X”, che costringe a sentire, pensare e ricordare, o – meglio – che conduce alla configurazione di una modalità del

sentire, una modalità del pensare, una modalità del ricordare – se non all'emersione di sentire, pensare e ricordare in quanti tali.

In parole povere, ciascuna facoltà per Deleuze può rivolgersi verso ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo (ripiegarsi), e in questo modo insieme entra in contatto con il fatto che ciascuna facoltà ha qualcosa che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo: si tocca il venire al mondo di tutte le facoltà.

Pertanto, le facoltà vengono a collassare: vanno precipitando, sino a concentrarsi quasi in un unico punto, toccando quella zona di indisgiungibilità che è al contempo il luogo da cui dipartono, ciò che innesca la loro differenziazione, l'articolazione dei loro ruoli, compiti e funzioni, cioè quella «miccia» che genera un «accordo discordante». Ecco che «si giunge a un punto in cui pensare, parlare, immaginare, sentire e così via, sono una sola e medesima cosa, ma questa *cosa* afferma soltanto la divergenza delle facoltà nel loro esercizio trascendente» (DR: 251).

Questo accade anche nel cinema, nel momento in cui il visivo e il sonoro diventano due immagini “reciprocamente autonome” nell'immagine audio-visiva: il parlare spezza i propri legami con il visivo quando rompe il proprio «esercizio abituale o empirico» e si volta «verso un limite» che al contempo è «indicibile» e «non può essere se non parlato», proprio mentre il vedere spezza il proprio legame con il sonoro «se si strappa al proprio esercizio empirico e si abbandona a un limite, qualcosa di invisibile ma che nello stesso tempo può essere soltanto visto». Anche in questo caso, dunque «nessuna delle due facoltà si innalza all'esercizio superiore senza raggiungere il limite che la separa dall'altra, ma la rapporta all'altra separandola», così che entrambe formano un nuovo complesso, l'immagine audiovisiva, che «nasce da forme determinate della loro non-corrispondenza: il limite di ognuna la rapporta all'altra», secondo «un rapporto libero indiretto» (C2: 287-288).

Questo rimescolamento delle facoltà, più in generale, è *il pensiero*: pensare non tocca solo – come si potrebbe credere – la filosofia, bensì tutti quegli atti creativi che appunto generano una maniera differente di rapportarsi al mondo. Non sono dunque semplicemente modi di “conoscere”, se con ciò si intende il rappresentare: a voler sintetizzare con uno slogan, secondo quanto visto, per Deleuze si tratta sempre di *avere idee*, non di *conoscere idee*. Pertanto, pensare significa “(ri)capacitarsi”, operare una redistribuzione delle facoltà, una nuova ripartizione di compiti, ambiti e oggetti (distribuzione nomade): un nuovo modo di sentire, che si connette/separa da un nuovo modo di immaginare, concepire, ricordare, ecc.

Pensare significa insomma sviluppare nuove competenze, non semplicemente “filosofare”: per questo, Deleuze considererà la filosofia *una delle maniere* di pensare, non qualcosa di coestensivo al pensiero in quanto tale, o la forma più elevata del pensare (cfr. meglio *infra*, § 9.1).

Un simile rimescolamento capita proprio quando avviene un incontro che muove o smuove, vale a dire in quelle circostanze in cui una capacità sta nascendo ovvero un'esperienza si sta facendo: non si tratta allora semplicemente

di risalire alle condizioni di ciò che si è già dato, o – meglio – questa risalita serve a mettere in luce le condizioni che operano *mentre le cose si stanno dando*. Le facoltà chiamate in causa sono dunque sì quelle date, ma per evidenziare che possono sorgere e sorgono ogni volta facoltà imprevedibili e impregiudicabili, come anche che si tratta di facoltà in senso non esclusivamente gnoseologico e non esclusivamente umano.

Sono insomma in questione “capacità” in senso ampio, la varietà aperta dei campi di esperienza: «persino facoltà non ancora sospettate, da scoprire, giacché non si può dire nulla in anticipo, non si può pre-giudicare la ricerca: [...] è possibile che si destino facoltà nuove» (DR: 187).

Il “punto aleatorio” proprio di ogni facoltà è per Deleuze dell’ordine dell’intensità: ciò che tocca ogni facoltà nel suo esercizio trascendente, ossia lungo il “durante” del suo venire a formarsi, lungo il corso della sua trasformazione, nel pieno dell’apprendimento, è la pura differenza in sé considerata quale pura intensità.

Posto questo, si tratta di capire, soprattutto relativamente alle facoltà umane, se per Deleuze esistono o possono esistere delle peculiari capacità, per avvertire o cogliere questo piano delle intensità, il pieno del farsi dell’esperienza. In altri termini, in che modo si può avere accesso all’esperienza? Quali “facoltà” sono sollecitate o si attivano quando facciamo esperienza? Quali capacità sono chiamate più nettamente in causa dalle esperienze-limite?

B) Deleuze assegna un ruolo privilegiato alla dimensione del sentire: nella sua ottica, in breve, il sentire è la “facoltà” maggiormente in grado di cogliere le intensità, perché si accosta con una più accentuata immediatezza all’invito dei segni, si può dire.

Da questo punto di vista, hanno colto un punto essenziale tutti quei commentatori che hanno variamente insistito sul fatto che quella deleuziana è una filosofia «viscerale», animata da una «logica sensibile» o persino dell’«ipersensibilità» (cfr. rispettivamente LORRAINE 1999; JDEY 2013; GROSSMAN 2017).

Prendendo spunto da alcune considerazioni di Sloterdijk, possiamo dire che Deleuze ha cercato di prendere sul serio e portare alle estreme conseguenze filosofiche il fatto che il venire al mondo in quanto tale non solo è irrapresentato dal linguaggio, ma è persino *irrapresentabile* da esso: sono irrapresentabili dal linguaggio tutte le esperienze “fetalì” (cfr. SLOTERDIJK 2014: 290-294), che sono per l’appunto esperienze di pura crescita, formazione e trasformazione, contraddistinte dal gioco di “pure immagini” sonore, ottiche, tattili, epidermiche, corporee, e così via.

Tutto ciò permette di mettere ancora meglio in luce che il sentire a cui si riferisce Deleuze non è in nessun senso quello della percezione ordinaria, ossia la sensibilità dei cinque sensi: è una sorta di “percezione aumentata” che si rivolge al divenire, o – più sobriamente – che riguarda l’esperienza delle transizioni, l’avvertimento dei processi in corso. Entra in scena quel *senso che...* rivolto alle intensità ovvero al divenire, il sentire legato ai passaggi e alle

transizioni (cfr. *AE*: 20-21, 93-94; *MP*: 79; *C2*: 177). Da qui anche l'insistenza sul tema dell'affettività, in particolare rispetto al suo legame con le transizioni, con il modo in cui appunto i processi "affettano": «gli affetti sono dei divenire» (*MP*: 316; *CF*: 168); «il *pathos* è l'elemento di base di un divenire» (*NF*: 95).

L'affetto comporta in quanto tale una variazione, poiché tocca la potenza d'essere, arricchendone e muovendone il divenire (*CF*: 150), in una dinamica la cui posta in palio è la possibilità di rendere percettibile l'impercettibile (*RF*: 244-246; *CF*: 17, 161-201; *MP*: 338-345; *FB*: 117-121). L'invito a «rendersi impercettibili», da questa prospettiva, comporta allora l'affinamento della sensibilità, al punto da cogliere ciò che normalmente si colloca al di sotto o al di sopra della soglia della sensibilità.

Si tratta dell'insieme di quelle «piccole percezioni» il cui divenire «molecolare» può essere colto soltanto rendendosi altrettanto «microscopici», capaci di patire «elementi attuali infinitamente piccoli», ossia quell'infinità di «piccole piegature» che «preparano, compongono o seguono» quelle più grandi. Al contempo, si tratta anche di rendersi in tal modo «macroscopici», perché capaci di sentire in maniera più viva e sfumata anche l'ordinario (cfr. *P*: 139-198).

Per Deleuze, esiste una sorta di peculiare "sensitività", per la quale le trasformazioni sono innanzitutto qualcosa che *sentiamo*, che "si sente". Si sente di essere nel mezzo di un divenire, di un processo, ma non nel senso che "io" sento: è un sentire impersonale, che "spossessa" e "sposta" anche quello stesso io, perché lo sta (re)individuando. Pensando infatti alle trasformazioni in cui incappiamo nel corso delle nostre vite, esse sono momenti in cui non sono "io" a sentire "qualcosa" o "qualcuno": in quei frangenti, non so più chi stia sentendo, né che cosa stia sentendo, perché non so più se sono "io" a sentire, perché non so più chi sarei o sarebbe "io". È quello il segno di una trasformazione in atto.

Siamo vicini al senso in cui diciamo che *proviamo* qualcosa: qui il sentire si lega proprio a una forma di sperimentazione, al suo starsi facendo. Quando, per esempio, chiediamo a qualcuno se ha mai provato ad andare in canoa, a mangiare degli insetti, e così via, stiamo chiedendo se ha fatto e avuto esperienza di quel qualcosa, se lo ha sperimentato. Discorso analogo vale se pensiamo al *provare emozioni*: se chiediamo a qualcuno se hai mai provato amore, stiamo chiedendo – anche se magari non ce ne avvediamo – se ha mai fatto esperienza dell'amore, se ha mai sperimentato e vissuto quello che l'amore comporterebbe. Hai mai *sentito* ciò che *si prova* andando in canoa, mangiando insetti, amando, stando soli, rischiando di perdere un piede, ...?

Si tratta del puro darsi dell'esperienza in atto, del sentirsi o dell'auto-affezione, intesi non come una passività contrapposta a un'attività, ma al limite come *paticità*, che fa tutt'uno con l'essere attivati e sollecitati. È il puro pulsare o fare segno, che – come visto – si potrebbe definire *choc*, *shock*, o *thauma*, se si prendono questi termini in senso neutro, non già segnato dalla frizione con il negativo, portatrice di dolore, sofferenza, dispiacere, malessere, e dia discorrendo.

Questo stato, piuttosto, è proprio della *perplexità*, in cui si percepisce qualcosa e sé come confusi, intricati e intrecciati. È un'esperienza di dubbio, non tanto di un'incertezza legata ad alternative già costituite tra cui si oscilla, quanto piuttosto

di un'allucinazione che fa sfumare i contorni, li raddoppia, fa perdere la messa a fuoco: ecco che segnale l'avvento di un'esigenza di riorientamento e ritrasformazione.

È l'inciampo che indica non tanto un ostacolo da superare riprendendo il cammino interrotto, bensì l'occasione per far deviare e modificare il cammino in corso d'opera. È insomma un "frastornamento" o "sbigottimento" in senso neutro, un "sentirsi interdetti", che indica che c'è un inter-detto, un "fra le righe" che ancora sfugge, eppure comincia a spingere per trovare spazio nelle righe, nel detto.

Il lessico del "tra", del *border-line*, coglie proprio quella dimensione del "durante", del "mentre", del "frattanto", dell'"in corso" e via dicendo, che contraddistingue il pieno del corso di un processo, l'evento della trasformazione inteso quale suo "sta avvenendo". Il tentativo è cogliere ciò che si colloca dopo la morte e prima della rinascita, o in quello spazio dilatato che insieme precede e succede la nascita, per il quale – pensando alla gravidanza – non si è ancora figli e non si è ancora madri, ma lo si sta appunto "congiuntamente" diventando.

In tal senso, fare esperienza, avere un'esperienza, significa innanzitutto incappare in quegli eventi che si presentano come induttori o catalizzatori di una riorganizzazione complessiva nel cuore di un processo di individuazione.

È insomma importante, nell'ottica deleziana, non associare immediatamente il nesso tra provare ed essere messi alla prova a una qualche passione triste, in ossequio ad alcuni adagi tradizionali come "la filosofia è *meditatio mortis*", "il dolore fortifica", "il negativo forma", "soffrendo s'impara". Piuttosto, è in gioco innanzitutto *qualcosa che colpisce*, e un colpo non per forza segna l'urto col negativo: si presenta invece come il momento in cui ci si imbatte in una differenza, *interna*, prima ancora che esterna.

D'altronde, un puro incontro può benissimo coincidere con il "colpo di fulmine" dell'innamoramento, con la "scintilla" che fa scoccare un interesse: in quel momento, la nostra immaginazione comincia a popolarsi come di fantasmi (in senso letterale), che non si capisce più se provengano dal di dentro o dal di fuori. Un simile "inciampo" con «un *che* che non è ancora un definitivo *che cosa*, sebbene pronto a divenire qualsiasi *che cosa*» è una «pura esperienza», la quale «non è che un nome diverso per indicare la sensazione» e che addirittura sarebbe accessibile nella sua piena purezza soltanto a «bambini appena nati, uomini in stato di coma per il sonno, o la malattia, o la droga, o per qualche colpo» (James 1973: 196). Sono tutte condizioni di trascendimento delle condizioni dell'esperienza quotidiana e dell'utilizzo abituale delle facoltà.

Questo è dunque il sentire per Deleuze, ed è in questo senso che è una "facoltà" che ha a che fare con le pure intensità, con i puri passaggi, con il cuore pulsante delle trasformazioni: quando una qualche facoltà sta raggiungendo il proprio limite, sta sospendendo il proprio esercizio ordinario per entrare in regime di esercizio trascendente. Essa, in ultima istanza, (*si*) *sta sentendo*.

Non può allora sorprendere il ripetuto richiamo alla farmacodinamica, che percorre le opere deleziane, sempre insistendo comunque sulle sperimentazioni



vitali e non mortifere (*LS*: 79-87, 140-144; *DR*: 293-306; *MP*: 341-349; *RF*: 10-15, 118-120; *ABC*: “N”).

Senza dubbio, questi richiami sono molto concreti, nella misura in cui si rivolgono a esperienze di effettiva alterazione degli stati percettivi, che dunque rendono possibile un sentire diverso, rivolto a ciò che normalmente non viene sentito e – specificamente – al farsi e disfarsi della percezione. Questo tipo di percezione “aumentata” ha avuto in letteratura una lunga schiera di “avveduti sperimentatori” (da Baudelaire alla *Beat Generation*, passando per A. Huxley), mentre ne ha avuti assai meno in filosofia (fa eccezione per esempio Benjamin).

Ma queste condizioni non sono indotte solo dall’uso di farmaci in senso ampio: si può pensare a esperienze stranianti rese possibili dalle nuove tecnologie (mondi virtuali, 3D, occhiali e visori “aumentanti”, ecc.), o anche – come si sostiene talora nella fisica contemporanea – a stati “visionari” aperti dall’elevato tenore speculativo di alcune ipotesi scientifiche fortemente contro-intuitive, facendo comunque leva non solo sulla “ginnastica percettiva” della matematica, ma anche – dichiaratamente – su sostanze allucinogene o eccitanti.

Tuttavia, questi per Deleuze sono sempre esempi circostanziali e non modelli: ciò che è raggiungibile chimicamente può essere raggiunto anche attraverso altre vie, decisamente più sobrie, secondo l’immagine dell’ubriacarsi di acqua pura e del drogarsi per astensione (cfr. p.e. *MP*: 221). Inoltre, la stessa filosofia è bergsonianamente una di queste vie, per la sua capacità di elevare a una condizione sovraumana, destrutturando le abitudini percettive consolidate: la filosofia stessa si presenta come opportunità di fare una simile esperienza “straniante” e “taumaturgica”, mediante una peculiare e sobria “aspra fatica” (dal *ponos* platonico all’*Arbeit* hegeliano, potremmo dire).

A ogni modo, è significativo che in medicina certe condizioni di esposizione farmacologica diano vita a fenomeni di cosiddetta “ideazione psichica aumentata”: emerge il nesso tra alterazione degli stati psico-fisici e accentuazione delle capacità ideative e creative, come se proprio nel momento in cui venisse sospeso l’uso ordinario delle facoltà, queste si aprissero a un uso differente, innovativo, in grado di considerare o generare processi trasformativi.

Più in generale, la lista di simili stati “alterati” appunto non comprende soltanto modifiche volontarie mediante farmaci: si pensi alle euforie d’amore, ai sogni a occhi aperti, al trascinarsi in relazioni, all’immersione in esperienze, e via di seguito.

Nel complesso, sono in gioco delle forme di re-direzionamento dell’attenzione, di ristrutturazione delle soglie di attenzione. Questa non è mai un semplice dato, come comincia a essere esplicitamente tematizzato, anche se spesso con tenore critico o drammatico (cfr. CITTON 2014; CRARY 1999; STIEGLER 2014): infatti, l’attenzione si modifica e trasforma, anzi – a un certo libello “sub-attenzionale” – essa è sempre in stato di alterazione, ancorché in maniera infinitesimale.

Il punto è che per cogliere le intensità occorre una distorsione della sensibilità ordinariamente intesa, una sorta di vertigine in senso fisico-percettivo, quasi uno stato di delirio, una condizione di vero e proprio stordimento, una situazione

catatonica o di insonnia (cfr. *E*: 64-69). Sono tutti momenti in cui si è particolarmente ricettivi, persino suggestionabili, capaci di captare e persino presentire pure immagini e transizioni; si pensi al tema stoico della divinazione, richiamato da Deleuze, ma anche all'attenzione che significativamente già Bergson riservava a fenomeni come il sonnambulismo o il *dejà vu*.

Nel *Teeteto* platonico, Socrate incalza a un certo punto Teeteto: «guarda se nemmeno in sogno hai mai osato dire a te stesso che in senso assoluto il dispari è pari [...]. Pensi che qualcun altro, sano o ammalato di mente, osi dire sul serio a se stesso, persuadendosi, che necessariamente il bue è cavallo, o che il due è uno?» (PLATONE, *Teeteto*, 190b-c). Ovviamente, Teeteto nega con forza questa eventualità, eppure è proprio quello che nel sogno *accade realmente*: l'uno e il due si mescolano, i contorni sfumano, il bue è anche un cavallo. Ma non solo: se accettiamo che una simile condizione sia accostabile a quella degli stati ideativi, possiamo accorgerci che in questi avviene proprio qualcosa di simile.

Infatti, qualcosa sta diventando qualcos'altro, qualcosa che fino a quel momento avrebbe presentato dei contorni riconoscibili e un'identità chiara comincia a "liquefarsi" o "scontornarsi" (la problematizzazione come "raddoppiamento"). L'uno sfuma nel due e viceversa, si apre la loro zona d'indiscernibilità. Poi, un bue può essere anche un cavallo, allorquando – poniamo – scatta un nesso associativo per il quale un bue viene colto come un cavallo per la possibilità di essere cavalcato, possibilità fino a quel momento totalmente impercepita, o all'interno di una possibile creazione pittorica, e via discorrendo.

Certo, sono tutti momenti in cui si perde coscienza, piuttosto che accedere a una più acuta e chiara auto-consapevolezza; ma proprio in quest'ottica si può leggere il fatto che in generale, più che parlare di coscienza, Deleuze ha sempre insistito sul pensiero.

La prima si lega a un processo consapevole di mediazione (logica, argomentativa, razionale, ecc.), consapevole proprio in quanto mediato e attento al riconoscimento e al rispecchiamento, ossia a ritrovare le cose e a ritrovarsi.

Il secondo, invece, è paradossalmente assai più vicino all'inconscio, perlomeno nell'ottica deleuziana, in quanto rappresenta uno sforzo di contrazione, un ripiegamento per il quale si è in procinto di afferrare o cogliere qualcosa, una concentrazione per la quale non ci si rende conto che si era presi da un momento di sospensione dell'uso ordinario delle facoltà.

Deleuze, in altri termini, mette al centro il "pensare" come verbo all'infinito, più che la "coscienza" come nome di uno stato.

La coscienza si pone infatti sul piano di buon senso e senso comune, ossia del riconoscimento (io sono me), mentre il pensiero si colloca su un piano più propriamente creativo, in quanto – per così dire – concentrazione problematica e non meccanica ("essere presi" dal farsi di qualcosa). D'altronde, a farci caso, i momenti in cui diciamo di star pensando, sono proprio momenti di profonda "incoscienza", essendo proprio momenti in cui dubitiamo, tentenniamo, esitiamo, e così via, in maniera appunto quasi "estatica" – atopica o estraniata, pensando ai filosofi. Quando pensiamo non ci accorgiamo di starlo facendo,

siamo in una condizione del tutto diversa da quella della coscienza quotidiana delle cose come di noi stessi.

Per questo, per Deleuze la coscienza è al più una forma di avvertimento di un passaggio, di “certificazione” di una transizione avvenuta o in corso d’opera, più che un centro di controllo o il luogo di convergenza finale dei processi in cui è coinvolto il corpo umano (cfr. p.e. *FP*: 32). Il pensiero sta persino più dal lato della distrazione che non da quello dell’attenzione, o – in altri termini – è una forma non di attenzione-a o attenzione-verso qualcosa, bensì – con tutte le criticità che tale termine comporta – di “assorbimento” nel corso di un processo (piano di immanenza).

Questo sentire deleuziano è un sentire *puro* nel senso sopra discusso: un sentire “larvale”, quasi come il sentire infantile, sinestesico, in cui le cose si mescolano, un po’ come il sentire di un ipocondriaco, il quale – più che essere malato – è qualcuno che percepisce tutto, che percepisce cioè quanto non si dovrebbe percepire per poter vivere normalmente, ma che di fatto fa da sfondo costante al percepire e al vivere quotidiani (cfr. Seminario del 08/01/1985).

Si è quasi travolti dalla perdita dei confini percettivi, che sfuggono al riconoscimento della coscienza e si sottraggono alla cattura delle rappresentazioni; ma proprio in questo modo si apre a un loro rinnovamento, a una riattivazione delle loro risorse “sopite”, a un reinnescimento della loro funzionalità.

Ora, è evidente che si tratta di condizioni il cui statuto filosofico è a dir poco labile: tradizionalmente, la filosofia ha a che fare con ciò che in senso ampio riguarderebbe la razionalità, la lucidità e la consapevolezza. Eppure, situazioni differenti o persino opposte esistono e fanno parte della nostra esperienza, con cui qualsiasi lucidità e razionalità devono fare e fanno continuamente i conti.

Con Deleuze, potremmo dire che siamo razionali perché *possiamo* ragionare, ma per ragionare dobbiamo proprio agire su e tramite ciò che sarebbe “non razionale” anzi “pre-razionale”, che offre risorse per ragionare: in un modo o in un altro, è a questo piano che punta Deleuze ed è su questo livello che per lui si gioca il problema dell’esperienza.

Fondata o meno, la convinzione di Deleuze è sempre stata questa: «mi sembra che abbiamo il mezzo per penetrare nel sub-rappresentativo, per arrivare fino alla radice dei dinamismi spazio-temporali, fino alle Idee che si attualizzano in essi» (*ID*: 143). Ed è su questo piano e in questo tipo di strumentario che trovano posto anche lo statuto e la portata dell’intuizione.

C) Ho già avuto modo di evidenziare *supra*, § 2.3, il nesso tra intuizione e ideazione. Quello che intendo ora fare è chiarire in che modo il richiamo all’intuizione possa essere compreso, richiamo che in Deleuze si fa largo particolarmente tematizzando «l’intuizione come metodo» di Bergson (soprattutto *B*: 3-25).

In queste circostanze, da un lato è vero che si parla del problema della “risalita” alla natura (processuale) delle cose, ossia del tentativo di rintracciare le tendenze di cui è fatto qualcosa: è come se l’intuizione consentisse di cogliere le

durate che animano una cosa, vale a dire di conoscere un qualcosa che è già dato, che è ormai fatto. Dall'altro lato, però, il problema della "risalita" sfocia immediatamente in quello – per così dire – dell'"installazione", nel senso che intuire un movimento non significa mai semplicemente conoscerlo nel senso di attestarne la presenza, riconoscerne l'andamento: piuttosto, significa sempre, anche solo in parte, "testarlo" ovvero prolungarne l'andamento, dare corso al suo slancio, come accade anche con l'«emozione creatrice» o «intuizione mistica» (cfr. B: 99-103).

L'intuizione deleuziana non fa mai capo a un semplice processo di riconoscimento ovvero adeguamento rispetto alla cosa, ma consiste in una maniera di "aderire" a una durata, quasi "consonando" con essa: in questo modo, si può differenziarla, cioè partecipare al suo stesso sforzo di differenziazione. In poche parole, intuire è sempre creare, è parte di un processo di creazione.

L'intuizione è un metodo, non qualcosa di sentimentale: è il principio effettivo della differenziazione, della distinzione tra problemi differenti, dell'affermazione della divergenza di tendenze che si incontrano proprio in quel punto contratto che le fa allontanare. L'intuizione è metodica in quanto non si esaurisce in un atto puntuale, istantaneo, separato da un processo e indipendente da un processo: l'intuizione è invece proprio l'installazione in un processo.

Fondamentalmente, bisogna allora mettere a fuoco che intuire una trasformazione significa cogliere un mutamento in atto, e per comprendere ciò, bisogna sgombrare il terreno da due facili e correlati fraintendimenti, uno da versante oggettivo, l'altro da versante soggettivo, che impediscono di cogliere – terzo punto – un fattore decisivo.

In primo luogo, l'intuizione deleuziana non si rivolge a oggetti singoli, entità atomiche, "parziali" o "totali": non è diretta verso cose chiuse e irrelate, a oggetti già dati e così circoscritti rispetto ad altri oggetti già dati, ma concerne il corso di svolgimento di un processo, il suo essere in atto, *in fieri*. Non si intuisce una cosa, ma una durata, una tendenza, una tensione, una spinta – ciò che in termini ermeneutici si connota come "comprensione", rivolta infatti a sensi, intenzioni o intensionali (cfr. *infra*, § 9.2).

In secondo luogo, l'intuizione non coinvolge un soggetto che percepisce con una determinata facoltà, ricevendo impressioni, stimoli o caratteri esterni, in modo più o meno corrispondente alla realtà delle cose e dei fatti. Piuttosto, è in gioco un sentire impersonale, un "puro sentire" che – come detto – è tutt'altro che mera passività, consistendo piuttosto in un atto di autogodimento o autoaffezione, in un'esperienza pura: è l'esperienza in atto, la sperimentazione che è sul procinto di farsi, in corso d'opera.

In terzo luogo, pertanto, quando si intuisce una trasformazione ci si trova collocati in quel punto creativo grazie a cui si rendono possibili una soggettività e un'oggettività: si tratta di un'intuizione genuinamente creatrice, in nessun senso meramente rappresentativa o riproduttiva. Questo concetto ha sempre rappresentato l'imbarazzo di qualsiasi filosofia idealista ("pensare un cavallo significa creare un cavallo?"), come anche delle filosofie dell'immanenza e della durata ("intuire una tendenza significa prevedere il futuro?!"). Eppure, la nostra

stessa esperienza quotidiana può presto sciogliere tale imbarazzo, proprio se pensiamo alle già ricordate situazioni in cui entreremmo nel “mondo delle idee”.

Quando infatti si sta inventando, ossia si sta avendo un’idea, si sente un qualcosa che ancora non è determinato, ma nondimeno è pronto a essere, sul punto di essere, anzi *in fase di essere*: si entra in contatto con un *primum*, un punto che complica virtualmente un tutto in corso di esplicazione, un’origine che immediatamente dà origine a uno sviluppo. È l’innescare di una trasformazione, che riguarderà come detto tanto il supposto “oggetto” quanto il “soggetto” stesso: si intuisce che le cose stanno cambiando, che qualcosa sta germinando, e non ci si può limitare ad attestare un supposto “dato di fatto”.

Deleuze stesso ha spesso fatto ricorso a un lessico che parlava di veggenza, preveggenza o divinazione, come se tutt’a un tratto si venisse storditi e si cogliessero sia le cose per come sono attualmente, sia la loro possibilità di essere altrimenti; ma questa possibilità non indica un’opzione già data che si traduce in realtà, perché è a propria volta creata nel processo di dispiegamento. Non è in causa un mero riconoscimento di qualcosa, bensì il coglimento di qualcosa che va come accompagnato e al quale si cerca di aderire, in maniera tale da (contribuire a) fare letteralmente la differenza. Proprio «la scoperta delle relazioni rinvia a una funzione di veggenza»: come a trovarsi «in uno stato d’impotenza motrice» che si traduce in una «situazione ottica pura», ovvero nell’intuizione di una pura immagine sganciata da ogni referente dato (C1: 233).

«Non si sa fino a dove può portare una vera e propria immagine: l’importanza di diventare visionario o veggente», intercettando quelle «forze immense che non sono quelle di una coscienza puramente intellettuale, e nemmeno sociale, ma di una profonda intuizione vitale»: si diventa visionari risvegliando «una funzione di veggenza» e spezzando ogni cliché, ogni percezione ordinaria, ogni schema senso-motorio routinario, per cogliere le cose «durante una mutazione», scoprendo «gli elementi e i rapporti distinti che ci sfuggono in fondo a un’immagine oscura», un’immagine «presa intrinsecamente, indipendentemente dal suo rapporto con un supposto oggetto esterno» (C2: 30-35).

Normalmente, «i punti di biforcazione sono così impercettibili da non potersi rivelare che a cose fatte», come fosse «una storia che può essere raccontata soltanto al passato», così che «la domanda delle domande» è sempre del tipo «cos’è successo? Come siamo giunti a questo punto?». Eppure, è proprio questa impercettibilità che per Deleuze diventa tema di una peculiare percezione: la possibilità, rispetto a una biforcazione, di «presentirla, coglierla lì per lì», «nel momento stesso in cui» si sta facendo: si «sente, e forse intravede, come tra due campi», e si tratta di circostanze in cui i circuiti canonici della memoria e del riconoscimento sono come disturbati, presi sotto scacco (C2: 64-68).

Deleuze insiste dunque su quei frangenti in cui si ha “pre-percezione”, “presentimento”, o “sentore” di qualcosa che attiva l’attenzione, qualcosa di incorporato nella forma di schema di una possibile organizzazione: si capta uno strano segno anticipatore senza riferimento, una fessurazione o incrinatura nelle cose, che va poi resa effettivamente operativa. Si deve per così dire “pre-valutare” e poi “tras-valutare”, ossia valutare, in corso d’opera, una risorsa: l’im-

portanza di qualcosa, il complesso dei fattori *portanti*, che possono portare a qualcosa; l'inter-esse, ciò che sta *tra le righe*; il pro-mettente, il campo di implicazioni; il rendimento, la fruttuosità.

Tutto ciò avviene adottando uno sguardo obliquo e laterale, mai diretto e frontale: si esplora, si inventariano risorse. È in gioco «un *pensiero rotativo*, in cui un gruppo d'immagini gira sempre più velocemente attorno a un punto misterioso», il quale «non ha principio né fine, non ci porta da nessuna parte, non arriva da nessuna parte, soprattutto non ha punto finale, e nemmeno tappe», rivelandosi «sempre in mezzo, in mezzo alle cose, tra le cose» (CC: 67-68).

Sono momenti davvero onirici, in cui si percepiscono le idee considerate quali «forze che si esercitano nello spazio seguendo direzioni di movimento: entità, ipostasi, non trascendenze», quasi una pura «luce» o «bruma», «il puro trasparente, invisibile, incolore, informale, intoccabile: è l'idea». È il mondo che si apre al «“sognatore diurno”», fatto di immagini che «non devono corrispondere o meno a una realtà preesistente», perché «si tratta di fabbricare realtà e non di corrispondervi»: queste immagini, in ultima istanza, «sono delle emozioni, degli affetti» (CC: 151-162).

Pensando all'accostamento discusso tra idea e immagine, non sorprende che i processi creativi facilmente possano trovare terreno fertile in stati in cui si è inconsapevoli, in dormiveglia, sovrappensiero, disattenti, distratti, sonnambuli in senso ampio. Quante volte un'idea risolutiva viene quando finalmente smettiamo di pensare ossessivamente a qualcosa e magari ci “dormiamo su” o ci dedichiamo ad altro, ovvero divaghiamo (cfr. anche CORBALLIS 2016)?

È quasi come avere un miraggio, una divinazione, un'allucinazione, un delirio: si coglie qualcosa che è al proprio stato nascente e potrà poi nascere, ma soltanto mediante un intervento che prolunghi, riprenda, estenda e conduca sino all'estremo delle sue possibilità quello stato larvale o embrionale. Si è come in preda a stati di *trance*, estatici, dissociativi anzi *bisociativi*, totalmente illogici e casuali, in quanto si intravede una qualche coerenza là dove ci sarebbe una totale incompatibilità, cogliendo delle potenzialità inesprese ed esprimibili là dove prima non si coglieva nulla del tutto (cfr. in merito KOESTLER 1975).

Anche qui, è evidente che alludere a fenomeni di questo tipo può sembrare paradossale, provocatorio, se non misticheggiante, ma il punto è proprio sforzarsi di dare uno statuto filosofico a fenomeni spesso descritti – non a caso – in termini di “ispirazione”, “stato di grazia”, “indemoniamento”, e così via. Sono tutte situazioni in cui è come se qualcuno da un lato avesse colto qualcosa che sfugge a tutti gli altri e dall'altro lato fosse nel mezzo di una trasformazione che non controlla o non è in grado di controllare.

Insomma, più che più che fingere di non vedere, o più che ignorare l'esistenza degli eventi creativi e trasformativi, è opportuno provare a perimetrarli anche concettualmente, perché fanno parte delle nostre vite – persino del mondo intero. O, quantomeno, è questa la direzione in cui va il sistema-Deleuze: che cosa ci succede quando siamo nel mezzo di processi trasformativi e inventivi? Che cosa accade quando le facoltà cessano il loro uso ordinario? Che cosa viene attivato in noi? In che modo siamo sollecitati?

Senza dubbio, prende qui forma uno sforzo letteralmente sovraumano, ma l'elemento filosoficamente rilevante è che tali stati si delineano ogni qualvolta si profila una qualche trasformazione in atto, allorquando si sta intuendo che qualcosa sta accadendo, quando cioè si è nel pieno di un processo creativo.

Quando si è in preda a questi stati, non è tanto che non si sta percependo (sentendo, intendendo, concependo, ecc.) nulla, è anzi che si stanno percependo troppe cose tutte insieme: le percezioni si accumulano e si mescolano, rendendosi impercettibili, sommandosi in un rumore stordente e incodificabile, così che la percezione ordinaria delle cose viene a entrare in uno stato di sospensione o virtualizzazione. La capacità di percepire si apre a poter percepire altrimenti, rendendosi altamente recettiva, ossia elevando vertiginosamente la propria sensibilità.

È questa la costellazione di aspetti chiamata in ballo dall'intuizione deleuziana, vale a dire che si intuisce "l'accadendo": quando si parla di «intuizione» si parla di quella peculiare circostanza in cui ci si trova ad «avere la sensazione che succederà qualcosa e che succederà proprio *qui* e non altrove», circostanza che qualifica colui che ha quel tipo di intuizione come «un po' *veggente*» (RF: 226). Intuire significa per Deleuze cogliere qualcosa «in procinto di», «cogliere il movimento di costituzione di», scoprire qualcosa «in flagrante delitto di» (PP: 167).

Non si tratta mai di qualcosa che giunge dal nulla, quasi come un colpo di grazia scaturente da un altro mondo (un colpo di pistola), perché anzi è soltanto aderendo alla continuità e alla durata di un processo che può venir fuori quel piccolo lampo sotto cui pare palesarsi un'intuizione: «occorre una lunga preparazione per qualche minuto di ispirazione» (PP: 184). Occorre «seguire un flusso», aderire a un processo, far tutt'uno con il suo corso, esattamente come l'artigiano che «accompagna» la materia, cioè accetta di «vagare, itinerare» con essa, presentandosi dunque come «*l'itinerante, il girovago*», perché ruota quasi intorno alla materia o ruota con la materia, fino a trovare il punto d'inserzione, fino a scovare la giusta fessura: «è l'intuizione in atto» (MP: 480).

Nuovamente, il confine con esperienze mistiche sembra decisamente sottile, ma è anche vero che non è affatto raro che in biologia si possa parlare in termini alquanto espliciti di una forma di "sesto senso", inteso come intuizione ovvero forma istintiva e inconscia di "conoscenza", che guarda alle cose in un modo nuovo, *come se* un problema fosse già stato risolto e in tal senso "pre-vede". In questa accezione, si è portati a intuire ogni qualvolta ci sono dei vincoli temporali e cognitivi che impediscono di riflettere e di valutare i dati disponibili, ossia proprio quando non si può riconoscere, quando non può funzionare il riconoscimento.

Si tratta di stati che quasi vanno da sé, senza sforzo esplicito, perché non si calcola, non si è coscienti: si raggiungono alti livelli di esperienza soltanto accumulando un'incalcolabile quantità di informazione "viscerale", che in qualche modo continua sempre ad agire, e in certi momenti quasi si rivela da sé. Sono casi come quelli in cui un giocatore di scacchi coglie una mossa decisiva,

un entomologo identifica una nuova classe di insetti, un dottore in corsia di emergenza vede i segni della malattia che ha davanti.

È poi rilevante che questo tipo di intuizioni-sensazioni facciano tutt'uno con una sorta di creatività, con una forma di consapevolezza implicita, con il modo in cui nell'apprendimento agisce la memoria implicita, cioè con l'euristica e l'intelligenza emotiva. Questo tipo di intuizione è istantanea, come un colpo d'occhio: è un tutto che si rivela senza che (apparentemente) razionalità e consapevolezza giochino un qualche ruolo, tanto che sono sollecitate sensazioni nello stomaco, qualcosa di somatico, viscerale. Infine, queste intuizioni non vengono mai dal nulla: sono l'esito o il momento di "rivelazione", in cui affiora un processo di continua accumulazione o integrazione, di incessante elaborazione priva di "mediazione", di un mormorio senza sosta che consente di "aderire" creativamente alle cose (cfr. DELL'ORCO & MALDONATO & SPERANDEO & BARNI & TREMANTE 2017: 46-47).

In altre parole, le cosiddette «idee intuitive», nelle quali si coglie di una situazione problematica un peculiare «"tutto"» che «occorre sviluppare», richiedono – anche a livello cerebrale – un esercizio costante e continuo, il che non significa consapevole: «spesso le soluzioni creative emergono dopo un periodo in cui non si è pensato coscientemente al problema», ossia grazie a «un periodo di incubazione» governato da «processi inconsci» (SWAAB 2017: 122-123).

Quello che intendo mettere in luce è che in chiave biologica è persino scontato parlare di forme di elaborazione delle informazioni e di modalità di accesso alle cose che sono tutt'altro che razionali in senso stretto, ossia legate a forme di "computazione" o "calcolo". Questo tipo di "facoltà" sub-razionali giocano oltretutto un ruolo decisivo nei processi creativi, o nelle situazioni in cui è necessario "escogitare", piuttosto che riconoscere e conoscere.

In altri termini, quello che a una prima lettura può apparire (certo giustificatamente) come concessione a una certa qual forma di misticismo, a una lettura più equilibrata si rivela come il tentativo di conferire uno statuto filosofico a capacità che per il solo fatto di non essere strettamente razionali o linguistiche non perciò sono "irrazionali" o "sovranaturali".

Questo è vero al punto che credo sia possibile accostare la prospettiva deleuziana a quei tentativi di comprendere le modalità di funzionamento del pensiero cosiddetto «laterale» (DE BONO 2000) o «elastico» (MLODINOW 2018). Infatti, queste sono a tutti gli effetti forme di pensiero o ragionamento, che però si distinguono dalle forme di razionalità lineare, sequenziale o analitica, in quanto operano in maniera flessibile, relazionale e creativa, in modo tale da cambiare i parametri e i termini delle questioni, anziché semplicemente muoversi al loro interno. È il cosiddetto "pensare fuori dagli schemi": *thinking out of the box*.

Sia chiaro, "distinguersi" non significa "sostituire": anche il pensiero laterale ha bisogno di quello lineare, esattamente nello stesso senso in cui la creatività non prescinde dalla presenza di regole, norme, leggi e via discorrendo, ma si manifesta nel corso dell'esercizio e dell'esecuzione di queste. Anzi, a ben vedere, la creatività è proprio resa possibile dal fatto che una norma non fornisce mai



ragguagli su come debba essere applicata in ogni singolo frangente: tra una qualche regola e la sua applicazione c'è sempre un qualche iato, una qualche incommensurabilità, ed è qui che si apre lo spazio per la sua "flessione", ossia per il pensiero flessibile.

In tal senso, «lungi dal collocarsi al di sopra o al di fuori delle norme, la creatività umana è addirittura *subnormativa*: si manifesta, cioè, nei sentieri laterali e impropri che ci capita di inaugurare mentre ci sforziamo di attenerci a una norma determinata» (VIRNO 2004b: 13-14; cfr. anche GARRONI 2010). In breve, per pensare *out of the box* si deve comunque essere alle prese con una qualche scatola.

Precisato questo, ritengo particolarmente significativo che queste forme di pensiero avrebbero al proprio centro proprio la capacità di far lavorare ambiguità e contraddizioni, scuotendo pensieri e stilemi cognitivi "congelati", ossia le cosiddette fissità funzionali o inerzie del pensiero, per aprire a nuovi problemi e nuove prospettive, per "reinquadrare" le questioni. Si tratta non di applicare criteri, di ragionare linearmente dall'alto al basso o dal generale al particolare, bensì al limite di valutare, formulare e inventare criteri a partire dalla specificità di una situazione.

Si mette in luce che le difficoltà nella risoluzione dei problemi spesso dipendono dal fatto che non si riesce proprio a impostare il problema stesso, a formulare la domanda. Questo accadrebbe in ragione della presenza di un qualche tipo di immagine che "blocca" e "inibisce" un approccio "laterale" nei confronti di quel che si presenta come un dato di fatto consolidato e ovvio, già "solido", al punto da generare quella stessa situazione di stallo dalla quale si sta cercando di uscire.

Un uomo sta leggendo un libro e la luce si spegne, ma anche se la stanza in cui si trova è completamente buia, lui continua a leggere: com'è possibile, tenendo conto che non sta leggendo né su un tablet, né su un lettore e-book retroilluminato? La soluzione compare nel momento stesso in cui si riesce a reinquadrare e riformulare il problema liberandosi dall'immagine-di un lettore-tipo (dalla rappresentazione-lettore), quella di un lettore che *guarda* una pagina scritta e dunque ha bisogno di luce: *l'uomo è cieco* e sta leggendo in braille.

Insomma, una volta mutati *i termini entro cui* si pone il problema, ecco che si apre il campo delle possibili soluzioni: potremmo anche pensare che sta leggendo un libro di cui è l'autore, dunque anche senza luce ricorda per filo e per segno come proseguiva. Adottando i termini di Deleuze, potremmo anche dire che in tutti i casi simili, ciò che avviene è una differenziazione tra lo "spazio estensivo", considerato come spazio dei rapporti dati tra fatti (distanze metriche in senso ampio, non per forza spaziali in senso fisico: il rapporto tra leggere e lettore, nell'esempio fatto) e lo "spazio intensivo", considerato come spazio del problema, nel quale i rapporti metrici vengono messi tra parentesi per esplorare altre vie "topologiche", ossia per fare ingresso in una sorta di "spazio dei possibili modi per...".

Inoltre, cosa importante da notare, queste forme di pensiero sono altrettanto naturali delle forme di ragionamento più consuete o comunque più accettate

come tali, nella misura in cui esse sono ugualmente guidate da determinate strutture cerebrali, nello specifico l'emisfero destro e le corteccie associative che presiedono all'elaborazione *bottom-up*, in cui le idee non pertinenti e i passaggi apparentemente poco logici sono letteralmente risolutivi. Oltretutto, ci sarebbero diversi fattori psicologici tipici del pensiero flessibile, tra cui spiccano per esempio la neofilia e la schizotipia – fattori sui quali, come sappiamo, a proprio modo insiste ripetutamente anche Deleuze: la sensibilità alla novità come motore esplorativo; la schizofrenia non come modello, ma come processo di apertura e rinnovamento.

Poi, va ancora sottolineato che questa *forma mentis* viene a ricoprire un ruolo decisivo in tutti i contesti trasformativi e dinamici, quelli in cui cioè cambiare o accogliere creativamente un cambiamento è persino irrinunciabile – come sarebbero i contesti socio-economici odierni. In tali situazioni, le facoltà cessano il proprio uso ordinario, si smette di riconoscere e l'anomalo occupa il centro della scena: il riconoscimento e le immagini-di non funzionano più, si rivelano anzi disfunzionali – esattamente come voleva Deleuze.

In tutti questi frangenti, associazioni e idee altrimenti insolite e bizzarre cominciano ad acquisire una certa consistenza, andando a combinare informazioni disparate e incommensurabili, in modo tale da generare una novità, per quanto strana possa apparire sulle prime. Soltanto *ex post* con il famoso “senno di poi”, si potrà dire “era ovvio!” e considerare che *c'era già* quella possibilità: come voleva l'Alice tanto cara a Deleuze, l'unica via per ottenere l'impossibile è cominciare a pensare esso sia possibile.

Da ultimo, è oltremodo rilevante che il pensiero flessibile dipende in larga misura dall'inconscio, che opera per vie parallele, quasi seguendo contemporaneamente diversi livelli di pensiero, sovrapponendoli e fondendoli in modo produttivo. Le idee, proprio come voleva l'empirismo deleuziano, vengono a formarsi nel modo più libero allorquando il pensiero analitico e lineare è letteralmente a riposo: si pensa (flessibilmente) anche mentre non si sta pensando (linearmente), come accadrebbe in momenti di insonnia, particolare rilassatezza mentale, negli stati di “sovrappensiero”, “sogni a occhi aperti”, e così via. Sono tutti momenti di esitazione creatrice, che possono anche essere connessi all'assunzione di sostanze che sospendono, almeno parzialmente, il lavoro delle funzioni direttive della corteccia prefrontale laterale.

Le idee, le associazioni creative, pertanto sembrano sgorgare dal nulla, sotto veste di intuizioni folgoranti, ma sono l'esito di un lavoro continuo dell'inconscio, di un processare che resta sullo sfondo, impercettibile e subliminale, senza con ciò essere ineffettivo e irreali: si pensa anche *quando non si è consapevoli e coscienti*, soprattutto in termini creativi.

Esiste insomma una «sintesi passiva» che va da sé e produce, e produce tanto più quanto più il pensiero analitico, lineare e rappresentativo non si indirizza verso qualcosa di specifico e particolare: quando il pensiero lineare non è occupato a riconoscere e decifrare stimoli esterni, ci si può rivolgere “internamente”, andando a frugare nel database o nella memoria interni, per combinare liberamente connessioni normalmente insensate.

È insomma in gioco un tipo di pensiero esplorativo, inconscio, emotivo e perciò intuitivo, capace di generare differenze, motore del pensare altrimenti. Un discorso analogo vale per l'immaginazione, che riveste una funzione centrale in queste forme di pensiero: è però un'immaginazione libera dalla veste di evanescenza che esibisce quando viene romanticamente accostata a una forma di miracolosa onnipotenza.

D) I luoghi in cui esplicitamente Deleuze fa riferimento all'immaginazione non sono molto numerosi, ma su tutti ritengo spicchino almeno due momenti.

Il primo è un passaggio di un corso in cui, in riferimento a Novalis e discutendo l'emersione del problema della genesi in filosofia, si delinea l'immaginazione come quella «facoltà che ha come corrispondente, nelle cose, il movimento stesso attraverso il quale le cose si riproducono»: «è attraverso lo stesso movimento che la natura produce l'erba e i fiori e che “io immagino”», così che «il movimento attraverso il quale immaginiamo non fa che uno con il movimento attraverso cui la natura produce le cose». Questa è «un'immaginazione costituente» (CB: 197).

Il secondo tocca quei momenti in cui nella discussione dell'empirismo si evidenzia che il ruolo dell'immaginazione è riflessivo, nel senso che l'immaginazione opera una sorta di riproduzione allargata di ciò su cui si esercita (passioni e affezioni): essa agisce in senso estensivo, prolungando, allargando e sviluppando, in modo da generare le regole ovvero una forma di regolarità. L'immaginazione riflette non nel senso di produrre consapevolezza, bensì alla stregua della generazione di una risonanza o di un effetto-eco: si presenta come un luogo di costituzione, più che come qualcosa di costituito, vale a dire che è più il teatro di formazione delle facoltà e del loro nesso con dati domini e oggetti, che non una facoltà specifica con un proprio dominio e un proprio oggetto (cfr. ES: 13-14, 43-51, 61-88, 95-104, 146).

Unendo questi due momenti, mi sembra emerga quanto segue.

Intanto, Deleuze prende sul serio l'idea di un'immaginazione genuinamente produttiva, la quale in certa misura “ricalca” il movimento creativo della natura stessa (lo *ripete*). Poi, l'immaginazione è *produttiva* nella misura in cui mette in atto una peculiare riflessione, che al contempo insiste su ciò che riflette (lo *ripete*) e lo trasfigura (lo *differenzia*): l'immaginazione non fa che *riecheggiare* e *risuonare*, non pone dal nulla, ma questo *ri-* è un'operazione di mediazione creatrice, di figurazione o finzione in senso letterale (le potenze del falso, nuovamente).

In altri termini, l'immaginazione è creativa, *sintetica*, esattamente nella misura in cui riorganizza ciò su cui agisce, redistribuisce e riconfigura, senza essere l'immaginazione-di, ma coincidendo proprio con il movimento stesso di riflessione che costituisce la mente e le sue facoltà.

È però proprio questa riflessione a “sottrarre” alla ripetizione qualcosa di nuovo, a fare la differenza. Per Deleuze, in altre parole, l'immaginazione è davvero una facoltà creatrice, c'è un nesso ben preciso tra immaginazione e invenzione, come rimarcava anche uno degli autori più cari a Deleuze (cfr. SIMONDON 2008).

Perché si parla proprio di *immaginazione*? Credo per due ragioni molto semplici.

La prima è che l'immaginazione si presenta anche intuitivamente come il luogo delle libere associazioni e del gioco aperto di impressioni, sensazioni, percezioni, idee e quant'altro: immaginare per noi significa esattamente esplorare possibilità o livelli di realtà diversi da quelli che pur consideriamo attuali.

La seconda è che è l'immaginazione (*phantasia*) è altrettanto intuitivamente associata a una facoltà di pure immagini, puri spettri, puri elementi "evanescenti": nell'immaginazione abbiamo a che fare con pure impressioni, che non hanno una vera e propria forma e i cui contorni tendono a essere flebili, quasi come stessero riverberando tutti gli stimoli a cui siamo stati sottoposti.

L'immaginazione inscena pertanto un'azione che unisce distanziamento e appartenenza (cfr. RICOEUR 1978), che fa una sorta di inventariato appunto "immagifico" del possibile per ampliarne il quadro, in maniera letteralmente finzionale ovvero "affabulatrice" (cfr. MONTANI 1999). È la stessa forza della fabulazione a più riprese sottolineata da Deleuze (cfr. *B*: 98-99; *PP*: 167-168; *C2*: 244-247).

In termini contemporanei, con l'immaginazione entra prepotentemente in gioco il fenomeno del *blending*, per il quale avviene una vera e propria mescolanza o associazione (per usare un termine più legato alla tradizione filosofica empirista), che avvicina e anzi sovrappone due elementi, tracce o impressioni, tra di loro apparentemente scollegati, in modo da segnare l'avvento di un'innovazione. Si tratta di accostamenti sulle prime anomali o illogici, di salti e analogie letteralmente fuori da ogni schema, che però consentono di integrare tra di loro impressioni, rappresentazioni o concetti (in senso psicologico) differenti e lontani, sulla base di una qualche funzione, di un piccolo dettaglio, di un aspetto visivo, di una qualche assonanza, e così via. Ancora una volta, qui i veri esperti sono quelli con meno esperienza in senso stretto, ossia i bambini, per i quali letteralmente tutto può andare con tutto e non ci sono nessi escludibili a priori (cfr. FAUCONNIER & TURNER 2002; HOFSTADTER & SANDER 2015; TURNER 2014).

Tutto questo vale a patto di non confondere l'immaginazione con una facoltà attiva e creativa in grado di dar vita o innesco a qualcosa di nuovo dal nulla, come se il suo libero gioco mentale bastasse a generare al di fuori della testa qualcosa che corrisponde a ciò che appunto sta dentro alla testa. Né bisogna considerare l'immaginazione come una facoltà già data, in un soggetto già dato.

Parlare di immaginazione è piuttosto il tentativo di nominare il punto di confusione delle varie facoltà: la letterale confusione del loro uso ordinario, che collassa per fare ingresso in una zona di sospensione, preannunciando un'imminente riconfigurazione; la problematica intersezione e mescolamento delle loro portate e funzioni, che porterà poi a una prossima loro redistribuzione; il loro "ribollimento", che presagisce a un prossimo mutamento di stato.

Sotto questo riguardo, "immaginazione" sta per quelle fasi in cui tutte le nostre facoltà si trovano a essere profondamente scosse e stanno andando incontro a un irruento sconvolgimento: *sta mutando* il modo di pensare, sentire,

percepire, desiderare, ragionare, e così via. È proprio in quei frangenti che *una trasformazione è in corso*, che *un cambiamento sta avvenendo*: è la genesi delle nostre facoltà, il pieno mentre della loro trasformazione.

L'immaginazione trascendentale è allora in tal senso il differenziale interno di tutte le nostre facoltà, più che una facoltà precipua, deputata a un compito specifico: rivela il fatto che la sensibilità (l'intelletto, la ragione, ecc.) si configura configurando e venendo configurata da ciò che sente (intende, comprende, ecc.). Non è che una facoltà "crea" il proprio oggetto, né è da questo semplicemente "informata": prendono forma congiuntamente, trasformandosi a vicenda.

È qualcosa che tutti sperimentiamo, o abbiamo sperimentato almeno una volta, in occasione di trasformazioni significative: mutano la natura e lo spettro (in senso fisico) della nostra apertura al mondo, ossia sentiamo (intendiamo, ragioniamo, ecc.) *differentemente*. Sentire (intendere, ragionare, ecc.) in modo diverso implica correlativamente tanto che la nostra capacità di sentire si è alterata, quanto che sentiamo cose che prima non sentivamo, quanto – ancora – che sentiamo in modo diverso cose che prima sentivamo in un certo modo.

Se tutto questo non avvenisse realmente, *noi non apprenderemmo mai, non avremmo nessun tipo di esperienza*: non impareremmo mai nulla – mentre, *de facto*, noi non facciamo altro che imparare, per quanto in gradi, modi e consistenze di volta in volta diversi. Apprendere, fare esperienza, significa esattamente *non* registrare una qualche datità, *non* ordinare un caos informe in ragione della propria datità innata o trascendentale, *bensì* (auto)configurarsi nel corso dell'organizzazione attivatasi in relazione a ciò che si dà e fa segno (l'equivalente del detto comune "imparare dai propri errori").

Si potrebbe scetticamente notare che in tal modo si aprono le porte a una sorta di "new age cognitivo". Eppure, in campo psicologico si discute per esempio la natura di stati mentali non rappresentativi, che occorrono sotto forma di flash quasi allucinatori, segnando un corto circuito delle vie abituali della memoria rappresentativa e una rottura della simmetria tra rappresentazione e percezione. Grazie a questi stati, si dà un lavoro psichico diurno accostabile a quello del sogno o dell'allucinazione onirica, mosso da qualcosa di irrepresentabile, che è insieme dentro la psiche ma anche fuori di essa (cfr. BOTELLA & BOTELLA 2004). O, nell'ambito delle neuroscienze, si parla della possibilità di mettere in atto un'operazione metacognitiva che renderebbe capaci di pensare il pensiero, ossia di cogliere il pensiero nel procinto del proprio farsi (cfr. p.e. DISALVO 2014).

In un certo senso, questa relazione di interazione sul procinto di farsi e nel corso del suo dispiegarsi appartiene a un campo insieme sub- e sovra-rappresentativo, al contempo onirico e di veglia, quasi nuovamente come un *daydreaming*. Infatti, si intessono tanto il fondo continuo delle nostre facoltà (troppo piccolo per essere colto), quanto il loro limite esteriore (troppo grande per essere colto).

La potenza continua di variazione è insomma letteralmente irrepresentabile, quasi fosse al contempo viscerale e sinestesica, nella misura in cui implica una sovrapposizione e "corrosione" reciproca tra le diverse modalità sensoriali, che

ne rappresenta al contempo il punto di passaggio e riarticolazione, ossia il loro congiunto passaggio al limite. Questo tipo di “collasso”, che si manifesta come vera e propria forza di differenziazione interna della sensibilità, non a caso – come già evidenziato – è maggiormente presente nell’infanzia, o spesso si produce ed “esplode” in stati di particolare alterazione percettiva, come anche nell’attività onirica. In certi momenti, in altre parole, emerge quel nesso ontogeneticamente decisivo tra sinestesia, crisi e genesi (cfr. MAZZEO 2009: 168-180, e più in generale MAZZEO 2005).

Non sorprende che proprio relativamente ai processi creativi e al ruolo dell’immaginazione, si possa notare che spesso si sottovaluta il potere dell’inconscio, «molto più predisposto all’intuizione creativa di quanto non lo sia la mente cosciente», in ragione dell’assenza di autocensura, grazie a cui «le idee sono libere di ricombinarsi fra loro secondo disegni diversi e associazioni imprevedibili, in quella che è una sorta di promiscua fluidità». Si tratta di quei frangenti che spesso derubrichiamo come «fantasticherie», che rappresentano il momento di incubazione di quelle che poi giungono alla coscienza come illuminazioni slegate da quel sotterraneo incessante lavoro non consapevole, che le ha rese possibili e le alimenta. Immaginare non è dunque rappresentarsi qualcosa, produrre o riprodurre una rappresentazione nella propria mente, ma piuttosto il trascorrere di quei «momenti bianchi» o di «flusso» in cui viene meno la coscienza di sé e si sperimenta una sorta di fusione con l’attività trasformativo-creatrice in corso, una peculiare concentrazione senza consapevolezza nella quale il tempo scorre diversamente. È uno stato di assorbimento proprio della «non-mente», legato a un’intensa recettività e a una spiccata sensibilità, più vicino all’ingenua e libera spontaneità dell’infanzia che alla risoluta e convinta lucidità della maturità (GOLEMAN & KAY & KAUFMAN 2001: 17-55).

Il nesso tra intuizione, immaginazione e inconscio è significativamente sempre più oggetto di studio anche in ambito neuroscientifico, proprio in rapporto al problema dei processi creativi, che manifestano un peculiare legame tra elementi che anche filosoficamente continuano a restare un cantiere aperto (cfr. LEHRER 2017: 23-154):

- l’intuizione di un problema quasi come si avesse un *flash*;
- l’inciampo in ostacoli che fanno aprire gli occhi;
- l’emersione di sottili connessioni tra cose apparentemente non correlate, o sino a quel momento incorrelabili;
- i meccanismi sub- e in-consci di elaborazione di dati, associazioni e opzioni;
- la ristrutturazione del campo dell’esperienza possibile;
- gli strani fili che connettono voci disparate;
- i brividi subliminali per qualcosa di nuovo che si sta facendo strada;
- gli stati di semi-veglia, le distrazioni, i rilassamenti, gli svuotamenti, i sogni a occhi aperti, le esitazioni e le perdite di tempo, che consentono di dirigere l’attenzione verso l’interno dei flussi associativi remoti e di fare così strada ai lampi di genio;

- le interazioni, le mescolanze e le violazioni dei confini tra campi e ambiti diversi, che favoriscono l'insorgere di momenti intuitivi e dei processi di integrazione concettuale;
- il lavoro fantasioso e immaginifico, ma mai del tutto incosciente e perso nel vuoto, di trasposizione e coesistenza tra le idee più disparate, funzionale al consolidamento dell'invenzione;
- il vagare del pensiero, come momento in cui il cervello esplora il proprio database interno alla ricerca di nuove possibili relazioni, facendo lavorare in stretta collaborazione aree che solitamente non interagiscono direttamente tra di loro;
- la perseveranza e la grinta come elementi consustanziali al processo creativo, che richiede e si prende tempo, non essendo dato tutto all'inizio o già contenuto tutto nell'inizio;
- gli stati maniacali o di quasi-possessione, che aprono alle idee più inaspettate e originali, intrecciati a stati quasi-meccanici di intenso lavoro di attenta rifinitura;
- la trasformazione che vive di una specie di follia controllata, intesa come commistione tra abbandono dell'uso normale delle proprie facoltà e costruzione di una nuova regola di utilizzo.

Un simile elenco restituisce appieno quel «delirio» e quella «demenza» che Deleuze chiamava in causa nel descrivere l'immaginazione totalmente libera a se stessa (*ES*: 102), sottolineando però che questo stato non può semplicemente essere separato da e contrapposto a ciò che invece vi sarebbe di razionale e sensato nella mente umana.

In generale emerge anche da versante neuroscientifico una connessione tra lo sfasamento della temporalità, la percezione di una temporalità altra in corso di farsi, il rivolgimento delle facoltà verso il loro interno per rimodularsi e ritrasformarsi, il lungo processo di elaborazione necessario a sviluppare un'idea, una maniera temporale di concepire la verità, e così via. Sono tutti aspetti che rappresentano un deciso sollecito anche in chiave filosofica.

Come tutti sperimentiamo ogni notte, l'immaginazione raggiunge il culmine e si libera con la propria prestazione onirica, aprendo una condizione di rigenerazione o ricreazione delle facoltà, che quasi "collassando" su se stesse o rientrando in se stesse possono riorganizzarsi e rimodellarsi: sognando, si apre quel "frattempo" che consente un ripotenziamento e una ricomposizione dell'intero campo psichico. È peculiare quel movimento di «amputazione» o «detrazione» che culmina – come Deleuze scrive a proposito delle opere di Carmelo Bene – con la nascita di qualcosa, «mentre in genere si finisce con la morte» (cfr. *S*).

L'insieme delle nostre capacità e facoltà smette di funzionare "normalmente", ma proprio in questo modo si fa esperienza di possibili diversi modi di funzionamento, o – meglio – si fa esperienza di quella zona di sospensione o disautomatizzazione che segna insieme il momento in cui una regola data cessa di funzionare e una regola diversa sta tentando di farsi valere.

Avviene così un peculiare regresso o movimento retrogrado, che ha però la forma del ravvivamento o della rianimazione, in grado di attivare o riattivare modalità espressive: una disattivazione che fa tutt'uno con la riattivazione; una

fluttuazione dell'attenzione che fa tutt'uno con la condizione della sua ri-fissazione; una dissociazione che fa tutt'uno con la riapertura delle associazioni (esattamente come avviene nei momenti ricreativi comunemente intesi).

Insomma, il libero gioco immaginativo, fatto di indugi, abbozzi e perdite di tempo (di puro temporeggiamento), rappresenta un'esplorazione delle diverse forme possibili di proporzionamento delle facoltà, o persino del fatto stesso del loro proporzionamento, che consente un incremento del significabile e un rimodellamento del campo dell'esperienza: è l'esperienza del momento in cui le facoltà stanno cercando di "accordarsi" o "armonizzarsi", analogamente a quanto fanno strumenti musicali o voci (cfr. MONTANI 2017: 58-97).

Sognare è quasi come una libera improvvisazione, una confusione totale che fa però scovare nuove connessioni: l'integrazione multisensoriale si libera e penetra nel flusso della "coscienza", si generano un brusio e una valanga di connessioni quasi travolgente; le facoltà sono consegnate a un utilizzo apparentemente anormale e folle, che però si rivela essere la messa in scena della condizione del funzionamento "normale", o – meglio – dei diversi possibili funzionamenti normali. Si torna principianti (a mo' di bambini: il nesso tra "ingenuità" e "ingegnosità"), persino estranei a se stessi, come se si stesse "appena iniziando" a fare le cose, qualunque cosa; si prende contatto con il deposito di creatività quotidianamente inutilizzata: *si immagina*.

Immaginare è allora un po' come un'operazione di manutenzione dell'insieme delle nostre facoltà, del rapporto mobile tra le varie facoltà, o – volendo – è l'atto di manutenzione della peculiare *capacità di improvvisare*, che fa valere tutta la propria importanza nei momenti di più acuta creatività o nelle fasi di più intensa trasformazione, in cui non è tanto che si agisce e ci si muove senza regole, ma si cerca di farle valere strada facendo e fin dove riescono a "tenere".

Immaginare, in quest'ottica, è pertanto il processo lungo il quale l'inconscio scatena le fantasie, che rappresentano il campo in cui si dispiega la tensione dinamica delle pure relazioni, le quali precedono ogni possibile successiva distinzione-saldatura, a partire da quella generale tra soggetto e oggetto. Nei termini kantiani illustrati da Deleuze, siamo nel campo del sublime, in cui l'immaginazione non è più subordinata ai compiti imposti da altre facoltà (l'intelletto, nello specifico) e si confronta con il proprio stesso limite, venendo costretta ad attingere al proprio massimo, subendo una torsione che la porta all'estremo delle proprie possibilità, ma che in questo modo la apre anche al superamento di quello stesso limite (K: 87-90).

Non bisogna dimenticare che a fianco del sublime esistono anche il bello e il genio, i quali – potremmo dire – nell'ottica deleuziana vengono a ricordare che il superamento di quel limite avviene poi nel momento in cui si genera appunto un ri-accordo tra le facoltà, di tipo genuinamente creativo e mai semplicemente rappresentativo, sulla base di un «fiuto» (K: 99) che inventa il senso stesso di quell'armonia e di quella co-esistenza.

Si tratta di quello che anche altrove Deleuze connota come «gusto», considerato quale «facoltà di coadattamento che regola la creazione»: nello specifico, è in questione la creazione filosofica e il problema di appunto



coadattare le tre diverse facoltà creatrici chiamate in causa per tracciare rispettivamente le condizioni, le incognite e le soluzioni di un problema (Ragione: tracciatura del piano; Immaginazione: invenzione dei personaggi concettuali; Intelletto: creazione dei concetti).

Tuttavia, più in generale, è intanto importante evidenziare che questo “gusto” occupa sempre una posizione “intermedia creatrice” tra tutte queste facoltà («la triplice facoltà del concetto ancora indeterminato, del personaggio ancora nel limbo, del piano ancora trasparente»), nella misura in cui produce una corrispondenza che coincide *non* con una «misurazione», una commisurazione, *bensì* con quella peculiare «modulazione» per la quale «ben fatto» non significa fatto con moderazione, bensì implica il rinvio di un’attività alle altre, alla luce dei «rapporti incommensurabili» che le legano. Poi, questo gusto si presenta «simile a un “sapere” istintivo, quasi animale»: è sempre un qualcosa di viscerale a essere in ultima battuta chiamato in causa dall’ideazione (CF: 67-69).

Da ultimo, il «“gusto” superiore» si presenta quale «facoltà problematica», che consente di «adattare, coadattare gli elementi corrispondenti a una domanda in via di determinazione» (CF: 129), facendo interagire in maniera creativa tutte le facoltà coinvolte nella determinazione stessa. A fare letteralmente la differenza, insomma, è comunque una peculiare facoltà infra-rappresentativa che consiste nell’incontro-divergenza creativo (*nel rapporto*) tra le varie facoltà rappresentative e che ha una connotazione apparentemente mistica, o comunque senza dubbio extra-razionale, ma non perciò irrazionale in senso stretto.

E) Tirando le fila, si può allora dire che per Deleuze le facoltà eminentemente creative, o – da altra sponda – i momenti di esercizio trascendente e creativo delle facoltà hanno ben poco a che fare con il linguaggio: sono tutte condizioni per così dire extra-discorsive ed extra-linguistiche, forse proprio per questo extra-rappresentative.

Prima di tornare a discutere un simile modo di rapportarsi al linguaggio (cfr. *infra*, §§ 8.3, 9.2 e 9.3), è bene precisare da subito che occorre evitare fraintendimenti su questo. Infatti, esattamente come per Bergson, il punto non è semplicemente rinunciare al linguaggio, o insistere sulla necessità di un linguaggio “poetante”, ossia evocativo, misterioso e allusivo (che magari scava nella storia delle parole); né si tratta di soltanto di costruire *ex novo* un altro linguaggio, una sorta di lingua universale alternativa, capace di cogliere la forma delle cose, intesa quale genesi temporale e non definizione intemporale.

Certo, Deleuze è un inventore quantomeno esuberante di terminologie e concetti, ma questo perché cerca di piegare il linguaggio, di usarlo diversamente, di scavare la sua stessa piega interna: tutto ciò che può profilarsi come extra-linguistico non è semplicemente al di fuori o contro il linguaggio, bensì è il punto cieco del linguaggio stesso, ciò di cui esso si alimenta e attraverso cui può esercitarsi.

È vero, si prende il linguaggio “standard”, usato per esprimere opinioni e posizioni, proposizioni, ma per esprimere qualcosa che è di ordine diverso, ossia di ordine problematico, dell’ordine dei problemi concettuali. Questo emergeva

già chiaramente in *LS*, dove si spiega che il senso si dà *nel* linguaggio, perché lo “anima”, ma anche perché in certe sue “pieghe” si “esibisce” o fa vedere: non quelle dell’etimologia, ma quelle delle parole-baule, dei paradossi, e così via.

Insomma, si tratta non di evadere dal linguaggio, ma di farlo balbettare, di diventare stranieri entro il linguaggio, di straniare la lingua stessa, per attivarne risorse differenti. Da questo punto di vista, anche l’intuizione – per esempio – non va considerata tanto una facoltà specifica di tipo extra-linguistico, ma come un modo di cogliere o avvertire le tendenze, che di per sé può apparire anche nel linguaggio.

In merito a questo punto, mi sembra allora che possa valere per Deleuze quanto si sottolinea rispetto a Bergson (cfr. GODANI 2008: 109-115). Quella di Deleuze non è una filosofia dell’ineffabile, perché il tentativo stesso deleuziano di *de-scrivere* le intensità (Deleuze non ha fatto altro che scrivere libri, molto banalmente) testimonia del fatto che il linguaggio possiede in qualche modo delle risorse per cogliere il passaggio stesso o il processo in sé, anziché soltanto “indicare”, “delimitare” e “definire” (*discretare*). Questo comporta anche di guardare alla scrittura dal lato del suo stile, del suo ritmo, delle sue andature, dei suoi spostamenti, e via discorrendo, per cogliere nel suo stesso farsi creativo la riproposizione di quel movimento (di pensiero) che ha poi finito per produrre le pagine scritte. La scrittura, il linguaggio, è sempre un *fare esperienza*, un *apprendimento reale*.

In ultima istanza, è proprio questo a essere in gioco nelle “facoltà” della trasformazione o invenzione “deleuziane”: lo sforzo di adottare una postura tale da “avvertire” un’attività in corso d’opera, un movimento produttivo nel corso del suo farsi, in modo da così “partecipare” a esso e al suo slancio creativo, senza limitarsi mai ad “attestarlo” o a “riconoscerlo”.

Anche quando si prende a “oggetto” uno slancio creativo altrui, questo può essere per così dire compreso soltanto quando si riesce in certa misura a *riprodurlo*, a *rifarlo*, ossia a fare non tanto “come” ma “con” esso: per Deleuze, al centro ci sono sempre l’apprendimento e l’esperienza reale, non l’acquisizione di dati, l’immagazzinamento di informazioni o l’acquisizione di nozioni (cfr. anche *DR*: 35; *PS*: 6-22).

Il senso ultimo dell’empirismo, inteso proprio come pensiero della trasformazione, rispetto alla questione delle facoltà umane, è allora il pieno riconoscimento del fatto che queste ultime non sono già date: a livello biologico (l’evoluzione è anche co-emersione di capacità), a livello culturale (la storia delle modificazioni delle facoltà) e a livello individuale (ogni facoltà supposta universale o trascendentale in realtà è “singolarizzata” in maniera differente in ciascuno di noi, anche all’interno della stessa vita di ciascuno). In breve, esistono una storia naturale, una storia culturale e una storia individuale delle facoltà.

In conclusione, che l’universo empirista sia un «universo di fantascienza» (*ID*: 203) significa che è un universo in cui cose prima inesistenti, dunque nemmeno (immaginabili come) (im)possibili, a un certo punto cominciano a essere esistenti. È un universo in cui emergono novità, in cui avviene la differenziazione, in ragione del modo stesso in cui si danno i processi, in ragione

dell'andamento del loro stesso procedere, e non in nome di una qualche Origine, di un(a) qualche Fine o di un qualche Principio, ossia rispetto a una qualche Trascendenza.

### **PARTE III. PIEGARE DELEUZE**

«Il problema non è come finire una piega,  
ma come continuarla» (*P*: 58).



## 7. *PHYSIS/NOUS*: FILOSOFIA DELLA NATURA

«Dio non produce perché vuole, ma perché è. Non produce perché concepisce, ossia perché concepisce le cose come possibili, ma perché intende se stesso, perché intende la sua natura necessariamente. È come se l'espressione avesse una logica che la conducesse a moltiplicarsi» (*SE*: 81).

### 7.1. Al di là di natura/artificio: una metafisica vegetale?

«Il piano di immanenza, il piano di Natura che distribuisce gli affetti, non separa affatto certe cose che si potrebbero dire naturali da altre che si potrebbero dire artificiali. L'artificio fa completamente parte della Natura, poiché ogni cosa, sul piano d'immanenza della Natura, si definisce per dei concatenamenti di movimenti e di affetti in cui entra, siano questi concatenamenti artificiali o naturali» (*FP*: 154).

In alcuni passaggi, non di rado richiamati dai commentatori, Deleuze ha rivendicato in varie forme il bisogno di una filosofia della natura capace di andare al di là della contrapposizione tra natura e artificio (cfr. *AE*: 4-6; *SE*: 204-210, 214-226; *MP*: 116, 477-478; *FP*: 151-161; *PP*: 120, 180-206; *C*: 86-94). Questa presa di posizione deve essere letta in almeno due sensi.

Il primo va in una direzione divenuta ormai persino ovvia nell'ultimo ventennio, o che comunque ha trovato più spazio in tutte quelle forme di pensiero variamente accostabili al postumano, comprese le letture postumaniste di Deleuze. È l'idea per cui si deve considerare che ciò che connotiamo come "tecnica" è parte del mondo naturale, è una maniera di essere e di darsi interna alla natura, non è esterna rispetto a essa. Qualsiasi tipo di abilità tecnica, dal bastone usato da un primate a un PC usato per scrivere, è *naturale*: dipende da dotazioni biologiche ed è una modalità di conduzione della vita, non qualcosa di contrapposto a essa. Si tratta insomma del tema di una filosofia della natura che includa all'interno di questa lo stesso artificio (cfr. p.e. ALTAMIRANO 2016).

Vale però anche l'inverso, stando a tutta la ricostruzione sinora fatta, secondo una prospettiva che è stata opportunamente connotata come «fenomenotecnica» (cfr. ALLOA 2016). Qui, la natura è *essa stessa artificiale*: è *produzione* di differenze, *generazione* di nature, abiti o campi di esperienze. Si potrebbe dunque dire che, al

limite, nell'ottica deleziana la contrapposizione tra natura e artificio sfuma nella distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata*, tra produrre e prodotti: un'istituzione umana è altrettanto "naturata" rispetto al pungiglione di un'ape, fintantoché sono due modi diversi di "naturazione". "Diversi" non significa che il primo sia artificiale e il secondo naturale: al limite, è artificiale anche il secondo, nella misura in cui è artificiale – *realmente produttivo* – l'andamento stesso della natura.

Pertanto, tutto dipende da quale versante si prende in considerazione il superamento della contrapposizione tra natura e artificio: se dal lato della natura, allora sarà la tecnica a essere naturale; se dal lato dell'artificio, sarà allora la natura a essere tecnica. Proprio insistendo "fenomenotecnicamente" su quest'ultimo versante del superamento, può emergere il nesso tra "apparire" e "apparato", cioè natura e tecnica: si tratta comunque di forme di *processualità*. "Artificialità" indica così il fatto che le cose si tengono insieme, che vengono disposte, che vengono a essere, che c'è *poiesis*, genesi reale.

Prendiamo l'aspetto più strettamente concettuale del video *montaggio*, su cui – in modo non sorprendente – Deleuze fa più esplicitamente leva negli scritti sul cinema: "montare" significa proprio "metter su" qualcosa, cioè dispiegare un atto macchinico, un concatenamento. Per Deleuze, simile operazione *sintetica* equivale alla genesi reale delle cose, *di tutte le cose*: una casa come un animale, un tablet come una pianta. "Montare" è ciò che fa la natura, il modo in cui *procede* la natura, che in questo senso è in quanto tale artificiale. Si pensi anche al nesso tra *techne* e *aleuthein* tracciato da Heidegger: la *techne*, nel suo aspetto strumentale contemporaneo, fa ripensare da cima a fondo l'*aleuthein* per considerarlo appunto come venire all'essere, apparire, emersione del nuovo, venire alla presenza. L'apparato (*Gestell*) fa tutt'uno con l'apparire (*Wesen*).

Arti-ficio diventa insomma il nome dello stesso fenomenizzarsi, dell'emergere delle cose, del tendere. È ancora una volta in gioco il tentativo di "salvare le apparenze": non perché bisogna badare almeno all'aspetto superficiale delle cose, non potendo accedere alla loro vera sostanza; piuttosto, bisogna "salvare i fenomeni" nel senso di *salvare l'apparire stesso*. Come più volte ricordato, Deleuze assume da Kant la lezione (poi radicalizzata da Nietzsche) per cui «un fenomeno non è né un apparire né un manifestarsi», se questi concetti sono intesi come parte del «dualismo metafisico di apparenza ed essenza», ma è «un segno, un sintomo il cui senso è dato da una forza attuale», ossia da un processo *in fieri*: si afferma «la correlazione tra fenomeno e senso». Poi, questo fatto del «senso di una cosa» riguarda *qualsiasi tipo di fenomeno*, cioè il «fenomeno umano, biologico oppure fisico»: *riguarda la natura in quanto tale*, ed è perciò che si può dire che «la natura stessa ha una storia» (NF: 6).

La natura procede in modo che non c'è nessun rimando a una copia, nessuna alterazione di un originale, nessuna duplicazione di un modello: c'è il simulacro, ci sono le potenze del falso. In questo modo, l'apparire è l'originario stesso, l'artificialità è ciò che è *originariamente fittizio* ovvero "finto": costruito, posto in essere, venuto a essere.

La filosofia della natura deleuziana è sotto questo riguardo rigorosamente dinamica, fatta di tendenze: è una filosofia dell'emergenza, per la quale che qualcosa emerga non significa che "è", come fosse un risultato, uno stato ovvero un esser-stato, qualcosa che è pervenuto una volta per tutte all'essere. Vale forse piuttosto il contrario: qualcosa che emerge è qualcosa che *comincia a esistere*, il cui processo si apre, che *sta cominciando*. Ciò che appare è ciò che sorge: ciò che inizia, senza con ciò venire-da un qualche luogo, una qualche origine.

Questo, pone molti problemi, evidentemente: qualcosa che comincia, allora finisce? Anche un processo ha un inizio e una fine? Nondimeno, nell'ottica deleuziana, là dove noi tendiamo a considerare che le cose rappresentano dei punti di arrivo, qualcosa di (de)finito, là dobbiamo invece considerare che abbiamo a che fare con qualcosa che ha avuto inizio e sta procedendo, così che siamo nel suo mezzo.

È questo aspetto "emergenziale" che Deleuze rintracciava in «una delle ultime grandi filosofie della Natura», quella di G. Tarde, incentrata sulla «figura libera della differenza» e nella quale ogni qualvolta si dà una forma di limitazione su un piano, è solo perché si sta aprendo «un infinito di un'altra specie» ovvero un altro piano, un altro tipo di capacità: per esempio, nel momento in cui la vita si ripartisce in "maschile" e "femminile", limitando così la proliferazione indefinita in senso estensivo, quantitativo o cardinale dei sessi, essa acquista la capacità generativa, aprendo così a un proprio potenziamento intensivo, qualitativo od ordinale (DR: 103-104).

Per una filosofia della natura incentrata sul problema dei punti di vista o delle prospettive, sulla diversità di scala, tutto dipende dal modo in cui un fenomeno o una cosa si taglia o si dimensiona: conseguentemente, tale visione delle cose si presenta come radicalmente antro-po-decentrata (cfr. *infra*, cap. 8). Sotto questo riguardo, si potrebbe in effetti dire che il sistema-Deleuze prende fino in fondo sul serio il passaggio dall'ancora troppo umano *Linguistic Turn* ai più recenti, tra i tanti, *Nonhuman Turn* (GRUSIN 2015) e *Plant Turn* (KOHN 2013), maggiormente incentrati sul problema più generale della natura, o comunque sui punti di vi(s)ta non esclusivamente umani (cfr. più diffusamente BERTRAND 2018).

Il richiamo al *Plant Turn* non è casuale, perché è certo vero che non di rado l'anti-antropocentrismo si è declinato pressoché univocamente in una forma di *zoocentrismo*, o – se si preferisce – in un vitalismo pensato a partire dall'equazione "vita = organismo (animale)". L'alternativa all'antropocentrismo, detta altrimenti, sarebbe una forma – più o meno mascherata – di vitalismo in senso organico e, ancora più specificamente, animale. Eppure, è stato variamente notato (cfr. *supra*, § 1.1), il pensiero di Deleuze non può essere semplicemente considerato una forma di vitalismo: dal suo punto di vista, lo stesso organismo, la stessa vita, è una forma che "blocca" lo slancio creativo della differenza, dunque non può essere coestensiva a questo.

D'altronde, come evidenziato (cfr. *supra*, § 2.3), non è solo dal versante biologico che si evidenzia il bisogno di un approccio processuale, capace di fornire una metafisica della scienza ovvero una metafisica naturalista, che non prenda come assunto preliminare o *explanans* il fatto che le cose raggiungano una



qualche stabilità, ma che consideri ciò come *explanandum*. Per esempio, anche da sponda fisica si invoca una grammatica in grado di concepire processi ed eventi anziché cose e oggetti: si sollecita l'articolazione di un'intera grammatica rigorosamente "anti-atomistica", potremmo dire.

Insomma, l'istanza di articolare un'ontologia processuale, in cui i processi siano più fondamentali delle cose, al punto che queste siano una sorta di "precipitato" di quelli, proviene tanto da chi guarda al mondo organico, quanto da chi guarda al mondo inorganico. Assumere questa prospettiva non si traduce solo nel prendere per esempio in considerazione un insieme di fenomeni naturali processuali come la pioggia, il vento, l'elettricità e via discorrendo, ma anche nel tenere sempre presente che la vita stessa non coincide con l'organismo in senso stretto. Esistono infatti tutta una serie di processi che non sono affatto l'azione di individui, che non sono affatto compiuti da organismi, ma che sono realmente costitutivi di questi: osmosi, fermentazione, sintesi organiche, digestione, e così via. Sono tutti casi – in delezese – di sintesi passive, di attività sintetiche, di sintesi reali.

Questa venatura "an-organica" della filosofia della natura deleziana trova uno tra i riscontri più evidenti nella nota insistenza sul «Corpo senza Organi», che rappresenta proprio la pura forza della differenza non ridotta a qualsivoglia forma di organismo, di organizzazione data. Poi, ci sono diversi momenti in cui Deleuze allude esplicitamente alla potenza di una vita inorganica o non-organica, indicando che la creatività in quanto tale, potenza del tempo non-cronologico che incessantemente "zampilla", non può certo essere racchiusa nelle maglie dell'organico, cioè di quanto comunemente si associa alla vita in senso stretto (cfr. *CF*: 216; *CC*: 171; *FB*: 104; *C1*: 68-69; *C2*: 96). Per Deleuze, in poche parole, coincidono con l'esercizio di capacità tanto gli animali quanto le cose, oltre evidentemente agli umani: «si tratta di modi di esistenza. Lo stesso per le cose inanimate: che cosa potrà un diamante? Di che cosa è capace? Che cosa può sopportare? che cosa può fare?» (*CP*: 81).

Stando a ciò, non sorprende che il pensiero deleziano possa essere stato anche accostato ai cosiddetti *Critical Plant Studies* (STARK 2015): rispetto a questo, si può dire che Deleuze va in una direzione insieme analoga e differente rispetto alla metafisica della natura proposta da Coccia, che sembra appunto presentare diverse affinità con quella deleziana.

L'analogia sta nel fatto che anche la posta in palio dell'"impersonalismo" deleziano è trovare un accesso al problema della vita, ossia della natura e del cosmo, non inficiato da una forma di «snobismo metafisico», per il quale – in un modo o in un altro – si assume come superiore e privilegiato un punto di vista ritenuto più complesso, più raffinato, più vitale. Per Coccia, oggi stiamo semplicemente assistendo all'estensione al regno animale dell'antispecismo tipico del narcisismo umano, continuando a mantenere un atteggiamento di fondo «fisiocida», che impedisce di cogliere la natura nella sua veste dinamico-processuale, ossia di fare della filosofia una genuina cosmologia (COCCIA 2016: 15-16, 31-36).

La differenza sta invece nel fatto che Coccia intende risolvere questa tensione riabilitando esplicitamente il grado che sarebbe stato tradizionalmente considerato più basso della vita, tanto da contenerla appena: la “vita vegetativa”, il regno vegetale. Invece, a suo giudizio, la vita vegetale si presenta come vita nella sua esposizione più integrale, in continuità assoluta e in comunione globale con l’ambiente. Le piante sarebbero esseri di pura superficie, che aderiscono costitutivamente al mondo: la loro assenza di movimento farebbe tutt’uno con l’adesione integrale a ciò che arriva a loro e al loro ambiente. Se la natura è un campo aperto di relazioni trasformative, il metabolismo e il trofismo delle piante presenterebbero allora esattamente l’emblema della capacità di fare di elementi dispersi e disparati un’occasione di consistenza e tenuta: le piante sarebbero cosmogonia in atto (COCCIA 2016: 22).

Ora, è appunto vero che il modo in cui Coccia muove dalla pianta per mettere al centro il problema della relazione mostra delle consonanze con la filosofia della natura deleuziana. Tuttavia, ciò che resta fermo nell’orizzonte deleuziano è che non basta sostituire gli animali agli umani, né i vegetali agli animali, né – volendo – le rocce o i cristalli ai vegetali: nessun prodotto naturale può mai rappresentare la via d’accesso alla natura stessa, alla sua *produttività*. In altri termini, la *natura naturans* non coincide con nessun tipo di *natura naturata*, ancorché non si dia al di fuori delle nature naturate: è questo il carattere *filosofico-metafisico* di una possibile filosofia della natura, almeno per Deleuze.

Questo, secondo quanto visto, è coerente con il gesto di fondo che si ripete lungo tutto il sistema-Deleuze: ciò che fa la differenza non è mai qualcosa, non si trova mai “in” qualcosa, ma si colloca in quel non-luogo incorporeo, virtuale, ideale e problematico rappresentato dal “tra”. La differenza è la pura dinamica, che di per sé non appartiene a nessun “termine” della natura, a nessun “risultato”: risiede sempre negli interstizi, è puramente formale e astratta.

Ecco perché Deleuze è attento a evitare ogni forma di (con)fusione mistica (cfr. p.e. CP: 175-203, 213-217): nella sua ottica, quando per esempio si comincia a dire che *non si può separare* l’uomo dalla natura, la mente dal corpo, il fiore dall’ape, e così via, che cosa si sta realmente affermando? Sostenere che occorre rapportare non equivale a sostenere che non si può disgiungere. In fondo, il problema su cui non cessa di battere Deleuze sta tutto qui: si può affermare il legame di tutto con tutto, perché la natura è pura potenza relazionale, ma questo implica affermare lo slancio stesso della forza differenziante ovvero della divergenza, non un generale annullamento di ogni confine.

La «zona di indiscernibilità» è reale e si dà, ma rappresenta quella zona di scambio per la quale avviene poi il “discernimento” o la divergenza, non è il destino ultimo di ogni cosa: si tratta del campo della differenza noumenica rispetto a quella fenomenica, delle determinazioni virtuali rispetto a quelle attuali, del senso dell’apparire rispetto all’apparire, e via discorrendo.

La questione, insomma, si ribalta: il fatto è che le cose *effettivamente si separano*, ma lo fanno soltanto perché sono in rapporto, perché attraversano una zona di “nebbia” in cui si intrecciano e intersecano, *proprio per potersi distinguere*. È quanto già *supra*, § 3.2, ho evidenziato a proposito del tema dell’isola, che «è disertata più

di quanto non sia un deserto»: questo significa *non* che non è possibile “isolare”, *bensì* che è necessario comprendere la dimensione intimamente relazionale di ogni forma di isolamento o “invaginamento”.

È questa la leva di fondo della filosofia della natura deleuziana, che al limite può dirsi – con tutta l’ambiguità di una simile espressione – una «metafisica cosmomorfa» (MONTEBELLO 2015). Come già notato (cfr. *supra*, § 4.1), quella di Deleuze non è nemmeno semplicemente una bio-logica, anziché una semplice logica: è al limite una vera e propria fisio-logica o cosmo-logica: una logica del processo che non vuole fare di una qualche sua determinata figura la figura per eccellenza. È una logica che tiene sempre a mente la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata*.

Una simile prospettiva si trova inevitabilmente a fare i conti con quello che nel dibattito contemporaneo si presenta sotto forma del problema dei livelli di organizzazione della realtà. L’aspetto per me più interessante è che, all’interno di questo dibattito, trova spazio anche l’esplicita messa in discussione dell’utilità e della coerenza dell’individuazione di livelli di organizzazione della realtà (cfr. p.e. DIFRISCO 2017; ERONEN 2015; THOMASSON 2014).

Senza entrare nello specifico dell’ampio spettro di posizioni assunte e delle loro argomentazioni, mi interessa allora notare che anche qui troviamo l’idea per cui il mondo è troppo complesso per essere descritto facendo ricorso a una gerarchia monolitica, tale per cui la realtà si stratificherebbe in livelli universali e discreti, che taglierebbero in maniera univoca l’intera natura.

Vediamo brevemente in che senso si afferma questo.

Per esempio, si sostiene che risulta quantomeno discutibile paragonare il livello di un cervello umano a quello di un ghiacciaio: esisterebbero una certa gerarchia di livelli propria di quello stesso cervello umano e un’altra ancora propria di quello stesso ghiacciaio, ossia ci sarebbero livelli situati più localmente e trasversalmente, prima ancora che livelli estesi orizzontalmente e globalmente lungo tutta la natura. Che si definiscano i livelli in termini di composizione partintero, di tipi organizzativi, o di dimensioni spaziali, resta che qualcosa sfugge al tentativo di classificazione: in che senso un organismo sarebbe una parte di un ecosistema? In che senso un individuo che digerisce, si riproduce e mette in atto varie funzioni sarebbe un membro della specie *Homo sapiens sapiens* e non invece un intreccio di tipi di organizzazione che coinvolge per esempio microbi simbiotici? Quale sarebbe la scala entro cui si colloca un sistema aperto come una popolazione, distribuito e diffuso spazio-temporalmente?

Non è tanto che non si diano differenze, di dimensioni, durata, interazione, e via discorrendo); piuttosto, queste risultano meno incasellabili in livelli standard generali di quanto sembri. È il concetto stesso di livello a dover essere messo in discussione: per esempio, possono sì variamente esistere scale (spaziali come temporali), soglie di interazione causale, composti, tagli prospettici, ecc., ma non per questo si tratterebbe di “livelli”. La natura dei livelli si rivela fumosa e astratta: sulle prime, sembrerebbe evidente circoscrivere l’esistenza di un livello molecolare rispetto a uno cellulare, ma poi ci si accorge che esistono allora

differenti livelli molecolari come cellulari, che di volta in volta si intrecciano e stratificano.

Intuitivamente, una montagna è a un livello differente (più basso) rispetto a una carta di credito, o a uno differente (stavolta più alto) rispetto a un atomo: ma fino a che punto questa immagine della natura come di una «torta a strati» corrisponde al vero? Quanti tipi di livelli potremmo in realtà perimetrare? Per esempio, un organismo mono-cellulare non potrebbe essere a un livello differente (inferiore) rispetto a un mammifero? Un pensiero astratto non potrebbe essere a un livello differente (superiore) rispetto a una sensazione immediata? Una sinfonia non potrebbe essere a un livello differente (superiore) rispetto a una forchetta? A quale livello si collocherebbe una recessione economica, rispetto a una performance artistica? E un robot rispetto a una conchiglia? Insomma, potremmo scovare livelli ovunque.

Questi supposti livelli separati, a conti fatti, non fanno altro che intrecciarsi e produrre eventi di altro tipo: per assurdo, una sinfonia scritta con una forchetta a che livello si collocherebbe rispetto a una sinfonia semplice e a una forchetta semplice? L'idea che si possa descrivere la realtà mediante una serie di livelli discreti e numerabili viene insomma radicalmente problematizzata, in quanto propone un ordine artificioso e comunque solo apparente, che non è in grado di rendere pienamente ragione del «guazzabuglio» che si trova nel mondo. Parlare di livelli finisce per aprirci domande che restano irrisolte perché sono irrisolvibili: quanti livelli ci sono? Sono A e B sullo stesso livello? Come si passa da un livello a un altro? E via discorrendo.

Per dirla in termini deleuziani, il problema non è mai trovare la giusta casella in cui collocare un dato fenomeno o gruppo di fenomeni naturale. Il punto è cartografare connessioni, concatenamenti e il farsi delle differenze: questo farsi non avviene in riferimento a essenze date e pre-costituite, raggruppate in qualcosa come appunto dei livelli, bensì lavora sempre in maniera “interstiziale”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Oltretutto, all'interno del dibattito sulla natura della causalità che intercorre tra diversi livelli (causalità *interlivelli* distinta da quella *intra*livelli), ancorché in una cornice dichiaratamente meccanicistica, si profila una concezione della causalità che mostra più di qualche consonanza con il modo in cui – come visto – Deleuze considerava la causa espressiva o la quasi-causa (cfr. p.e. CRAVER & BECHTEL 2007). Infatti, si sostiene per esempio l'idea di una causazione senza causa, che sappia spiegare le relazioni tra differenti livelli senza farli coincidere con relazioni di tipo causale, cioè con cause in senso stretto, considerate in chiave asimmetrico-lineare (causa > effetto; *precede* la causa, *segue* l'effetto). Questo nulla toglie che si diano effetti reali ovvero interazioni simmetriche, che rendono proprio ragione delle differenze tra livelli. Poi, si suggerisce di non confondere la causalità con la consistenza, come viene ricordato con l'esempio del microonde: il microonde accelera il movimento delle molecole nel cibo, ma questo non significa che tale movimento *generi* il calore, che cioè lo causi. Piuttosto, si sottolinea che il calore *consiste* nell'aumento di energia cinetica delle molecole, vale a dire che si effettua correlativamente a questo aumento, non è semplicemente causato come se ci fosse *prima* il movimento (la causa) e *poi* il calore (l'effetto): è un effetto-calore (senza

Questi riferimenti servono semplicemente a evidenziare ancora una volta che se è vero che la filosofia della natura deleuziana è di impronta genuinamente speculativa, resta altrettanto vero che avanzare tesi metafisico-filosofiche non significa di per sé porsi in una prospettiva anti-scientifiche, auto-referenzialmente speculativa.

D'altronde, credo che la prospettiva "naturalistica" di Deleuze possa per esempio rientrare nello spettro del cosiddetto «naturalismo liberale» (cfr. DE CARO & VOLTOLINI 2010: 69-86; DE CARO & MACARTHUR 2005; nonché DUPRÉ 2007; 2010). Secondo questo approccio *liberalmente* naturalista, ammettere soltanto spiegazioni o ipotesi non in contraddizione con le leggi di natura e con i dati scientifici non significa ritenere *eo ipso* che l'ontologia debba essere configurata esclusivamente dalle scienze naturali; tuttavia, questo non equivale ad aprire le porte a una spiegazione o ipotesi di tipo sovranaturale. Se da una parte si devono difendere le ragioni del naturalismo scientifico dagli assalti del sovranaturalismo, dall'altra si deve anche cogliere la rilevanza di una certa esigenza euristico-speculativa di cui il sovranaturalismo stesso si fa portatore, ancorché in una forma non accettabile. Anzi, è proprio se si riconosce tale esigenza che si può cercare di farla valere entro in un orizzonte genuinamente naturalistico.

Si tratta di una prospettiva che, pensando anche ad alcune considerazioni di stampo più nettamente speculativo di alcuni scienziati (come DAMASIO 2018 o SACKS 2018), afferma il legame che unisce tutte le forme di vita, dalla pianta all'uomo passando per il verme, in nome di quella forza espressiva (lo spinoziano *conatus*) che talora viene presentata come omeostasi, inteso quale principio di regolazione della vita, riscontrabile in ogni organismo e che gli consente di perdurare e prosperare. Questo filo invisibile che unisce le nostre menti al brodo primordiale in cui la vita ebbe inizio, connettendo per differenziazione e mai per confusione, è esattamente quello che Deleuze cerca di mettere in luce.

Posto tutto questo, esiste allora nella filosofia della natura deleuziana una sorta di distinzione tra livelli o piani, che corrisponderebbe alle più canoniche distinzioni tra "regni" o "gradi"? Si è sostenuto che la filosofia della natura deleuziana sia *without criteria*, soprattutto accostandola a quella di Whitehead (cfr. SHAVIRO 2009; sul rapporto tra Deleuze e Whitehead vedi anche FARBER 2010; ROBINSON 2009): è davvero così? Senza dubbio, ho insistito sul fatto che non ci sono criteri a priori e che questi sono invece immanenti alle stesse maniere espressive, ma questo che cosa può significare rispetto al problema di una filosofia della natura?

Questa domanda, evidentemente è ancora più rilevante rispetto a una filosofia come quella di Deleuze, per via della sua vocazione anti-gerarchica e anti-essenzialista. In altre parole, se una nuova filosofia della natura di stampo deleuziano vuole mostrare la propria consistenza concettuale ed euristica, non può sottrarsi al confronto con una delle nostre più incisive intuizioni

---

“causa del” calore), come si esprimeva Deleuze, vale a dire qualcosa che si dà soltanto alla luce e in virtù di un'interazione che di per sé si collocherebbe a un altro livello.

fondamentali: il tavolo su cui scrivo, la mosca che mi ronza intorno e io che sto scrivendo *non sono certo equivalenti*, e non lo sono in quanto appartengono a “piani” diversi. Il problema, evidentemente, sta tutto nel come viene poi interpretata tale non equivalenza, perché bisogna sempre tenere distinte *differenza* e *superiorità*: come discusso, per Deleuze “diverso” non equivale a “migliore”.

Un simile interrogativo può porsi anche in termini diversi: com'è possibile che si faccia di Deleuze ora l'araldo del superamento dell'umano e ora un esponente di spicco di un rinnovato antropocentrismo? Infatti, a fianco delle molteplici letture rizomatico-vitalistiche, c'è anche chi ritiene che Deleuze consideri il concetto (l'umano) come «qualcosa di qualitativamente diverso dalla natura», cioè come l'evento di qualcosa di «irriducibile» per cui «tutto cambia, in quanto inizia l'esperienza umana», grazie alla quale si esce dalle maglie della necessità per aprirsi alla «comprensione della totalità dell'essere» (ORGANISTI 2014: 7; ma cfr. anche la forte polemica di GRANT 2017 e le oscillazioni dei contributi in STARK & ROFFE 2015).

In che modo, dunque, la filosofia della natura deleuziana riesce (se vi riesce) a rendere conto di questo insieme di tensioni e di ambiguità? O, prima ancora: esiste davvero qualcosa come una filosofia della natura deleuziana, intesa come il tentativo di “scandire” le forme di organizzazione del mondo naturale?

In effetti, in Deleuze possiamo trovare un'esplicita articolazione dei “livelli” della realtà naturale, in due luoghi principali: il primo è poco più di un'enunciazione in *DR* (328-336, 360-361), largamente influenzata – ben al di là di quanto Deleuze stesso riconosca – dal confronto con l'opera di Simondon; il secondo invece, in *MP* (87-122, 594), è maggiormente strutturato, ma di fatto rappresenta uno sviluppo delle prime enunciazioni “giovanili”.

## 7.2. Ordini di Idee (*DR*: 328-336, 360-361)

«Ogni struttura è un'infrastruttura, una microstruttura. In se stessa, essa non è né attuale né apparente, né reale né possibile. Ha un'idealità che gli è propria ma che non si confonde con alcuna immagine possibile, con alcuna idea astratta. Individuare la struttura di un campo equivale a determinare tutta una virtualità di coesistenza che preesiste agli esseri, agli oggetti e alle opere di questo campo. Ogni struttura è una molteplicità di coesistenza virtuale» (*ID*: 225).

In questo paragrafo, *A*) esamino i passaggi di *DR* in cui emerge il tema dell'articolazione tra i “livelli” della natura, per poi *B*) avanzare delle

considerazioni di ordine generale, tenendo conto anche di altri luoghi dell'opera deleuziana.

A) Deleuze parla di «campi» o «sistemi» differenti, sostenendo che innanzitutto un sistema fisico e uno biologico si distinguono «per l'ordine delle Idee che incarnano o attualizzano», vale a dire – in senso molto generale – per il tipo di problema a cui rispondono. Sin qui, si potrebbe dire, si potrebbe trattare di niente più che di una tautologia: campi diversi per problemi diversi. Deleuze però spiega che questo tipo di distinzione si accompagna alla natura diversa del processo di individuazione in gioco, il quale – lo ricordo – coinvolge sempre e comunque per ogni ordine un dinamismo spaziale, uno temporale e una forma di coscienza.

Più precisamente, «l'attualizzazione e si compie in una sola volta nel sistema fisico, e soltanto sui suoi bordi, mentre il sistema biologico riceve apporti successivi di singolarità e fa partecipare tutto il suo ambiente interno alle operazioni che si producono sui limiti esterni»; inoltre, «i due sistemi si distinguono per le figure di differenziazione che rappresentano l'attualizzazione stessa: la specificazione e l'organizzazione biologiche, in quanto differenti rispetto alla semplice qualificazione e ripartizione fisica».

Tutto questo fa sì che «il vivente testimonia un ordine diverso, un ordine eterogeneo e un'altra dimensione, come se i fattori individuanti, o gli atomi individualmente assunti nella loro capacità di comunicazione reciproca e di instabilità fluente, fruissero di un grado di espressione superiore».

Ciò che emerge, allora, è che per Deleuze la differenza tra questi campi o sistemi sta nel fatto che l'individuazione è via via “più aperta” e “più stratificata”, proprio perché viene conservata una maggiore carica di “instabilità produttiva”: in altre parole, meno le cose sono già finite, più serbano risorse per proseguire a individuarsi.

È importante evidenziare che non è in ballo una qualche superiorità di forma in senso piramidale, bensì una “complessificazione” tale per cui, per esempio, il biologico fa leva sul fisico e ne prolunga l'individuazione proprio perché rappresenta rispetto a quest'ultimo una “riapertura” dei giochi. Si potrebbe anche dire: non c'è nulla di più, nessuna cosa in più, ma un maggiore indice di trasformabilità.

Se l'individuazione nel vivente non avviene in una volta sola, è perché l'Idea o il problema a cui *corrisponde senza somigliare* esige che l'individuazione debba protrarsi o riproporsi anche in più fasi, per esempio in rapporto a una maggiore sollecitazione dell'ambiente esteriore, come di una maggiore inquietudine interiore, o più esattamente alla relazione tra questi due tratti. Ci si individua in più fasi proprio perché i problemi da affrontare che emergono sono “più complicati” e non possono essere risolti in una volta sola (respirare, mangiare, percepire, e così via).

È Deleuze stesso a cercare di spiegare «la formula di questa “evoluzione”», dove le virgolette evidenziano che non si tratta di un inesorabile e

predeterminato cammino verso il meglio: «più un sistema è complesso, più in esso compaiono *valori propri d'implicazione*», intesi quali «centri di involuppo».

In poche parole, dobbiamo intendere complessità in senso letterale: più un sistema è complesso, più sarà complicato o meglio co-implicato, vale a dire che avrà maggiori elementi “avviluppati” e potenzialmente sviluppabili, o – ancora – una maggiore “intricatezza” da portare a espressione, un po’ come quando diciamo “qui c’è tanto da dire”, “questa persona ha tanto da esprimere”, e così via.

Un sistema più complesso è un sistema – per così dire – maggiormente “aggrovigliato”, il che non significa *né* peggiore o più imperfetto, *né* migliore o più perfetto: significa soltanto – perlomeno nell’ottica di Deleuze – che il “ritorno” o “ripiegamento” o “reinvasamento” di un dato sistema ne aumenta la complessità perché aumenta il coefficiente di relazione, di interscambio e di interferenza, così che emerge un nuovo ordine di problemi dunque un nuovo ordine di soluzioni – *un piano diverso*.

Questo maggiore “ammassamento” si traduce anche nell’esigenza di «interiorizzare sempre più le differenze costituenti», sganciando sempre più il processo di individuazione dalle condizioni esterne. Ciò non significa che l’individuazione si rende indipendente dalle condizioni, anzi il rapporto con queste diventa sempre più consistente e rilevante, *proprio perché* passa tramite un “rivolgimento” verso l’interno, che in qualche modo funge da filtro e porta di scambio attivo. Le cose si fanno appunto più complicate, ma questo significa soltanto che esse possono essere esplicate in più modi diversi: l’individuazione diventa insieme più labile e più atta a trovare strade impreviste.

In altri termini, questa interiorizzazione dei fattori individuanti fa sì che la variazione e l’apertura diventino più rilevanti all’interno del processo di individuazione. Proprio per questo, Deleuze evidenzia che nel movimento biologico la riproduzione fa tutt’uno con la variazione: la vita in fondo comincia proprio nel momento in cui si diventa capaci di riprodursi, ma non si diventa capaci di riprodursi senza diventare al contempo capaci di differenziarsi, ossia di produrre novità.

Più le cose si fanno complicate, più si traducono diversamente, più sono traducibili diversamente, un po’ come un’espressione in una lingua particolarmente “densa” e “stratificata”, che si presta a tanti tipi di possibili interpretazioni diverse, lungo le quali alcune sfumature verranno accentuate, altre messe in ombra, e così via.

È proprio quando le cose si fanno più complicate, al contempo, che devono essere il più possibile interiorizzate per essere sviluppate nel modo più articolato possibile: non è che le cose siano migliori, al limite è anzi che ci sono più problemi, o – sarebbe meglio dire – problemi di ordine diverso, che si accompagnano a diversi tipi di soluzioni.

Un cristallo non ha bisogno di muoversi per mangiare, non ha bisogno di pensare a cosa fare, ma questo non significa che sia “inferiore”: significa che il suo modo d’essere è costituito da problemi differenti, che non implicano quel tipo di esigenze. Se, insomma, si potrebbe dire che un gatto è meglio di un sasso



perché riesce a fuggire da un cane che lo insegue, si potrebbe anche però dire che quello stesso sasso è migliore di quello stesso gatto perché non ha nessun bisogno di fuggire da un cane: *questo significa essere differenti*.

Allo stesso modo vengono considerati i «i sistemi psichici», cioè gli esseri umani. «La determinazione deve essere uguale al determinabile o della sua stessa potenza», ossia l'esplicazione delle soluzioni deve corrispondere creativamente al grado di complicità del relativo campo problematico. Pertanto, accade che questo grado di “problematicità interna” o di “problematicità interiorizzata” arriva al punto da costituire un Io e un Me, i quali però non possono essere intesi come figure dell'individuazione conclusa, ma piuttosto come figure della differenziazione.

In prima battuta, l'Io specifica il campo psichico in tutta la sua estensione e organizzazione, ossia il Me («IO MI penso»). Questo comporta che si facciano largo anche le esigenze del buon senso e del senso comune, che richiedono di annullare le differenze, rendendole somiglianti e appianandole in una risolutiva e pacifica identità, individuata una volta per tutte. Al contempo, a caratterizzare il sistema psichico, il gioco Io-Me, è il fatto che la sua specifica organizzazione è fortemente instabile, “brulicante” di differenze: è costantemente aperta a una nuova riconfigurazione, è costitutivamente ritrasformabile.

In breve, da un versante chiedersi ogni ora chi si è rende impossibile la vita, ma dall'altro versante di fatto posso mettere in discussione chi sono ogni ora, ogni minuto: questa tensione caratterizza il campo psichico, ed è una tensione non semplicemente “irrisolvibile”, perché è *esattamente risolta attraverso il campo psichico stesso*.

Anche qui, bisogna tenere insieme i due aspetti: è proprio perché l'individuazione “psichica” ovvero “soggettiva” diventa un problema aperto che si apre il campo in cui è possibile *tanto* che questa si cristallizzi *quanto* che questa fluttui. «L'individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono involuppano altre intensità, sono involuppate da altre intensità e comunicano con tutte», così che «l'individuo non è affatto l'indivisibile, giacché non cessa di dividersi mutando natura».

È dunque proprio per via di un'indeterminazione fondamentale, la quale coinvolge l'individuo nella sua interiorità distinta dalla sua exteriorità, che sono insieme possibili il compimento e la sfasatura della sua determinatezza. “L'interiorità” è insomma il punto in cui si fanno riferire e a cui si riconducono le relazioni con “l'esteriorità”, così come al contempo questa diventa più riccamente accessibile ed esplorabile nella misura in cui c'è un'operazione di continuo “ripiegamento”, che le fa quasi da sponda.

Non a caso, Deleuze aggiunge che per rendere conto dei fattori individuanti non si può fare semplicemente affidamento all'Io o al Me, ma occorre chiamare in causa «una struttura del tutto differente appartenente al sistema Io-Me», designata col nome *autrui*: «altri» in senso generico, perché «non designa nessuno ma soltanto me per l'altro e l'altro per me». «*Altri a priori*» non è dunque né un (altro) soggetto né un oggetto (per il soggetto), bensì il nome della pura

relazionalità, dell'apertura ad altro, ciò che «si definisce in ciascun sistema psichico per il suo valore espressivo, ossia implicito e involupante»: *autrui è l'«espressione di un mondo possibile».*

La relazione con il “fuori” rappresenta allora per un sistema psichico la condizione di possibilità della costituzione del suo stesso “dentro”: «altri» indica una risorsa di ulteriore individuazione, che può essere integrata soltanto rispondendole in maniera creativa, ossia “ripiegandola” per prolungarne in maniera non somigliante il potenziale. È così che questa risorsa “esterna” viene “interiorizzata”, a partire dal linguaggio, in cui si cerca di conferire «una posizione di realtà al possibile in quanto tale».

I sistemi psichici, in ultima istanza, sono tali proprio perché sono continuamente esposti a questo processo di possibilizzazione, di “provocazione espressiva” o di “complicazione relazionale”, di modo che sono in quanto tali radicalmente suscettibili di trasformazione e riconfigurazione: hanno un bisogno costitutivo di esprimersi ulteriormente.

Insomma, “fuori” e “dentro” vanno di pari passo, nel senso che il secondo alimenta il lavoro del primo, proprio mentre questo consente di aprirsi a quello: «la suddivisione di oggetti, le transizioni come le rotture, il passaggio da un oggetto a un altro, il fatto che ci sia sempre qualcosa di implicato che resta ancora da esplicitare, da sviluppare, tutto ciò è reso possibile solo dalla struttura-altri». Ritroviamo insomma l'idea spinoziana tanto cara a Deleuze, per cui un corpo è tanto più complesso quanto più è capace di essere affetto in molteplici modi, o – come mi sono anche espresso – quanto più è reattivo.

Tutto questo, come dicevo, significa tracciare non una superiorità di natura o essenza, bensì una diversità di campo di esperienza, legata a un rilancio del grado di complessità del piano “precedente”, per il quale si apre un piano “successivo” in cui un certo ordine di problemi e soluzioni possono venire a porsi. Non solo un cristallo non può risolvere il problema della nutrizione: è che non se lo pone proprio, perché non è costituito come risposta o campo di risposte a una domanda come quella della nutrizione.

L'incremento della complessità, la sua ripresa nei termini di un rievamento a potenza, non significa che al grado  $X^3$  (in B) si risolvono i problemi che in  $X^2$  (in A) non trovavano soluzione: questo aprirebbe alla distinzione tra migliore e peggiore. Casomai, si tratta di cogliere che in  $X^3$  si pongono e risolvono problemi che in  $X^2$  non si ponevano proprio: questo permette di accogliere la differenza in quanto tale. Tuttavia, questa nuova posizione di un campo problematico si genera, e lo fa portando sino agli estremi il campo problematico (ora divenuto) “precedente”: è qui che troviamo la pura forza differenziante del “tra”, della soglia dinamica; è questo il principio della differenza interna.

Si potrebbe rimarcare: quando si parla di “più” complessità, di un crescente grado di complicazione, di un incremento del tasso di problematicità, non si sta comunque affermando una sorta di – più o meno surrettizio – principio di superiorità? Non è superiore quel che è maggiormente complesso? Non si sta osservando, in modo quasi paradossale, che un uomo è migliore di un cane poiché il primo è immerso in una rete di problemi che il secondo nemmeno si

pone? Si è mai visto un cane divorziare dal proprio compagno umano, spinto dal desiderio di qualcosa di nuovo? Fino a che punto questo è un semplice indice di semplice diversità e non un indicatore di una qualche forma di superiorità? Certo, parlare di tasso di problematicità è diverso che parlare di possesso di proprietà superiori, ma è davvero sufficiente per evitare ogni forma di antropocentrismo, o – più in generale – di visione progressiva e piramidale della natura?

La domanda è assolutamente pertinente, soprattutto se consideriamo che Deleuze arriva a sostenere in modo alquanto netto che con il sistema psichico si incontra «la manifestazione del noumeno, l'ascesa dei valori espressivi, la tendenza all'interiorizzazione della differenza». In altri termini, Deleuze sembra ritenere che se la differenza è in quanto tale relazione problematica, questa si manifesta *in quanto tale* proprio nei sistemi psichici ovvero negli esseri umani, la cui forma di vita è senza posa immersa in scambi relazionali e sollecitata da dinamiche trasformative.

B) Al di fuori di *DR*, Deleuze è forse ancora più esplicito su questo punto, quasi a dare ragione a chi lo considera un “neo-umanista”, o comunque un pensatore antropocentrico. Va rimarcato che i momenti in cui affiorano più nettamente considerazioni di tal tipo sono il confronto diretto con il “pan-naturalismo” spinoziano e il “vitalismo” bergsonian.

Per quanto riguarda il primo, Deleuze spiega che gli sforzi umani – in particolare quelli della ragione – non sono semplicemente artificiali o convenzionali, ossia non sopprimono o limitano l'impulso naturale, ma vanno piuttosto visti come suo prolungamento, potenziamento ed estensione. Questo significherebbe – in ultima istanza – che l'uomo «può, a suo modo, riprodurre ed esprimere lo sforzo dell'intera natura» (*SE*: 207).

Per quanto riguarda il secondo, ricostruendo l'idea per cui nella linea umana di differenziazione dello sforzo produttivo della vita «lo Slancio vitale prende coscienza di sé» (*B*: 103), si arriva ad affermare senza mezzi termini:

lo slancio vitale “passa” con successo solo sulla linea dell'Uomo [...]. L'attuale diviene adeguato al virtuale solo nel caso dell'uomo. Che l'uomo è capace di ritrovare tutti i livelli, tutti i gradi di distensione e di contrazione che coesistono nel Tutto virtuale. Come se fosse capace di ogni frenesia e potesse far sì che in lui accada tutto ciò che, altrimenti, può incarnarsi solo nelle diverse specie. Ritrova o prepara la materia perfino nei suoi sogni. Dentro di lui stanno anche le durate che gli sono inferiori o superiori. L'uomo crea dunque una differenziazione valida per il Tutto, ed è l'unico a tracciare una direzione aperta in grado di esprimere un tutto anch'esso aperto. [...] L'uomo può confondere i piani, superare il suo piano e la sua condizione, per esprimere, infine, la Natura naturante (*B*: 96-97).

Senza dubbio, resta sempre difficile stabilire il confine tra il Deleuze che sta semplicemente esponendo tesi altrui e il Deleuze che sta invece enunciando tesi proprie; eppure, proprio questa difficoltà è la testimonianza più netta del fatto

che egli sta sempre enunciando attraverso l'esposizione: sta *prolungando per potenziamento e ritrasformazione* gli autori a cui si dedica più profondamente.

C'è però anche l'altro lato della medaglia. Intanto, «questo privilegio» ha un'origine «a prima vista umile», essendo posto «in un certo stato della materia cerebrale», cioè in quello «scarto fra l'eccitazione e la reazione» che non supera «le proprietà fisico-chimiche di una materia particolarmente complicata». È questo scarto, di poco conto, a segnare l'attualizzazione dell'intera libertà, il farsi «strumento di libertà» della materia stessa (B: 97).

Allo stesso modo, l'obbligo ad avere obblighi o l'abitudine ad avere abitudini sono fondati «su un'esigenza della natura» (B: 98), così come quel «piccolo scarto» fra intelligenza e società, che rendendo una società aperta giunge a «“mimare” l'esitazione superiore delle cose nella durata», si fonda sull'*emozione* (B: 99), che non è una facoltà “in-”, “extra-” o “sovra-naturale”, ma è il modo in cui la natura stessa manifesta nell'uomo tutta la propria capacità creativo-trasformativa – ossia il modo in cui la natura si manifesta a se stessa in quanto tale.

Proprio in tal senso, Deleuze ritiene che l'emozione creatrice non è altro che «una Memoria cosmica, che attualizza contemporaneamente tutti i livelli e che libera l'uomo dal piano o livello che gli appartiene per farne un creatore adeguato a tutto il movimento della creazione», di modo che «è proprio agendo e creando, più che contemplando, che l'uomo può accedere alla totalità creatrice aperta», nel senso che l'uomo esprime in modo più adeguato la natura quanto più questa espressione «è dinamica», ossia «riproducendo l'apertura di un Tutto nel quale non c'è nulla da vedere o da contemplare» (B: 102-103).

Per Deleuze, l'uomo imita la natura non tanto in quanto ne riproduce le forme, ma piuttosto in quanto ne riproduce la capacità (tras)formativa: questa riproduzione – è il punto ora rilevante – è da intendere come un prolungamento creativo *della* natura in senso soggettivo, vale a dire che il «privilegio» umano rappresenta lo statuto dell'umano *all'interno* della natura, ossia la sua posizione *intra-naturale*, mai “speciale” in chiave sovra-naturale.

Ritroviamo qui il superamento della distinzione tra natura e artificio, nel tentativo di ricondurre la storicità umana a uno dei modi in cui la natura stessa si esprime, facendo cioè della storia (dunque dell'uomo) un *prodotto naturale*. Se «la storia degli uomini è un costituire problemi» e «la conquista della libertà corrisponde alla presa di coscienza di questa attività», è perché la vita stessa «si determina essenzialmente nell'atto di aggirare gli ostacoli, di porre e risolvere i problemi» (B: 6).

Mi sembra che certe affermazioni, nuovamente bergsoniane, vadano lette proprio in tale ottica:

con l'uomo, e soltanto con esso, la differenza diviene cosciente e si innalza a coscienza di sé. Se la differenza stessa è biologica, la coscienza della differenza è storica. È vero che non si dovrà sopravvalutare la funzione di questa coscienza storica della differenza. [...] Più che determinare qualcosa di nuovo essa libera qualcosa di antico. La coscienza c'era già, con e nella differenza stessa. La durata e la vita sono in se stesse coscienza, ma lo sono *di diritto*. Se

la storia è ciò che rianima la coscienza, o meglio, il luogo in cui essa si rianima e si pone di fatto, ciò accade solo perché questa coscienza identica alla vita s'era assopita e intorpidita nella materia, perché era una coscienza annullata e non una coscienza nulla. [...] La coscienza non è affatto storica, la storia è l'unico punto in cui, dopo aver attraversato la materia, la coscienza risorge (ID: 45-46).

Da un lato Deleuze sembra dunque parlare di privilegio umano, ma dall'altro lato le cose non sono così semplici. Infatti, «tra i dinamismi fisici, biologici e psichici interviene ogni tipo di ripresa e di risonanza», e ciò non cancella mai che la differenza c'è e sta innanzitutto «nell'*ordine* dell'Idea che si attualizza», ma nemmeno autorizza a fare di una qualche differenza l'apogeo di un processo, del processo cosmico: «io credo che l'uomo non abbia alcun privilegio» (ID: 142).

Quando allora Deleuze sostiene che in qualche modo con l'uomo la differenza si delinea o emerge *in quanto tale*, sta affermando qualcosa di ben preciso, convincente o meno che sia: l'"in quanto tale" (concetto, pensiero, coscienza, apertura, ecc.) non è altro che è *la maniera umana* di aprirsi alla differenza ovvero alla natura, vale a dire che è esattamente il modo naturale di essere dell'uomo, o il modo di essere naturale dell'uomo. In questo senso, dire che l'uomo "coglie" la differenza in quanto tale non significa dire che l'uomo è il vertice della natura; all'inverso, significa che la differenza (la natura) tramite l'uomo si dà in quanto tale.

Analogamente, comprendiamo il senso della prospettiva di Deleuze e la sua idiosincrasia per la conoscenza nel senso del riconoscimento e dell'adeguamento se consideriamo (pensando anche a figure come Gregory Bateson o Teilhard de Chardin) che l'attenzione non si rivolge a come la mente conosca la natura, bensì al fatto che la mente che conosce la natura è *naturale*. La mente è una parte della natura che arriva a conoscer(si), è *natura che si conosce*, proprio come – per così dire – con i viventi è la natura ad animarsi e con i cristalli è la natura a solidificarsi, e così via. Ancora una volta, non c'è nessuna mistica della fusione o dell'annullamento delle differenze, ma solo il tentativo di caratterizzare le peculiarità delle differenze.

È in gioco il tentativo di fornire una descrizione della natura tale che essa, per come viene presentata, includa questa stessa descrizione come uno dei "propri" gesti vitali – come giustamente insiste, ancorché criticamente, Badiou. Il problema non è discutere se siamo o meno in grado di accedere direttamente alla realtà; al limite, si può dire che un accesso diretto alla realtà non si dà *proprio perché* siamo parte di essa.

In termini forse meno impegnativi, che chiamano in causa il legame tra natura e cultura nell'umano, l'impossibilità di un approccio diretto al reale non testimonia né l'esclusione né l'esclusività dell'uomo rispetto al cosmo: è piuttosto indice del modo in cui l'umano è incluso in questo, nella forma della mediatezza o mediazione, della "ripresa creatrice" del suo stesso procedere.

La percezione di una realtà "in sé", in poche parole, diventa conseguenza del fatto stesso che si delinerebbe una realtà "per noi": è proprio questo a fare emergere la consistenza del reale e del nostro modo di essere reali. Insomma, il

problema deleuziano non è se noi conosciamo la realtà, se la nostra conoscenza sia *della* realtà nel senso oggettivo; prima di tutto, è che noi conosciamo *realmente*, perché la conoscenza è *della* realtà nel senso soggettivo.

La conoscenza è esattamente una modalità di *rapporto con* la realtà, come lo sono – per dire – gli atti compiuti da una zecca. Ciò che si può dire, al limite, è che la conoscenza in senso stretto comporta una modalità più articolata e complessa di rapporto con la realtà, vale a dire una ripresa “più potente” dell’esuberanza creatrice della natura.

Resta il fatto, in ogni caso, che la conoscenza (l’uomo) non è una parte di un intero dato e onnicomprensivo, che appunto pre-determina il gioco delle sue parti: il tutto è l’Aperto, è anzi il Fuori. Pertanto, il gioco si inverte: quella “parte” emerge come fosse a propria volta un “tutto”, in modo da “ricentrare” quello stesso intero, ponendolo come funzionale a sé, o – detta altrimenti – in modo da rapportarsi a esso in funzione di un auto-rapporto.

In fondo, la conoscenza è esattamente questo: una parte della natura viene a porsi come suo punto di “ripiegamento” e “reinvaginamento”, tale che la natura stessa si trova a ruotare intorno a questo punto, alla stregua di qualcosa di ora “conosciuto”, e non più – poniamo – esclusivamente “percepito”, “agito”, “insediato” e così via, come intanto sta accadendo con altre sue pieghe.

È la stessa attività “macchinica” e “sintetica” per la quale un qualsiasi vivente è quella parte del mondo che *si nutre*, ossia stabilisce un rapporto con questo e in particolare con il proprio ambiente, in funzione di sé e del rapporto con sé. In questo modo, il vivente non sta affatto negando il proprio essere “parte”, lo sta anzi attualizzando, cioè lo sta manifestando ed esprimendo in modo creativo, in quanto i suoi presupposti non erano già pre-contenuti o pre-configurati in qualche altra “parte” o “momento” della medesima natura. Ugualmente, dunque, si può dire che l’uomo è il modo in cui la natura *si pensa*.

Sotto questo riguardo, il problema sollevato da Deleuze può essere descritto anche attraverso le riflessioni di Palomar, uno dei personaggi più geniali tra i tanti elaborati da Calvino:

come si fa a guardare qualcosa lasciando da parte l’io? Di chi sono gli occhi che guardano? Di solito si pensa che l’io sia uno che sta affacciato ai propri occhi come al davanzale d’una finestra e guarda il mondo che si distende in tutta la sua vastità lì davanti a lui. Dunque: c’è una finestra che s’affaccia sul mondo. Di là c’è il mondo; e di qua? Sempre il mondo: cos’altro volete che ci sia? Con un piccolo sforzo di concentrazione Palomar riesce a spostare il mondo da lì davanti e a sistemarlo affacciato al davanzale. Allora, fuori della finestra, cosa rimane? Il mondo anche lì, che per l’occasione s’è sdoppiato in mondo che guarda e mondo che è guardato. E lui, detto anche “io”, cioè il signor Palomar? Non è anche lui un pezzo di mondo che sta guardando un altro pezzo di mondo? Oppure, dato che c’è mondo di qua e mondo di là della finestra, forse l’io non è altro che la finestra attraverso la quale il mondo guarda il mondo. Per guardare se stesso il mondo ha bisogno degli occhi (e degli occhiali) del signor Palomar. Dunque, non basta che Palomar guardi le cose

dal di fuori e non dal di dentro: d'ora in avanti le guarderà con uno sguardo che viene dal di fuori, non da dentro di lui (CALVINO 2016: 101).

Sostituendo all'io di Palomar il pensiero, troviamo il tema della coestensività tra pensiero ed essere, nei termini di *Nous* e *Physis*, che Deleuze rimarcava in vari modi (cfr. DR: 31-39, 361-376; CF: 27-29): non si tratta semplicemente del pensiero che coglie l'essere (il realismo volgare) o che lo pone (l'idealismo volgare), bensì dell'idea per cui *il pensiero* (cfr. *infra*, §§ 8.1, 8.3, 9.1) riprende la dinamica stessa dell'essere, ossia ripete lo slancio creativo della natura, a proprio modo e sul proprio livello.

In tal senso, certo il pensiero “fa essere”, ma non perché – per dire – pone il tavolo “fisicamente”, creando la sua percezione con un puro atto di coscienza, bensì perché “fa essere” (auto-pone) qualcosa come un sistema di nominazione, delle coordinate di comprensione, un contesto di concepibilità, un quadro di conoscenza, e così via.

Poi, è anche vero che un tavolo, un sistema di equazioni, un agente batterico appena scoperto, e così via sono comunque “posti in essere” attraverso un qualche atto inventivo, mediante cioè un gesto del “pensiero” in senso ampio, che “rilancia” l'essere-*Physis*, dunque non è mai contrapposto alla realtà di questo, separato e separabile da esso.

Il pensiero (l'uomo) è tutt'altro che la vetta della *Physis*, il luogo per eccellenza di manifestazione dell'essere. Senza dubbio, tutto questo può destare più di qualche perplessità, ma l'idea di fondo di Deleuze si trova proprio su questo piano: non si tratta di negare che l'uomo pensi, né di voler ritenere che altri viventi pensino come l'uomo, esattamente come non si tratta di negare che il cane abbaia e altri viventi no, per intenderci.

Il problema è piuttosto tener fede a una differenza che di fatto si dà senza tradurla in una superiorità verticale e senza considerarla qualcosa di speciale in senso extra-naturale: è tutto sempre espressione (differenziazione) dell'univoco piano di immanenza naturale.

La distinzione tra natura e artificio sfuma, come detto: quei mezzi che appaiono artificiali nel senso di oltre-naturali non sono altro che una maniera d'essere del naturale stesso. Il linguaggio deleuziano può – come sempre – apparire inutilmente barocco e sofisticato, ma la questione di fondo che tocca ha una notevole rilevanza, soprattutto se la accostiamo a uno dei tentativi contemporanei più coraggiosi e comprensivi di delineare una sorta di filosofia della natura che contempra la presenza reale della “mente” all'interno della natura stessa.

Mi riferisco al lavoro di Daniel Dennett, per il quale «la creatività dei singoli esseri umani riecheggia, a gran velocità e in forme concentrate, i processi di R&S [“Ricerca e Sviluppo”] che la creano» (DENNETT 2018: 309), cioè l'andamento stesso dell'evoluzione naturale.

L'idea è dunque che «un processo senza un Progettista Intelligente può creare progettisti intelligenti che poi possono progettare cose che ci permettono di capire come un processo senza un Progettista Intelligente possa creare

progettisti intelligenti che poi possono progettare qualcosa» (DENNETT 2018: 85). Siamo davvero così lontani da Deleuze, al di là dell'atteggiamento evidentemente più sobrio di Dennett, tipico del pensatore anglosassone?

Dennett fa valere un punto tanto banale quanto filosoficamente decisivo: «il punto è che la mente si è evoluta e ha creato strumenti per pensare che alla fine le hanno permesso di sapere come si è evoluta la mente, e persino di sapere come questi strumenti le hanno permesso di sapere che cos'è la mente». Siamo cioè in grado di «conoscere molte cose che qualsiasi altra specie ignora», dato che «noi sappiamo che esistono i batteri; i cani, i delfini, gli scimpanzé no», e anzi «neanche i batteri sanno che esistono i batteri»; ma questo nulla toglie al fatto che «siamo oggetti fisici», anzi segnala proprio *il nostro* modo di essere fisici, la nostra costituzione fisica, che rende possibile quella peculiare struttura iterativa che quasi si auto-alimenta, per creare sempre nuove strutture (ciò che la mente è per Dennett).

Pertanto, per spiegare questa struttura iterativa “mentale”, è necessario narrare la storia «dello strano e più ampio processo iterativo (composto di processi composti di processi) che ha generato menti [...] da null'altro che molecole (fatte di atomi fatti di...)». Come se non bastasse, «essendo un compito ciclico, dobbiamo iniziare da qualche parte nel mezzo e andare avanti e indietro molte volte», evitando ogni volta tanto l'atteggiamento «romantico», per cui parlare di differenza anche umana equivale a parlare di eccezionalismo, quanto l'atteggiamento «guastafeste», per cui discutere l'eccezionalismo equivale ad annullare ogni differenza (DENNETT 2018: 3-4, 11-13).

A tal fine, spiega sempre Dennett, occorre prendere in seria considerazione il fatto che tutte le cose hanno una *raison d'être*: non perché vi sia una ragione già data che presiede alla costituzione delle differenze, ma nel senso che queste ragioni emergono lungo l'emersione delle cose stesse, le quali consistono propriamente in quell'insieme di processi che trovano e inseguono le ragioni per cui le cose hanno una data consistenza, organizzate in un modo anziché non in un altro.

È in questa maniera che emerge anche quell'ente che è in grado di rappresentarsi le ragioni e di interrogarsi sulle ragioni: non bisogna semplicemente annullare la teleologia, ma occorre – cosa decisamente più difficile – *naturalizzarla*, in modo da spiegare la mente umana senza fare ricorsi a principi extra-naturali e senza perdere di vista la sua peculiarità (cfr. DENNETT 2018: 37-56).

La risposta alla domanda “per quale motivo accade questo qualcosa?”, cioè – come voleva Deleuze – “perché questo piuttosto che quello?”, è che si dà «una *differenza che per caso fa la differenza*»: «esistono delle ragioni per cui gli alberi pretendono i rami, ma in nessun senso forte sono le ragioni degli alberi» e «ciò che fanno le spugne ha una ragione; ciò che fanno i batteri ha una ragione; persino ciò che fanno i virus ha una ragione», ma nessuno di questi «*ha* quelle ragioni; non hanno bisogno di averle». Il fatto che – al limite – l'uomo abbia le ragioni di quel che fa (cfr. *infra*, § 8.3) non deve dunque portare a credere che l'alternativa sia che *o* si hanno già chiare le ragioni di quel che si fa *o* non ci sono



ragioni per quel che accade: altrimenti, si perde di vista niente di meno che il modo in cui è fatta e agisce la natura stessa (DENNETT 2018: 54, 56).

È proprio l'ordine di questioni entro cui ritengo che vada collocata la filosofia della natura deleuziana, ed è all'interno di un simile orizzonte che il problema delle *transizioni tra* livelli viene ad assumere via via maggiore rilevanza nelle vicende del pensiero di Deleuze.

### 7.3. Piani intermedi (MP: 87-122, 594)

«Il fatto è che la Piega è sempre tra due pieghe, e questo tra-due-pieghe sembra passare dappertutto: tra i corpi inorganici e gli organismi, tra gli organismi e le anime animali, tra le anime animali e quelle razionali, anche tra le anime e i corpi in generale?» (P: 23).

Anche in questo paragrafo, *A)* esamino i passaggi di *MP* dedicati agli strati della natura, per poi *B)* avanzare delle considerazioni di ordine generale, sempre tenendo conto anche di altri luoghi dell'opera deleuziana

*A)* Nel Piano III di *MP*, infatti, trova maggiore spazio il tema dei passaggi e rapporti tra questi sistemi o "livelli": la questione della piega interna tra i vari strati viene più nettamente in luce. Queste pagine, si può dire, presentano la struttura della filosofia della natura deleuziana.

Qui, il problema non è semplicemente quello della distinzione tra i sistemi, ma più direttamente quello della *(tras)formazione* degli «strati», ossia della «stratificazione», nella costituzione di quei «Livelli, Cinture» che «formano materie, imprigionano intensità o fissano singolarità in sistemi di risonanza e ridondanza, costituiscono molecole più o meno grandi sul corpo della Terra, fanno entrare queste molecole in insiemi molarì». Semplificando, gli strati sono catture – l'esito comunque mai definitivo di processi di cattura – che "bloccano" il processo creativo-trasformativo della natura: gli strati sono insomma i momentanei punti di riposo del movimento "naturante", sono i più fondamentali blocchi di natura "naturata" in cui la natura giunge a organizzarsi.

Pertanto, qui i livelli della realtà naturale sono discussi senza disgiungerli dai processi che li costituiscono: questo richiede che si analizzi il modo in cui processi funzionino, prima ancora che concentrarsi sui sedimenti che essi lasciano, ossia sulle diversità tra i vari strati. La diversità c'è e resta, ma diventa decisivo circoscrivere il modo in cui in generale uno strato si forma, come si passi *tra* cristallizzazione e fluidificazione. A tal fine, viene dato corpo a un insieme di concetti quali «materia» o «Corpo senza Organi» o «Piano di consistenza» o «metastrato», «contenuto» e «espressione» con «forma» e

«sostanza», «substrato», «codice» con «(de)codificazione» e «surcodificazione», «territorialità» con «(de)territorializzazione», «concatenamento» o «interstrato» con «macchine astratte», e così via. Rispetto a ciò, mi interessa ora sottolineare innanzitutto due aspetti.

Il primo è che simili concetti cercano di rendere conto proprio del procedere continuo della natura, per il quale i processi di “stratificazione” non sono separabili da quelli di “destratificazione”: la formazione degli strati fa tutt’uno con la loro trasformazione, intesa innanzitutto come *rapporto tra* gli strati. Questa “relazione tra” strati o livelli *precede* la loro presenza e non la segue: li forma o ne innesca la formazione, non giunge solo dopo a rapportarli, una volta che sono già formati.

Più in generale, a essere rilevante è sempre quella *relazione tra* i momenti del processo, che è il suo vero e proprio motore, perché – di nuovo – essa che configura i termini in rapporto e non accosta termini già dati: è in questo modo che Deleuze cerca di rispondere al problema di come per esempio si *passi tra* (non tanto *da* o *a*) contenuto ed espressione, forma e contenuto, forma e sostanza, codice e surcodifica, e via discorrendo. La mole e la molarità dei nomi chiamati in causa rispondono al bisogno di rendere ogni volta concepibili quei “passaggi tra” i nomi, che di fatto costituiscono i nomi stessi: ci si sforza di restituire la dinamica propria della *molecolarità*, cercando ogni volta di dare un nome a ciò che in senso stretto non lo ha e sembra non poterlo avere, vale a dire alla “relazione tra” nomi, al processo invisibile di cui i nomi rappresentano il sedimento visibile. Insomma, Deleuze moltiplica i nomi per indicare le transizioni, dovendo poi ogni volta cercare nuovi nomi in grado di indicare le transizioni tra gli stessi nomi individuati, in un procedimento potenzialmente irrisolto, ma comunque coerente con la sua ottica: scovare ogni volta quel *tertium* costitutivo di ogni *datur*, trovare ogni volta un termine paradossale, in grado di indicare ciò che sta tra i termini che vengono a definirsi.

Allo stesso tempo, è il secondo aspetto, i vari concetti individuati non sono casuali, moltiplicabili indefinitamente, o arbitrariamente interscambiabili. Ciononostante, ritengo che ci sia qualcosa di più importante di discuterli, rischiararli e definirli uno a uno: bisogna infatti mettere a fuoco il problema che le nozioni, i termini e i concetti offerti provano a porre e a cui al contempo cercano di rispondere. Si tratta, di nuovo, della questione dell’*espressione*, interpretata in chiave a-referenziale, grazie alla ripresa del modello linguistico di Hjelmslev, il quale avrebbe guardato alla struttura del linguaggio proprio rinunciando a impostare la questione nei termini del rapporto tra significante e significato.

Come si caratterizza, in sintesi, questo modello? Secondo esso, il linguaggio si formerebbe a partire da un flusso continuo materiale, suscettibile di formazione ma non è già di per sé formato, attraverso un processo che articola un contenuto e un’espressione, dotati entrambi di una forma e una sostanza (mai realmente separate). In altre parole l’espressione ha una forma (i determinati suoni isolati) e una sostanza (il *continuum* dei suoni producibili), così come il contenuto possiede una forma (i determinati elementi riconosciuti e riconoscibili

dentro un sistema linguistico-semiotico) e una sostanza (l'insieme dei possibili oggetti, stati di cose, ecc.). Tra espressione e contenuto si instaura una connessione inscindibile, ma tale per cui i due – pur dandosi congiuntamente – non sono in nessun modo sovrapponibili ovvero identici. Evidentemente, questo tipo di connessione è decisiva agli occhi di Deleuze.

Come già discusso (cfr. *supra*, § 4.2), l'espressione è per Deleuze un fatto universale: si tratta allora di articolare una concezione degli strati mediante una sorta di estensione del modello strutturale del linguista danese, costellato da strumenti concettuali in grado di delineare l'andamento della dinamica semeiotico-espressiva che governerebbe l'intera processualità naturale. Infatti, *ogni strato, ogni cosa*, «piante, animali, orchidee, vespe, rocce, fiumi», consiste per Deleuze in una «dimensione dell'esprimibile», articolata appunto in contenuto ed espressione, ciascuno dotato di forma e sostanza.

Questo “consistere” è tale per cui «tra contenuto ed espressione non c'è mai corrispondenza né conformità, ma soltanto isomorfismo con presupposizione reciproca», vale a dire che tra di essi «*la distinzione è sempre reale*» ma non è mai preesistente alla doppia articolazione di forma-contenuto/sostanza-contenuto e forma-espressione/sostanza-espressione. È proprio l'articolazione a distribuire tutte le componenti ogni volta in uno strato, costituendone la direzione reale.

In altri termini, ciascuno strato è contenuto ed espressione, è una modalità dell'esprimibile: al variare di questi, variano gli strati, ed è proprio per questo che tra contenuto ed espressione ogni volta «ci sono *stati intermedi*, livelli, equilibri e scambi attraverso i quali passa un sistema stratificato». Contenuto ed espressione sono dinamiche, tendenze, non sono mai “stati” nel senso di posizioni date, così che possono scambiarsi di posto e agire funzionalmente l'uno rispetto all'altra, assumendo svariate configurazioni in base al tipo di rapporto che viene a determinarsi, senza che queste configurazioni siano dettate dal crescente livello di perfezionamento o dal tipo di forma preesistente realizzata.

L'evoluzione tra strati non è insomma scandita dal graduale possesso, acquisto, o guadagno di qualcosa in più, di una qualche proprietà che si aggiunge, né dall'assunzione di forme prestabilite, bensì dal modo – insieme aleatorio e consistente – in cui materie, sostanze e forme vengono a comporsi ovvero *cambiano* composizione, senza per forza “aumentarla”.

Ciò che Deleuze vuole dire è che in ogni strato possiamo avere materiali esterni rispetto a elementi sostanziali interni, che però sono appunto sempre tali mediante quello stesso strato che li mette in relazione, ossia che li in-forma. Per chiarire, una mela è evidentemente un materiale esterno rispetto alla sostanza del mio appetito, ma appunto è tale *rispetto a esso*, così che si presenta come quel *materiale esterno in rapporto a me*, proprio come il mio appetito è tale soltanto in quanto sostanza per un dato materiale commestibile. Sono io in quanto strato, per così dire, che li pongo in quel rapporto; anzi, io mi costituisco in quanto strato attraverso questo processo di messa in relazione, lungo questa conformazione (io stesso esisto nutrendomi).

Ciò vuol dire che ogni strato avrà un dato *rapporto tra* materia e sostanza che determinerà la natura di queste, ma non che la materia (e/o la sostanza) di uno

strato sarà superiore (o inferiore) a quella di un altro, in quanto più sviluppata, più articolata e via discorrendo. Né dunque si può dire che la relazione formale stessa di uno strato sia “più elevata” rispetto a quella di un altro.

Lo “spostamento” da uno strato a un altro, o – meglio – tra uno strato e un altro, è dovuto a quegli «stati intermedi» che ogni volta vengono a occupare l'interstizio «tra ambiente esterno ed elemento interno, tra elementi sostanziali e loro composti, tra composti e sostanze, tra differenti sostanze formate», potendo così articolare differenti forme della loro messa in relazione: se esistono differenti strati, è perché uno stesso strato è continuamente attraversato da qualcosa che ne spezza la continuità e che lo frammenta. Questo significa sia che «un codice è inseparabile da un processo di decodificazione che gli è inerente» e un territorio da «un movimento di deterritorializzazione», sia che ogni decodificazione/deterritorializzazione si accompagna a una complementare ricodificazione/riterritorializzazione: ecco cosa si coglie se si rinuncia a confrontare «forme prestabilite e gradi predeterminati».

Deleuze sottolinea che fa parte del movimento stesso di “striatura” il fatto che si conservino delle linee di fuga, che cioè agiscano sempre dei potenziali di ritrasformazione: è per questo che gli strati di fanno e disfano, che possono insieme formarsi e trasformarsi.

Queste punte di “trasfigurazione”, di per sé, sono di tipo qualitativo e non quantitativo, nel senso che non vanno semplicemente lette come un'accelerazione che disfa una configurazione: come più volte rimarcato, una trasformazione può essere guidata da ritardi di sviluppo, da rallentamenti dei tassi di crescita, e così via. Questo tratto “al rallentatore” dell'evoluzione, per esempio, oggi è diventato persino scontato, se pensiamo all'idea per cui ciò che distingue l'*homo sapiens sapiens* rispetto ai suoi progenitori sarebbe innanzitutto non il possesso di qualche caratteristica in più o il perfezionamento di alcuni tratti, bensì il mantenimento di forme puberali o giovanili anche in età avanzata (la neotenia che Deleuze aveva già sottolineato in *DR*: 279), che si associa all'elasticità comportamentale e alla possibilità di apprendere comportamenti mediante l'esperienza.

Al di là del richiamo all'ominazione, l'aspetto filosoficamente centrale è che nell'ottica deleuziana non si può considerare il passaggio tra forme di vita (specie, strati, livelli, ecc.) come un cammino di perfezionamento progressivo.

Prendiamo il caso dei cosiddetti *gifted*, bambini o adolescenti che manifestano talenti particolari sin da tenera età, soprattutto in certi campi e domini, prevalentemente di tipo logico-matematico, ma non solo. Non di rado, essi vengono considerati con spregio alla stregua di “ritardati”, ossia come individui incapaci e inabili rispetto alla norma: al limite, però, dovrebbero essere considerati “più avanti”, cioè come *intercessori* (in deleuzese), perché sono “in anticipo” rispetto alla norma e su molte cose “arrivano prima”.

Infatti, quando la loro specificità viene riconosciuta come tale, prendendo sul serio le loro peculiari capacità e abilità, le cose vengono a rovesciarsi: è la supposta norma a rivelare tutta la propria inadeguatezza a star dietro a esigenze di natura così differente (a partire dai metodi educativi e formativi).

Effettivamente, la loro condizione è a tutti gli effetti *irriconosibile* sulla base dei parametri esistenti: ne servono altri.

Questo può essere un buon esempio di ciò che Deleuze cerca di mettere in luce: quel che appare come un rallentamento rispetto a una certa scala, dunque come un'anormalità, come un che di mostruoso, quando rapportato a un'altra scala, appare come un'accelerazione o incremento, vale a dire come una sorta di "prefigurazione" di un diverso possibile stadio evolutivo – *in senso né progressivo né regressivo*.

Deleuze, infatti, considerava l'anomalia quale puro fattore di alterazione: qualcosa che si sottrae a ogni logica meramente progressiva in senso additivo, al punto – nuovamente – da poter essere più facilmente *rappresentata* da una logica differenziale in senso sottrattivo. Ma solo "rappresentata": infatti, l'involuzione non coincide affatto con la regressione, ossia con il movimento del ritorno all'indifferenziato, che sarebbe la semplice ombra ovvero il negativo rispetto al movimento di perfezionamento (cfr. p.e. *MP*: 147-152, 214-221, 243-244, 298, 341-343; *C*: 31-36). Con Deleuze, è sempre in gioco la pura forza creatrice dell'alterazione.

Proprio per questo, tornando alla "scansione" degli strati in *MP*, al centro si trova la dimensione qualitativa dell'alterazione in quanto tale: essa è il "trascendentale" della stratificazione, così che non giunge «come un dopo o un al di là», ma «viene prima», al punto che – nuovamente – «non ci si doveva porre la questione su come qualcosa uscisse dagli strati, ma piuttosto su come le cose vi entrassero».

Eppure, ciò nulla toglie al fatto che si diano strati, cioè maniere di articolazione di contenuto ed espressione, che per Deleuze sono principalmente tre e sembrano corrispondere ai canonici stadi "inorganico", "organico" e "umano". Nondimeno, strati e stadi sono due concetti radicalmente differenti, per Deleuze.

Intanto, quali sono questi strati?

Un primo gruppo di strati coinvolge quelli «geologico, cristallino e psicochimico», perché in tutti questi «il contenuto (forma e sostanza) è molecolare e l'espressione (forma e sostanza) molare»: si potrebbe dire, per intendersi, che l'aspetto "solido" rimanda a un campo di micro-interazioni "liquide" e viceversa, così che contenuto ed espressione compongono «una sola e uguale cosa», cioè questo rapporto tra dimensione microscopica (relativamente stabile) e dimensione macroscopica (relativamente mobile).

Secondariamente, la natura di questa composizione varia nello «strato organico», caratterizzato dal fatto che «l'espressione diventa indipendente in se stessa, cioè autonoma», di modo che «l'espressione e il contenuto hanno ciascuno del molecolare e del molare». Questo, dal lato più osservabile, comporta che il codice possa essere ricopiato e che emerga la possibilità di riprodursi. In questo senso, «l'organismo è più deterritorializzato di un cristallo»: un cristallo è come bloccato nella propria tridimensionalità, l'espressione è legata a questo territorio tridimensionale, mentre un organismo vede "staccarsi" e diventare lineare l'espressione, aprendo un ventaglio di nuove possibilità, che coinvolge appunto

la riproduzione e l'interazione tra un'interiorità e un'esteriorità, ma anche più in generale la possibilità di una propagazione e ibridazione delle forme, ossia di incroci.

Infine, c'è un terzo «grande gruppo di strati», che non può essere esclusivamente definito «da un'essenza umana», bensì chiama in causa più in generale una «nuova distribuzione del contenuto e dell'espressione», così sintetizzabile: «da forma di contenuto diventa “alloplastica” e non più “omoplastica”, cioè opera modifiche sul mondo esterno», mentre «da forma d'espressione diviene linguistica e non più genetica, cioè opera per simboli comprensibili, trasmissibili e modificabili dal di fuori». Partendo da questo scenario, tutte le «cosiddette proprietà dell'uomo» (cioè «la tecnica e il linguaggio, l'utensile e il simbolo, la mano libera e la laringe flessibile») sono piuttosto «proprietà di questa nuova distribuzione, che è difficile far cominciare con l'uomo come se si trattasse di un'origine assoluta».

Pertanto, l'uomo è più la risultante di una nuova modalità di co-organizzazione di contenuto ed espressione, che non la sua causa (o il suo fine): questo significa che più che limitarsi a circoscrivere organi o capacità propriamente umane, bisogna vedere in queste – secondo la lezione di Leroi-Gourhan – degli intrecci tra eventi di «deteritorializzazione» ed eventi di «riterritorializzazione».

Dal lato del contenuto, questi intrecci coinvolgono l'intreccio dinamico tra liberazione della mano, creazione di utensili e assunzione della postura eretta: la mano non serve più a camminare, potendo essere usata per nutrirsi, lavorare e gesticolare.

Dal lato dell'espressione, il linguaggio è correlato alla messa in moto di «diversi elementi organici», come la laringe, la bocca, le labbra e l'intera faccia, a loro volta appunto generati da una dinamica di deteritorializzazione/riterritorializzazione, il tutto sempre in rapporto all'ambiente circostante. Per esempio, nell'ambiente disboscato non sarebbe più necessario «avere sacchi laringali giganteschi per dominare con grida il sottofondo dei rumori della foresta».

Inoltre, sempre rispetto al linguaggio, «*i segni vocali hanno una linearità temporale*» ovvero una «*sovralinearità*», che chiama in causa «*la traduzione*, la traducibilità»: questa non riguarda semplicemente «la facoltà che ha una lingua di “rappresentare” in qualche modo i dati di un'altra lingua», bensì implica «la facoltà che ha il linguaggio di rappresentare, con i propri dati sul proprio strato, tutti gli altri strati, e di accedere così a una concezione scientifica del mondo», nella quale «tutti i flussi, particelle, codici e territorialità degli altri strati» vengono appunto “tradotti” in un sistema linguistico. Nel linguaggio dunque, secondo Deleuze, non solo l'espressione diventa indipendente dal contenuto, ma la forma d'espressione diventa indipendente dalla sostanza d'espressione, facendosi così suscettibile di passare da una sostanza a un'altra.

In parole povere, un codice genetico non può per propria stessa natura “rivolgersi” a qualcosa di diverso da un codice genetico, mentre il linguaggio è costituito in maniera tale da “rivolgersi” a ciò che linguaggio non è, con tutte le

possibili «pretese imperialiste», che Deleuze non manca subito di stigmatizzare: «tanto varrebbe astrarre un carattere del linguaggio per dire poi che gli altri strati possono partecipare a questo carattere solo essendo parlati».

A ogni modo, abbiamo un'organizzazione di contenuto ed espressione tale per cui si danno «contenuto tecnologico ed espressione simbolica o semiotica»: si dispiega il campo in cui agisce l'interazione aperta tra «una macchina sociale tecnica» e «una macchina collettiva semiotica», macchine che «operano come agenti determinanti e selettivi, sia per la costituzione delle lingue, degli utensili, sia per i loro usi, per le loro comunicazioni e diffusioni mutue o rispettive». La mano non è insomma separabile dalla parola, ed è la loro co-evoluzione congiunta, fatta di una relazione di reciproca differenziazione, a costituire lo strato “umano”: questa co-evoluzione non ha l'uomo come proprio principio o propulsore; al limite, esso è un suo “sedimento”, un punto di (relativo) arresto. Questa co-evoluzione, presa nel suo complesso, costituirebbe «un ambiente esterno comune a tutto lo strato», ossia «l'ambiente nervoso cerebrale» quale «“brodo preumano” in cui ci immergiamo».

Il “rivolgimento” verso ogni altro strato proprio del linguaggio fa tutt'uno con un analogo “rivolgimento” della mano, posto che la tecnica non è altro che un “riuso” degli altri strati: «con il terzo strato si produce l'emergenza di Machine che appartengono in pieno a questo strato, ma che nello stesso tempo si ergono e protendono le loro pinze in tutti i sensi e verso tutti gli altri stadi». Si tratta di una sorta di «illusione che invade tutti gli strati, benché appartenga ancora a uno strato determinato»: l'illusione «costitutiva dell'uomo».

Come visto, in altri momenti Deleuze descriveva in termini più positivi la tendenza umana alla “onniapertura”, mentre qui emerge un tono più critico, o comunque l'attenzione a evidenziare che quello che coinvolge è solo uno tra gli strati, non una sorta di Sovra-Strato o Super-Strato, se non Lo Strato per eccellenza.

Questa illusione è però *costitutiva*, essendo legata in particolare al modo in cui è configurato il linguaggio, o – più precisamente – al fatto che nel linguaggio opera «l'imperialismo del significante». Sarebbe infatti colpa di questo imperialismo del significante se si ritiene che vi sia una «presa diretta su tutti gli strati» e che il contenuto coincida con il significato e l'espressione con il significante, ossia con un rapporto di tipo designativo o di adeguazione. Invece, «non c'è mai conformità tra le due, né dall'una all'altra, ma si ha sempre indipendenza e distinzione reale», e questo vale anche per il linguaggio.

Di per sé, è persino normale che il linguaggio si rivolga agli altri strati: a fare problema è il tipo di linguaggio che mette in atto simile rivolgimento – conseguentemente – il modo in cui gli strati vengono a essere considerati. Infatti, il linguaggio “significativo” adotta come «modello implicito una situazione troppo semplice», quello della referenzialità diretta tra un termine e il suo oggetto (il battesimo nominale), oscurando così il fatto che nel linguaggio non si tratta mai di rappresentare qualcosa, ma sempre di *esprimerlo*, cioè di prolungarlo o differenziarlo, o – in altre parole – di configurarne il campo di possibilità.

Ancora una volta, Deleuze porta fino alle estreme conseguenze la logica delle potenze del falso: non è che il linguaggio non dica le cose, ma questo dire non è mai un “rispecchiare”, perché rappresenta l'emersione di un nuovo e differente livello di realtà, di natura appunto linguistica (o conoscitiva, o scientifica), il cui problema non è tanto se rappresenta correttamente la realtà, bensì se riesce a “rilanciarla” in maniera fruttuosa (per lo strato “umano” come – volendo – per gli altri strati). Si tratta di fare cose, più che di dirle. O, anche, il punto è che il linguaggio stesso va considerato come una delle modalità di espressione (in rapporto a un contenuto) presenti all'interno della natura, non come quella modalità a cui ogni altra forma di espressione (con contenuto) può o deve essere ricondotta.

Andando al di là del lessico deleuziano, questo tipo di cartografia degli stadi può sembrare priva di originalità.

Certo, si fa valere una logica differenziale e non sostantiva, attenta agli slittamenti, ai campi, agli interstizi e non alle forme date, ai movimenti teleologici e alle proprietà essenziali. Eppure, se andiamo a vedere al cuore delle caratteristiche di ogni strato, non troviamo nulla di così innovativo; poi, sembra anche qui di trovare in atto un movimento di crescente deterritorializzazione, apertura, o ampliamento prospettico, ancorché con i limiti “dispotici” che vengono evidenziati nell'umano. In aggiunta, che questo slancio dispotico sia figlio del modo stesso in cui è fatto lo strato mano-linguaggio sembra testimoniare ulteriormente in favore della peculiarità e della “superiorità” umana, per quanto poi l'uomo non sia in grado di tenere sotto controllo questo suo “destino”.

Deleuze è consapevole di queste criticità. Infatti, egli dichiara apertamente quanto sia difficile «esporre il sistema degli strati senza dare l'impressione di introdurre tra essi una sorta di evoluzione cosmica o anche spirituale», come se cioè «si ordinassero in stadi e passassero attraverso gradi di perfezione». Ma questa, a suo giudizio, resta comunque un'impressione: «le differenti figure del contenuto e dell'espressione non sono stadi», perché «c'è ovunque un'unica, medesima Meccanosfera» e perché «se si considerano gli strati in se stessi, non si può dire che l'uno sia meno organizzato dell'altro».

Ritroviamo qui il principio per cui diverso non significa migliore (o peggiore), in tutta la sua radicalità: uno strato non è migliore «neanche di quello che serve da substrato» in modo più diretto, in quanto «non esiste un ordine fisso e uno strato può servire da substrato diretto a un altro indipendentemente dagli intermediari che avremmo potuto credere necessari dal punto di vista degli stadi e dei gradi». Oppure, «l'ordine apparente può essere rovesciato», così che «fenomeni tecnologici o culturali possono costituire un buon humus, un buon brodo di coltura per lo sviluppo di insetti, batteri, microbi o anche di particelle».

L'empirismo deleuziano non fa sconti in questo: «non si può affermare a priori fra quali strati vi sia comunicazione né in che senso» (cosa rilevante anche per il problema del «superuomo», come discuterò *infra*, § 8.1). Né si può dire che «c'è organizzazione inferiore, meno alta o più alta», perché «il substrato fa parte integrante dello strato, è preso in esso a titolo di ambiente dove avviene il



cambiamento e non l'aumento di organizzazione». La natura di per sé, «il *piano di consistenza*», è un campo aperto di interazione reale e non metaforica, in cui «un frammento semiotico sta accanto a un'interazione chimica, un elettrone percuote un linguaggio, un buco nero capta un messaggio genetico, una cristallizzazione suscita una passione, la vespa e l'orchidea attraversano una lettera».

L'interazione è *reale e non metaforica*, se si considerano le cose *sub specie transformationis*, ossia dal punto di vista della natura in quanto tale: stando a questo, infatti, esiste un'interazione trasformativa *reale* tra una vespa e un'orchidea in grado di produrre una lettera (il libro di Deleuze), così come esiste un'interazione trasformativa *reale* tra una parola e un'interazione chimica (un essere umano), e così via.

La natura, costitutivamente al di là del bene e del male, di per sé «ignora le differenze di livello, gli ordini di grandezza e le distanze, ogni differenza tra l'artificiale e il naturale, la distinzione dei contenuti e delle espressioni, come quella delle forme e delle sostanze formate»: tutto questo, però, esiste eccome, «solo mediante gli strati e rispetto agli strati», proprio come le «intensità discontinue, prese in forme e sostanze, particole divise in particelle di contenuto e articoli d'espressione, e flussi deterritorializzati, disgiunti e riterritorializzati» non esistono che mediante e rispetto al «continuum d'intensità, emissione combinata di particole o particelle-segni, congiunzione di flussi-deterritorializzati».

«Nulla di tutto ciò è una notte bianca caotica o una notte nera indifferenziata»: si danno sempre strati come i concatenamenti che li attraversano e mettono in comunicazione, «contemporaneamente al di là degli strati, sugli strati e fra gli strati». In altre parole, si danno pietre, animali e uomini, come quegli intrecci che li mettono in comunicazione trasversale, generando per esempio un uomo che affila una roccia per uccidere un coniglio. Gli strati «fisico-chimico», «organico» e «antropomorfo» non sono chiusi e disposti in una piramide, né sono l'uno la destinazione dell'altro: sono piani differenti che si intersecano e combinano, generando a loro volta differenze.

In quest'ottica, quindi, non ci sono gradi di progressivo perfezionamento: di che cosa potrebbero mai esserlo? Quale sarebbe il "sostrato" di questo incessante miglioramento? Certo, dal punto di vista umano un cristallo può apparire inferiore in quanto *non parla*; ma varrebbe anche l'inverso, ossia che rispetto a un cristallo l'uomo appare inferiore in quanto *non sta fermo*.

B) Per Deleuze, si tratta proprio di abbandonare la logica trascendente-identitaria, per la quale si prende un'identità (come data), per poi fare di un'altra identità quel che è tale in quanto non è (come) la prima, facendo così della differenza ciò che si accosta a o si discosta da una qualche identità di partenza.

Bisogna sempre «rimettere i termini attuali nel movimento che li produce, riferirli alla virtualità che in loro si attualizza, per vedere che la differenziazione non è mai una negazione ma è una creazione, e che la differenza non è mai negativa ma, al contrario, essenzialmente positiva e creatrice» (B: 91-92). La differenza è generatrice di differenze reali ed effettive: di diversi, non di migliori/peggiori.

Guardando le cose in questo modo, ci si avvede che «la soluzione è ottimale rispetto al modo in cui era posto il problema e i mezzi di cui il vivente disponeva per risolverlo», di modo che quando si fanno confronti tra specie non si può dire che un vivente è «più o meno completo, più o meno perfezionato», ma solo che è «tanto perfetto quanto può esserlo a dei gradi diversi» (B: 92).

Questo, in ogni caso, non significa che l'attuale sia in quanto tale ogni volta perfetto nel senso di definitivo, anzi: «in sé ogni soluzione vitale non rappresenta un successo», lo è solo relativamente perché se «confrontata al movimento che l'inventa, rappresenta ancora uno scacco relativo» (B: 93-94). Questo è uno dei punti chiave di Deleuze: una differenza fenomenica o attuale non risponde mai a un'altra differenza fenomenica o attuale, ma risponde – letteralmente, come discusso – alla propria stessa differenza noumenica o virtuale, cioè a un problema, a una domanda, a un bisogno.

La postura trascendente-identitaria, secondo la lezione bergsoniana che Deleuze ha fatto propria, è tale per cui «un movimento che si sta svolgendo ci appare come se fosse già compiuto» (B: 95): si colgono risultati, forme e configurazioni, ossia *stati*, ma non – cosa che a Deleuze sta invece a cuore – *sforzi (tras)formativi*, ossia durate, processi di persistenza nell'essere, più che permanenze nell'essere (cfr. B: 38-39).

In definitiva, Deleuze invita a guardare alla natura tenendo conto di un aspetto insieme molto banale e drammaticamente problematico (*perciò genuinamente filosofico*): persino le cose intese come meri oggetti strumentali (un telefono cellulare, una penna, ecc.) *vivono*, e non in un senso animista, bensì in quanto protagoniste di “cicli di vita”.

Le cose *durano*, sono durate, nella propria funzione o nel proprio significato, come anche però nella propria forma fisica – la manutenzione delle cose riguarda proprio il problema del *mantenimento della loro vita*, a ben vedere.

Lo stesso vale – come più volte ricordato – per oggetti più strettamente fisici e “perenni” come rocce, monti, sassi, cristalli, ecc.: tutti sappiamo che anche essi *mutano*, per quanto *più lentamente*, eppure fino a che punto vengono presi sul serio – nel senso comune come nella filosofia – questo mutamento e questa diversità di durata?

In fondo, Deleuze non cerca altro che prendere *fino in fondo* in considerazione questi aspetti, con le loro articolazioni e implicazioni, o – quantomeno – comincia a rendere chiaro che essi vanno presi esplicitamente e sistematicamente in considerazione anche da un punto di vista filosofico.

Su questa scia, Deleuze invita a smettere di modellare i processi assegnando una qualche priorità al loro (supposto) stadio finale o adulto, come in fondo accadeva nella biologia aristotelica, la cui impostazione ha dominato il modo di concepire le tassonomie anche nella modernità. Non è un caso, come indicato (cfr. *supra*, § 6.1), che Deleuze tracci un nesso tra infanzia e virtualità e concepisca la purezza sul modello dell'infanzia.

L'identità di tipo sostanziale sembra effettivamente concepita in termini genuinamente spazializzati o estesi, dunque univocamente tridimensionali. Siamo molto più inclini a riconoscere una continuità nella distinzione in chiave

spaziale, che non in chiave temporale, dove si apre il problema della quadrimensionalità.

Eppure, il mio corpo ha delle parti diverse in senso spaziale, ma anche in senso temporale: ho una testa e due braccia, ma anche la testa di oggi e la testa di domani. Il primo aspetto passa inosservato, mentre il secondo diventa fonte di problemi: il fatto di avere una testa e un braccio distinti non mette certo in crisi la mia identità (*normalmente*), mentre il passare del tempo porta immediatamente a chiedermi se sono lo stesso di ieri, se la mia testa è ancora la stessa. Questo succede proprio perché il problema dell'identità si pone in partenza nei termini spaziali del rapporto "fissato" tra cose, disposte una vicina all'altra, come in un'istantanea fotografica.

Se invece consideriamo le cose in ottica dinamica, non si ha a che fare con lo stesso in chiave identitaria, bensì con la persistenza di un andamento, come quello del processo di crescita e sviluppo: diventa una questione non più di permanenza di entità o stati, ma di continuità di un'azione, di ritmicità di un dinamismo, di continuità nella e della differenza. Questo vale appunto per il corpo biologico, ma anche per l'oggetto fisico.

Volendo, si può allora parlare di un'identità *storica*, alla stregua di qualcosa che persiste, che è cioè "duraturo", analogamente ai capolavori e classici letterari, o artistici in generale (cfr. CASADEI 2018: 139-171; *supra*, § 4.3).

Difatti, un capolavoro è tale perché è in grado di resistere al tempo, non perché permane uguale a se stesso: riesce a rigenerarsi e a rigenerare ogni volta la propria peculiare tensione, cioè il proprio senso, nei più svariati ambiti (dal teatro alle web serie passando per il cinema). Un classico è qualcosa che rende possibili rielaborazioni e trasposizioni, che invita alla ripresa in senso differenziale, che *sopporta* riprese e rinnovamenti e in tal senso persiste nel proprio sforzo di esistere: l'identità storica così intesa è quella del riuso e riutilizzo, della capacità di riciclo, nient'affatto quella della permanenza dell'uguale. Un capolavoro è dunque tale proprio in quanto è aperto e non fisso – in quanto è riccamente traducibile: dispone di tante risorse e tanta ricchezza espressiva da poter(sì) ogni volta reindividuare.

In termini minimali, un'opera classica si caratterizza per il fatto che *continua a essere usata*: un testo classico, in fondo, non è altro che un testo che *viene ancora letto*, che *persiste* nell'essere letto, dunque nell'offrire spunti, materiali e risorse a lettori sempre nuovi.

Piuttosto che la resistenza al cambiamento, viene così messa al centro la resistenza o la persistenza *del* cambiamento, com'è proprio di un approccio genuinamente disposizionalista ovvero processuale (cfr. ANJUM & MUMFORD 2018). Pertanto, quando nel sistema-Deleuze si parla di «sistemi» o «strati», si sta parlando sempre e comunque di *movimenti tendenziali* o *movimenti di tendenze* (di durate, processi, divenire, ecc.), non di sostanze, cose, situazioni date e concluse, e così via, così che non solo un certo movimento arriverà a sfociare in un altro "successivo", ma consisterà a propria volta nella ripresa di un altro "precedente".

In tal senso, un movimento potrà “mantenere” in sé un altro movimento, alla stregua di un fondo virtuale che ne ha reso possibile la presente attualizzazione e che ne rende possibile l’ulteriore trasformazione:

quando la vita si divide in pianta e animale e l’animale in istinto e intelligenza, ogni lato della divisione, ogni ramificazione comporta, in un certo modo, il tutto, come una nebulosità che l’accompagna e che testimonia la sua origine indivisa. E c’è un alone d’istinto nell’intelligenza, un velo di intelligenza nell’istinto; qualcosa d’animato nelle piante, qualcosa di vegetale negli animali. La differenziazione è sempre l’attualizzazione di una virtualità che persiste attraverso le sue linee attuali di divergenza (B: 85).

Che un uomo manifesti delle tendenze animali, come gli attacchi di rabbia, paura, e via scorrendo, o che riveli persino tendenze cristalline, come le ossa di cui è fatto il corpo, e via di seguito, per Deleuze non è né un limite, né un ostacolo.

Piuttosto, è il segno di una peculiare inserzione nel mondo naturale, il segno di un’eredità, sia dal lato della sua ricezione che dal lato della sua trasmissione: si può ereditare qualcosa dal passato, solo perché si conserva qualcosa di esso; si può diventare eredi del passato, solo perché si riapre esso alla luce di rinnovate esigenze e necessità.



## 8. SOVRAUMANO: ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

«L'uomo è fatto di realtà inumane, ma molto diverse, secondo nature e a velocità ben differenti» (MP: 246).

### 8.1. Un cervello superumano?

«Il Superuomo non è complicato. Non c'è nulla da rimpiangere, né di cui rallegrarsi, perché non è il silicio a fare la nostra felicità. La forma-uomo non è l'uomo. Se si può cambiare un po' la forma, non è poi tanto male, voglio dire che l'uomo non è esistito molto bene sotto la forma-uomo, e non è esistito granché bene sotto la forma-Dio. Né esisterà benissimo sotto la forma Superuomo, le sue mostruose alleanze con il silicio ci mettono in guardia» (MF2: 322-323).

Il nesso tra cervello e costituzione dell'umano nel sistema-Deleuze credo si possa illustrare insistendo su tre temi: *A)* il modo in cui nello specifico Deleuze prende in considerazione il cervello e il suo legame con il pensiero; *B)* la maniera in cui Deleuze caratterizza il "Superuomo"; *C)* l'incidenza della rivoluzione informatico-digitale sull'autocomprensione che l'uomo o il "Superuomo" ha di sé.

*A)* Come già indicato (cfr. *supra*, § 7.2), Deleuze recupera da Bergson l'idea per cui la libertà o l'inventività dell'uomo, dunque la sua peculiarità, sia innanzitutto legata a un fattore fisico-materiale, cioè al cosiddetto scarto cerebrale, che "mima" l'esitazione creatrice della natura mediante la sospensione del nesso tra percezione e azione, che proprio in questo modo rende possibile la loro differenza.

In maniera ancora più diretta, Deleuze istituisce un legame tra pensiero e cervello. Pensare significa svolgere un tipo di operazione creativo su un piano filosofico, artistico e scientifico (cfr. anche *infra*, § 9.1), erigendo un qualche ordine che permetta insieme di abbandonare l'opinione e proteggersi dal caos. A partire da questo, «*il congiungimento (non l'unità) dei tre piani è il cervello*» (CF: 211): il cervello è il congiungimento delle tre modalità in cui pensiamo.

Parlare di congiungimento e non di unità delinea un rapporto la cui natura ormai è intuibile: il cervello non è una macro-cosa che contiene le tre forme di

pensiero, bensì è il luogo dinamico in cui queste al contempo si attraversano e differenziano. Il cervello è il “luogo” in cui le creazioni del pensiero possono interferire reciprocamente e distinguersi l’una rispetto all’altra. Il cervello – potremmo dire – è il trascendentale del pensiero, è la superficie lungo cui si dispiega l’atto di pensare: è “nel” o “sul” cervello, o – meglio – “grazie al” cervello che pensiamo.

Per spiegare questo, credo si debbano evidenziare almeno tre aspetti.

Un primo aspetto fondamentale è che il cervello, in quanto organo, è un «insieme complesso di connessioni orizzontali e di integrazioni verticali reagenti le une sulle altre» (CF: 211). Queste connessioni non sono prestabilite, né sono gerarchicamente localizzate: si tratta di campi di forze e forme che si fanno e stabilizzano via via alla luce delle interazioni stesse, ossia di un piano che va costituendosi in corso d’opera, irriducibile a un fine o a un programma.

Per questo, se proprio si volesse individuare il luogo di «oggetti mentali» filosofici, artistici e scientifici, esso non risiederebbe tanto in un’area determinata del cervello, in un assemblaggio dato di neuroni: piuttosto, «esso si troverebbe nel più profondo delle fenditure sinaptiche, negli iati, intervalli e fra-tempi di un cervello non-oggettivabile» (CF: 212). Per comprendere il modo in cui funziona il cervello, bisogna allora concentrarsi non sulle sue “zone”, bensì sui suoi «punti, concentrati in un’area e disseminati in un’altra», sui suoi «oscillatori, molecole oscillanti che passano da un punto a un altro»: «l’essenziale è comprendere gli intermediari, gli iati e i vuoti» (CF: 220).

Un secondo aspetto fondamentale è che il cervello, in quanto “luogo” del pensiero, ha un’accezione per così dire funzionale, non fisico-materiale: non si tratta di sostenere semplicemente che pensiamo perché abbiamo un cervello, che l’interiorità dipende dalla presenza di un relativo organo – cosa di per sé ovvia. È vero, «è il cervello che pensa e non l’uomo, essendo l’uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale», ma non è la cosa-cervello, il «cervello oggettivato», «un cervello dietro il cervello» a pensare: il cervello pensante è invece «uno stato di sorvolo senza distanza, raso terra, autosorvolo al quale non sfugge nessun baratro, nessuna piega né iato» (CF: 213).

Simili passaggi, dichiaratamente legati al lavoro di Ruyer, sono per tanti aspetti criptici, ma a mio giudizio mettono in luce un fatto persino molto semplice. Il cervello è soggetto del pensiero, il “luogo” in cui si pensa, in senso appunto trascendentale: il cervello *diventa* soggetto del pensiero *pensando*, cioè si costituisce coestensivamente all’atto stesso del pensare, nell’esercizio del pensiero, senza far riferimento a una qualche «dimensione supplementare» trascendente, ma restando «co-presente a tutte le sue determinazioni senza prossimità o allontanamento» (CF: 213-214). Il cervello è dunque *il campo* del pensiero.

Il pensiero è un’attività, è una creazione di concetti, sensazioni e funzioni; il cervello è un’attività, è l’attività del pensare. Questa attività, se proprio ha una sede, non la ha in aree che già conterrebbero le funzioni e gli oggetti corrispondenti come qualcosa di dato, alla stregua di zone definite associate a moduli determinati. Al limite, la sede del pensare si trova in quelle zone di interscambio e interstizio, in cui si generano connessioni e interazioni che

producono concetti, sensazioni e funzioni, intrecci in cui anzi consistono concetti, sensazioni e funzioni.

Di per sé, dunque, il cervello non è altro che l'esercizio creativo del pensiero, non una facoltà o un oggetto che già contiene gli elementi del pensiero, o che soprassiede a essi come se li producesse: piuttosto, consiste in questa stessa produzione, è coestensivo a essa, dunque non è altro che un sorvolo. Detta diversamente, il pensiero non è pensiero-di: è il pensare stesso, la (tras)formazione o il processo di (tras)formazione del pensiero stesso.

Non c'è un cervello prima del pensiero, non c'è un cervello senza il pensiero: il cervello è pensare, si costituisce e costruisce lungo l'atto del pensare, emerge consustanzialmente al pensare stesso. In quest'ottica, se seguiamo fino in fondo Deleuze, anche la scienza, alla quale «spetta mettere in evidenza il caos nel quale affonda il cervello stesso in quanto soggetto di conoscenza» (CF: 220), cioè di oggettivare il pensiero stesso nel cervello-organo, rappresenta un momento della genesi del pensiero ovvero del cervello stesso.

Detta diversamente, conoscere il pensiero-cervello, come oggi sta avvenendo in modo sempre più incalzante (ci tornerò a breve), per Deleuze è un atto che fa parte del processo stesso di (tras)formazione del pensiero-cervello stesso. Addirittura, si potrebbe dire che questo momento è proprio quello in cui la conoscenza scientifica si mostra per quel che sarebbe sempre stata: apprendimento o esperienza non tanto di un qualche oggetto, quanto piuttosto dell'apprendere o esperire stessi.

Ciò, d'altronde, è vero anche evolutivamente: non si comincia con un cervello già pronto a pensare, che poi allora comincia a pensare; il cervello diventa capace di pensare mano a mano che pensa, così come il pensiero diventa possibile, si esercita e si articola mano a mano che il cervello si struttura. È per questo che Deleuze insiste sugli iati e le "giunture": è lì che si fanno le connessioni, il cervello, dunque il pensiero; è lì che il cervello si costruisce – ragionando sempre in termini di processi e non di cose.

Un terzo, correlato, aspetto fondamentale è che per Deleuze dire che il cervello pensa non significa sostenere che questo tratto ci distingue da qualsiasi altra forma (non)vivente: il nostro pensiero è uno tra i modi possibili di pensare in natura, non l'unico significa. Per Deleuze, il pensiero è una modalità di attualizzazione o individuazione che si trova ovunque vi sia un cervello, *ossia ovunque*.

Che cosa significa ciò?

Intanto, come ricordato, per Deleuze l'individuazione avviene sempre attualizzando uno spazio, un tempo e una coscienza. Poi, posto che «la sensazione non è meno cervello del concetto», essa si rivela realmente presente in *tutte le cose*: «tutte le cose, non soltanto gli uomini e gli animali, ma anche le piante, la terra e le rocce».

Questo si spiega con il fatto che per Deleuze le sensazioni sono "prensioni", cioè forme di contemplazione, contrazione e abitudine: come visto (cfr. *supra*, cap. 6), Deleuze ritiene che ogni forma di vita "apprenda" in senso letterale degli elementi per prodursi, così che ogni cosa fa tutt'uno con questo stesso atto di



“apprensione”. Perciò, questo atto viene “sentito”, mediante una pura sensazione o auto-affezione, un auto-riempimento all’atto di farsi: «*enjoyment e self-enjoyment*» (CF: 214-216).

Senza dubbio, «le rocce e le piante non hanno un sistema nervoso», eppure se si considera la «forza-cervello» in quanto «facoltà di sentire coesistente ai tessuti» che permette l’istituzione di connessioni nervose e integrazioni cerebrali, si potrebbe dire che esiste «anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo; o con i tessuti vegetali nelle piccole specie», al punto che «ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose» (CF: 216).

Esiste dunque *dappertutto* una forza di contrarre o conservare, di ritenere e far risuonare, di sintetizzare: è una facoltà di sentire, che certo «si presenta come un cervello globale» soltanto «in rapporto a determinati elementi direttamente contratti e a un certo modo di contrazione, che differiscono a seconda dei settori e costituiscono precisamente delle varietà irriducibili». Eppure, troviamo ovunque «gli stessi elementi ultimi e la stessa forza in disparte a costituire un solo piano di composizione che contiene tutte le varietà dell’Universo» (CF: 216-217).

Ciò significa che tutto è contrazione, ma non che tutto lo sia allo stesso modo, secondo uno degli stilemi fondamentali di Deleuze: tutto è cervello, ma non tutto lo è allo stesso modo. Da questo punto di vista, «la sfera cerebrale per eccellenza» è «quella dell’apprendimento o della formazione delle abitudini» (CF: 217), perché – come visto – in essa tutto avviene per via di una sintesi passiva che crea e contempla in maniera non avvertita (non cosciente), ma non perciò inavvertita (non sentita).

Si tratta di una sintesi passiva perché “spezza” ogni azione e movimento: la contrazione avviene proprio nel momento in cui gli elementi, legati – nelle varie forme – all’azione e al movimento ovvero all’attività, vengono “ripiegati”, cioè quando l’azione e il movimento in senso stretti vengono a bloccarsi e sospendersi.

Quello è per Deleuze il momento in cui appunto avviene una contemplazione ed è quello il momento in cui, per così dire, qualcosa prende forma, o – meglio – si dà una differenza reale, spezzandosi la ripetizione “nuda”. Questo meccanismo di formazione delle sensazioni, qui nello specifico, fa tutt’uno con la formazione di un cervello, dunque di un pensiero: da un lato questo coinvolge tutte le differenze della natura, che dunque hanno cervello o pensano, si può dire; dall’altro lato non è che tutto in natura pensi allo stesso modo.

Qui, mi sembra, Deleuze sta sostenendo due cose: la prima è che se tutto in natura ha/è sensazione-cervello, nel caso umano si dà poi anche concetto-cervello e funzione-cervello; la seconda è che la stessa sensazione-cervello umana è differente rispetto alla sensazione-cervello di altri enti di natura. Differente, ancora una volta, non vuol dire superiore o migliore, ma vuol dire “semplicemente” diverso: questa diversità è data innanzitutto dal *rapporto nella differenza* che – nel caso umano – si articola tra concetto o filosofia (cervello-spirito o cervello-forma), funzione o scienza (cervello-funzione) e sensazione o arte (cervello-anima o cervello-forza).

In tal senso, il cervello in quanto “pensiero in generale”, nel caso umano, si configura esattamente come ciò che permette ai tre piani, con i loro elementi e attitudini, di essere insieme «irriducibili» e presi da «interferenze» reciproche, le quali possono essere di tre tipi: «intrinseche», in quanto ciascuna modalità di pensiero «resta sul proprio piano e utilizza i propri elementi»; «intrinseche», in quanto si generano «scivolamenti impercettibili» tra esse; «illocalizzabili», in quanto separano una modalità da se stessa, mettendola in contatto con la propria stessa ombra, con il proprio limite interno. Queste interferenze costituiscono il motore dell’esercizio delle tre modalità del pensiero: sono le loro risorse interne, il loro virtuale.

Ma c’è ancora un’altra interferenza, forse la più decisiva: il punto di incontro tra le “zone d’ombra” delle tre modalità, l’area di scambio tra i loro tre limiti interni, traccia il limite interno del cervello stesso, nella misura in cui questi limiti interni, presi appunto nel complesso, «non si distinguono più rispetto al caos nel quale il cervello si tuffa». Si potrebbe dire che le risorse virtuali di ciascuna delle tre modalità “collassano” in una sorta di risorsa virtuale del cervello in quanto tale, il quale – proprio in quanto virtuale – è anche la condizione di possibilità reale del cervello stesso, delle tre maniere di pensare: è un «pensiero non-pensante che alberga in tutti e tre» i pensieri e li rende «indecidibili», «indiscernibili», «quasi condividessero la stessa ombra, che si distende attraverso la loro diversa natura e non cessa di accompagnarli» (CF: 220-223).

In ultima istanza, il cervello in quanto “luogo del pensiero” fa tutt’uno con questo pensiero non-pensante, ma insieme se ne distingue, perché è la superficie lungo la quale il pensiero pensante trova articolazione, in cui cioè le sue maniere possono insieme intrecciarsi e separarsi.

B) Alla luce di tutto ciò, possiamo discutere più da vicino il modo in cui questa considerazione del nesso tra cervello e pensiero sia particolarmente rilevante rispetto al problema dello statuto dell’umano.

Sulle prime, si potrebbe dire che a contraddistinguere l’uomo è per Deleuze l’esercizio di un simile cervello-pensiero: l’uomo sarebbe tale perché pensa mediante la filosofia, la scienza e l’arte, perché crea concetti, funzioni e sensazioni.

Tuttavia, se ci fermiamo a questo, si possono presto notare diverse lacune: perché, per esempio, tra le forme del pensiero umano non troviamo la politica? Perché non la tecnica? Oppure: perché non c’è altro oltre al pensiero? Nei canonici termini aristotelici, sembrerebbe che per Deleuze l’umanità consistesse nella *theoria* (filosofica, scientifica e artistica), ma non nella *praxis* e nella *poiesis*, o – alternativamente – nella *theoria* (filosofica e scientifica), nella *poiesis* (artistica e non tecnica), ma non nella *praxis*.

Per evitare una simile deriva, bisogna allora tenere presente innanzitutto che Deleuze non sta dicendo che a contraddistinguere l’uomo è *esclusivamente* il pensiero, o una certa forma di pensiero, così che tutto ciò che non è incluso in queste forme non sarebbe propriamente umano, o non sarebbe particolarmente rilevante.

Diversamente, Deleuze sta provando a connotare il pensiero, considerato come una delle modalità creative peculiari dell'umano, inteso in generale quale essere, vivente, animale, processo ... *creativo*. Certo, l'uomo pensa, è cervello, ma questo non vuol dire che l'uomo solo o soprattutto pensi, sia cervello; anzi, se il pensiero si presenta prima di tutto come creativo, come creazione, è *perché l'uomo è creativo* (cfr. meglio *infra*, §§ 8.2-8.3).

Ciò non toglie che Deleuze in nessun'altra circostanza si è concentrato in modo così insistito sull'articolazione delle forme dell'"agire" umano, come è vero che il riferimento al cervello in merito alla specificità dell'uomo compare in più di un'occasione nelle sue opere.

Per mettere in una prospettiva più ampia il concetto di cervello, cioè il legame tra cervello e natura umana, bisogna soffermarsi sul problema del Superuomo.

I luoghi in cui Deleuze discute la questione del Superuomo sono concentrati in alcuni suoi commenti a Foucault (cfr. *F*: 163-175; *PP*: 156-158, 234-241; *MF2*: 202-358).

Deleuze insiste sul fatto che "morte dell'Uomo" non significa una cancellazione fisica dell'uomo e nemmeno la scomparsa di una qualche concezione dell'umano. Piuttosto, si tratterebbe di un cambiamento della *forma* fondamentale di un'epoca, ossia di un rinnovamento dell'immagine dell'umano. In generale, le varie epoche o età si distinguono per un tipo di forma, un tipo di sapere, un tipo di potere, un tipo di forze e un tipo di piega: si possono così descrivere differenti periodi storici riportandoli a distinti modi in cui queste diverse dimensioni si tengono insieme.

<b>Livello delle forme</b>	<b>DIO</b>	<b>UOMO</b>	<b>SUPERUOMO?</b>
<b>Livello del sapere (parlare vedere) +</b>	Storia naturale	Biologia <i>Vita</i>	Genetica? <i>Vita inorganica?</i>
	Grammatica generale	Filologia <i>Linguaggio</i>	Letteratura? <i>Linguaggio impersonale?</i>
	Mercantilismo-fisiocrazia	Economia politica <i>Lavoro</i>	Cibernetica? <i>Lavoro cognitivo?</i>
<b>Livello del potere</b>	Sovranità <i>Morte</i>	Disciplina <i>Corpi</i>	Bio-controllo? <i>Dati?</i>
<b>Tipo di forze</b>	Infinito	Finitudine	Finito illimitato?
<b>Tipo di piega</b>	Dispiegamento	Piega	Super-piega?

Le *forme* non sono meri concetti: per esempio, anche nell'antichità o nel medioevo si aveva un dato concetto di uomo. Tuttavia, in tali epoche non si rapportava l'insieme dei concetti (di uomo, cosa, mondo, ecc.) alla forma-uomo, loro condizione per essere pensati ovvero concepiti. Una forma agisce a livello trascendentale, è una condizione di concepibilità (percepibilità, immaginabilità,

ecc.): è il “titolo” di un’epoca, ossia la sua immagine generale – ma non perciò il fattore in ultima istanza determinante.

Il *sapere* consiste in ciò che si sa e in ciò che si vede: è il rapporto tra l’insieme di entità che (automaticamente) “si dicono” ovvero sono al centro del discorso e “sono evidenti” ovvero raggiungono la soglia di salienza. È l’orizzonte del “dicibile” e del “visibile”.

Il *potere* costituisce l’insieme delle condizioni, macro- e micro-fisiche, che sostengono, supportano e influenzano la possibilità del sapere: tecnologie, istituzioni, economia, guerre, e così via, nonché – soprattutto – il loro intreccio, le loro combinazioni mobili. Questo non vuol dire semplicemente che – poniamo – la politica determina in senso unilineare il campo del sapere, bensì – forse più banalmente – che l’intreccio tra una certa istituzione accademica (paper, valutazione tra pari, ecc.), un certo sostrato socio-economico (investimenti, mobilità, ecc.) e la presenza di certe strumentazioni tecnologiche consente che sia realmente “dicibile” e “visibile” il bosone di Higgs.

Le *forze* rappresentano la maniera fondamentale in cui una data società o epoca si organizza e struttura: la qualità fondamentale e il tipo principale delle sue direzioni e delle sue risorse, il “senso” in chiave vettoriale e dinamica.

La *piega* è infine l’operazione principale insieme richiesta ed esercitata dalle forze di una data epoca, cioè il modo di fondo in cui le forze funzionano e lavorano in essa: è la maniera diffusa in cui le forze agiscono in un dato campo.

Ogni epoca, dunque, riconduce l’insieme delle proprie pratiche e conoscenze a un determinato tema principale (*forma*), articolando un rapporto tra dicibile e visibile (*sapere*) alla luce dei rapporti tra le strutture effettivamente esistenti (*potere*), mobilitando e facendo lavorare certe risorse (*forze*) in un certo modo (*piega*). Una data epoca corrisponde così al modo in cui questi fattori e livelli interagiscono tra di loro.

Che cosa contraddistingue allora la forma «Superuomo», per Deleuze?

Intanto, come detto, non il superamento fisico-biologico della specie umana, né l’abbandono di un qualsivoglia concetto di umano: si sta invece segnalando un mutamento del sapere, del potere, delle forze e della piega che va sotto il nome ancora problematico di “Superuomo”, non potendo più essere semplicemente ricondotto alla “forma-Dio” come alla “forma-Uomo”.

Vediamo più nel dettaglio.

*Sapere.* Una certa biologia molecolare e la genetica starebbero modificando la considerazione della vita: si va da una scala organica, segnata da un percorso di lineare e graduale differenziamento di organismi, a una scala molecolare, propria della trasmissione di codici e catene genetici, per catture e attraversamenti collaterali, dunque non per determinazioni progressive – con la conseguenza che l’uomo si trova a “farsi carico” non solo dell’animale, ma anche delle rocce ovvero dell’inorganico. Se per la biologia del XIX secolo l’evoluzione avveniva come progressiva differenziazione (di organi, funzioni, specie, tratti, ecc.), per la biologia contemporanea, molecolare e dello sviluppo, l’evoluzione accade trasversalmente, “tra” i diversi livelli di differenziazione, o persino per

“regressione” (l’esempio forse più noto, data la sua rilevanza antropogenetica, è la neotenia).

Poi, starebbe avvenendo una “de-personalizzazione” e “de-significazione” del linguaggio: non si indagano più le radici ultime finite delle lingue, origine del significato, bensì gli effetti di struttura dei linguaggi. Questo sarebbe mostrato da una certa letteratura contemporanea, che fa giocare la dimensione strutturale degli enunciati e non quella referenziale, per portare in superficie la fatticità stessa del linguaggio: lo stile inteso come capacità di tenere insieme elementi differenti e persino dispersi. In questo modo, il linguaggio si sgancia dalla parola, dal soggetto (umano) che parla per dire qualcosa, diventando innanzitutto una questione di funzionamenti di strutture.

Da ultimo (aspetto centrale, come vedremo), stanno diffondendosi le macchine di terza generazione, cibernetiche e informatiche, basate sulle potenzialità del silicio. Sono macchine radicalmente differenti da quelle “a orologeria” di tipo meccanico, o “a carbone” di tipo termodinamico: sono appunto “a silicio” di tipo informatico. Con queste macchine l’uomo si rapporta in termini di comunicazione reciproca interna e non più d’uso o di azione, così che la nozione d’informazione perde il proprio aspetto antropocentrico: l’informazione non riguarda più soltanto l’umano.

*Potere.* Saremmo nel pieno di quella che ormai canonicamente viene dipinta come biopolitica, la quale comporterebbe che il potere investe non più esistenze su cui essere sovrani o corpi da disciplinare, ma informazioni da monitorare continuamente, cioè flussi di dati da governare e amministrare. Se un lavoratore in fabbrica era sottoposto a un disciplinamento diretto di corpo e movimenti ovvero a un’autorità formale incardinata in un ruolo, un lavoratore *freelance* è soggetto a un controllo di performance e flussi di dati di lavoro ovvero a un monitoraggio impersonale. Cosa nient’affatto irrilevante, proprio le macchine “a silicio” sono decisive in questo passaggio alla cosiddetta «governamentalità algoritmica» (ROUVROY 2016; cfr. anche GAMBETTA 2018).

Nel diritto, l’attribuzione dei diritti va via via radicandosi non nella dignità personale, bensì nell’essere-in-vita: se nel diritto individualistico moderno vige il modello del contratto, per cui l’uomo è in rapporto esclusivo con l’uomo, si affaccia ora il problema di un rapporto con ciò che è “non umano”. Può così discutersi la titolarità di diritti per viventi “non giuridici”, non individuali in senso moderno: gli animali, ma ormai anche la terra in quanto tale, o – addirittura – ogni esistente in quanto *inforq* (organismo informazionale).

*Forze.* Le forze del finito illimitato si distinguerebbero sia dalle forze dell’infinito (ricerca di un ordine sempre maggiore di infinitezza), sia dalle forze del finito (ricerca che comincia e termina nella finitudine): per le forze del finito illimitato, un numero finito di componenti dà un numero praticamente illimitato di combinazioni. Si tratta di quelle forze che liberano la creatività, perché non la riferiscono a un infinito presupposto o da rappresentare, né a una finitezza che chiuderebbe una volta per tutte i giochi.

*Piega.* La super-piega sarebbe il modo in cui agiscono e si distribuiscono queste forze: non sviluppandosi verso l’infinitamente grande, né semplicemente

ripiegandosi una volta per tutte sul finito, bensì super-piegandosi sul finito stesso. Questo significa che non si cerca un dispiegamento all'infinito, verso una Super-Cosa o La Cosa (delle cose), un altro mondo infinito e superiore, né ci si resta nella finitezza delle cose, comparandole lungo una scala di (de)finitezza: si insiste sull'alterazione e differenziazione interna alle cose stesse.

L'aspetto principale su cui intendo far leva è la convinzione di Deleuze per cui «se le macchine motrici hanno costituito la seconda età della macchina tecnica, le macchine della cibernetica e dell'informatica costituiscono una terza età», la quale si caratterizza per il fatto che «il rapporto dell'uomo e della macchina si stabilisce in termini di comunicazione reciproca interna e non più d'uso o di azione»: ecco allora che «la nozione d'informazione perde il suo aspetto antropocentrico» (MP: 540, 561).

In particolare, queste nuove macchine hanno a che fare non con l'azione in senso motorio, ma con la parola, o – più precisamente – con l'informazione: non sono cioè sono automi «a orologeria» o «motori» ovvero «automi di movimento», ma rappresentano una «nuova razza, informatica e cibernetica» di macchine, fatta di «automi di calcolo e di pensiero, automi a regolazione e feed-back», che si legano anche alla «perdita di riferimento alla posizione umana, verticale», per presentarsi come pura superficie orizzontale o schermo di iscrizione di informazioni, di dati (C2: 292-299; cfr. anche Seminario del 21/05/1985).

Nell'insieme, il quadro “superumano” delineato da Deleuze si presenta con dei tratti persino profetici – come egli stesso non manca di riconoscere. Eppure, esso si rivela decisamente fecondo se messo in relazione al lavoro di alcuni fondamentali autori, che hanno tematizzato e discusso lo statuto dell'informazione (GÜNTHER 1957), il problema di un'ontologia cibernetico-informatica (SIMONDON 2011; 2018) e le caratteristiche di un'infosfera (FLORIDI 2011b; 2012; 2017), in un orizzonte complessivo entro cui la filosofia dell'informazione diventa persino una nuova forma di *philosophia prima*, poiché esige e comporta una nuova immagine del mondo e dell'uomo.

C) Se dunque intrecciamo con tali prospettive le “profezie” di Deleuze, si possono rintracciare almeno tre elementi importanti rispetto al discorso che sto portando avanti.

La prima è una de-fisicalizzazione della natura nel senso di una dematerializzazione: una pianta, un animale, un'automobile, una molecola, un ragazzo, una pietra, un uragano, un terremoto, un forno a microonde, un bicchiere, e così via sono tutti organismi informazionali, entità fatte di informazione, prima di essere “cose” nel senso di materia fisica, corpi. Le cose sono informazioni, flussi di informazioni, anche la “dura materia” è un flusso di dati, è portatrice di dati significativi, a un certo livello e su una data scala.

La seconda è una de-linguisticizzazione del *logos*: un gene non parla, ma ha o è un codice; un software non parla, ma ha o è un *logos* (linguaggio di programmazione, stringe, codici, ecc.). In breve, il *logos* non coincide più esclusivamente con il linguaggio umano: è la struttura informazionale stessa della realtà. O, con Deleuze (a suo giudizio grazie alla letteratura, come detto), il

“linguaggio” non è più subordinato alla significazione in senso nominale-deittico: assume connotati diversi, che lo fanno equivalere al tessuto in senso ampio informativo del mondo fisico (trasmissione, codificazione, espressione genetica, mutazione, ecc.).

La terza è che qualcosa che di per sé appare o dovrebbe essere “stupido” serba in realtà informazione, anzi rivela persino una qualche forma di intelligenza: sono esattamente le macchine di terza generazione, che hanno a che fare non con l’azione in senso motorio, ma con significati, o – più precisamente – con l’informazione. Si tratta dunque di macchine che non si muovono in senso stretto, bensì calcolano o pensano, regolano e si regolano.

Quest’ultimo fattore è forse quello che investe in modo più “traumatico” la nostra immagine di noi in quanto umani, poiché – assai pragmaticamente – coinvolge le *cose* con cui abbiamo quotidianamente a che fare, presentandosi dunque come il fattore per certi aspetti più rivelativo in merito alla condizione che va profilandosi.

Prendiamo un semplice transistor: è una macchina che in senso stretto *non lavora*. Le sue parti non funzionano *muovendosi*, come invece accade per il motore di una macchina a vapore, o per una bicicletta: non viene svolto nessun lavoro “fisico”.

*Eppure*, è in gioco un lavoro differente, *cognitivo*: si esercita un controllo, una supervisione, una conduzione o una guida, come emerge forse ancora più nitidamente pensando alla scheda-madre di un PC o alla centralina elettronica di una motocicletta, arrivando sino alla *driverless car*. Si tratta appunto di un’azione “cibernetica”, di conduzione o governo, che oltretutto sembra richiedere un dispendio di energia decisamente minore rispetto a quella sollecitata dal lavoro fisico: si pensi alla poca energia che di fatto consuma la batteria di uno smartphone rispetto all’energia richiesta dell’attività di una macchina a vapore.

Basta considerare un fatto soltanto apparentemente banale per cogliere la portata di ciò che sta accadendo. La potenza di un motore a scoppio si misura canonicamente in cavalli, cioè il corrispettivo di cavalli fisici che sarebbero necessari a muoversi con quella stessa velocità, a generare quella stessa forza. Invece, una scheda di memoria, una penna USB o un processore misurano la propria potenza in termini di *capacità di memoria* o *potenza di calcolo*: in termini non di una forza fisica, bensì di una forza “mentale”, o comunque cognitiva e immateriale.

Quando uno dei padri dell’*Information Theory*, Claude Shannon, rivendicava che l’informazione va trattata come *informazione* ossia né come materia né come energia e imperniava la propria teoria su tale presupposto, stava operando una vera e propria rivoluzione: l’informazione diventa qualcosa di autonomo e misurabile, al di là di quale oggetto, cosa od organismo riguardi. Fino ad allora era ormai ovvio poter misurare il peso di qualcosa, fossero libri, tessuto adiposo, verdure, ossa, ... (1kg è sempre 1kg!): con la teoria dell’informazione viene a poter essere misurata l’informazione di cose diverse allo stesso modo, così da rendere possibile la proliferazione di macchine dell’informazione o della memoria.

1bit è sempre 1 bit, che siano coinvolti elettroni, fotoni, segnali stradali, segnali di fumo, chip, campi magnetici, cervelli, ecc. I comportamenti di un cristallo, di un pollo o di un broker diventano commensurabili: pomodori, giraffe, umani, come organismi sovraindividuali quali alveari, colonie di batteri, foreste, città, ecc. sono comunque tutti traducibili in flussi ordinati di dati, indipendentemente dal loro grado di complessità. Ecco così che, per quello che è stato stigmatizzato come «datismo» ovvero religione del dato, «la Quinta sinfonia di Beethoven, una bolla finanziaria e il virus dell'influenza sono soltanto tre pattern di un flusso di dati che può essere analizzato usando gli stessi concetti di base e gli stessi strumenti» (HARARI 2017: 449-459).

Peraltro, qui possiamo anche riconoscere all'opera le forze del finito illimitato indicate da Deleuze. Difatti, ci apriamo a scale temporali differenti, poste su più livelli intrecciati, tali per cui nulla è più semplicemente "infinito" o semplicemente "finito" rispetto all'umano, giacché si scopre – al limite – qualcosa di *diversamente finito*: in che modo potremmo ormai paragonare la temporalità di una montagna a quella di un uomo, nel momento in cui comunque entrambi sono "impasti" di informazioni?

Certo, nessuno dei due è infinito e non c'è nemmeno un ordine di infinità superiore al quale poter ricondurre entrambi; ma non c'è nemmeno una qualche finitudine costitutiva a poter fare da epicentro: si apre lo spazio per le interazioni aperte tra le forze del finito illimitato.

Evidentemente, ogni opera di commisurazione e riduzione ripropone la questione dell'incommensurabilità e irriducibilità; ma questo richiede uno sforzo per mutare i nostri concetti, la nostra ontologia e la nostra metafisica per "rendere conto" delle implicazioni di simile opera, piuttosto che la sua semplice stigmatizzazione o l'insistenza sulla sua vacuità.

A dire: non è il mondo (informazionale, in questo caso) a essere sbagliato in quanto non aderente ai nostri quadri consolidati; è che dobbiamo sforzarci di modificare questi per rendere comprensibile un mondo che si presenta inesorabilmente con dei tratti nuovi.

Questo è particolarmente importante rispetto alla filosofia della natura deleuziana, che – sotto questo riguardo – sembra persino proporsi come luogo entro cui la dimensione speculativa o concettuale sottesa alla rivoluzione dell'informazione può trovare pieno dispiegamento (cfr. *infra*, § 8.3).

Intanto, bisogna sottolineare che – sempre per i teorici dell'informazione – l'informazione in se stessa non è altro che un dato significativo o un pacchetto di dati significativi: una differenza che fa la differenza. Questa natura puramente differenziale e immateriale (mentale o *cerebrale*, stiamo per vedere) dell'informazione si manifesta per esempio in uno dei fenomeni più rivoluzionari delle ICT: il *clouding*. Questo cielo pieno di nuvole è l'Iperuranio platonico: l'informazione in quanto tale è ideale, abita in cielo, non è altro appunto che pura informazione, irriducibile ad altro.

È proprio questo tratto che le consente di passare da un dispositivo a un altro, senza che il suo contenuto venga intaccato: posso accedere allo stesso pacchetto di dati significativi (immagini, video, pdf, cronologia, ecc.) prima da uno



smartphone, poi da un tablet, poi da un orologio digitale, e così via (o *al contempo*). Certo, l'informazione in ultima istanza deve sempre essere processata e localizzata in un qualche deposito (dai server on-line alle macchine fisiche che contengono appunto le memorie su cui effettivamente i dati vengono iscritti), ma resta vero che essa di per sé non coincide con nessun deposito materiale.

Se – forse – fino a oggi credevamo in fondo che avere a che fare con simili entità “virtuali” fosse, in un modo o in un altro, nostra esclusiva prerogativa, al punto da caratterizzarci in quanto tali, elevandoci rispetto a ogni altra forma di vita (perché pensanti, autocoscienti, ecc.), ora cominciamo a renderci conto che queste entità in realtà abitano il mondo in modo quasi autonomo, o perlomeno senza essere univocamente dipendenti da noi, al punto da poter essere maneggiate anche da altri esseri e oggetti – magari persino in modo più efficace di quanto riusciamo a farlo noi.

È in questo senso che l'insieme del mutamento implicato dall'informazione investe appieno l'immagine dell'umano, paventando qualcosa come un Superuomo.

Ci troviamo di fronte a qualcosa (le “macchine al silicio”) che esibisce tratti “vitali” senza con ciò essere organico in senso stretto: non mostra i lineamenti fondamentali di ciò che per noi sarebbe associato alla vita, da cui tutti gli incubi sulle cyborg-rivolte. Meglio, magari ci eravamo finalmente rassegnati al fatto che in fondo il nostro corpo fosse carne tra le carni o meccanismo tra i meccanismi, ma scopriamo ora che anche quelle capacità che credevamo fossero a tutto tondo irriducibili all'automatismo inorganico (“l'interiorità”) sembrano rivelarsi altrettanto “macchiniche”.

Che cosa sta succedendo? Sinora, avevamo assistito a una forma di oggettivazione, estroflessione o esteriorizzazione (*alienazione*) della mano (del corpo), attraverso le macchine a carbone (e prima quelle a orologeria); ora sta avvenendo un movimento analogo, che chiama però in causa *il cervello* (l'anima o la mente), attraverso le macchine *informazionali* a silicio.

Nelle più diffuse caratterizzazioni antropologico-filosofiche del rapporto tra umano e tecnica, principi come sostituto/integrazione, potenziamento/intensificazione ed esonero/agevolazione di organi e capacità umane tramite mediazione tecnica sono concepiti comunque in riferimento a strumenti che si rapportano alla mano, vale a dire a forze corporee (emblematico GEHLEN 2003: 32-33): l'aereo rispetto alle ali che non abbiamo; gli occhiali rispetto alla vista che si indebolisce; la lavatrice rispetto al lavaggio a mano.

Eppure, questi stessi principi riguardano anche il cervello, cioè le capacità cognitive, o – meglio – le “cerebrotecniche”. Certo, questo era già vero per il nesso “cerebrotecnico” tra linguaggio e pensiero, sia filogeneticamente (lo voleva anche Gehlen stesso), sia ontogeneticamente (le note analisi di A. Leroi-Gourhan). Tuttavia, a partire dalla diffusione delle “macchine di Turing”, ciò che anche M. McLuhan dipingeva come processo di estensione del sistema nervoso è diventato sempre più evidente, sino ad arrivare all'odierna «società informazionale» (CASTELLS 2002), nella quale le macchine si interfacciano in

modo più diretto e penetrante con i nostri confini corporei ovvero con le nostre stesse facoltà “interiori”.

È vero, una macchina che genera componenti per autovetture modifica l’operaio che la manovra, ma la sua funzione è trasformare il mondo fisico esterno all’operaio ovvero produrre pezzi; al limite, tale macchina modifica direttamente “l’animo” dell’operaio, ma non quello del consumatore. Invece, le macchine informatiche innanzitutto producono *capacità* o *relazioni, interazioni significative*: qualcosa di immateriale e intangibile, un cervello.

Poi, sotto altra angolatura, la rete di connessioni che trova sul web la sua massima “incarnazione” rappresenta appunto una sorta di “esternalizzazione” del modo in cui funzionano le connessioni: è come se ci avessimo a che fare con un ambiente esterno e fisico, perché fatto di interazioni reali con strumenti e macchinari, che al contempo “riproduce”, “esibisce” e “potenzia” il nostro ambiente interiore e immateriale, cioè la nostra mente.

Volendo, la prima “tecnologia cerebrale” globale di impatto antropogenetico fu l’alfabeto, l’“invenzione” della scrittura, prima memoria esterna della storia poi successivamente “ripotenziata” attraverso la stampa e la sua diffusione. Conosciamo la reazione suscitata da questo tipo di tecnologia (Platone *docei*): la scrittura “avvizzisce” l’anima e le sue capacità, perché se è il testo scritto a ricordare, la memoria “reale” si atrofizzerà. L’alienazione del cervello *via scrittura* fu sconvolgente.

È però noto anche il resto della storia. Grazie alla scrittura, intanto abbiamo potuto dedicarci ad altro, esplorando e fortificando altre capacità: con la lista della spesa scritta, da non ricordare a memoria, posso dedicarmi all’osservazione di un bel quadro, per dire. Poi, soprattutto, abbiamo imparato a fare qualcosa di nuovo *con, da* e *su* la scrittura stessa, qualcosa di molto importante: *pensare*, o – perlomeno – pensare linearmente, in sequenza (cfr. DE KERCKHOVE 2008).

Se prendiamo davvero sul serio la dimensione antropogenetica della tecnologia, nonché più in generale di ogni forma di mediazione e relazione, nel rapporto con cose e strumenti è sempre in gioco un’individuazione effettiva, una trasformazione reale dell’uomo, che investe il complesso delle sue facoltà, intese proprio come effettive capacità e competenze. Perché ciò non dovrebbe valere anche oggi? E perché ciò dovrebbe – *stavolta davvero!* – comportare l’apocalisse, come vuole per esempio il massimo esponente contemporaneo del genere, B. Stiegler (cfr. perlomeno VIGNOLA & BARANZONI 2016)?

Chiaramente, non si tratta di celebrare le nuove tecnologie, né di paventare un determinismo tecnologico guidato a trazione ICT. Più semplicemente, voglio sottolineare che l’infosfera, *per chi ne è coinvolto* (aspetto tutt’altro che secondario), rappresenta a tutti gli effetti una “trasformazione epocale”, e richiede anche un correlato sforzo antropologico-filosofico, per domandarsi se sia realmente possibile giungere a “esteriorizzare” il cervello.

In delezese, l’incontro con le forze del silicio ci porta a domandarci che cosa possono insegnarci sul nostro pensiero, su di noi, le macchine di nuova generazione, che in effetti sembrano aspirare a pensare, o – perlomeno – a calcolare, computare e immagazzinare dati. In breve, ci insegnano che anche il

cervello si scopre “macchinico”, ma questo rivela in ultima istanza che l’umano stesso è in quanto tale “macchinico” (superamento della distinzione tra natura e artificio). È solo sfruttando questo insegnamento che possono nascere qualcosa come un «umanesimo digitale» (cfr. DOUEIHI 2011) o una «vita 3.0» (cfr. TEGMARK 2018).

Siamo messi in crisi e siamo chiamati a riformulare il modo in cui ci poniamo nei confronti di noi stessi e del mondo, a partire dal riconoscimento del fatto che – prima ancora – il mondo immateriale e interattivo dell’informazione modifica addirittura il criterio stesso di esistenza, rimettendo in questione che cosa significhi essere in ultima istanza reale. Proprio per questo, serve una sorta di nuova narrativa, una storia generale da raccontare a noi stessi, che parli delle nostre caratteristiche come dei nostri progetti.

Infatti, nell’infosfera, esistere a pieno titolo, *realmente*, non significa essere immutabili o percepibili; piuttosto, lo stigma dell’esistenza sarebbe l’*interattività* o *interagibilità*: *esse est interagendum*, esistere è essere interattivo, indipendentemente dal fatto che l’interazione possa coinvolgere qualcosa di transitorio o virtuale. In questa cornice, i processi diventano più fondamentali delle cose, le relazioni più fondamentali degli oggetti.

Prima di tornare sulla portata più complessiva di questo fattore (cfr. *infra*, § 8.3), va rimarcato che questo stravolgimento vale appunto anche per la nostra esperienza e la nostra immagine di noi stessi: perché concentrarsi sul fatto che un software possa tradurre meglio di noi, arrivando a espropriarci di qualcosa che apparterebbe solo a noi, anziché domandarsi in che modo possiamo fecondamente interagire con esso? Perché preoccuparsi che un computer pensi al posto nostro, anziché chiedersi come possiamo pensare diversamente *con* e *attraverso* esso?

D’altronde, è quanto concretamente già facciamo e stiamo facendo: *interfacciarci*, a partire dal fatto che c’è chi lavora *alle* macchine, prima ancora che *con* esse (progettazione, realizzazione, raccolta e catalogazione dei dati, ecc. – cfr. CICCARELLI 2017).

Per esempio (pensando al dibattito legato al problema posto da CARR 2010), ci possiamo accorgere che *Google* non rende né semplicemente più stupidi, né meramente più intelligenti: *ci sta trasformando*, cioè sta trasformando la natura della nostra stessa intelligenza, il modo in cui diventiamo intelligenti. Questo è ciò che diventerebbe visibile dall’ottica di Deleuze: né migliore, né peggiore, *ma diverso*.

Non c’è dubbio, alcune trasformazioni sono più consistenti e – per così dire – meno immediatamente digeribili, altre all’opposto; ma questo è quel che accade anche nelle nostre singole esistenze, *umane troppo umane*. Che qualcosa non sia facile, per l’essere umano – in quanto creativo (cfr. *infra*, § 8.3) – non ha mai significato che quel qualcosa fosse *eo ipso* impossibile o inattuabile: il problema è dotarsi delle risorse per rendere possibile l’impossibile, processo che in fondo si innesca proprio allorquando comincia a palesarsi l’impossibilità *di un dato qualcosa*. Cominciare a considerare qualcosa come impossibile rivela in realtà che questo sta facendo ingresso nel campo aperto del possibile, o – meglio – dell’“esigibile”.

D'altronde, vedendo le cose da altra angolatura, le "macchine di terza generazione" ci fanno accorgere concretamente che – diciamo così – pensare e comprendere non sono equivalenti: è possibile pensare (o computare) senza capire (o essere consapevoli). Senza questo tipo di "automi", questo non era *di fatto* riscontrabile. Meglio ancora, queste macchine rendono realmente effettiva la possibilità di pensare senza capire (è quanto fanno!), costringendoci a fare i conti con ciò e a reimmaginarci e riconcepirci alla luce di ciò, non tanto lamentando la perdita di una qualche "X", ma al limite chiedendoci qualcosa come "che cosa *oggi* possiamo dire di essere *sempre* stati?".

È in gioco una peculiare "inversione" di ciò che altrimenti era scontato o anzi non considerato: prima erano soltanto esseri comprendenti-consapevoli a pensare-computare (le persone), perlomeno in certi termini e su certa scala – una pascalina e un tablet non sono paragonabili né per le loro capacità né per la loro diffusione.

Addirittura, si è acutamente notato che tali macchine *esplicitano* che è sempre esistito un processo di costruzione di competenze senza comprensione, cioè senza una pre-rappresentazione della forma che le competenze avrebbero assunto o dovevano assumere: l'evoluzione naturale, un progetto senza Progettista Intelligente (cfr. DENNETT 2018).

In ultima istanza, non ci stiamo "espropriando" del pensiero come se questo fosse una proprietà essenziale già data nella sua inscalfibile costituzione; piuttosto, stiamo riorientando il nostro stesso modo di intendere e praticare il pensare. Detta altrimenti, il Superuomo non delega tutto alle macchine, compreso il pensiero, fino a scomparire (come accadrebbe in ogni "Anno Mille"), né smette di porsi domande sul proprio statuto, di auto-comprendersi: è invece l'essere umano che si sta riconfigurando o trasformando alla luce di nuove sollecitazioni, che sta cioè facendo nuova esperienza e sta imparando qualcosa di nuovo su di sé. Che sta – nuovamente – *divenendo* umano.

Il problema del Superuomo, in altre parole, mostra che il cervello-funzione è ormai *realmente* irriducibile al cervello-organo: il pensiero è un luogo trascendentale, come visto, che certo chiama in causa la nostra mente e la sua materia organica, ma anche – in modo sempre più evidente – ciò che si presenta come extra-mentale ed extra-organico, o – meglio – *diversamente organico*, vale a dire *silicio-organico*.

Deleuze evidenziava la necessità di «costituire un'immagine metafisica del pensiero che corrisponda alle nuove tracce, varchi, salti, dinamismi scoperti dalla biologia molecolare del cervello» (RF: 277): bisogna ripensare il pensiero alla luce del fatto che – attraverso "l'estroflessione" del cervello nelle macchine informatiche – esso si presenta sotto nuova veste, vale a dire con sembianze in senso largo "informatiche".

Nel rapporto con cose e strumenti è sempre in gioco un'individuazione effettiva, una trasformazione reale dell'uomo, che dunque tocca prima di tutto la nostra corporeità, le nostre facoltà effettive: perché il pensiero, nella sua apparentemente protetta immaterialità, dovrebbe fare eccezione? Come

potrebbe poi fare eccezione oggi, quando appunto la sua immaterialità sembra farsi materiale?

D'altronde, per Deleuze già grazie al cinema potevamo avvederci che «il cervello è lo schermo»: il cinema «dota l'immagine di un automovimento, traccia e ritraccia continuamente dei circuiti cerebrali», ma li traccia *realmente*, se è vero che «i circuiti e le concatenazioni cerebrali non preesistono agli stimoli, ai corpuscoli o alle particelle che li tracciano» (RF: 232-233).

Il cinema aveva dunque segnato un mutamento nella «nostra concezione del cervello» e nel «nostro rapporto con il cervello», in grado di restituirci una «nuova immagine del pensiero»: da una concezione euclidea, per la quale si trattava di integrare armonicamente differenze sulla base di associazioni di contiguità e similitudine, a una concezione topologica, per cui a fare la differenza sono le interruzioni, micro-fessure che non appartengono a nessuno degli insiemi separati e non sono vuoti da superare ma istituzione di nuove connessioni (C2: 232-239).

In termini più strettamente informatici, potremmo oggi dire che è in gioco un'immagine del pensiero “in parallelo” e non più “lineare”: un *qu-bit*-pensiero anziché un *bit*-pensiero. Ma il punto non è che il primo ci appartiene propriamente, mentre le info-macchine possono accedere solo al primo (cosa che il cosiddetto *deep learning* sta peraltro mettendo in seria discussione); casomai, il punto è che proprio queste macchine rendono realmente possibile una simile rinnovata immagine del pensiero, perché lo individuano realmente in tal senso. Ci stiamo insomma reindividuando: questo è quanto il sistema-Deleuze spinge a osservare innanzitutto.

È stato notato che la rivoluzione digitale consisterebbe nell'emersione di una nuova «postura», cioè in una differente maniera d'essere e di predisporre nei confronti del mondo: si tratterebbe della postura «uomo-tastiera-schermo», differente per esempio da quella «uomo-spada-cavallo».

Questa postura, tra le altre cose, comporterebbe il rovesciamento della figura mentale tipica del Novecento, per la quale fare esperienza significava scendere in profondità, per scovare il senso autentico delle cose, dopo un percorso fatto di sofferenza e travaglio, dedizione e sacrificio: sarebbe cominciata l'epoca della «post-esperienza», in cui la superficie risale senza rimandare a un abisso, perché salta «l'opposizione apparenza/essenza» e il senso sta proprio lungo la superficie delle cose, così che «ESSENZA E APPARENZA COINCIDONO» e l'esperienza assume la struttura di un *game* (cfr. BARICCO 2018: 73-109, 149-179).

L'esperienza era un compimento, pienezza, rotondità, sistema realizzato. La post-esperienza è squarcio, esplorazione, perdita di controllo, dispersione. L'esperienza era la conclusione di un gesto solenne, il risultato rassicurante di un'operazione complessa, il finale ritorno a casa. La post-esperienza è l'inizio di un gesto, è l'apertura di un'esplorazione, è un rito d'allontanamento: come le serie tv, che sono infatti animali dell'era digitale, non ha finale. E non è un finale. È il durante di un movimento, è la traiettoria di un andare. L'esperienza aveva una sua stabilità, e comunicava una sensazione di saldezza, di permanenza del sé. La post-esperienza è un movimento, una traccia, un

attraversamento, e comunica sostanzialmente una sensazione di impermanenza e volatilità: genera figure che non iniziano e non finiscono, e nomi che si aggiornano in continuazione. L'esperienza era collegata a categorie che si volevano ben profilate e imponenti nella loro fermezza [...]. Ma la post-esperienza è un movimento e il suo raccolto non potrebbe essere qualcosa di così fermo (BARICCO 2018: 167-168).

Tenendo conto dell'insieme del discorso sin qui svolto, sembra di essere esattamente di fronte a quello che Deleuze cercava di indicare. Il "Superuomo" è l'uomo che si rapporta alle «forze del silicio», per il quale «il cervello è uno schermo», nel momento in cui entra in un «concatenamento» diverso da quello che era per esempio «uomo-staffa-cavallo», cioè in un nuovo «schema», in un nuovo «modo d'esistenza», in una nuova «forma» intesa come «maniera d'essere». Questo nuovo modo d'esistenza è tale da mettere al centro la «superficie» e la «sperimentazione», una volta che «il fenomeno non è più definito come *appareance* ma come *apparition*»: ci si trova «sempre nel mezzo di qualcosa», sempre allo stato nascente, sempre nel cuore di un "durante"; si sta sempre *facendo esperienza*, testando quella «correlazione di molteplice e uno, di divenire ed essere» che «prende la forma di un *gioco*».

Da ultimo, il Superuomo mostra qualcosa dell'umano, prima ancora che semplicemente superarlo. Deleuze ci invita a prendere sul serio il superamento della distinzione tra natura e artificio anche dal versante umano (forse soprattutto): la natura umana è a tutti gli effetti artificiale, vale a dire *creativo-trasformativa*.

È quanto andrò a discutere nei prossimi paragrafi.

## 8.2. Istituzioni e natura umana

«L'artificio è ancora *della* natura. "L'uomo è una specie inventiva": è nella natura dell'uomo d'inventare, ma ciò che è inventato è qualcosa che oltrepassa i propri limiti naturali» (LT: 154).

In questo paragrafo, A) illustro i passaggi in cui Deleuze affronta nel modo più esplicito il rapporto tra natura e cultura nella vita dell'uomo e B) ne ricavo alcune considerazioni più generali circa il modo in cui Deleuze concepisce la natura umana.

A) Soprattutto in una prima fase della propria elaborazione, Deleuze ha insistito su una concezione positiva del sociale, ossia su una teoria positiva delle istituzioni, che distingueva tra istituzioni contenitivo-repressive e istituzioni espansivo-espressive, o - volendo - tra due maniere di funzionare da parte delle

istituzioni. Si tratta di una questione che solo recentemente ha attirato l'attenzione dei commentatori, deleuziani e non solo, ma in maniera ancora frammentaria (cfr. comunque ABENSOUR 2008; BOJANIC 2012; FADINI 1998; SCOTT 2010; SEYFERT 2011).

Deleuze traccia questa distinzione mettendo in tensione diverse coppie concettuali: istituzioni/leggi, contratti/convenzioni, giurisprudenza/giustizia, diritto/politica (cfr. p.e. *ES*: 39-46, 68-70; *FC*: 91-104; *PS*: 131-132; *ID*: 209-212, 320-321; *PP*: 223; *CF*: 98-99; *LT*: 123, 133-136, 145, 154-156).

Il punto di fondo resta però sempre il medesimo: da un lato il mediato, ossia l'istituzione, serve a limitare e circoscrivere; dall'altro lato esso serve a estendere e differenziare. In un caso, il positivo sta fuori nel sociale, in qualcosa di originario che lo precede, mentre il sociale è di per sé qualcosa di negativo, che limita, nega o contiene; nell'altro caso, il positivo è immanente al sociale, nel senso che il sociale non si esercita su qualcosa di preesistente, bensì fonda o appunto "pone" qualcosa che altrimenti non ci sarebbe. Il sociale è insomma creativo e inventivo, non mimetico-rappresentativo e limitativo.

Questi elementi si compongono poi con un altro aspetto decisivo, che va a toccare il modo in cui più in generale in quest'ottica viene a essere concepito lo statuto dell'umano, ossia la maniera in cui viene a essere connotata la natura umana. Questo tema emerge in particolare in occasione del confronto con l'empirismo, cosa nient'affatto casuale, se teniamo conto che il lavoro su Hume richiama esplicitamente il problema della *nature humaine* (cfr. *ES*: 36-54; *ID*: 209-212).

In simili contesti, Deleuze osserva che quello della società è un problema di integrazione ed espansione, piuttosto che di limitazione, così che la società va considerata «un sistema positivo di imprese inventate»: per Deleuze, integrare – esprimere – significa sempre *inventare*, perché il processo di differenziazione è sempre creativo, mai rappresentativo. La società, la morale, sono dunque qualcosa di artificiale e non naturale, dove "artificiale" significa *inventato*.

Eppure, Deleuze insiste su questo, artificiale non significa *contro-naturale*: piuttosto, è un'*estensione* del naturale, perlomeno in due sensi congiunti.

Nel primo senso, sono per esempio i sentimenti naturali (parziali, più che egoisti) a essere estesi, per mezzo dell'artificio della giustizia: l'artificiale è un sistema di mezzi (regole o norme), che permette a ciò che è naturale (come un interesse particolare) di soddisfarsi e realizzarsi. Il naturale trova nell'artificiale un luogo e un tramite per esercitarsi *al di fuori dei propri stessi limiti naturali*. Ancora più esplicitamente, la natura «esige» l'artificiale: l'immediato, il diretto *domanda* la mediazione, l'indiretto. Un bisogno è sì naturale, ma questo significa che è una domanda di soddisfazione che richiede un mezzo «artificiale, industriale e culturale», il quale dunque si profila come una sorta di allargamento e sviluppo, ciò grazie a cui si va oltre e si dilata.

A questo proposito, Deleuze parla anche di «riflessione», che non riguarda l'atto di una qualche coscienza che ritorna su di sé, ma corrisponde all'operazione della piega: la riflessione è il bisogno naturale che si torce come su se stesso, per sfociare così in altro da sé, ossia nel mezzo artificiale. Un'istituzione è «un'impresa, un'invenzione positiva di mezzi indiretti», «un sistema indiretto,

obliquo, inventato, in una parola culturale», che è però tale sempre rispetto a e insistendo sul livello naturale: come sempre, per Deleuze è la «risonanza» a essere creatrice, e lo è proprio in quanto agisce non “dal nulla” ma “nel mezzo”.

Nel secondo senso, più generalizzato, Deleuze arriva a indicare che «per il fatto che l'uomo è una *specie inventiva*, l'artificio è ancora natura»: parlando dell'uomo, è vero – come già ricordato – che «le abitudini non appartengono alla natura», ma è anche vero che «ciò che appartiene alla natura è l'abitudine di prendere delle abitudini».

Pertanto, «la storia appartiene alla natura umana», così come «la natura viene a essere il residuo della storia», perché è ciò che la storia non potrà mai spiegare, il suo resto: la natura è «ciò che vi è di comune in tutte le maniere, anche le più diverse, di soddisfare una tendenza». Il che, nuovamente, non significa che la natura non è nulla: per Deleuze, si ricordi, un resto è sempre una differenza, cioè ciò che *fa la differenza*.

In quest'ottica, dunque, «natura e cultura formano un insieme, un complesso», tale per cui «la natura perviene ai suoi *fini solo* per mezzo della cultura, la tendenza si soddisfa solo attraverso l'istituzione». Ma questo implica anche che «*la tendenza non è mai astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla*»: ritroviamo qui quella che in termini più speculativi è l'affermazione dell'inseparabilità nella differenza di virtuale e attuale, o problema e soluzioni.

Infatti, Deleuze insiste particolarmente sul fatto che parlare di un «complesso indissolubile» non significa affatto che il culturale si riduca al naturale: «il fatto che l'uomo sia una specie inventiva non impedisce che le invenzioni siano delle invenzioni».

L'istituzione soddisfa la tendenza (il matrimonio rispetto alla sessualità, la proprietà rispetto all'avidità, ecc.), certo; *eppure*, questo non vuol dire che l'istituzione *si spiega* attraverso la tendenza, come se questa fosse la causa di quella: è in gioco, nuovamente, un processo espressivo (creativo), non deittico (rappresentativo).

D'altro canto, nemmeno l'istituzione si spiega in base ai «caratteri propri della specie», al punto che dell'uomo si può persino dire che è un animale che si sta spogliando della specie: ciò che è naturale “preme” e “anima” quanto è culturale, ma in nessun modo lo “causa”, ne contiene cioè la ragione, il principio o l'origine.

*C'è qualcosa di mezzo tra* tendenza e soddisfazione: questo mezzo, l'istituzione, non è inerte ma creativo; l'obliquità e la riflessività della mediazione pongono in essere qualcosa di nuovo a tutti gli effetti, ancorché in rapporto con l'immediatezza – *proprio perché* vige quel tipo di rapporto incommensurabile o non-rapporto che – come visto – per Deleuze è ancora un rapporto, anzi è la matrice pura della relazionalità in senso dinamico.

Adirittura, sotto questo riguardo, Deleuze sembra contrapporre animali e umani, mettendo ai due estremi gli istinti, cioè la soddisfazione diretta di una tendenza, e le istituzioni, cioè la soddisfazione indiretta di una tendenza, cosa che dovrebbe consigliare perlomeno un po' di accortezza nel fare di Deleuze un araldo del postumanesimo o dell'anti-umanesimo.



Al di là di questo, conta ora l'idea per cui per Deleuze natura e cultura, tendenza e istituzione, «sono una sola cosa in quanto l'una si soddisfa nell'altra, ma sono due cose diverse in quanto la seconda non si spiega attraverso la prima»: «ecco *una* forma di matrimonio, *un* regime di proprietà», ma «perché *questo* regime e *questa* forma?», dato che «ne sono possibili mille altre, che si ritrovano in altre epoche, in altri paesi».

Come sempre, Deleuze si chiede “perché questo piuttosto che quello?»: a suo giudizio la risposta è *l'invenzione*. Una differenza è sempre l'esito di un processo creativo, non è mai una realizzazione in senso rappresentativo-imitativo di qualcosa che sarebbe già dato da qualche parte, in un'essenza sostanziale come in una rappresentazione mentale. Che ci sia *una* istituzione rispetto alla tendenza, rispetto a *una* tendenza, è diverso dal ritenere che ci sia *l'*istituzione, ossia – parafrasando la nota espressione aristotelica – ciò che la tendenza davvero già era.

Tutti questi aspetti sono condensati nelle poche pagine, incredibilmente dense, con cui Deleuze introduce una raccolta di testi dedicata proprio al tema “istinti e istituzioni” (II: 29-33). Qui, le istituzioni si profilano come «un mondo originario tra» tendenze e ambiente esterno, fatto di mezzi che «trasformano la tendenza introducendola in un ambito nuovo»: si crea un «ambito» che rende possibile l'esperienza, generando una serie di nuovi vincoli e opportunità («è vero che il denaro libera dalla fame, a condizione d'averne»).

Poi, viene ribadito che «se è vero che la tendenza si soddisfa *nell'*istituzione, l'istituzione non si spiega *con* la tendenza»: «il “desiderio di stuzzicare l'appetito” non spiega l'aperitivo, poiché vi sono mille altri modi possibili di stuzzicare l'appetito»; insomma, «la tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa», e che non somigliano a essa. Infatti, «l'acqua che bevo, non *assomiglia* agli idrati di cui manca il mio organismo»: c'è sempre un'*esigenza*, un'urgenza, che si traduce però in una «rivendicazione», cioè in una fondazione o invenzione di un mezzo per farsi carico di essa. Per questo l'uomo in quanto inventivo «è un animale che si sta spogliando della specie».

Ora, a mio giudizio è particolarmente rilevante che questa concezione della natura umana si profili rispetto al problema delle istituzioni, che è di per sé di carattere socio-politico: emerge infatti un elemento che investe la considerazione più complessiva della natura umana.

Siamo abituati a pensare le tecniche “materiali” come invenzioni, così che nessuno metterebbe in discussione che con esse si ha a che fare con materiali e vincoli di varia natura, cioè con esigenze, disponibilità, desideri, opportunità, ecc. di carattere materiale come simbolico. Come vuole Deleuze, si inventa più operando come intercessori di un processo in corso, innestandosi in esso, che non creando “dal nulla”: ogni invenzione è una *prosecuzione modificata* ovvero un prolungamento con altri mezzi.

Ebbene, si deve parlare davvero di *ogni invenzione*, cioè anche delle istituzioni, come i sistemi politici, gli strumenti sociali, gli ordinamenti simbolici, e via discorrendo: anch'essi sono tutte invenzioni, sono qualcosa di “positivo”, non sono veicoli “repressivi” o “contenitivi”. Oppure, se anche sono limitanti e

coercitivi, lo sono in quanto innanzitutto consistono in creazioni vere e proprie, in processi che danno vita a novità: anche un carcere – per intenderci – è una genuina creazione.

Per Deleuze, allora, in prima battuta la società serve a renderci liberi e non a castrarci, cioè a estendere le nostre capacità, anziché a contenerle. Ma in seconda battuta, c'è una considerazione ancora più importante: una società è prima di tutto un'invenzione di mezzi per soddisfare delle tendenze. La sua positività sta innanzitutto in ciò, nell'atto "configurativo" cioè espressivo di cui si fa carico.

Da un lato si può dire che nell'antropologia filosofica di Deleuze troviamo le basi di una visione della politica o della vita sociale radicalmente divergente rispetto a quella moderna, o quantomeno a quella contemporanea, fondamentalmente legata a un paradigma immunitario (mi riferisco ovviamente a ESPOSITO 2002).

Deleuze fa della questione sociale un problema non di stabilizzazione, cioè di sicurezza, protezione, o neofobia (la ricostruzione del "cerchio" uterino), bensì di *soddisfazione*, cioè di innovazione, sperimentazione, o neofilia (il mantenimento del moto di "proiezione in avanti" del parto). Anche su questo piano, ritroviamo la distinzione tra il limite-cornice, che frena, delimita e contiene, e il limite-portata, che prolunga, distende e dilata: uno *reprime* o quantomeno *comprime*, l'altro *esprime*.

Dall'altro lato, però, questa insistenza sulla soddisfazione mette in risalto la dimensione *artificiale* delle istituzioni, anche di quelle contenitive: anch'esse rispondono a una qualche esigenza, anche fosse soltanto quella di separarsi, proteggersi e via discorrendo, ossia di rendersi immuni dal contatto con l'altro. Con ciò, viene a galla la dimensione inventiva del gesto umano in generale, di ogni gesto umano in quanto tale.

Il Deleuze istituzionale, in altri termini, osserva che istituire significa inventare e che inventare vuol dire rispondere creativamente a un bisogno: *rispondere creativamente* in quanto i modi in cui rispondere non sono già contenuti nella domanda, nel bisogno; *a un bisogno* in quanto la risposta è a tutti gli effetti a un dato bisogno e deve intercettare la sua dinamica o la sua propensione.

Questo comporta anche che la norma o regola sia immanente all'atto stesso che la istituisce, non preesiste al processo lungo il quale essa emerge, come qualcosa di trascendente. Ancora una volta, come ormai sarà chiaro, questo per Deleuze non vuol dire che una norma o regola non abbia consistenza, ma significa cercare di rendere ragione della sua "singolarità". La dinamica stessa di istituzione è normativa: la norma non sta né nei supposti soggetti normanti, né nel supposto istituto normalizzatore, ma ha luogo nel processo lungo il quale tutto ciò viene a configurarsi.

Inventare significa insomma rendere qualcosa realmente possibile, attualizzare un virtuale. Questa convinzione, sempre pensando alla dimensione istituzionale in senso stretto, emerge anche quando Deleuze, commentando Foucault, nota che la funzione della legge non è tanto quella di contrapporsi all'illegalità, né semplicemente quella di generare la stessa illegalità cui si contrapporrebbe.

Piuttosto, la legge è in rapporto con gli «illegalismi»: è in gioco «una composizione di illegalismi che essa differenzia formalizzandoli», ossia una maniera di organizzare e gestire quegli stessi modi di aggirare le leggi, o di rendere diversamente e nuovamente tollerabile ciò che in un dato regime era ormai diventato intollerabile (F: 46-47). La legge non impedisce un comportamento, ma – all’inverso – differenzia ovvero rende possibili i modi di aggirare la legge stessa, o – più sobriamente – articola fin dove possono spingersi i comportamenti, l’alveo entro il quale essi possono compiersi.

Quello che Deleuze intende sottolineare è che i modi per aggirare una legge non sono semplicemente *contro* la legge, bensì sono *nella* legge: essi rivelano il suo stesso limite interno, ciò che la costituisce. Le forme di aggiramento della legge indicano il problema a cui la legge stessa risponde: determinare a quali condizioni qualcosa è permesso, non che cosa va proibito, ossia in che modo è possibile fare qualcosa, non ciò che non deve essere fatto.

Una legge non è un comandamento nella forma “non devi...” (uccidere, rubare, desiderare la donna d’altri, ecc.), bensì una regola facoltativa, perché perimetra delle capacità: “a quali condizioni puoi...” (uccidere: la legittima difesa; rubare: il dilemma della moglie malata di Heinz; ecc.). Come sempre, per Deleuze, se la negazione arriva, arriva comunque dopo, è una figura della differenza, non la sua veste principale e fondamentale.

Più in generale, il nesso già ricordato tra giurisprudenza e vita va proprio in questa direzione (si pensi all’esempio del taxi discusso *supra*, § 4.2): la creazione del diritto ovvero l’invenzione normativa è – come si esprimeva già Simondon – «in ogni epoca, una scoperta di compatibilità per modi di esistenza che non avevano alcun senso, né punto di innesto, nelle strutture normative precedenti» (SIMONDON 2008: 158).

Prendiamo un caso particolarmente interessante della contemporaneità: la donazione illegale del seme da parte di persone che si propongono di fornire il proprio seme a coppie in cui il partner maschile è sterile – talora sotto compenso.

Attualmente, è qualcosa di illegale, o – meglio – di a-legale, nella misura in cui si tratta di un problema per molti aspetti nuovo e che *domanda* una risposta di tipo legale: di che tipo dovrebbe essere questa risposta? Si tratta di reprimere quell’esigenza di avere figli, rendendo semplicemente illegale quel tipo di pratica, oppure di *inventare il modo* di intercettarla e darle corso, costruendo una cornice che la renda effettivamente possibile *in qualche modo*?

Evidentemente, Deleuze considera il secondo problema quello propriamente giuridico: d’altronde, che cosa potrebbe significare reprimere del tutto un’esigenza? Vorrebbe dire impedire a di avere figli a chi volesse averli in modo almeno “semi-naturale”? Perché mai? In nome di che cosa? Viceversa, si tratta sempre e comunque di *trovare la maniera* di integrare, ossia di dilatare e prolungare: la negazione è solo una delle figure della differenza, anzi – si può dire – la figura più piccola, l’*extrema ratio*. Trovare la maniera significa appunto inventare, senza poter semplicemente applicare modelli già dati, dovendo però sempre riorganizzare creativamente quel che c’è, alla luce di un rinnovato problema (cfr. anche ABC: “G”).

È proprio questo l'aspetto più importante da tenere presente in questa concezione positiva delle istituzioni di Deleuze: nell'idea per cui un'istituzione non è spiegata dalla tendenza che pur la sollecita, troviamo in atto la logica espressivo-creativa tipica del sistema-Deleuze.

Prendiamo un altro caso, anch'esso reale. Francesco è un bambino come tanti altri, che un giorno, a 2 anni, accidentalmente, imbraccia per la prima volta una chitarra: da quel giorno, di fatto, non se ne separerà più, al punto da arrivare a fare del rapporto con la chitarra il centro della propria vita. Francesco, infatti, è oggi un musicista professionista, che vive di quel rapporto e di ciò che gli permette o impedisce di fare: è tanto preso dalle sue chitarre da poter anche suonare per 12 ore al giorno 6 giorni su 7, perdendo facilmente – come si usa dire – la cognizione dello spazio-tempo.

Questo accade nonostante Francesco sia sposato con una persona splendida, che arricchisce ogni giorno il suo mondo in modi imprevedibili, e – soprattutto – nonostante sia affetto da una malattia che lo costringe a monitorare costantemente le sue condizioni e diversi valori fisiologici del suo corpo, cioè il diabete.

Qual è il punto? Sulle prime, sembra tutto chiaro: Francesco soddisfa attraverso quelle chitarre i propri bisogni più significativi. Eppure, proprio qui cominciano i problemi: quali sarebbero questi bisogni? Si potrebbe facilmente credere che Francesco ami la musica, ossia quel mondo che quella chitarra gli ha aperto sin dal primo abbraccio.

Tuttavia, se anche fosse sufficientemente chiaro il significato di ciò (senso dell'armonia, piacere nell'ascolto, agio nell'emissione dei suoni, ...), questa sarebbe davvero una risposta esauriente? Se fosse davvero così, perché allora, per esempio, Francesco non suona perlomeno anche altri strumenti, quantomeno con lo stesso coinvolgimento? Perché proprio la chitarra, piuttosto che altro?

Potremmo invece pensare che Francesco, nel rapporto con la chitarra, trova la soddisfazione di un qualche altro bisogno, come quello di sentire prossimità fisica con qualcosa che emette vibrazioni, di percepire un contatto viscerale con qualcosa, di fare tutt'uno con un'atmosfera sonora prodotta, ... Ma, se così fosse, perché non è qualcos'altro a "espandere" una simile esigenza, qualcosa di totalmente diverso rispetto a uno strumento musicale, come potrebbe esserlo un trattore?

Potremmo andare avanti così all'infinito, ma resterebbe sempre che la tendenza, il bisogno, la domanda, il problema che premevano per essere risolti, non stanno altro che in questo "resto", in questo qualcosa che pare sfuggire a ogni presa, ossia che è irriducibile a ciò che pur vi risponde: tale "resto" non è però un mero nonnulla, ma è quel vuoto promettente, *esigente*, che muove e mette in moto.

Tenendo a mente il *Principio di Ragion Singolare* (cfr. *supra*, § 4.2), possiamo dire che a essere decisivo è stato l'*incontro trasformativo* tra Francesco e la chitarra: questo vuol dire proprio che tale "innesco" non era né già dentro Francesco, sotto forma di bisogno-di (chitarra), né già dentro la chitarra, sotto forma di

possessione-di (ciò di cui Francesco avrebbe avuto bisogno). Insomma, si può dire che l'incontro con il trattore avrebbe potuto essere stato (meglio: potrebbe ancora essere) altrettanto decisivo per Francesco, ma non si può dire che esso avrebbe condotto *allo stesso* esito, perché questo comunque dipende dalla qualità specifica di quell'incontro e di quello sviluppo.

Proprio in questo senso, se è vero che l'istituzione non spiega la tendenza, così questa non spiega quella: immaginare un mondo in cui Francesco guida un trattore piuttosto che suonare la chitarra è un mero esercizio di astrazione, che non tiene conto della specificità del modo in cui Francesco è giunto ad articolare la soddisfazione di un complesso di bisogni, dandogli così forma, dandogli corso, al punto che diventa appunto di fatto impossibile separare la tendenza e l'istituzione.

Meglio ancora, è in gioco il modo in cui Francesco stesso si individua, lungo questo processo di articolazione, perché Francesco non è un'entità esterna e indipendente da esso, tantomeno lo guida alla stregua di un navigatore che aveva già in partenza pre-impostata la destinazione finale.

B) Ebbene, è questo il modo di concepire l'invenzione che Deleuze mette al centro della propria concezione della natura umana.

Come notavo, siamo talmente abituati a pensare come innovazioni le "cose" che ci circondano (edifici, telefonini, forchette, ...) che è facile riuscire a immaginare che queste potrebbero essere diverse e che un giorno saranno diverse – così come è facile sforzarci di porre in essere nuove cose di questo tipo.

Invece, non siamo altrettanto abituati a considerare allo stesso modo i sistemi sociali, tanto che ci risulta molto più difficile guardare al sistema sociale in cui si vive come se non fosse l'unico davvero possibile, immaginando così alternative.

Emerge così l'aspetto più dirimente: tutto quello che riguarda l'umano, *tutta la cultura*, ha a che vedere con la creazione di novità, con l'invenzione positiva di qualcosa, non solo le innovazioni tecniche o strumentali in senso stretto. Siamo quindi di fronte a una concezione globale della natura umana, per la quale tutto ciò che è mediato o culturale esprime quanto vi è di immediato o naturale nell'uomo: se c'è una natura propria dell'uomo, questa è quella di inventare.

Prima di discutere alcune implicazioni o criticità di questa concezione (cfr. *infra*, § 8.3), mi soffermo su un altro aspetto che ritengo importante. Questa considerazione "natural-artificiale" dell'umano, soprattutto se incastonata nell'insieme del sistema-Deleuze, rappresenta anche un ripensamento della questione dell'alienazione, che ha notoriamente un'importanza decisiva in chiave critico-sociale (un'utile panoramica storica è PASINI 2002).

Questo ripensamento – volendo – è consonante al rinnovamento dell'antropologia marxiana operato da Althusser, ma non è tanto importante se la posizione di Deleuze sia di per sé originale o meno: ben più rilevante è che Deleuze inserisce una certa impostazione della questione antropologica all'interno di una cornice concettuale più ampia, ossia di un sistema. Insomma, se Deleuze pensa l'umano in chiave dinamica senza ricondurlo a una qualche

origine o a un qualche fine, è perché l'intero sistema-Deleuze insiste proprio sull'articolazione di questa chiave di lettura delle cose, del mondo intero.

A testimoniare tutto questo, troviamo in modo emblematico un'affermazione, fatta quasi di passaggio durante una lezione su Kant, nella quale Deleuze riprende le parole di Rimbaud «Io è un altro», le quali – notoriamente – costituiscono uno dei principali ritornelli deleuziani, in quanto sintetizzano da un lato il modo in cui la differenza interna lavora l'individuo a livello pre-individuale e dall'altro lato la maniera in cui più in generale l'identità è “scavata” interiormente da quella differenza che cercherebbe di rendere esteriore e secondaria rispetto alla propria essenzialità.

Bene, Deleuze riprende appunto questo verso per fare della formula «Io è un altro» la formula dell'alienazione (*LK*: 86-92). Siamo nel pieno della discussione della natura della pura temporalità, che viene descritta nei termini della pura alterazione, vale a dire come differenza reale: il tempo è la differenziazione qualitativa tra un “prima” e un “dopo”, tale per cui il secondo non è semplicemente implicato dal primo, pre-contenuto da esso.

Per Deleuze, l'Io che trova *autrui* in sé è l'Io che viene incrinato interiormente dalla temporalità: l'Io scopre di non essere appunto un nucleo compatto, legato a una qualche identità preconstituita da ritrovare o da semplicemente “esternare”, proprio perché *impiega tempo* a trovarsi, ma questo “impiegare tempo” consiste in una differenziazione reale, effettiva, tale appunto per cui succede qualcosa che non era già previsto, già determinato, o già prefigurato. L'Io scopre insomma di *avere una storia*.

Se consideriamo – come qui Deleuze stesso fa – “Io” il nome generale della soggettività umana *ovvero dell'uomo*, allora il richiamo al problema dell'alienazione diventa pienamente comprensibile: “l'Uomo è un altro” è l'uomo che scopre di avere una storia, ossia di *essere cultura*. Se c'è genuina cultura, è perché non c'è una natura non incrinata, ma è la natura stessa, nella sua spontaneità, a sfociare o prolungarsi in ciò che è storico. L'alterazione propria dell'“Io” fa così tutt'uno con l'alienazione propria della natura umana: l'animale umano *si altera spontaneamente*.

Il motivo per cui «Io è un altro» può diventare la formula dell'alienazione è allora che l'umano non si contraddistingue per il possesso di un'essenza originaria, una natura primigenia, poi magari andata perduta e dunque da riconquistare lungo il cammino storico (individuale come collettivo). Casomai, l'umano “si inventa”, senza poter fare riferimento a un se stesso già dato.

Senza entrare ora nel relativo dibattito contemporaneo antropologico-filosofico sul nesso tra natura umana e alienazione (cfr. PEZZANO 2018b: 31-133), va sottolineato che anche su questo piano ritroviamo in azione il *modus operandi* del sistema-Deleuze, per il quale – si può dire – l'alienazione va pensata in termini etici e non morali: in termini di capacità e non di essenze.

Infatti, Deleuze mette in discussione l'idea per cui l'alienazione consisterebbe in una perdita di sé in qualcosa che è altro da sé, cioè in una condizione di estraneità che corrompe o intacca il processo normale, giusto, ideale, essenziale,

o naturale di edificazione o realizzazione di un'identità, che di per sé sarebbe in qualche modo pura e incontaminata.

In quest'ottica, *morale*, l'alienazione andrebbe a conti fatti considerata una sorta di perversione rispetto alla condizione naturale o alla costituzione essenziale dell'uomo, così che simile stato dovrebbe venire superato e lasciato alle spalle una volta per tutte, rimuovendo ciò che incrosta la "luce naturale" e ne offusca o distorce la diffusione – che sia il capitalismo, il sistema tecnico, ecc.

Al contrario, nell'ottica *deleuziana*, *etica*, l'alienazione esprime – paradossalmente – la condizione naturale o la costituzione essenziale dell'uomo, piuttosto che pervertirla, così che non può e non deve essere definitivamente oltrepassata. Di conseguenza, lungi dal poter allora accettare qualsiasi condizione "alienata", il compito diventa persino più esigente: in termini minimali, si tratta non tanto di liberarsi *dall'*alienazione, quanto piuttosto di liberarsi *in e attraverso* essa.

*Arrivare a sé passando per altro*, di modo che non raggiunge un sé-finale che coincide con un sé-iniziale: questa operazione, dai tratti evidentemente ambivalenti, si presenta come la matrice di ogni atto umano. L'animale umano, *animale inventivo*, giunge a se stesso solo per vie traverse, solo "attraversando" l'alterità, solo concedendosi ad altro, solo rapportandosi con l'altro e cercando di differenziare le forme di alterità incontrate – ossia soltanto alienandosi.

Paradossalmente, più che ritornare a se stesso, a una qualche unità originaria, l'animale umano si allontana da se stesso; questo allontanamento rivela o disvela, piuttosto che pervertire: non c'è un qualche dato essenziale di fondo, che andrebbe perduto in questo percorso di allontanamento, ed è questo che consente a questo processo di creare forme di vita che non sono implicite in nessuna datità oggettiva iniziale o finale.

In definitiva, alienarsi significa "perdersi" nella storia senza che però vi sia qualcosa di originario, perfetto, incontaminato e puro che vada perduto in essa, senza cioè che vi sia ripristino, recupero o restaurazione di uno stato precedente la caduta. La storia umana – come la vita di ciascun animale umano – non è un ritorno a un passato aureo, né un percorso necessario e progressivo verso un futuro aureo: è piuttosto un movimento a "zig zag", il cui andamento comunque non è casuale, perché è di volta in volta direzionato dalle esigenze che l'uomo sperimenta e dai problemi che l'uomo affronta.

Un "grado zero" perfetto della natura umana *non c'è mai stato*: l'alienazione non rivela la natura umana come se esibisse un qualche significato già dato, in semplice attesa di essere scovato e mostrato. Non c'è un grado zero iniziale come non c'è un grado pieno finale: non ci si muove dal nulla all'essere, né dall'Essere Iniziale all'Essere Finale, superando la dannazione del nulla. Nelle vicende umane non si "restaura" nulla, in nessun senso: ogni restaurazione, piuttosto, è un'opera di (re)instaurazione, di istituzione, ossia di *invenzione*.

Se tutto questo è vero, allora abbiamo un'implicazione certamente problematica, ma nondimeno coerente con l'intero dinamismo del sistema-Deleuze. Infatti, in quest'ottica, ciò che rende un'invenzione o un'istituzione intollerabile, dunque qualcosa da superare, non è tanto la specificità di qualche

sua proprietà costitutiva, ma è piuttosto la sua tendenza a “molarizzarsi”, che – d’altro canto – è consustanziale alla sua stessa emersione.

In altri termini, quando qualcosa “si fissa”, al punto da cristallizzarsi e produrre soffocamento, allora diventa necessario un supplemento di problematizzazione, che rimette in moto e in questione, che “scuote”: che mette in discussione, non solo in chiave teoretica, evidentemente.

Simile “fissazione” è però di natura intensivo-qualitativa, non meramente estensivo-quantitativa: il punto non è semplicemente rimettere in moto le cose quando sono troppo ferme in senso spaziale, perché anche uno spostamento “ipercinetico” consiste in un tipo di fissazione analoga.

Ciò che voglio evidenziare, è che per Deleuze stare fermi e muoversi troppo sono forme di fissazione contrapposte, ma sono entrambe forme di fissazione, che condividono la spazializzazione del movimento reale dell’alterazione. In breve: se la fissazione di una forma è un ostacolo all’alterazione, per Deleuze – con tutte le tensioni che questo comporta – anche la fissazione sull’assenza di forma è un ostacolo di uguale natura.

Sotto questa angolatura, anche una persona che “non si ferma mai” è protagonista di una “fissazione”, così come anche una società costruita su flussi schizofrenici incessanti (come sarebbe il capitalismo) si traduce in una forma di “fissazione”: per questo, ancora una volta, Deleuze ha sempre insistito sul fatto che se c’è una figura “spaziale” o “estesa” adatta a rappresentare i movimenti aberranti di virtualizzazione, questa sarebbe piuttosto il rallentamento, l’esitazione, l’involuzione, la sobrietà, e via discorrendo.

In definitiva, è proprio per la costitutiva ambiguità di questo modo di declinarsi delle vicende umane, che quella umana si profila come specie inventiva: ogni volta si aprono campi problematici e risolutivi diversi; ogni volta viene fuori qualcosa che *prima* era impensabile, o che – meglio – non era nemmeno dell’ordine dell’impensabile, non essendo ancora stato pensato. Non ci sono soluzioni date, perché nemmeno i problemi sono già dati: bisogna porli, trovando così anche le soluzioni – *inventandole*.

### 8.3. Dalla natura nell’uomo alla natura al di fuori dell’uomo

«Un autentico canto in onore del nuovo, dell’imprevedibile, dell’invenzione. Non c’è qui una rinuncia alla filosofia, ma un tentativo profondo e originale di scoprirne il dominio proprio» (ID: 31).

Di per sé, l’idea della specie umana come specie inventiva non è un *topos* così ricorrente nell’insieme dell’opera deleuziana: oltre ai vari luoghi ricordati,



possiamo considerare anche quelli in cui si insiste sull'umano come "ripresa" dello slancio della natura, ma non emergono ulteriori riscontri in tal senso.

Eppure, abbiamo a che fare con le uniche esplicite parole che Deleuze spende in merito alla costituzione della natura umana. Poi, la connotazione dell'umano come creativo è uno dei temi più ricorrenti nei lavori di Deleuze: il pensiero umano è innanzitutto creativo, al di là delle sue declinazioni, vale a dire che pensare significa inventare. Nella sua ottica, se proprio si vuole riassumere in un tratto l'umano, questo non può insomma che essere la creatività.

Simile caratterizzazione possiede svariate implicazioni, perché ci restituisce un "ritaglio" che offre un peculiare "montaggio" sullo statuto dell'umano. Tra queste implicazioni, tre mi sembrano particolarmente importanti nel contesto del discorso sin qui portato avanti: *A)* porre in evidenza la peculiarità dell'immagine dell'uomo che Deleuze sembra in ultima battuta proporre; *B)* discutere se la filosofia della natura deleuziana non si traduca in definitiva in una rinnovata *antropologia filosofica* della natura, a dispetto dei propri stessi intenti; *C)* tornare sul problema della portata "realista" del pensiero deleuziano.

*A)* Certamente, l'idea che l'uomo sia un animale o un essere creativo può avere più di un precedente storico o storico-filosofico, perlomeno sotto certi aspetti. Infatti, basta pensare al camaleonte di Pico della Mirandola, a Ulisse come *polymechanos anthropos*, alle concezioni romantiche dell'uomo-artista, fino ad arrivare alla contemporaneità, dove si parla per esempio in termini espliciti di *natürliche Künstlichkeit* (Plessner), esibendo il nesso tra artificialità e artisticità, che allude proprio alla creatività in senso generale.

Anche in chiave biologico-evolutiva, si insiste ormai largamente sulla connotazione dell'umano come del vivente *culturale*, in ragione della sua plasticità e creatività. Perciò, l'uomo sarebbe addirittura «la specie imprevedibile» (LIEBERMAN 2016), imprevedibile rispetto al movimento non-teleologico dell'evoluzione, che non prevedeva l'uomo come esito (né nessun altro vivente), ma anche – nello specifico – in riferimento alla spiccata creatività umana. L'antropologia filosofica di Deleuze, se ce n'è una, va proprio in una simile direzione.

Di questa concezione va però messo in risalto il portato concettuale e financo metafisico, come Deleuze permette di fare. Infatti, se si fa dell'uomo la «specie inventiva», si stanno – nel migliore dei casi – mettendo in secondo piano tutta una serie di tratti che sono stati variamente indicati come parte della costituzione fondamentale dell'uomo: se l'uomo è innanzitutto creativo-inventivo, non si può affermare che le sue proprietà fondamentali sono la ragione, la parola, la coscienza, lo spirito, la libertà, e via discorrendo.

Non che questi tratti semplicemente scompaiano: al limite, essi vengono ripensati alla luce della connotazione fondamentale della creatività o inventività. Proprio questo, a mio giudizio, fa sì che ci troviamo di fronte a una concezione complessiva dell'umano: una serie di tratti vengono *risemantizzati* alla luce di una nuova istanza, di un nuovo reinquadramento, o – che sia o meno nuovo – alla luce di un taglio *differente*.

Pertanto, non è che l'uomo non ragioni, non parli, non sia cosciente, non abbia un'interiorità o non sia libero: è che ragionare, parlare, essere coscienti, avere un'interiorità ed essere liberi sono innanzitutto atti creativi, ogni volta espressione di una modalità differente di ragionare, parlare, ecc., ossia sono legati all'invenzione di nuovi modi di esistenza. Perciò, Deleuze evidenzia sempre che l'uomo *può* ragionare, che l'uomo *diventa* libero e così via (cfr. p.e. *SE*: 190-213; *CP*: 77-90).

Di conseguenza, Deleuze insiste – come visto – sul fatto che ci sono sempre *processi* di razionalizzazione, liberazione, e così via, che non realizzano mai possibilità già date, né promanano da un soggetto già dato: i modi in cui questi processi avvengono sono imprevedibili, mutevoli e molteplici, e *individuano realmente* l'uomo. Si tratta sempre di invenzioni e creazioni: questo è il palcoscenico della storia umana.

Nell'ottica deleuziana, l'inventività rende ragione della differenza delle forme di vita umane, della ricchezza di stili e modi di vita, della persino esuberante pluralità di maniere di vivere, esibita dalla storia. Anche rispetto a questo problema, per Deleuze il diverso è il dato, è il “fenomeno” che testimonia un senso ma non un'essenza: la storia c'è, “si dà”, grazie a qualcosa che la rende realmente possibile, che le dà senso. Questo qualcosa è proprio l'inventività: la storia è storia di invenzioni, perché è nella natura dell'uomo quella di inventare modi di vita, i propri modi di vita.

Se invece si individuasse in un qualche tratto quello che identifica nel modo più proprio e univoco l'umano, si starebbe facendo di una data forma di vita La Forma di Vita per eccellenza: questo vale per le forme di vita individuali (il filosofo, lo scienziato, lo sportivo, l'attore, ecc.) come sociali (il capitalismo, il comunismo, lo sciamanismo, ecc.). Non si può prendere una forma di vita umana come modello al quale ricondurre tutte le possibili differenze: non si può fare di una qualche immagine dell'uomo L'Immagine dell'Uomo in quanto tale.

Questo è allora possibile se si fa dell'inventività il nucleo della condizione umana, con tutte le conseguenze che evidentemente comporta, a partire dalla più immediata questione del relativismo, che – come visto – trova uno spazio di definizione nel più complessivo problema del prospettivismo: ancora una volta, il punto è proprio che Deleuze intende prendere sul serio tutte le implicazioni di una data impostazione, al di là dell'efficacia del modo in cui riesca a portarle fino in fondo.

L'aspetto su cui ora mi interessa soffermarmi è però un altro: si può arrivare a tracciare una sorta di immagine dell'uomo deleuziana? Può avere un nome questa immagine dell'uomo che mette in discussione qualsiasi immagine dell'uomo?

Anche alla luce delle considerazioni svolte nei paragrafi precedenti di questo capitolo, credo che si possa sostenere che Deleuze propone un'immagine *sovraumana* dell'uomo. Evidentemente, l'espressione è contraddittoria: che cosa può allora essa indicare?

Deleuze richiama esplicitamente il tema bergsoniano del superamento della condizione umana, che apre all'inumano come al sovraumano. Questa apertura

consiste in un dilatamento o un'estensione dell'umanità, che non comporta né una qualche sua correzione, né una qualche sua limitazione: è un superamento che non fuoriesce dall'esperienza, insistendo invece sulle condizioni dell'esperienza reale lungo il suo farsi (cfr. *B*: 17-18; *EC*: 104; cfr. anche *C1*: 87, 101-102).

In tal senso, per Deleuze non è mai in questione il superamento biologico-organico dell'umano sulla scia delle mirabolanti scoperte tecno-scientifiche contemporanee: lo stesso rapporto con il silicio e le storie della sua possibile utilizzazione «superano infinitamente la scienza, perché animeranno nuove forme d'arte, animeranno tutto ciò che volete», ossia «metteranno in gioco l'insieme di una condizione umana o post-umana, o super-umana o sovrumana» (*MF2*: 328).

Il sovraumano per Deleuze sta allora in questo: non è l'ingresso in un altro mondo, la trasmutazione in un'altra forma (biologica o spirituale), non è il rivestimento con una nuova immagine determinata; è proprio il continuo sforzo ed esercizio al limite delle facoltà e capacità umane. L'umano non è altro che uno sforzo sul limite dell'umano stesso, una tensione in esercizio, un processo di configurazione di abilità e capacità.

Se c'è qualcosa di “propriamente” umano, insomma, questo è l'esercizio lungo il limite stesso dell'umano, il persistente lavoro di “(ri)abilitazione” o “(ri)capacitazione”, che insiste ogni volta sul limite delle abilità e capacità sino a quel punto poste in esercizio.

Pensiamo all'espressione come “fare uno sforzo sovraumano”: indica l'atto con cui ci si spinge al di là di se stessi, con cui si insiste sul limite delle proprie capacità, finendo così per spostare quel limite, per “riabilitare” le capacità e riconfigurarle mediante quello sforzo, il quale si presenta così come un genuino processo aperto, lungo il quale si fa esperienza e si sperimenta.

Si fa uno sforzo sovraumano proprio quando si sta facendo esperienza, cioè si sta apprendendo e scoprendo qualcosa che prima sembrava infattibile, o non rientrava nemmeno nell'ambito della fattibilità-infattibilità: per Deleuze l'umano è proprio questo campo di esperienza aperto, che in tal senso è in quanto tale “sovraumano”.

La specie inventiva è allora la specie sovraumana: la specie inventiva vive lungo il margine mobile tra ciò che appare come naturale e ciò che dovrebbe invece essere culturale, tra tendenze e mezzi di soddisfazione, la cui unica risposta possibile è appunto il mantenimento dell'apertura del campo di esperienza o di esperibilità, vale a dire delle possibilità di sperimentazione.

Possiamo pensare al sovraumano alla stregua di un meccanismo di *overmeaning*, cioè di sovraccarico di significati, da accostare però al modo in cui Deleuze concepisce il non-senso distinguendolo dal contro-senso, ossia facendo del non-senso l'esercizio di un paradosso.

Nel sovraccarico di significati così inteso, si portano i significati al limite delle loro possibilità, insistendo sulla frontiera che li separa dalla loro zona di insignificanza, dunque anche dalla pura mancanza motrice di significato. In questa maniera, si arriva a riarticolare il campo stesso di significatività, ad alterare

cioè la sfera semantica: a creare di nuovi significati. Questo meccanismo è il modo di procedere del significato stesso, il modo di produrre significato, non la negazione di ogni significato: è l'affermazione del significato come effetto.

È dunque analogo il modo in cui si determina il processo sovraumano tipico dell'umano. Portare l'umano ai limiti, condurre l'umanità ai limiti delle proprie possibilità, non rappresenta affatto la negazione dell'umano stesso, la contraddizione della sua natura o della sua condizione: al contrario, è esattamente lungo questo sforzo che ogni volta si configura qualcosa come l'umanità, che cioè l'umano prende forma e si esprime. Insomma, "sovraumano" è il modo in cui ogni volta si determina un "campo di possibile umanità".

Nella prospettiva di Deleuze, è esattamente così che l'uomo "riprende" e "rilancia" a proprio modo lo slancio differenziale e creativo della natura (cfr. *supra*, § 7.1). Si potrebbe persino dire che se la natura stessa è *sovranaturale*, allora l'uomo che ne prolunga lo sforzo non può che configurarsi come sovraumano.

B) Si apre proprio qui una questione decisiva per la direzione e la tenuta della costruzione deleuziana, soprattutto rispetto al problema di una filosofia della natura.

Difendendo le ragioni di un «canone minore» filosofico, incentrato sulla processualità, sulla relazionalità e sul problema di una filosofia della natura, si è sostenuto che una delle caratteristiche principali di questo canone è svolgere un'operazione di fondamentale de-antropologizzazione del discorso filosofico, aprendo così alla possibilità di tramutarlo in un discorso genuinamente cosmologico. In particolare, la principale accusa mossa su questo punto al "canone maggiore" è di aver pensato la natura, il mondo in generale, a partire dal modo in cui è fatto e agisce l'uomo, o – più precisamente – l'accusa è di aver preso un dato tratto dell'umano, di averlo reso coestensivo alla natura umana in quanto tale e di avere infine fatto coincidere questo stesso tratto con il modo in cui procede la realtà naturale in quanto tale (RONCHI 2017: 67-93, 237-269).

Nello specifico, il gesto tipico dei rappresentanti del "canone maggiore" sarebbe quello di aver assunto l'immagine dell'uomo-lavoratore come riferimento per pensare la processualità naturale, rendendone così impensabile l'intrinseca imprevedibilità: si cancella in partenza la possibilità di rendere concepibili l'affermatività e la creatività proprie della natura. Sotto questo riguardo, la metafisica del "canone maggiore" sarebbe incentrata sulla domanda "perché l'essere invece del nulla?", domanda che a propria volta prende come modello fondamentale l'attività umana, anzi una delle modalità dell'agire umano: la *poiesis*, intesa come far passare le cose dal nulla all'essere.

Come aveva già rimarcato Bergson, in questo modo il mondo verrebbe pensato reduplicando sul piano intellettuale la dimensione pragmatica per eccellenza (ritenuta tale): il lavoro, che passa dal vuoto (la mancanza di qualcosa) al pieno (la presenza di qualcosa).

Questa posizione tocca da vicino il sistema-Deleuze, anche perché per Ronchi il pensiero deleuziano è tra quelli che nella contemporaneità si è maggiormente spinto in questa direzione de-antropologizzante, e lo ha fatto –

va ricordato – proprio cercando di mettere in piedi un peculiare espressivismo dell'*in-between*, per il quale la creazione non muove da una mancanza a una pienezza, né da un dentro finalmente disvelato nel fuori.

Deleuze sarebbe insomma nella schiera dei critici del “canone maggiore”, a cui va imputato di aver pensato la natura a partire dall’umano, e non semplicemente aver pensato la natura a partire *da una certa concezione* dell’umano. Questa sottolineatura è centrale: vediamo perché.

La posta in palio del «canone minore» non è soltanto pensare la natura senza fare riferimento *a una certa concezione* dell’umano, bensì – sembrerebbe – pensare la natura *iuxta propria principia* ovvero *qua tale*: pensare la natura senza distorcerla attraverso i filtri dell’umano, così da arrivare anche a riconoscere che l’uomo non è altro che una parte creativa della creatività naturale.

La posta in palio è decisamente invitante: ne va infatti della possibilità di un accesso non (umanamente) mediato alla realtà, o – perlomeno – di un accesso *filosofico* alla realtà privo di pregiudizi antropologici.

Deleuze mantiene davvero una simile promessa? Ritroviamo qui, su un altro livello, lo stesso problema già incontrato in precedenza: che cosa può voler dire che un pensiero dell’immanenza è un pensiero-senza-immagine, capace di concludere la filosofia? Un pensiero contro le immagini del pensiero è davvero un pensiero senza immagine? Queste domande si possono tradurre ora come segue: una filosofia della natura che pretende di farla finita con le immagini dell’uomo erette a perno del discorso sulla natura, riesce davvero a pensare senza una qualche immagine dell’uomo che opera attivamente, ancorché inavvertitamente, sullo sfondo?

Per metterla in termini più triviali, ma solo in apparenza, la questione si presenta come: l’idea dell’uomo come specie inventiva segue dal modo in cui è fatta la natura o dipende dal modo in cui viene a essere concepita la natura? Perché, se è vera quest’ultima opzione, dobbiamo poi ancora chiederci: non è che, all’inverso, è la natura a essere concepita come infinito piano di creazione immanente sulla base di un certo modo di intendere l’umano?

Insomma, siamo davvero sicuri che non ci sia una forma di auto-comprensione dell’umano a lavorare al fondo della filosofia della natura deleuziana, finendo per informare (implicitamente) tutti i concetti fondamentali di questa?

Tenendo conto dell’insieme del percorso sin qui svolto, a mio parere la convinzione di Ronchi va quantomeno problematizzata. Infatti, si possono avere buone ragioni per sostenere che Deleuze parta dal considerare come evidenti una serie di dati antropologici, quali l’ideazione, l’innovazione, la storia, la formatività, la variabilità, e via discorrendo, per poi farli coincidere in prima istanza con la natura umana e in seconda istanza con la natura stessa, cioè con il modo in cui procede il piano infinito di immanenza.

Insomma, anche Deleuze pensa le cose *more anthropologico*, ancorché l’uomo deleuziano non sia un lavoratore, bensì – come ora preciserò – un creatore. D’altronde, analogo discorso potrebbe forse valere anche per Bergson: la sua

metafisica non è una metafisica che proietta il modo di procedere dello sforzo intellettuale umano sul modo di procedere della natura?

Oppure, pensiamo alle riflessioni di Souriau (richiamato anche in *CF*: 32), che faceva dell'opera il modo di procedere dell'uomo come dell'intera natura, considerando il processo di creazione o instaurazione non come qualcosa che è mosso da un progetto in senso chiaro e distinto o intenzionale, né da una qualche finalità pre-costituita, bensì come qualcosa che è animato da una sorta di «forma spirituale». Questa forma veniva intesa quale problema o situazione interrogante (un peculiare vuoto esplorativo), capace di far interagire un agente creatore e un ente creato, all'interno di un tragitto che segna una metamorfosi reale, sulla base dell'esperienza in corso d'opera e delle esigenze che vanno profilandosi lungo essa (cfr. SOURIAU 2017: 181-228).

Stante tutto ciò, si sottolinea che «non c'è una vera e propria scissione tra l'evoluzione vitale spontanea e l'instaurazione volontaria» (SOURIAU 2017: 208): siamo sicuri che non si stia concependo la prima sulla base della seconda, per quanto passando attraverso un lavoro di depurazione rispetto all'idea per cui *prima* arrivi l'opera immaginata o – nei termini deleuziano-bergsoniani – possibile e *dopo* giunga l'opera reale?

Come che sia, un punto è chiaro, perlomeno a mio giudizio: se anche fosse così, questo non comporta che la proposta “minoritaria” sia priva di senso. All'opposto, ritengo che è proprio affrontando questa questione che diventa possibile mostrarne la natura più propria, per mettere cosè in risalto che siamo di fronte a un tentativo rigoroso di operare un taglio complessivo delle cose, tale da riconcepire l'intero cosmo sotto una nuova veste, tanto nella sua dimensione antropologica, quanto nel suo aspetto più strettamente naturalistico: *sub specie transformationis*.

Pertanto, anche tenendo conto di quanto considerato *supra*, § 8.1, si potrebbe forse dire che se anche nel «canone maggiore» la concettualità filosofica era costruita sull'impronta del lavoro *manuale*, in quello minore abbiamo a che fare con il modello del lavoro – in termini classici – *intellettuale*, vale a dire – in termini contemporanei – *cognitivo*, o appunto *creativo*: un lavoro *cerebrale* o *informatico*.

Si passa, potremmo dire, dal modello di un'intelligenza quale facoltà della mano, che pre-configura ciò che manca e come ottenerlo, al modello di un'intelligenza quale facoltà della sensazione, che non pre-rappresenta l'oggetto prodotto, ma inventa attualizzando uno schema o tema generale.

Questo vale anche nel senso che se nel caso primo soggetto e oggetto verrebbero a contrapporsi in termini di cose date, nel secondo caso questa separazione viene meno, o – quantomeno – emerge con più chiarezza la sua insussistenza generale, nella misura in cui il soggetto è tale soltanto “estendendosi” e l'oggetto è “immateriale”, così che l'uno e l'altro sono presi in un processo di co-emergenza creatrice, che non ha un vero e proprio punto di origine. Come variamente discusso, l'idea-folgore è “tra” soggetto e oggetto.

Simili considerazioni, peraltro, mi sembrano in parte condivise anche da Ronchi stesso, nella misura in cui la sua proposta ruota intorno alla convinzione che il privilegio della *poiesis* sia andato a discapito del modello “immanentistico”,

“processuale” e “autoaffettivo” della *praxis*. Quest’ultima, grazie anche alla mediazione di Simondon, viene colta come pura energia in atto senza prodotti al di fuori di sé, in richiamo all’*agire tecnico* inteso non come passaggio dall’informe al formato, bensì come processo di individuazione, lungo il quale “interiore” ed “esteriore” vengono a co-costituirsi senza che l’uno produca l’altro.

Sembra dunque che sia in gioco un passaggio tra modelli: dall’operaio all’informatico, dal demiurgo al designer, dal creatore all’innovatore. Peraltro, simile transizione appare profondamente legata alle nuove modalità di produzione e scambio della contemporaneità (cfr. anche *supra*, § 2.3): infatti, nel capitalismo cognitivo, immateriale, o neoliberale si fa per esempio spazio una figura come quella del *producer* (dal campo cinematografico-artistico a quello musicale), che pur non operando o producendo in senso tradizionale, di fatto produce a tutti gli effetti, se si prende sul serio la trasformazione delle modalità produttive.

Come già notato (cfr. *supra*, § 4.3), il modo in cui Deleuze concepisce l’ideazione è accostabile al modo in cui procede un designer, piuttosto che un ingegnere. Nell’ambito dell’architettura, si è evidenziato l’avvento di un *Second Digital Turn*, figlio delle nuove opportunità aperte dal digitale, ossia – in deleuzese – dalle macchine di terza generazione. Tale svolta – incarnata dalla stampa 3D – fa sì che la produzione segua una logica differente da quella dell’industria moderna, legata alla serialità e alla riproducibilità, in favore di una logica delle variazioni, figlia del modo in cui i nuovi software possono esplorare gli spazi del possibile, rendendo le differenze non più costose e inutilmente dispendiose.

Si tratta di una logica che da un lato è più vicina a quella artigianale, in cui si esplorano opzioni andando per tentativi, piuttosto che riprodurre uno stampo ottimale (la distinzione tra modulare e modellare, in deleuzese), ma che dall’altro lato se ne discosta nella misura in cui un software può esplorare in poche ore più opzioni di quante un artigiano potrebbe sondarne in una vita intera (cfr. CARPO 2017).

Per costruire uno stadio “tradizionale” è necessaria un’opera di ingegneria finissima, un disegno elaborato per filo e per segno: in fondo si ha a disposizione un solo tentativo, per capire se davvero starà in piedi. Invece, per costruire una casa con la stampa in 3D, è possibile “appoggiarsi” a un software, che elabora possibilità e simula comportamenti, lasciando molto più spazio alle variazioni infinitesimali.

Considerato questo, si può dire che Deleuze concepisce l’innovazione proprio in questo modo: un processo che non è guidato da calcoli e deduzioni in senso stretto, da principi che chiedono adeguazione, precisione e perfezione, dunque una qualche conoscenza piena, che pre-rappresenti ciò che si andrà a fare. Piuttosto, l’innovazione si avvale di simulazioni e ottimizzazioni in corso d’opera, andando a valorizzare le differenze, andandole a cercare.

A partire da questo, un simile modo di considerare l’innovazione si può estendere alla stessa natura, considerata come un enorme processo che per così dire genera progetti senza progettisti, procedendo appunto per piccoli tentativi, modifiche incessanti, ripetizioni e differenze, e così via. Certo, la natura non

simula virtualmente ma *realmente*, passando lentamente (rispetto a un software) attraverso ogni sorta di “fallimento”, ma il dispositivo di fondo resta analogo: in questo modo, una pratica umana, per quanto mediata e informata tecnicamente, viene eretta a modello del procedere naturale.

Siamo così sicuri che Deleuze non metta in atto una simile proiezione, più o meno surrettiziamente?

Questo sembrerebbe vero anche affrontando la questione da un'altra prospettiva.

Difatti, si potrebbe notare che Deleuze prende il modo in cui procede l'evoluzione culturale come modello per concepire il modo in cui procede l'evoluzione naturale. In particolare, se prendiamo la memetica, vediamo che l'unità fondamentale dell'evoluzione culturale, ossia il meme condivide più di una caratteristica con l'idea deleuziana (cfr. p.e. BLACKMORE 2002; 2010; DENNETT 2018: 225-366; JOUXTEL 2010).

I memi sono un principio di proliferazione, che di per sé ha una natura “incorporea”: basta prendere una parola (forse il meme per eccellenza), per accorgersi che la parola “pietra” può essere scritta in n-modi, può essere scritta come pronunciata, e sempre in n-modi, e così via, ma non coincide con nessuna di queste occorrenze. “Pietra” infatti, di per sé, è un'entità puramente informativa, che genera però differenze: queste non si somigliano tra di loro, ma non per ciò non “incarnano” appunto il medesimo tipo di informazione. La parola “pietra” scritta e la parola “pietra” pronunciata non si somigliano, eppure si corrispondono.

Un meme è un'essenza, ma non di tipo immutabile, anzi è un innesco di differenziazione: i memi vengono infatti considerati alla stregua di virus, che si riproducono e si replicano in maniera differenziale, senza che vi sia un progettista o un progetto già dato, come mostra anche l'uso comune del termine “meme” associato a qualcosa che diventa “virale”.

Più in generale, poi, i memi vengono considerati come dei *puri modi*, delle *pure maniere* di comportarsi o “portarsi” in senso ampio (agire, dire, pensare, muovere, costruire, ecc.): non si trasmettono geneticamente, ma nondimeno si trasmettono *realmente*. I memi sono peculiari *cose informazionali* – idee, pratiche, metodo, credenze, tradizioni, rituali, relazioni, atteggiamenti, convinzioni, ecc. – che si diffondono tra gli esseri umani, che anzi caratterizzano il modo in cui avviene l'evoluzione culturale umana: i memi sono informazione semantica ovvero significativa, che vale la pena che sia replicata (informazione *interessante* o *rimarchevole*, in deleuzese).

Ancora, i memi esigono una replica *virtuale*, più che una semplice replica fisica in senso stretto: è (anche) così che le informazioni rilevanti si trasmettono per gli uomini. O, più precisamente, è proprio questa replica virtuale a presiedere alla replicazione fisica: quante incarnazioni materiali, poniamo, ha prodotto lo “stilema” della lotta per affermare il proprio amore per qualcuno?

Questo vale non solo in senso quantitativo, se pensiamo al numero di romanzi *à la Romeo & Giulietta* (“à la...” è proprio l'indice di una pura maniera: un problema, o – come ci si arriva a esprimere non a caso discutendo la memetica



– un *tema* o *trema*), ma anche qualitativo, se pensiamo al passaggio dai romanzi alle web-serie, passando per i film e arrivando sino ai videogiochi.

Per la memetica, in ultima istanza, i memi coincidono con gli schemi deleuziani (cfr. *supra*, § 4.1): modi di fare, dalle prassi tecnico-materiali alle pratiche artistiche, dagli atti simbolico-istituzionali agli atteggiamenti individuali.

Il modo in cui si evolve la cultura umana consiste dunque nella proliferazione non consapevole e non guidata di memi. Come voleva già Tarde, perciò tanto stimato da Deleuze (cfr. anche TONKONOFF 2017), viene superata l'idea che vi siano agenti propagatori, se intesi come soggetti già dati che presiedono ai cambiamenti e alle trasmissioni. Non c'è una soggettività intenzionale alla guida dei processi culturali: i significati delle parole si evolvono per propagazione, in modo impercettibile, alla stregua di flussi, tendenze e maniere, che prendono piede senza che debbano essere per forza ufficialmente sancite o comunque prestabilite.

Questa forma di differenziazione, subliminale e ritmata dall'intreccio tra ripetizione e imitazione, produce effetti-realtà, senza che vi siano cause in senso intenzionale o cause che già contengono le conseguenze: non è proprio questo l'andamento che Deleuze “trasferisce” al modo di procedere della natura *qua tale*?

Se ciò è vero, Deleuze starebbe prendendo una differente immagine dell'uomo come leva per delineare una corrispettiva immagine della natura: non starebbe affatto tratteggiando un'immagine della natura libera da qualsiasi “incrostazione” antropologica. Oppure, Deleuze starebbe comunque facendo di un fenomeno che tocca da vicino l'esistenza umana la chiave di volta per la comprensione della natura più in generale.

È davvero possibile liberarsi da simili distorsioni? Si può comprendere la natura rinunciando al modo umano di vederla, o di viverla, *di esserla*?

C) Come già evidenziato (cfr. *supra*, § 3.3), Deleuze è un realista, al punto da poter essere considerato un esponente del «realismo speculativo» o della «Object-Oriented Ontology», come testimonia già il fatto che un “deleuziano D.O.C.” e un “realista speculativo D.O.C.” possono trovarsi a dialogare e a convergere, per quanto non sovrapponendo del tutto le proprie posizioni (cfr. DELANDA & HARMAN 2017).

Lo scopo di questa “svolta ontologica” è superare il *Linguistic Turn* in favore di uno *Speculative Turn*, cioè lasciare il linguaggio per tornare alle cose: si mira a concepire un mondo persino privo dell'elemento umano, accedendo dunque alla realtà stessa, al mondo in quanto tale.

Anche per Deleuze, si può dire, gli esseri umani non sono gli unici elementi di interesse filosofico, né sono in qualche modo speciali, perché – in generale – nulla ha uno statuto speciale e privilegiato, tutto esiste allo stesso modo e il «principio ontico» è che essere è fare o produrre una differenza, perché non c'è differenza che non faccia una differenza: idraulici, cotone, scimmie, lettori DVD, pietre, alpaca, atomi, frittelle, e via scorrendo (cfr. p.e. BRYANT & SRNICEK & HARMAN 2011; HARMAN 2005; 2018; MEILLASSOUX 2012).

È stato notato che il problema del realismo speculativo è di continuare a confrontarsi con *cose e oggetti*, anziché fare i conti con *relazioni e processi*, come la stessa espressione fondativa di *Object-Oriented Ontology* condenserebbe (cfr. CIMATTI 2018: 17-41).

Per certi versi, questo sembra essere vero, se si tiene conto che il principale bersaglio del realismo speculativo è il «correlazionalismo», sia a livello epistemologico, sia più complessivamente a livello ontologico: in un caso si tratterebbe di superare il tema della mediazione ovvero del rapporto tra soggetto e oggetto nella conoscenza, nell'altro caso occorrerebbe superare ogni prospettiva olistico-relazionale, che annullando l'individualità finirebbe anche per rendere inspiegabile il cambiamento.

In realtà (cfr. già *supra*, § 2.3), esiste almeno una variante di questo realismo speculativo che cerca in modo più esplicito di cogliere la matrice comune tanto alle forme di olistismo quanto alle forme di individualismo, ossia l'atomismo di fondo che contraddistingue ogni prospettiva «statico-cosale». In tal senso, si pongono al centro del discorso, come della realtà, elementi genuinamente interstiziali e dinamici come gli «iperoggetti», contraddistinti da cinque qualità fondamentali interconnesse: *viscosità, non-località, temporalità, fasalità, interoggettività* (cfr. MORTON 2018: 43-127).

È su questo solco che si trova senza dubbio il realismo deleuziano, intento a confrontarsi con *relazioni ed eventi*: se il diverso è il dato, resta sempre da spiegare come esso possa darsi, dovendo così prestare attenzione alle tendenze, alle relazioni, ai processi, e così via, cioè dovendo passare dalla differenza fenomenica o esterna alla differenza noumenica o interna.

Certo, il realismo speculativo mantiene in tutte le proprie varianti una postura critica verso le filosofie del processo, sostanzialmente accusandole di ridurre la realtà a flussi e accostandole a forme più o meno mascherate di olistismo.

Tuttavia, una simile polemica – a dirla tutta – appare più legata a esigenze di prendere parte per schieramenti accademico-culturali o politico-sociali, che non a distinzioni di natura genuinamente filosofico-concettuale. Talora, si ha infatti l'impressione che l'analisi sia fortemente animata dal bisogno di contenere il dilagare di una certa declinazione del postmoderno filosofico continentale, abbastanza diffusa del Nord America (cfr. *supra*, § 1.1), per (ri)conquistare il centro del dibattito, finendo per togliere qualcosa al rigore nel confronto con gli autori europei di riferimento (Derrida e Deleuze su tutti – spesso dando per ovvia la lettura di Deleuze offerta da Badiou).

Non è che ragioni del primo tipo siano semplicemente futili o di minor rilevanza, beninteso; il punto è che esse vengono a intrecciarsi con le ragioni strettamente filosofiche in modo tale da generare una certa ambiguità di fondo, che mi sembra emerga in modo particolarmente incisivo proprio rispetto alla questione dell'umano. Prendiamo un caso emblematico.

Da una parte ci sono i topi, «che sono topi, poco importa come li chiamiamo», perché «non è una posizione né nominalista né idealista», che annulla le differenze reali; *ma* al contempo non si riesce a individuare nessun tratto che qualificerebbe in modo essenziale il topo in quanto tale: lo stesso supposto

«DNA al gusto di topo» si rivela «un palinsesto di mutazioni, inserzioni di codici virali e così via», a propria volta legato «replicatori inorganici come i cristalli di silicio», e via discorrendo. *Eppure*, «è questo il motivo per cui il topo è reale», vale a dire che «il fatto che dovunque si guardi non è possibile trovare un topo è proprio la ragione per cui un topo esiste!» (MORTON 2018: 167-168).

Sin qui, siamo a quanto ho cercato di evidenziare a più riprese: in nessun caso si tratta di negare la consistenza delle differenze empiriche, che anzi vengono assunte come dato, per spiegare il fatto sommamente straniante che è proprio la trama dinamico-interattiva che fa loro da “motore virtuale” a essere la ragione della loro attualità.

Dall’altro lato, si profila una «ontologia piatta in cui rocce ed esseri umani non sono poi così differenti», perché «non esiste un oggetto di ordine superiore che conferisce valore e significato a tutti gli altri, né uno di ordine inferiore a cui possano essere ridotti» (MORTON 2018: 80, 151). Proprio gli esseri umani sono colpiti da questa scoperta, soprattutto nel suo primo corno: tradizionalmente, sono stati loro il vertice di significato dell’intera natura, capaci di conferire valore a tutto il resto, ritenuto perciò di ordine inferiore. Ormai, invece, «gli umani non sono più i direttori d’orchestra del significato, né i pianisti del reale» (MORTON 2018: 211): una volta perso il primato, perché mai bisognerebbe derogare alla “piattezza” del mondo per soddisfare i rigurgiti di narcisismo umano?

Ora, senza dubbio Deleuze rifiuta l’attribuzione di patenti di superiorità e specialità, ma il punto è che questo è fatto proprio in nome dell’affermazione del principio-differenza o dell’univocità dell’essere: per Deleuze, un topo e un uomo senza dubbio si equivalgono, ma si equivalgono *in quanto differenti*, cioè *proprio perché sono realmente differenti*. In tal senso, l’uomo non è superiore rispetto al topo, ma questo non significa affatto che i due non siano differenti – tutt’anzi.

In altre parole, come vale che «i topi sono topi», così vale anche che *l’uomo è uomo*: come vale che «il fatto che dovunque si guardi non è possibile trovare un topo è proprio la ragione per cui esiste!», così vale anche che *il fatto che dovunque si guardi non è possibile trovare un uomo è proprio la ragione per cui un uomo esiste!*

La polemica contro l’antropocentrismo non può culminare nel semplice rovesciamento di segno del trattamento peculiare riservato all’uomo: prima l’uomo era superiore, ora invece è spodestato al punto da perdere persino ogni specificità – diversamente dal topo. Invece, il problema è proprio prendere sul serio fino in fondo la differenza, tutte le differenze, compresa quella umana, come Deleuze cerca di fare, cercando di evitare lo slittamento dal riconoscimento filosofico di un’ontologia multidimensionale all’invocazione “militante” di un’ontologia piatta.

Come è stato riconosciuto con molta onestà intellettuale, sfumando la posizione di altri esponenti della *Object-Oriented Ontology*, l’ontologia piatta è opportuna come punto di partenza per una metafisica, mentre è decisamente meno opportuna come suo punto di arrivo (HARMAN 2018: 54-58).

Tuttavia, il fatto è che l’idea di portare avanti una *Guerrilla Metaphysics* (HARMAN 2005) sembra esporsi quasi per sua stessa natura a un’operazione per

cui si tratta innanzitutto di “radere al suolo”, cioè di appiattare il campo per eliminare la superiorità di un qualche nemico – l’umano, in questo caso.

Come visto, una simile postura “battagliera”, cioè volta contro qualcosa o qualcuno, è quanto di più lontano vi sia dalle intenzioni deleuziane. Non è dunque un caso se Deleuze, il pensatore apparentemente anti-gerarchico per eccellenza, non rinuncia affatto a interrogarsi sullo statuto dell’umano.

Anzi, il suo problema è mettere in evidenza che anche l’uomo è inserito nel mondo naturale e cogliere la maniera di questa inserzione: come detto, più che collassare l’epistemologia nell’ontologia, con Deleuze è l’ontologia a collassare nell’epistemologia, nel senso che la conoscenza si presenta come una modalità di essere *del* reale. Di un reale che è in quanto tale dinamico-differenziale.

Ecco che, in definitiva, con Deleuze la posta in palio fondamentale è quella di arrivare a concepire l’assoluto, ma in una maniera alquanto paradossale: un *assoluto relazionale* o un *assoluto della relazione*. Il problema che si pone, dunque, non è solo se sia possibile accedere all’assoluto, ma ancor più se sia possibile accedere a qualcosa come a un assoluto relazionale.

C’è chi ritiene che ciò sia persino *antropologicamente impossibile*, nel senso di *linguisticamente* impossibile: infatti, noi saremmo letteralmente fatti di linguaggio e il linguaggio è in quanto tale “atomizzante”, perché lavora ponendo ogni volta una differenza intesa come separazione e isolamento, così da offuscare la trama dinamica di relazioni in cui consiste la realtà (cfr. ancora CIMATTI 2018: 17-41).

In deleuzese, il linguaggio produrrebbe differenze fenomeniche, rivelandosi del tutto inadeguato laddove ci si voglia rivolgere alle differenze noumeniche – anzi, finendo proprio per “schermare” queste: una volta che hai separato le cose, cercare di ricucirle mediante le relazioni non farebbe altro che accettare il presupposto iniziale della loro divisione.

Se così fosse, allora l’unico modo per articolare un’ontologia relazionale sarebbe addirittura rinunciare al linguaggio; ma così facendo, fino a che punto avremmo ancora un’ontologia relazionale? L’ontologia, in fondo, è una pratica squisitamente linguistica: si cimenta nella questione dell’*essere* (cfr. ancora *infra*, § 9.2).

Questo solleva ora un tema più dirimente: fino a che punto potremmo avere una metafisica “antropo-decentrata”, se dal linguaggio non possiamo uscire? In che modo, insomma, il “canone minore” potrebbe sfuggire alla stessa ipoteca antropocentrica che grava – ancorché in veste diversa – sul canone che pretenderebbe di sostituire? Fino a che punto e in che maniera il “canone minore” può (*se può*) rivendicare una postura “extra-linguistica”?

Tenendo fermi questi interrogativi cruciali, c’è comunque un punto che mi sembra importante rimarcare, perché credo possa dare sostegno al peculiare realismo deleuziano. Siamo ormai in possesso di una forma di conoscenza che testimonia in favore di una realtà dalla struttura immateriale e relazionale, non costituita da oggetti e cose in senso stretto: abbiamo una forma di conoscenza che spiega in che senso effettivamente un atomo, un cane, un uomo, un albero, un paio di occhiali, e così via siano “fatti della stessa pasta”.

Si tratta – ancora una volta – della teoria dell’informazione, la quale in effetti articola un’ottica in cui gli enti sono *realmente* informazioni, cioè *interazioni*, prima ancora che essere “cose” in senso canonico (come esplicitato *supra*, § 8.1).

Sotto questa angolatura, dunque, il sistema-Deleuze sembrerebbe offrire una prospettiva che riesce a pensare la natura in senso non-antropocentrico, andando a rendere concepibile la trama informazionale-interattiva della realtà in quanto tale, cioè giungendo a mostrare il modo in cui è fatto realmente il mondo. Questo, evidentemente, vale se si considera la teoria dell’informazione come a tutti gli effetti vera. Allo stesso tempo, sembra che se teniamo conto dell’orizzonte aperto dalla teoria dell’informazione, la filosofia della natura di Deleuze acquista una consistenza effettiva.

Infatti, se pensiamo in termini informazionali, esiste una vita inorganica delle cose, proprio mentre esiste una materia organica della vita: si biologizza la materia proprio si materializza la vita. Come la materia prende a “vivere” (anche un tavolo e una pietra sono informazione, dunque interazione), così la vita prende a “materializzarsi” (anche una pantera e un CEO sono informazione, dunque interazione).

In breve, la teoria dell’informazione parrebbe delineare un piano di composizione o di immanenza unico per la realtà naturale, rendendo finalmente possibile l’impresa metafisica a cui Deleuze ha sempre lavorato: dar vita a «una logica dell’affermazione pura [...], vale a dire una logica dell’assoluto», ma tale per cui «la Vita, ossia l’espressività, è portata nell’assoluto» (*SE*: 60).

Tuttavia, questo certo non basta a cancellare quel che notavo circa il tenore antropologico di alcuni concetti e di alcune coloriture del sistema-Deleuze. Nel migliore dei casi, dunque, Deleuze eviterebbe sì di “trasporre” in una visione metafisica della natura una certa concezione dell’umano piuttosto che un’altra, ma starebbe comunque svolgendo un’operazione simile su un altro piano: starebbe “metafisicizzando” una certa teoria scientifica – peraltro coerentemente con l’insegnamento di Bergson.

Insomma, se teniamo conto di tutto ciò, ne segue che non è così scontato e semplice presentare come “de-antropologizzata” la prospettiva deleuziana, o – quantomeno – come “oggettiva” *in senso assoluto*.

Certo, si potrebbe dire che la teoria dell’informazione (o qualsiasi altra teoria si creda) non fa altro che mostrare in chiave scientifica (nonché tecnica) ciò che la filosofia aveva già sempre colto, in qualche modo: come notavo, non potrebbe essere “l’idealista” Platone il primo filosofo di un mondo percorso da elementi immateriali che fanno la differenza reale?

Eppure, credo che in questo modo si starebbe rovesciando proprio quella prospettiva filosofica che si pretenderebbe di stare costruendo (il “canone minore”): in che modo una filosofia dell’informazione avrebbe potuto già essere lì, in attesa magari solo di essere rischiarata grazie agli adeguati strumenti scientifici? Non dovrebbe invece trattarsi di una genuina creazione?

Per porla diversamente: il “canone minore” deve essere considerato qualcosa che comincia a esistere oggi (*anche nel passato*), non qualcosa che già esisteva. E, se è vero che esso comincia a esistere oggi e lo fa in rapporto a una certa visione

scientifico piuttosto che a un'altra, fino a che punto abbiamo a che fare con una prospettiva "neutra" ovvero "oggettiva", che coglierebbe l'assoluto in quanto tale, ancorché in veste relazionale o *sub specie transformationis*?

Quello che intendo mettere in luce con simili considerazioni è che, forse, non è così importante distinguere dei canoni sulla base del loro grado di "purezza", in chiave soprattutto antropologica, ma poi appunto anche scientifica. In fondo, qualsiasi canone ha (anche) una connotazione antropologica, al di là che questa arrivi "prima" o "dopo", al di là cioè del fatto che il mondo sia pensato prendendo a modello l'umano o viceversa.

Perciò, è forse più importante sforzarsi innanzitutto di esplicitare ogni volta con quale tipo di connotazione si sia alle prese, non per determinarne il primato o la secondarietà, ma per meglio circoscrivere la natura generale (*problematica*) del taglio che viene a delinearci.

Questo è vero proprio se seguiamo Deleuze: è su questo piano che si può valutare una costruzione filosofica – ma poi non solo. Non conta tanto se una concezione filosofica corrisponda o meno a un supposto dato reale, non conta tanto se sia soltanto antropologica o ancora troppo antropologica: conta soprattutto se, quanto e come essa riesca a risemantizzare svariati campi e livelli, ossia il grado di ripensamento che riesce ad aprire e rendere possibile.

Si tratta – ancora una volta – di domande funzionali: questa concezione offre risorse per ripensare il rapporto tra uomo e natura? Permette di ripensare lo statuto dell'umano? Consente di ricomprendere la natura alla luce delle scienze contemporanee? Apre un margine per ristrutturare l'etica? Arriva a far reinquadrare sotto una nuova luce dei fenomeni socio-politici? E via discorrendo.

Il sistema-Deleuze, sotto questo riguardo, si offre come *canone* a tutti gli effetti: intende fornire un rinnovato criterio per riattraversare le cose. A questo serve pensare, creare opere: «far sorgere problemi e domande in cui siamo presi, piuttosto che dare delle risposte», ossia fornire «una nuova sintassi, il che è molto più importante del vocabolario» (RF: 237). È proprio il tentativo di far vedere le cose *sotto una nuova luce: sub specie transformationis*.

«Una concezione funzionalista considera in una qualità soltanto la funzione che essa adempie in un concatenamento preciso o nel passaggio da un concatenamento a un altro» (MP: 364): questa concezione è intimamente legata alle «potenze del falso», perché in essa le domande che ci si pone sono sempre domande esplorative e non essenziali, vale a dire domande "congetturali".

Se è vero, come vuole Deleuze, che lo stoicismo rappresentò la prima grande inversione del platonismo, le domande funzionali rispondono a una logica stoica e non a una aristotelica: ci si chiede infatti sempre qualcosa del tipo "e se...?" (*se questo, allora cosa?*), mai invece qualcosa come "che cos'è?" (*questa cosa è così*).

Nell'ottica deleuziana, la domanda sulla verità o falsità di qualcosa in senso rappresentativo risulta sempre fuorviante, compreso quando si ha a che fare con prospettive filosofiche: bisogna invece chiedersi che cosa potrebbe accadere se..., che cosa potrebbe conseguire da...

Queste domande hanno la forma del tipo *facciamo come se...*, *fingiamo che...*, *supponiamo che...*: sono finzioni reali, in quanto *realmente costruttive*, nel senso che aprono o istituiscono dei mondi, cioè un qualche ordine, un insieme di nessi o interrelazioni, rette appunto da quel tema problematico.

Pertanto, prima ancora che capire se è la natura a essere pensata sul modello dell'umano o viceversa, è importante tenere presente la sollecitazione di fondo del sistema-Deleuze: *se guardiamo alle cose come se si trasformassero, allora che cosa ne segue, per l'uomo come per la natura?*

Oppure, se vogliamo restare al nesso con l'informazione, la sollecitazione deleuziana potrebbe assumere una forma come: *se guardiamo alle cose come se fossero informazioni, allora che cosa ne segue, per l'uomo come per la natura?*

Questo è il "gioco" di Deleuze, gioco che – come voleva egli stesso –gioca senza dirci di starlo giocando, essendo appunto impegnato a giocarlo e costruirlo, senza poter già dire a che cosa stava giocando e che cosa stava costruendo, nel mentre dell'atto stesso di gioco e costruzione.

In definitiva, sarebbe proprio in questo modo che avvengono le cose, nella natura come nell'uomo, per Deleuze (il lancio dei dadi, il fanciullo che gioca con il mondo): avvengono giochi, ma nulla è più reale ed effettivo dei giochi, che edificano regole, leggi, atti, procedure, attitudini, andamenti, e così via. Nella distinzione tra ironia e humour cara a Deleuze, possiamo leggere anche la regola fondamentale di tutto il suo giocare: non biasimare le cose ponendosi a distanza da esse e a non prenderle semplicemente seriamente, ma *prendere sul serio la loro dimensione intrinsecamente sperimentale*.

Ancora una volta, è l'atteggiamento di un empirista radicale, di un empirista trascendentale.

## 9. CONCLUSIONE: TRE PERSONAGGI CONCETTUALI

«I personaggi concettuali hanno questo ruolo: manifestare i territori, le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni assolute del pensiero» (CF: 59).

### 9.1. L'hegeliano

«La formula, *I prefer not to*, non è né un'affermazione né una negazione. La formula è devastante perché elimina altrettanto impietosamente il preferibile e qualsiasi non-preferito. Abolisce il termine su cui verte e che ricusa, ma anche l'altro termine che sembra preservare e che diventa impossibile. In realtà, li rende indistinti: scava una zona d'indiscernibilità, d'indeterminazione, che continua a crescere fra delle attività non preferite e un'attività preferibile. Ogni particolarità, ogni riferimento abolito» (CC: 96).

Ho già avuto modo di notare (cfr. *supra*, § 1.3) che il confronto tra Hegel e Deleuze ha cominciato a essere più finemente articolato proprio negli ultimissimi anni a essere imbastito, soffermandosi soprattutto su aspetti parziali o singoli temi, piuttosto che – per evidenti ragioni di complessità – sull'insieme delle prospettive dei due filosofi. Generalmente, l'avversità deleuziana per Hegel è stata quasi data per assodata, limitandosi al più a notare che una più attenta lettura dei testi hegeliani la priva di consistenza, o – perlomeno – rivela che il rifiuto di Deleuze è rivolto più allo Hegel dei suoi maestri, che all'Hegel effettivo.

Proprio questo, a mio giudizio, rende ancora più rilevante cercare di comprendere le ragioni concettuali di una simile idiosincrasia, per capire se queste ragioni possono trovare riscontro perlomeno in una diversità delle intuizioni di fondo che muovono Hegel e Deleuze.

L'avversità del secondo nei confronti del primo può persino sorprendere, se si nota che esiste non solo più di un problema fondamentale che attraversa tanto il sistema-Deleuze quanto il sistema-Hegel, ma anche più di una soluzione ai quei problemi che mette in comunicazione i due.

Limitandomi a qualche esempio, si può pensare al ruolo dinamico della mediazione in quanto limite, alla sensibilità verso la trasformazione e la processualità (l'Assoluto come Soggetto, le *figure* dello Spirito), all'attenzione



riservata al calcolo differenziale per via del suo nesso con la pura logica delle relazioni, al nesso problematico tra particolare e universale.

Senza dubbio, Deleuze è molto sbrigativo nella propria considerazione dell'hegelismo come la causa di tanti mali "totalitari"; o – quantomeno – oggi abbiamo la giusta distanza storico-filosofica per leggere o rileggere l'edificio hegeliano come un sistema aperto (cfr. perlomeno, per restare ad autori che si sono confrontati anche con Deleuze, MALABOU 1996; NANCY 1998).

Tuttavia, riconoscere questo certo non basta a rendere conto dei motivi per cui Deleuze detestava la filosofia hegeliana? Che Deleuze avesse torto o ragione, dobbiamo comunque chiederci: che cosa vedeva in Hegel di tanto irritante? O, come si usa dire, che cosa non gli tornava del sistema di Hegel?

Nel rispondere a un simile interrogativo, avrò come riferimento sotterraneo soprattutto l'insieme dell'opera *Meno di niente* di Žižek (ŽIŽEK 2013: 557-616; 2014). Come già rilevato (cfr. *supra*, cap. 1), il pensatore sloveno manifesta una costante oscillazione nella propria considerazione del lavoro deleuziano.

Infatti, da un lato egli insiste sul fatto che Deleuze resterebbe interno al paradigma moderno che contrappone produzione e rappresentazione ovvero affermazione e negazione, o – in modo più sfumato – farebbe comunque lavorare due logiche consistenti ma mutualmente esclusive: una logica del senso o evento, quale logica della sterilità dello scarto o della scissione immanente alle cose; una logica del divenire, quale produzione di esseri.

Il problema di questa duplice logica è che non si capirebbe se è l'interazione tra i corpi a generare come un effetto l'incorporeità dell'evento, o se viceversa i corpi (l'Essere) emergono dalle intensità virtuali (il Divenire): si resterebbe impigliati nella distinzione tra materialismo e idealismo, condensata nella contrapposizione tra *LS* e *AE* – cioè, come detto, tra il "buon Deleuze" e il "cattivo Deleuze guattarizzato" (cfr. p.e. ŽIŽEK 2016: 458-463).

Questa tensione farebbe sì che Deleuze finisca per proporre una prospettiva analoga a quella dell'hegelismo *scorrettamente inteso*, vale a dire l'idea per cui la realtà è continuo processo di cambiamento, che liquefà tutto ciò che è solido, il quale si presenta come un mero congelamento momentaneo, destinato a fare presto il suo tempo, così che a contare è il punto di vista onnicomprensivo del processo affermativo che genera le differenze.

Dall'altro lato, però, la riabilitazione di Hegel che viene proposta insiste su categorie che si fa fatica a non riconoscere come deleuziane, o – quantomeno – che sembrano debitorie proprio ai problemi sollevati da Deleuze e al modo in cui egli li ha affrontati: immanenza; impossibilità di isolare un momento iniziale e uno finale se non retroattivamente; differenza minima come differenza virtuale; universale come questione bruciante dunque come singolarità – l'elenco potrebbe continuare.

Ma c'è di più. Žižek osserva in termini espliciti che Hegel resta incapace di pensare il radicalmente nuovo, il quale non sarebbe già presente *in nuce* nel vecchio, come essenza interna che richiederebbe di essere portata allo scoperto dallo sviluppo dialettico: questa incapacità di Hegel sarebbe dovuta alla sua cecità di fronte al nesso tra ripetizione pura e differenza pura, *diversamente da Deleuze*.

Infatti, Deleuze avrebbe ben compreso che il nuovo sorge solo dalla ripetizione, nel senso che non riguarda una modificazione del carattere attuale del quadro esistente, ma coinvolge piuttosto la sua reiterazione, tale però da mutarne il carattere virtuale o intensivo: non A che si trasforma in B, ma A che *si altera*.

Per questo, per rendere operativa la differenza tra ciò che Hegel dice e ciò che Hegel pensa, bisognerebbe *ripetere Hegel*: proprio Deleuze rappresenterebbe la più grande occasione di ripetizione di Hegel, così come il pensiero deleuziano funzionerebbe soltanto come «bizzarro superamento di Hegel».

Detto ciò, come si presenta Hegel dal punto di vista di Deleuze? Mi soffermo su tre questioni in particolare: *A*) provo a chiarire la diversità delle logiche che fanno valere i due sistemi, per poi *B*) insistere sul tentativo di rendere perspicuo in che senso per Deleuze la differenza sia irriducibile alla negazione; infine, *C*) metto a confronto il modo in cui i due sistemi considerano il pensiero e soprattutto la filosofia.

*A*) «È la stessa cosa dire che l'Essere si esprime e che si contraddice?» (*ID*: 14): per Deleuze, non lo è affatto, ed è proprio questo il cuore della sua avversità all'hegelismo, a volerla sintetizzare.

Per capire questa divaricazione, possiamo richiamare la già ricordata distinzione tra una linea filosofica tedesca e una linea filosofica francese, rispetto al problema del processo (cfr. *supra*, *Intermezzi*). Da un lato abbiamo l'attenzione al passaggio dalla nascita alla morte, inteso come fuoriuscita dal nulla e ritorno nel nulla; dall'altro lato abbiamo lo sguardo rivolto all'in-corso di una vita, inteso come continuità dell'atto di trasformazione.

Questo sembra trovare effettivamente un riscontro quando si guarda a Hegel e Deleuze: se, per esempio, le categorie fondamentali di partenza del discorso hegeliano restano l'Essere e il Nulla, il discorso deleuziano muove sempre interrogandosi sul corso di una modificazione. Deleuze dirige lo sguardo ad Alice che cresce e decresce al contempo, Hegel al fatto che – per così dire – Alice nasce e muore.

In questo modo, sempre dall'ottica deleuziana, il gesto hegeliano resta bloccato dal peso del negativo e dal suo rapporto con l'identità: qualcosa si determina soltanto sulla base di quel che non è, ossia come differenza “rispetto ad” altro, il quale a propria volta è concepito come identità data, tale solo “rispetto ad” altro e così via, sino ad arrivare all'infinitamente grande, che rappresenta l'identità per eccellenza.

In Hegel, per Deleuze, l'identità gioca il ruolo di un riferimento trascendente, così che il confronto con essa è soltanto rimandato all'infinito, ma fa comunque da sottofondo all'intero movimento dialettico. Le cose sono date solo rispetto al loro compimento, che resta comunque già dato in partenza e soltanto da realizzare o inverare, così che non può esserci genuina creazione: la positività creatrice della differenza va invece liberata dal giogo della complicità tra identità e negazione.

Sotto questo riguardo, l'orizzonte entro cui si colloca Deleuze non è troppo distante da quello aperto da un autore come Tarca, il quale insiste proprio sull'irriducibilità del diverso o differente, della pura differenza, al negativo come al non-negativo, presi dal loro gioco con l'identità: il differire è qualcosa di diverso dalla negazione e si presenta come pura determinazione, o anche come puro universale, un universale da intendere appunto come *mera differenza*, come principio di relazione differenziale o differenziante (cfr. perlomeno TARCA 2003: 139-156, 171-180; 2006: 19-95, ma più ampiamente 2001).

Come voleva Deleuze, se c'è un'identità, è quella del differire, vale a dire che la differenza interna è il modo di essere "identiche" delle cose: anche laddove abbiamo negazione (come nel conflitto vincitore/sconfitto), lì abbiamo prima di tutto relazione ovvero differenza (*relazione* di conflitto), distinzione reale via rapporto, vale a dire una co-istituzione o co-appartenenza in chiave asimmetrica tra termini che appunto sono tali solo alla luce di tale nesso (un'*inter-dipendenza*).

L'aspetto oltremodo rilevante è che se nell'impostazione di Deleuze trova spazio la dimensione fisico-energetica di una simile prospettiva, Tarca cerca invece di svilupparne le implicazioni logiche in senso stretto, mostrando per esempio che la contraddizione non è originaria ma è *generata*, mediante un'operazione che prima trasforma la compatibilità in incompatibilità, e poi la determina come contrapposizione.

La logica proposta da Tarca intende risolvere i paradossi dell'auto-riferimento (dal mentitore al barbiere di Russell), sostenendo che solo dal punto di vista per cui la differenza coincide con la negazione dell'identità il vero e il falso possono generare un'opposizione tra incompatibili, anziché essere proprietà compatibili, come lo sono il freddo e il bianco per esempio nella neve. Avremmo dunque a che fare con il passaggio dalla logica dell'astratto alla logica del concreto, in un senso strettamente formale (cfr. p.e. TARCA 2007a; 2007b; ma vedi anche le considerazioni di MAZZEO 2009: 15-89).

In questo modo, diventano colmabili – almeno potenzialmente – alcune lacune nel sistema-Deleuze, nel quale la logica formale sembra essere effettivamente espunta, se non osteggiata. Vale però anche l'inverso: se nel discorso di Tarca si tende a enfatizzare il fatto che ogni cosa è connessa a ogni cosa, per il manierismo reale deleuziano ogni cosa si connette sì a ogni cosa, ma non allo stesso modo, perché tutto è connesso con tutto, ma qualcosa è più connesso di altro, come discusso.

Sembrerebbe dunque necessario, concettualmente come logicamente, distinguere rigorosamente tra differenza e negazione: proprio qui si trova la profonda distanza che Deleuze ravvisa rispetto a Hegel.

In che modo è raffigurabile l'irraffigurabilità della relazione? Prendiamo una serie di possibili rapporti: similitudine, somiglianza, analogia, dissonanza, antagonismo, collaborazione, ripartizione, armonia, fusione, negazione, contraddizione, lontananza, vicinanza, diversità, e via scorrendo. Che cosa possiamo notare? Un fatto tanto banale da passare inosservato, *perciò* meritorio di discussione filosofica: essi *sono tutti rapporti*, cioè *sono tutte figure della relazione*,

modi di essere in rapporto, al di là della specificità assunta di volta in volta dalla relazione. Se per Deleuze il nome “più puro” assegnabile alla relazione è *differenza*, per Hegel tale nome coincide con *negazione*: questo è inaccettabile nell’ottica deleuziana, non per una ragione semplicemente terminologica.

Ne va infatti dell’esperienza fondamentale che viene concettualizzata, o comunque della maniera di fondo in cui si pensa alla relazionalità: fare della negazione la figura più comprensiva dei rapporti, per Deleuze significa – in primo luogo – pensare in termini di identità *già* date e *poi* negate, e – in secondo luogo – simbolizzare l’esperienza della morte o dell’annullamento. Simile esperienza, con Deleuze, è radicalmente diversa rispetto a quella della nascita, o – più precisamente – trasformazione, che si presenta dunque come il dato di fondo del mondo intero.

Per Deleuze, la nascita non è semplicemente l’inizio, lo stato di cominciamento di qualcosa, secondo una tendenza ormai diffusa nella «filosofia della nascita» che ha caratterizzato il Novecento, da Arendt ai femminismi (cfr. perlomeno i recenti IRIGARAY 2017; SCHÜES 2016; ZUCAL 2017). Se così fosse, infatti, la nascita finirebbe per essere isolata da quel che ne segue, cioè da quel che pur farebbe nascere.

Piuttosto, allora, la nascita fa tutt’uno con una condizione di perenne “stato nascente”: si trova più “nel mezzo”, che non in una “origine iniziale”, come ormai è chiaro. Nell’ottica deleuziana, volendo spingerla agli estremi, non è che non si muoia, ma «la morte non è né l’inizio né la fine»: al limite, «si tratta di passare a qualcun altro la propria vita» (C: 62), perché c’è sempre *una vita* in corso.

La nascita e la morte, osservate *sub specie transformationis*, sono momenti di isolamento o arresto di un processo che nella sua effettività consiste in una transizione o mutazione, in un passaggio di livello: quando muoio fisicamente, la mia processualità proseguirà su un altro livello, fosse anche soltanto quello del ricordo dei miei cari.

Il problema di Deleuze, in altri termini, è “catturare” l’alterazione-relazione che contraddistingue i processi naturali, che solo in parte e solo a un certo livello sono processi di *negazione*. d’altronde, se anche nelle nostre esistenze esiste un ampio spettro di rapporti possibili, ben più ampio della negazione, in tutte le sue declinazioni (violenza fisica, insulti verbali, rottura di legami, ecc.), perché proprio la negazione dovrebbe essere la relazione per eccellenza? Perché dovrebbe presentarsi come chiave di volta per comprendere le relazioni in quanto tali?

Ecco allora il senso dell’avversità di Deleuze per Hegel: per Deleuze, prima di tutto ci sono rapporti di differenza ovvero di alterazione, dunque di innovazione; solo successivamente incontriamo negazione, contraddizione, opposizione, limitazione e via discorrendo.

Ciononostante, perlomeno in alcuni passaggi, Deleuze sembra persino attento a difendere Hegel dalle facili accuse di essere un pensatore conservatore e totalitario, per rendere invece giustizia al suo atteggiamento oltre-kantiano, rivolto a mettere in luce le condizioni reali di produzione delle cose. Per Hegel,

dice Deleuze, il reale, inteso come negazione della negazione, non è tanto l'esistente, bensì il movimento della sua produzione effettiva.

Inoltre, proprio per questo, Hegel non ha mai dipinto un altro mondo dietro, a fianco, od oltre rispetto al mondo presente: anzi, ha sempre insistito sull'azione dal e nel presente, a partire dalle contraddizioni da sopprimere del e nel presente. Eppure, resta l'impressione che con Hegel si arriva sempre alla fine: «si tratta solamente di descrivere, di cogliere, di comprendere il movimento dialettico nelle cose», vale a dire che si resta ancorati nel presente e nelle sue contraddizioni, viene a mancare ogni «condizione dell'avvenire» (CB: 195-199).

In altri termini, è come se Hegel, pur guardando al divenire, si trovasse a domandarsi “come vengono superate le cose?”, “com'è possibile che si vada oltre?”. Simili domande sono certo diverse da altre come “perché ci sono le cose?” o “perché l'essere piuttosto che il nulla?”, ma lo sono anche rispetto a quelle più care a Deleuze: “perché questo piuttosto che quello?”, “com'è che le cose si fermano?”, “com'è possibile la creazione del nuovo?”. L'*Aufhebung* risponde proprio alle domande che si pone Hegel: le cose vanno oltre in quanto sono insieme cancellate e conservate, come mostra innanzitutto la storia – in quanto cioè sono *negate*.

Come nota Deleuze, l'originalità hegeliana sta nel «superare il principio d'identità con il principio di non-contraddizione»: questo principio, lungi dall'affermare che «A è non-A», prende sul serio l'idea per cui «A non è non-A», cioè che «l'identità non è altro che un risultato». Il problema è che questo è appunto un risultato, *un termine*, che – oltretutto – è dato da «due negazioni»: «per porre la propria identità, è necessario che la cosa si opponga a ciò che le nega», posto che il negativo «non è più una limitazione, ma una forza, una potenza». Questa forza può così guidare tutta la dialettica, per la quale l'identità di una cosa non può essere posta «se non facendole attraversare un'avventura speculativa con la quale essa affronta il suo opposto, cioè ciò che la nega, e nega essa stessa ciò che la nega», pervenendo da ultimo a se stessa (MF2: 340-341).

Ciò che rimarca Deleuze è stato altrove evidenziato spiegando che la logica hegeliana è *narrativa*, tale cioè che l'identità storica delle cose viene spiegata ponendo una connessione di tipo narrativo tra la potenza e l'atto: ogni “tappa” è un momento dell'identità complessiva del Concetto della cosa, che infine si ricongiunge a sé. La logica di Hegel è così una logica del ricordo o della memoria, della comprensione e ricomprensione di differenti momenti all'interno di un'unità più generale, che sappia dare senso a essi.

Questo tipo di logica non riuscirebbe a lasciare spazio alla novità e al futuro, rimanendo concentrata sul momento in cui una storia, una cronologia, viene “redenta”, vale a dire sul frangente in cui si guarda alle cose retrospettivamente, quasi a razionalizzare gli eventi accaduti per riposizionarsi in essi e trovare così la loro ragione, riconoscere la loro necessità *ex post* (cfr. BENCIVENGA 2011).

Che l'identità diventi narrativa significa allora che la disposizione di un racconto, la sua *ratio*, è decisa dall'esito degli avvenimenti narrati, come se la conclusione del racconto dotasse di verità e senso ogni momento della narrazione che la ha preceduta. La chiusura del racconto porta pienezza e

integrità all'intera successione degli avvenimenti: ne fa un tutto. È cioè al termine di un percorso che si delinea retroattivamente il suo significato, la sua natura e la sua essenza: si delinea quel contesto di senso complessivo grazie al quale ogni particolare trova la propria definizione e collocazione, distinguendosi dagli altri in chiave antitetico-negativa.

Questo può non significare che il compimento sia già latente in origine, così che esso non coincide con l'unica conclusione possibile (dunque con quella necessaria), come può non significare che i particolari siano superati nel senso di annullati; *ciononostante*, resta sempre che è la coerenza finale a determinare il senso e la posizione dei particolari, i quali sono tali rispetto a quel culmine finale che retro-determina l'identità, dunque in qualche modo ne custodisce la natura.

Per usare la metafora metabolica, che in Hegel sembra rivestire un certo peso (cfr. BODEI 2014: 129-136), a Hegel interessa appunto la digestione, che avviene una volta che è terminato il pasto. La sua logica si costruisce per rendere ragione di quel tipo di esperienza, nella quale è vero che non si tratta semplicemente di attestare "ciò che la cosa era" bensì di riconoscere "ciò che la cosa è stata", ma è anche vero che non ci si chiede che cosa può essere altrimenti, o – meglio – che cosa sta già accadendo altrimenti.

Stando a ciò, è difficile considerare casuale che la figura principe del sistema hegeliano resti lo Spirito o il Soggetto. Certamente, la soggettività si determina come processo e non come cosa, ma i suoi atti principali sono sempre del tipo "rileggere", "ritornare su", "riconoscere", "reinterpretare", "ricomprendere", e così via. Resta sempre in gioco l'auto-coscienza, il suo tentativo di farsi una ragione delle cose: è così che riesce l'*Aufhebung* dei e degli avvenimenti, ed è simile atto che costituisce la coscienza stessa.

Ecco perché si può accostare l'*Aufhebung* alla rimozione psicoanalitica: è esattamente un processo di "superamento" di qualcosa, di un trauma che irrompe e richiede di fare i conti con qualcosa che è irrimediabilmente accaduto, al quale bisogna pur dare una forma, per *darsi una forma* e trovare una qualche posizione, ossia per farsi soggetti.

Oltretutto, è forse proprio per questa centralità delle figure della coscienza che il negativo occupa il cuore del pensiero hegeliano: è infatti proprio con l'uomo che il negativo irrompe con forza sulla scena, tanto nel lavoro, azione che nega il dato, quanto prima ancora nel linguaggio, dove la negazione evidenzia la sua peculiare forza, come torneremo a vedere.

Tutto questo, in effetti, in Deleuze non c'è, va riconosciuto. Anzi, troviamo la convinzione che lo *choc*, inteso come dolore o trauma in senso negativo, sia qualcosa di profondamente diverso dalla *suspense*: il primo si lega alla dialettica, nella misura in cui è concepito come uno scontro od opposizione con qualcosa, che viene poi superato in un tutto sintetico finale; la seconda si connette a una logica delle relazioni, nella misura in cui mette in evidenza quella sfasatura problematica che segna un'oscillazione e non una contrapposizione, così da domandare una soluzione in senso creativo (cfr. C2: 177-183).

La suspense, detta altrimenti, non è tanto l'incontro con un altro termine con cui ci si scontra, ma è proprio quell'apertura a un terzo che fa ingresso in veste

problematica, presentandosi come qualcosa di diverso da ogni termine, come qualcosa di indeterminato, i cui esiti restano dunque non prevedibili e non preconfigurabili.

Certo, è difficile non notare che *una differenza è una negazione*, se pensiamo a espressioni deleuziane come «n-1». Se anche graficamente la differenza si presenta sotto la veste del negativo, in che modo allora Deleuze pretenderebbe di smarcarsi davvero da esso?

Il fatto è che per Deleuze la differenza può anche essere dipinta come una negazione (sottrazione, esitazione, involuzione, *I would prefer not to*, ...), ma questa è sempre e comunque di tipo matematico e non logico, per così dire: non si tratta – come sarebbe hegelianamente – della determinazione come negazione “ $A \neq A$ ”, o “ $A = -B$ ” ovvero “ $A = \text{non } B$ ”, cioè di ciò che esibisce contrapposizione, opposizione, esclusione, e così via – la disgiunzione *esclusiva*.

La negazione logica non può insomma essere confusa con la differenza. Troviamo qui un aspetto decisivo del sistema-Deleuze, che credo possa chiarire perché in esso il negativo viene tanto osteggiato.

La negazione logica riflette in ultima istanza la negazione linguistica: il rilievo della negazione nell'intera esperienza umana è dovuto principalmente alla presenza del negativo nel linguaggio. Addirittura, il negativo sarebbe il tratto costitutivo del linguaggio, al punto da poter dire che – proprio rifacendosi all'orizzonte hegeliano – «la *facultas loquendi* coincide con la *facultas negandi*» (ESPOSITO 2018: XVI-XIX), cioè che «il linguaggio custodisce dentro di sé il potere del negativo» ovvero è la «dimora della negatività» (AGAMBEN 2008: 22, 59).

In tale ottica, per la quale «*la negazione è il denaro del linguaggio*», il “non” agisce alla stregua di un commutatore che «trasferisce la negatività primaria della lingua, di cui esso è espressione concentrata, ai discorsi sulla realtà extralinguistica», ossia «proietta all'interno del rapporto tra proposizioni e fatti ciò che contraddistingue piuttosto il rapporto tra segni» (VIRNO 2013: 38-45). La centralità della negazione sarebbe dunque figlia del nostro potere – unico in natura – di “dire no” ovvero di contrapporci, così che diventa possibile tracciare la distinzione tra animalità e umanità proprio intorno al possesso del senso nel negativo (cfr. p.e. PLESSNER 2006: 294-317): è per il linguaggio che «il mondo è per l'uomo segnato dalla negazione» (ANDERS 1993: 49).

Questo risulta oltremodo rilevante non solo se pensiamo al tema della (supposta) dimensione non-antropomorfa del pensiero deleuziano (cfr. *supra*, § 8.3), ma anche – ora soprattutto – se consideriamo che l'atto di negazione-contrapposizione proferito dal “no!”, nell'ottica deleuziana, non consiste nella posizione di una vera differenza.

B) Infatti, dire no significa restare all'interno del medesimo campo in cui si dà quell'identità che si intende negare, campo che è anzi costituito da quell'identità:

la legge ci dice: “Non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre”. E noi, soggetti docili, ci diciamo: *è dunque questo* che volevo! Ci verrà mai il sospetto

che la legge disonori, che abbia interesse a disonorare e a sfigurare chi essa presume colpevole, chi essa vuol colpevole, colui cui chiede di sentirsi lui stesso colpevole? Si agisce come se si potesse concludere direttamente dalla rimozione alla natura del rimosso e altresì dalla interdizione alla natura di ciò che viene interdetto. [...] Capita infatti che la legge proibisca qualcosa di perfettamente fittizio nell'ordine del desiderio o degli "istinti", per insinuare nei suoi soggetti la persuasione che avevano l'intenzione corrispondente a questa finzione. È anzi questo il solo modo, per la legge, per far presa sull'intenzione, e per colpevolizzare l'inconscio. Insomma, non ci troviamo in presenza di un sistema a due termini ove si potrebbe inferire dall'interdizione formale a ciò che è realmente interdetto. Ci troviamo invece in un sistema a tre termini, ove tale conclusione diventa del tutto illegittima. Dobbiamo distinguere: la rappresentazione rimovente, che opera la rimozione; il rappresentante rimosso su cui la rimozione si esercita realmente; il rappresentato spostato, che dà del rimosso un'immagine apparente truccata, da cui il desiderio è supposto lasciarsi prendere. [...] Salta fuori un *desiderio conseguente*, tutto pronto per il castigo, tutto caldo per il castigo, al posto del *desiderio antecedente* su cui la rimozione si esercita in teoria o in realtà ("ah, era dunque questo!") (AE: 127).

Come voleva già Paolo di Tarso, la legge che vieta il desiderio porta con sé anche la posizione di quello stesso desiderio: nell'ottica deleuziana, questo significa proprio che l'alternativa non è tra affermazione e negazione, intese come rispetto della legge e trasgressione della legge, bensì tra una condizione in cui si dà la contrapposizione legge/trasgressione e *un'altra differente* condizione.

Eppure, simile differente condizione non è semplicemente esteriore rispetto allo scenario iniziale, bensì è immanente rispetto a esso: lo conduce fino al suo estremo, *lo problematizzato*, per poi poter "sfociare" in altro, riattivandone le risorse. La differenza tocca sempre il virtuale in quanto risorsa, «pura *riserva*» (CF: 153-157) interna al campo in questione: insomma, non soltanto *un'altra legge*, ma proprio *l'altro di quella legge*.

Il lungo passaggio appena citato, al di là del linguaggio, del tema, della collocazione e degli intenti specifici, fa emergere il modo in cui Deleuze imposta il problema della distinzione tra differenza e negazione – senza tacere del fatto che getta una nuova luce anche a opere o brani tra i più "schizoidi" della sua produzione. Negare un'identità significa affermare i limiti che essa stessa ha posto.

Si fa largo l'idea per cui la matrice di ogni alternativa non è quella della scelta tra un "sì" e un "no": il "no" è ricalcato sullo stesso "sì", o persino prodotto da esso, come fosse la sua ombra. Al contempo, il "sì" porta comunque con sé quel "no": i due termini sono appunto tali l'uno rispetto all'altro, non è scegliendo uno che si sta davvero scegliendo qualcosa di differente rispetto all'altro.

La differenza reale, interna, sta nell'alterazione di quello stesso rapporto che lega quel "sì" e quel "no": la vera scelta sta tra quel rapporto e un altro rapporto, o – meglio ancora – tra quel rapporto e *l'altro di quel rapporto*.

È in questo senso che «il problema è caratterizzato dal fatto di essere inseparabile da una scelta», che però non concerne semplicemente «questo o quel



termine», bensì un «modo di esistenza»: non si sceglie tra cose date, ma si sceglie tra disposizioni, cioè maniere di de-terminare ovvero di ordinare i termini, in funzione di un punto di vista ovvero di un'esigenza, di un che di ineludibile. Ed è proprio nella scelta che si divaricano i casi della scelta stessa.

Questo emergerebbe nel modo forse più evidente con quel filosofo che sul concetto di scelta ha costruito la propria riflessione, Kierkegaard: la scelta non è semplicemente tra “seduttore” e “sposato”, bensì tra «scelta e non-scelta», cioè – per così dire – tra un mondo in cui nemmeno si pone la distinzione tra seduttore e sposato e un mondo in cui invece essa viene a porsi (C2: 197-198).

Come si dice significativamente nel linguaggio comune, il seduttore *non si pone proprio il problema* se è il caso di “saltare” a un altro stadio della propria esistenza: è proprio nel momento in cui *quel problema viene a porsi*, per i più svariati motivi, che quel “passaggio di livello” viene a profilarsi e diventa così *realmente possibile* la distinzione tra “sedurre” e “sposarsi”.

Questo vale al di là del ramo della biforcazione che effettivamente verrà preso dal seduttore: un seduttore che non si è posto il problema e un seduttore che si è posto il problema senza comunque sposarsi *sono realmente differenti*, senza che il primo sia “meno vero”, ossia più lontano da qualcosa come il “Seduttore In Quanto Tale” dell'altro o viceversa.

In che modo poi potrà avvenire un'ulteriore differenziazione reale, stando sempre a Kierkegaard? Nel momento in cui quello stesso problema per così dire riaffiora e tocca il proprio stesso limite, così che quella stessa distinzione viene a essere problematizzata: comincia a emergere la distinzione tra “sposato” e “credente”, dunque anche quella tra “seduttore”, “sposato” e “credente”, e così via. Il punto è che i casi si distribuiscono lungo le scelte che li pongono e dispongono, non sono termini già dati, che si escludono a vicenda per via del possesso di una qualche natura o essenza.

L'insistenza deleuziana sulla non-originarietà del negativo rispetto alla differenza, unita all'enfasi sull'originarietà del problematico rispetto alla contraddizione, *non implica* di prendere parte per l'affermazione della datità o dell'attualità, anziché per la contrapposizione a essa: occorre proprio *problematizzare* la datità o l'attualità, più che accettarla o rifiutarla.

Proprio per questo, le pagine spiazzanti dell'*Anti-Edipo* sopra citate proseguivano enfatizzando la portata «sconvolgente» e «rivoluzionaria» del desiderio, che non coincide affatto con «la festa» (AE: 129; cfr. anche C: 99): infatti, la festa riafferma e riproduce quel medesimo ordine che si pretende di “negare” festeggiando (si pensi al Carnevale, o alla narrativa cinematografica contemporanea intorno alla *Notte del Giudizio*).

Dire che il desiderio è rivoluzionario o invocare il suo carattere rivoluzionario significa proprio insistere sull'alterazione qualitativa, intensiva e virtuale, anziché sull'accettazione o sul rifiuto di uno tra i termini dati quantitativamente, estensivamente e attualmente.

La festa, in altre parole, è un esempio del fatto che «un'alternativa», considerata quale «disgiunzione esclusiva», si determina «rispetto a un principio che ne costituisce tuttavia i due termini o i due sottoinsiemi, e che rientra esso

stesso nell'alternativa», diversamente da ciò che si verifica «quando la disgiunzione è inclusiva» (*AE*: 87).

Insomma, per Deleuze non si tratta mai semplicemente di “dire sì”, cioè di scegliere “A” anziché “non A”: il punto è *problematizzare*, questionare i termini della distinzione, farli “riemergere”, esattamente nel senso in cui si può dire che «prima di tutto Masoch cambia i termini della questione delle sofferenze» (*CC*: 75). O, meglio, per Deleuze la differenza interna o noumenica, la pura relazione, è esattamente quel che rende possibile una simile scissione tra qualcosa e il suo opposto, tra la legge e la non-legge ovvero il peccato.

Evidentemente, si può dire che, in realtà, per Hegel la sostanza è un sillogismo disgiuntivo di tipo inclusivo, ossia che il modo in cui è concepita la dialettica intende cogliere esattamente il medesimo ordine di questioni. Tuttavia, il punto non è questo: ancora una volta, la questione è capire che cosa porta Deleuze a essere tanto ostile all'hegelismo, non se tale ostilità sia in ultima istanza infondata o fondata, anche solo parzialmente. D'altronde, si potrebbe anche sostenere, con più di una buona ragione, che Hegel e Deleuze condividono *in nuce* la stessa concezione intensiva e non estensiva dell'alterazione, cioè del cambiamento qualitativo.

Ma è poi davvero così? Fino a che punto?

Supponiamo di cominciare a contare: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, ... Che cosa è successo quando si è arrivati a 10? Avviene un'inversione peculiare, legata alla funzione puramente ideale, non digitale e non cardinale, dunque puramente *ordinale*, dello 0, che permette di “sfociare” in un'altra dimensione: è avvenuto un passaggio di scala.

Analogamente, che cosa è successo quando si è arrivati a 20? Si dà nuovamente un'inversione peculiare, legata alla funzione meramente “disposizionale” o “virtuale” dello zero, grazie al quale diventa possibile transitare a un altro livello. Anziché dire “diciadeci” ovvero “dieci-dieci”, si dice “venti”, mediante un movimento tutto immanente, che avviene in un puro punto ideale, dinamico e relazionale per il quale il massimo di un dato ordine (il limite entro cui vige) diventa il minimo di un altro ordine (il limite a partire da cui vige). In tal modo, emerge la differenziazione nel rapporto tra il primo ordine in quanto “inferiore” e il secondo ordine in quanto “superiore”.

Ebbene, con questo esempio, non siamo di fronte tanto all'*Aufhebung* hegeliana, quanto alla genesi reale deleuziana?

*In prima istanza* sì, ma proprio per questo bisogna sforzarsi di fare attenzione alle sfumature che possono essere percepite, quantomeno nell'ottica deleuziana. Intanto, (il livello del) 20 *non nega* (il livello del) 10: il primo né si oppone, né si contrappone, né cancella il secondo. Poi, conseguentemente, “superiore” non significa che l'“inferiore” viene re-inglobato, “dissolto” o “eroso”, né che viene portato *esso stesso* a un livello appunto superiore (elevato), alla sua verità, come se venisse re-iscritto alla stregua di un “reincastonamento” in un insieme più grande, che diventa così il suo “scopo” o il suo “inveramento” – il suo culmine definitivo e conclusivo.

Piuttosto, si può dire l'inverso: il dieci viene pienamente liberato dal venti, nel senso che si delinea la verità del dieci stesso, insieme a quella del venti, o – meglio ancora – si profila una nuova certa verità da una certa prospettiva, perché quando poi si arriva al 30 le cose cambieranno di nuovo, per il 10 come per il 20.

In poche parole, è proprio così che si distinguono i termini contati dal *processo del contare*.

L'esempio può sembrare banale, ma è sufficiente a esibire il senso della posizione di Deleuze: finché la trasformazione viene pensata a partire da certe categorie, nello specifico quelle di “negazione” e “superamento”, si resta invischiati nelle ambiguità che esse comportano, il cui precipitato ultimo è la confusione del puro movimento della differenza con un movimento di altro tipo e di altra andatura.

Per Deleuze, una negazione si esercita sempre e soltanto su qualcosa che già c'è, proprio come per cancellare un tratto questo deve già essere stato disegnato, o proprio come per uccidere qualcuno questo deve già essere venuto all'essere. In aggiunta, un superamento produce sempre e soltanto una soppressione delle differenze, che fanno ingresso in un'identità più “elevata” proprio perdendo il loro tratto differenziale, o – meglio – facendo svanire la loro identità in una macro- o sovra-identità.

È sempre tenendo conto di questa sensibilità di fondo che si può comprendere perché la figura prediletta da Deleuze per dare corpo alla differenza sia stata il problema-domanda, contrassegnata come preminente rispetto a qualsiasi forma di negazione. Certo, come Deleuze ha sempre rimarcato, non si tratta di fare delle semplici proposizioni interrogative il luogo di presentazione linguistica o logica della differenza *qua tale*. Non è che in qualsiasi domanda “attuale” si ha necessariamente una differenza reale: non basta invertire un'affermazione (“c'è un gatto!”) in un'interrogazione (“c'è un gatto?”), per porre un problema.

Al limite, occorre *questionare* i termini stessi contenuti in un'affermazione, cioè fare una domanda *sull'affermazione*. Domande di questo tipo possono poi avere vari livelli di complessità ovvero problematicità: “che cosa ti porta a chiederti se ci sia un gatto?”, “com'è fatto un gatto?”, “è importante che ci siano gatti?”, “come sono emersi i gatti in natura?”, “perché chiamiamo quel vivente in quel modo?”, e così via.

Proprio perciò, rimane che gli interrogativi rivelano qualcosa di decisivo in merito alla differenza, al suo essere-problematico: fanno emergere qualcosa circa il peculiare essere del problematico.

Infatti, una domanda possiede una capacità peculiare: spezza dei nessi rendendoli visibili, ossia genera una disaderenza o frizione interna che rimette in moto dei meccanismi di possibile riassociazione. In altri termini, una domanda in senso proprio mette in discussione qualcosa, non si esercita a scopo meramente informativo – come mostra emblematicamente la filosofia (cfr. FLORIDI 2013).

Immaginiamo una coppia di fidanzati, che vivono in Svizzera e tutte le estati vanno in vacanza in Sardegna, soggiornando per settimane presso i genitori di

lei, in una situazione che finisce per mettere a dura prova la qualità delle giornate di lui, al punto da generare diverse tensioni. Entrambi capiscono le ragioni dell'altro, ma lei ci tiene a tornare dove è nata e cresciuta almeno per qualche giorno, trascorrendo del tempo con i propri cari; lui non intende certo negare questa possibilità a lei, eppure stare a contatto per giorni con la famiglia di lei lo rende triste e nervoso.

Come possono uscirne? A un certo punto, parlandone, entrambi si accorgono di una cosa tanto sciocca quanto illuminante: dove sta scritto che andare in Sardegna *coincida* con il soggiornare dalla famiglia di lei? Perché non possono andare in Sardegna, stare in una qualche altra struttura, così da poter passare del tempo con la famiglia di lei, ma anche da poter evitare una convivenza stretta tanto faticosa?

In questo caso, la domanda “spezza” proprio un'identità, rivelando che dove sembrava esserci una “cosa”, cioè uno stato “monolitico”, là si trova in azione un nesso tra due elementi distinti e che non per forza devono essere accostati in quel modo: in tal modo, entrambi gli elementi possono essere trasfigurati ed essere inseriti in una nuova situazione complessiva, che tenga conto di tutte le esigenze in gioco.

Al di là della forma lessicale, si tratta appunto di un problema che viene a porsi, mettendo in discussione ciò che era dato, senza essere nemmeno colto come tale: evidentemente, non si tratta di un semplice interrogativo a scopo informativo-rappresentativo, ma è in gioco un'effettiva trasformazione del campo entro cui ci si muove.

In breve, le domande insieme esibiscono, innescano e attraversano uno sviluppo, o – meglio – le pieghe interne di un processo, di una situazione che sta dispiegandosi: le domande segnano una sorta di “arresto rilanciante” all'interno di un processo.

Poi, portando sino in fondo questo aspetto, c'è un tratto forse ancora più caratteristico delle domande, che proprio in filosofia viene preso in carico in tutta la sua forza e la sua specificità: il possesso di una struttura “flessiva” o “auto-applicativa”, per la quale una domanda può iterarsi e re-iterarsi su se stessa, potenzialmente all'infinito, mentre lo stesso non può accadere per una risposta.

Tarde annotava che l'espressione «*indeterminato indeterminante*» non solo «non ha nulla di contraddittorio», ma può persino rappresentare «una buona definizione della *forza* in generale», cioè della *differenza*. Questo termine risponde infatti all'esigenza di «trovare un termine che possa ripiegarsi su se stesso»: «la nozione di differenza o di differenziazione (cambiamento) ha questo privilegio unico nel suo genere di poter essere rivolta contro se stessa, farsi fronte, darsi per fine se stessa», al punto che «non esiste miglior definizione dell'evoluzione universale» che «*differenziazione differenziata e differenza differente*» (DOMENICALI 2013: 369-375; TARDE 2013: 44).

Questo carattere “auto-ripiegante” in senso creativo, che per Tarde era proprio della differenza, per Deleuze trova un'espressione forse ancora più “iconica” nel problema, nella potenza genuinamente ri-flessiva della questione, che non coincide per ciò con una riflessione della coscienza.

Non è un caso che, facendo leva sulla già ricordata forza *eroretica* dell'interrogare, si può arrivare a osservare che «tutto ciò che può essere fatto, può essere fatto meta» e che l'accesso a questo meta-livello equivale all'apertura di un nuovo spazio di esplorazione (cfr. p.e. DENNETT 1995). Certo, in questa caratterizzazione il piano del meta- sembra profilarsi come un'elevazione a un punto di vista superiore, più alto, quasi trascendente, mentre con Deleuze questo "rilancio" consiste sempre nell'insistenza sul limite interno di quel che viene fatto, che proprio in questo modo diventa "fatto meta".

In parole povere, si può fare una domanda su una domanda, interrogarsi su un interrogativo, mentre non si può fare lo stesso con una risposta, con una soluzione o con un'affermazione, né con una negazione: la domanda rivela dunque la potenza creativa, anzi *auto-creativa*, della differenza.

Quando si vuole mettere in luce il potere peculiare del negativo (in filosofia basta pensare al tema dell'*elenchos*), si evidenzia in realtà che con la negazione avverrebbe proprio qualcosa di simile: posso negare una negazione di negazione di negazione di... , reiterando all'infinito.

Qual è però la grande differenza, sempre stando nella prospettiva di Deleuze?

Finché continuo a negare, mi sto sempre muovendo nel terreno dell'identità data, non sto generando una reale differenza: se parto da Giacomo e lo nego n- volte, ottengo alla fine sempre e comunque "Giacomo" o "non-Giacomo", non arrivo mai per esempio a "Giovanna Maria" dunque al *rapporto tra* loro, ossia alla relazione "Giacomo-Giovanna Maria".

Invece, poniamo, è soltanto quando Giacomo viene interrogato, cioè si "ripiega" su se stesso, mettendo per esempio in discussione la sua supposta identità, la sua auto-sufficienza, la sua individualità, la sua unicità, e via scorrendo, che può aprirsi all'incontro con Giovanna Maria, che a propria volta è sollecitata in tal senso e allo stesso modo. Anzi, è quell'*incontro tra* che fa scattare qualcosa, che trascina in un divenire, per il quale Giacomo e Giovanna Maria sono entrambi realmente trasformati e differenziati *dal e nel* rapporto, senza che l'uno appartenesse alle proprietà costitutive dell'altro.

Insomma, qualsiasi numero di negazioni si applichi ad "A", alla fine si otterrà sempre e comunque o "A" o "non A": è solo *problematizzando* ovvero *interrogando* "A" che posso arrivare a una qualche "B", tale *perché in rapporto con* "A". Infatti, il "ripiegamento" o "ritorno" tipico del domandare produce un altro livello, una novità, un nuovo problema, qualcosa di nuovo, una domanda di differenza appunto: questo si rivela appunto in modo persino vertiginoso in filosofia, dove porre un problema, cioè domandare, diventa un gesto apertamente costitutivo.

Questo si sperimenta anche nella quotidianità, a ben vedere: operare un rovesciamento in senso oppositivo significa mantenere intatti *i termini e la struttura del rapporto in questione*, cioè lasciare immutato il problema che si pretendeva di risolvere. Se per risolvere la mia timidezza ("A"), comincio a essere sfrontato ("non A"), sono sempre all'interno del medesimo campo problematico: non sto generando un comportamento realmente nuovo, davvero differente. Per arrivare a questo, devo *problematizzare* tanto la mia timidezza quanto il suo opposto, la sfrontatezza: devo *interrogare* il loro rapporto, farlo emergere in quanto

problematico, per così poter provare a “passare ad altro”, ossia non semplicemente a un'altra soluzione, bensì a soluzioni *di altro tipo*.

“Spegni quel PC e vai dritto a dormire!”, dice Stefano alla figlia; “No! Anzi, sto sveglio tutta la notte a giocare!!!”, risponde Isabella al padre: evidentemente, in questo modo Isabella accetta i termini stessi entro cui Stefano le pone l'imperativo, senza interrogarsi sui propri effettivi bisogni, sulle loro sfumature, sulle loro cause, e così via. È su questo piano del “bisogno” che invece si colloca la problematizzazione in senso stretto, ossia la differenziazione reale: “gli piacerò di più con questo vestito blu o questo vestito nero...?”, domanda Vittoria a Raffaella; “ma scusa, perché ti sforzi di piacergli? e su quale piano pensi di poter attrarre davvero la sua attenzione? non potrebbero esserci altri modi? che cosa ti porta a vedere quella alternativa?”, fa presente Raffaella a Vittoria.

Il punto per Deleuze, insomma, era proprio questo: mettere al centro ciò che già sta al centro, ossia la relazione in quanto differenza, che non è mai contenuta nei termini di una questione, nei dati, bensì sta in ciò che li pone come tali, nel problema che li attraversa e organizza.

Prendiamo la distinzione kantiana tra giudizio negativo e giudizio infinito o indefinito, rispetto al giudizio positivo. Se il giudizio positivo è “la donna è l'uomo”, il giudizio negativo sarà la negazione del predicato (“la donna non è l'uomo”), mentre il giudizio infinito o indefinito sarà l'affermazione di un non-predicato (“la donna è non-uomo”).

Con quest'ultimo giudizio, in ottica hegeliana, staremmo dicendo qualcosa del tipo “la donna è diversa dall'uomo”, in quanto la donna non solo è la negazione dell'uomo, bensì è *la negazione della negazione* dell'uomo, il suo superamento: la negazione del campo in cui si pongono l'uomo e il suo opposto, cioè dell'uomo e della donna intesa come quel che “non è l'uomo” ovvero come “anti-Uomo”.

Ma davvero “non-uomo” equivale a “diverso da-uomo”? In che modo, poi, questo “diverso da” non è pensato a partire dall'identità di ciò che va negandosi? Come si intuirà, siamo di fronte al problema su cui inciampava già Platone: “non-essere” e “diverso” sono davvero la stessa cosa? O il secondo è il tentativo di risolvere l'aporia generata dalla contrapposizione del primo con l'essere, per la quale appunto il non-essere è sempre il raddoppiamento dell'essere e viceversa?

Per Deleuze, il puro diverso non è in nessun modo riducibile al non-essere: il suo peculiare essere, dinamico-differenziale o genetico-relazionale, è al limite il «?-essere» del problematico. Finché si pensa a partire dai termini dati, ossia dall'attuale, e si considera questo come risultato, come un che di appunto definitivo, si farà della differenza l'ombra di questa presenza: la differenza diventa si connota così come assenza, mancanza, negatività, carenza, e così via – dunque anche come possibilità rispetto alla realtà.

Muovendo da simile convinzione, Deleuze ha sempre insistito sul carattere affermativo e reale del virtuale, sulla forza costruttiva del desiderio, sulla potenza attiva della forza, e via discorrendo. Questa affermatività non è appunto l'affermazione di una proposizione, l'esclamazione, la verifica, la positività

del dato, la definitezza del fatto, *bensì* è quella della *problematizzazione*, del suo peculiare sfasamento creatore.

Sotto tale riguardo, la postura che Deleuze invita ad assumere è ancora analoga a quella che rivendicava già Souriau, nel proprio tentativo di descrivere la ricchezza dei modi d'esistenza (SOURIAU 2017: 51-177).

Secondo quest'ultimo, se per cogliere l'elemento dinamico-instaurativo delle cose si parte dal mondo «ontico», cioè dal punto di vista del fenomeno inteso quale elemento presente in senso statico, stabile e identico, tutto ciò che resta in mano è una semplice privazione di esistenza: restano dei modi di essere puramente negativi. Bisogna invece muovere dal mondo «sinaptico», cioè dal punto di vista dell'evento inteso quale elemento puramente dinamico, diveniente e pleromatico: in tal modo, si coglie la natura propria di quel mondo «in cui gli *oppure*, o gli *a causa di*, i *per* e prima di tutto gli *allora* e gli *e poi*, sarebbero le vere esistenze» (SOURIAU 2017: 134).

Detta altrimenti, Souriau invita a partire da verbi e non da sostantivi: solo così si può evitare di riferirsi a entità anziché a processi, e – proprio come per Deleuze – nulla cambia se ci si riferisca alle entità in termini positivi o in termini negativi. Bisogna proprio evitare di prendere le entità come punto di partenza, altrimenti si ragionerà sempre e comunque – nel migliore dei casi – in termini di disgiunzioni esclusive.

Le disgiunzioni possono essere esclusive soltanto quando – come sarebbe il caso di Hegel – fanno in ultima istanza riferimento a una qualche forma di identità, rispetto alla quale le differenze possono escludersi l'un l'altra, o – anche – rispetto alla quale si determina l'appartenenza o l'inappartenenza delle differenze, *senza mezzi termini*.

Dal punto di vista di Deleuze, come ho a più riprese insistito, l'aspetto fondamentale è che non si possono ridurre l'incompatibilità o l'incommensurabilità alla contraddizione.

Nel primo caso si ha a che fare con qualcosa che domanda risoluzione, un gesto creativo, cioè con un motore: una spinta a transitare ad altro, a un altro che non semplicemente superi o neghi il campo problematico di tensioni, bensì lo renda strutturale, facendo di esso quella “tensione di fondo” che tiene insieme i disparati.

Nel secondo caso, ci si trova invece alle prese con un'alternativa tra opzioni date che non possono coesistere, così che una resta e l'altra muore, perché appunto *o l'una o l'altra*: si resta nel campo binario 0/1 di nulla/essere o negazione/identità, non si entra nell'orizzonte della differenza, del puro diverso.

Ora, si può senza dubbio sostenere che è esattamente l'ingresso in tale campo che Hegel intendeva fare pensando la negazione come operazione fisica o biologica ovvero concreta e non logica o intellettuale ovvero astratta. D'altronde, il tentativo forse più radicale di costruire una logica della differenza, della relazionalità e della processualità si basa proprio sul lavoro di Hegel – è quello del già ricordato G. Günther (cfr. su questo più specificamente GÜNTHER 1959).

*Cionondimeno*, è per evitare questo tipo di slittamenti che Deleuze ha sempre stigmatizzato il negativo, andando alla ricerca di figure per così dire più neutre e

impersonali, meno connotate in chiave antropologica, linguistica, o logica, arrivando a indicare nel “?” la figura più incisiva per restituire il movimento curvilineo, zig-zagante, declinante e dinamizzante della *piega*.

Esiste insomma una costitutiva ambiguità del negativo, tale per cui da un lato si può per esempio concepire il negare come distinguere-e-separare e insieme legare-e-congiungere, ossia come figura originaria della relazione: il negare coinciderebbe con il distinguer(si), inteso come paradossale *prendere le distanze*, per il quale la distanza «appare come il risultato di un gesto di avvicinamento, di un movimento di appropriazione» (VALENT 2008: 258).

Dall'altro lato, però, si considera in partenza che «l'evento deborda e scompagina, consente la coesistenza degli opposti – è la caotica contingenza della paratassi che trasforma la copula dell'essere (*ê*) in congiunzione (*e*): (*et-et*)<sup>o</sup>», per fare però culminare tutto nella negazione, che governa lo smarrimento e supera l'indifferenza e il non-senso figlio della perdita del senso precedente, mediante le congiunzioni negative e liberatorie del *nec-nec* (TAGLIAPIETRA 2017: 20), che appunto finiscono per separare.

In definitiva, la negazione è una delle figure della relazione, perché – iperbolicamente – anche un omicidio è una relazione tra assassino e assassinato, ma questo non sembra bastare a fare di essa *la figura* fondamentale della relazionalità, cioè della differenza in quanto tale.

Probabilmente, è vero che ci si imbatte in un problema abbastanza canonico in metafisica, legato alla domanda se sia possibile nominare il punto evanescente all'origine delle cose e al tentativo – se è possibile – di articolare le modalità di tale nominazione: frattura primordiale, contraddizione, negazione, antagonismo, castrazione, parallasse, diffrazione, complementarità, Dio, Diavolo, incommensurabilità, potenza, natura, differenza, relazione, *différance*, ...

Anche posto ciò, restano comunque aperti almeno due problemi.

Il primo – già toccato – è chiedersi se arrivare a riconoscere questa possibile pluralità di nomi non testimoni effettivamente, come vorrebbe Deleuze, che si è giunti finalmente a pensare l'immanenza liberandola da ogni riconduzione ad altro, ossia senza vederla come “immanenza a...”. Chiedersi questo è un po' come domandarsi se sia possibile dare un nome dei nomi dell'assoluto, o – più precisamente – un nome alle nominazioni dell'assoluto. Questo, come visto, in effetti Deleuze lo fa, scegliendo principalmente il nome di differenza o relazione.

Il secondo – ora più dirimente – è capire se tutti questi nomi sono semplicemente equivalenti, o non implicano invece ontologie e prospettive anche radicalmente diverse. Insomma, forse è davvero solo una questione di nomi, ma questi nomi hanno poi delle conseguenze, tali che sembra davvero difficile sottostimare la non sovrapposibilità tra due idee di fondo – quasi dei manifesti filosofici – come «la forza dello Spirito consiste nel restare uguale a se stesso nella sua esteriorizzazione, e nel porre, in quanto essente in sé e per sé, unicamente come momenti tanto l'essere per sé quanto l'essere in sé» e «la sensibilità empirica per la differenza, per la gerarchia, fa muovere più efficacemente di qualsiasi pensiero della contraddizione».



La distanza tra i due sistemi si condensa anche nel modo in cui Deleuze pensa la ripetizione come “ripresa”, distinguendola nitidamente dall’antitesi (come dalla sintesi). A Deleuze interessa non tanto o non innanzitutto la negazione in senso logico-linguistico, ma prima di tutto quel campo permeato da propagazioni, imitazioni, flussi, correnti, ecc. in cui consiste la natura: questo è un campo di “ripreses” o “ripetizioni” senza ripetitori dati, vale a dire senza ripetitori che esistono preliminarmente e indipendentemente dal processo di ripetizione, che dunque è in quanto tale sempre di differenziazione.

In che modo, quando imparo a nuotare, starei “negando” il movimento delle onde? In che modo, quando imparo a parlare ascoltando, starei “contrapponendomi” a chi parla? Per Deleuze, qui non si può in nessun modo chiamare in causa un’opposizione, ma si deve cogliere sempre e soltanto una ripetizione-differenziazione.

«Se imparo a nuotare o a ballare, bisogna che i miei movimenti e le mie pause, le mie velocità e le mie lentezze assumano un ritmo comune a quello del mare o del partner, secondo un adeguamento più o meno durevole» (CC: 183): apprendere significa andare «dal segno alla risposta», all’interno di un rapporto peculiare, che coniuga “dissimilarità” e “accompagnamento”. Difatti, «il movimento del nuotatore non assomiglia al movimento delle onde» e impariamo a nuotare «in rapporto al movimento delle onde che noi non impariamo a evitare se non prendendoli all’atto pratico come segni»: «quando il corpo combina taluni suoi punti rilevanti con i moti principali dell’onda, lega il principio di una ripetizione che non è più quella dello Stesso», perché tale ripetizione «comprende l’Altro, che implica la differenza, da un’onda e da un gesto all’altro, e che trasporta tale differenza nello spazio ripetitivo così costituito». Insomma, apprendere «è proprio costituire questo spazio dell’incontro con dei segni, i cui punti determinanti si ripercuotono gli uni negli altri, e dove la ripetizione si forma nello stesso tempo in cui si maschera» (DR: 35).

Dove starebbe in tutto ciò la negazione?

Nella prospettiva di Deleuze, l’hegelismo ruota sempre intorno a un “centro”, che si perde e passa per ostacoli per poi infine ritrovarsi, che per affermarsi deve negarsi: c’è sempre un soggetto a far da perno, per quanto processuale possa essere la sua costituzione. Invece, nel sistema-Deleuze il processo è di per sé indifferente e impersonale: crea ossia produce senza volerlo, per propria stessa natura, non per interferenza, perché de-cade o cade. Non c’è insomma nessuna fuori-uscita, che presuppone un qualche rientro.

Certo, fare o meno della sostanza un soggetto sembra una mera questione terminologica, ma nell’ottica deleuziana è un gesto decisamente rivelatore: richiamare alla soggettività significa continuare a – per così dire – *antropologizzare* il senso. In breve, finché la Sostanza è Soggetto, il fulcro resta sempre l’umano, con linguaggio, lavoro e negativo a giungere di conseguenza al centro della scena.

In definitiva, è come se il sistema-Hegel girasse sempre intorno al problema di come sia possibile che sia sorto lo spirito, il soggetto, all’interno del mondo, o – anche di come sia ogni volta possibile che sorga un soggetto, un individuo spirituale, ossia un essere umano. Invece, il sistema-Deleuze si interroga – o

pretende di farlo – sul modo in cui sorgono le differenze, qualunque esse siano e in qualunque forma esse si diano: la soggettività non è altro che una delle maniere in cui la natura si esprime, non *Il Modo* per eccellenza. C'è del senso ben al di là dell'umano, o ben al di qua: c'è del senso già *intorno* all'umano (cfr. *infra* § 9.2).

C) Nel complesso, pertanto, in Deleuze c'è il tentativo di smarcare la processualità da una logica dell'inveramento o del reinglobamento: a suo giudizio, questa presuppone sempre – più o meno dichiaratamente – un culmine del divenire.

Come già notato (cfr. *supra*, § 4.2), Deleuze può anche dare l'impressione di avere una filosofia della storia progressiva, analoga a quella hegeliana, ma a conti fatti la sua vera preoccupazione è mostrare come si creino differenze che non sono ordinate in una qualche gerarchia progressiva e piramidale, ma che sono piuttosto inserire in campi di interferenze, intersezioni e risonanze, che le alimentano ed eventualmente portano al loro limite.

Questo vale in tutti i campi, da quelli più generalmente naturali e quelli più strettamente umani: ciò che conta è essere nel mezzo, mai rimettere insieme i pezzi a cose fatte. *Sub specie transformationis* significa che la conclusione non è più rilevante dell'inizio, per giudicare o determinare il corso di un processo.

È esattamente con questa convinzione che Deleuze ha per esempio rimarcato che, dal lato del sapere o del pensiero, nello specifico rispetto alla filosofia, si ha a che fare con una «coesistenza di piani, non successione di sistemi» (CF: 48). Soprattutto, più in generale, se prendiamo «le tre grandi forme del pensiero, l'arte, la scienza e la filosofia», queste condividono «il fatto di affrontare il caos, tracciare un piano, tendere un piano sul caos», e nessuna può rappresentare la sintesi delle altre: «le tre vie sono specifiche, tutte altrettanto dirette e si distinguono per la natura del piano e di ciò che lo occupa», vale a dire che «pensare è pensare per concetti, oppure per funzioni, oppure per sensazioni, e ciascuno di questi pensieri non è migliore dell'altro, e non è nemmeno più pienamente, più completamente, più sinteticamente “pensato”». Insomma, «i tre pensieri si incrociano, si intrecciano, ma senza sintesi né identificazione» (CF: 199-201).

Tutto questo, sempre secondo Deleuze, non troverebbe alcuno spazio nell'«ideale del sapere come sapere assoluto» paventato da Hegel, a cui resta subordinata ogni forma di apprendimento o esperienza: esisterebbe una forma di conoscenza, il sapere appunto assoluto, che può (deve) giungere a rappresentare tutto, a reinglobare tutto il pensiero, a riportarlo alla sua unità superiore (cfr. DR: 61-82, 93-94, 213-216, 338-340, 350-351).

Questo significa, in altre parole, che la filosofia non è affatto il culmine del pensiero per Deleuze, né tantomeno dell'esperienza umana, né del dinamismo naturale nel suo complesso.

Per esempio, nei confronti della scienza Deleuze ha sì sottolineato il pericolo di invocare le sue determinazioni al di fuori del loro ambito, notando però subito anche che il punto è non fare degli operatori scientifici delle metafore da colorare

filosoficamente, o degli elementi da applicare al di fuori del territorio scientifico: casomai, bisogna trarre da essi dei caratteri concettualizzabili, che possano al contempo rinviare ad ambiti non scientifici e convergere con la scienza (cfr. *C2*: 146). Si tratta di collaborare con la scienza, in senso letterale: *lavorare con*, dunque sì rielaborare, ma mai ponendosi al di sopra di essa.

Mosso da questa sensibilità, Deleuze ha costantemente rimarcato la necessità del rapporto tra filosofia e “non-filosofia”: per fare filosofia, posto che la filosofia è qualcosa che *si fa* (nel senso proprio dell’auto-costruzione), dunque che non preesiste «bell’e fatta in un cielo prefabbricato», non ci si può sottrarre alle interferenze con altre pratiche, anzi bisogna persino andarle a cercare. Questo non si traduce nel fare filosofia “su” altre pratiche, ma nel fare filosofia *sui concetti* che vengono suscitati da altre pratiche, «dal momento che la pratica dei concetti in generale non ha alcun privilegio rispetto alle altre pratiche, non più di quanto un oggetto ne abbia rispetto agli altri» (*C2*: 308).

Insomma, «la filosofia non si pone in una condizione di riflessione esterna sugli altri campi, ma di alleanza attiva e interna con essi, e non è né più astratta né più difficile» (*RF*: 175; cfr. anche *RF*: 112, 130-131, 234, 314; *PP*: 164, 185-186). Addirittura, occorre «uscire dalla filosofia, fare non importa cosa, in modo da poterla produrre dal di fuori», perché «i filosofi son sempre stati un’altra cosa, sono nati da altro» (*C*: 73).

Tutto sommato, l’idea al fondo di simili considerazioni è molto semplice: come un architetto per fare una casa prende terreni, materiali, pezzi, ecc. di qualunque tipo possibile, purché servano e siano effettivamente funzionali, così un filosofo può prendere la scienza, la matematica, l’arte, il diritto, e via scorrendo, purché crei concetti, purché riesca a renderli concretamente funzionali – *e proprio in questo modo si rende tale*, cioè si fa “filosofo”.

Si tratta di *usare* realmente, non facendo leva su esempi per chiarire un principio, ma facendo del “non-filosofico” un elemento costitutivo nel processo di costruzione: simile elemento non deve essere rappresentato, ma deve proprio essere pensato con altri mezzi, quelli filosofico-concettuali, proprio come una plastica per un architetto è un materiale, non una cosa da prendere e restituire nella sua natura data. Questo uso, appunto, non testimonia nessun tipo di primato, né del “non-filosofico”, né della filosofia: è un’operazione di innesto o un’ibridazione, volta a creare qualcosa di nuovo e differente.

Deleuze non potrebbe mai condividere un’idea – dal sapore hegeliano – per cui nelle situazioni di stallo o di drastico mutamento la filosofia «può trovarsi in una condizione di vantaggio rispetto ad altri linguaggi nel riconoscere in anticipo la direzione assunta dagli eventi», al punto da essere in grado di illuminare i contorni delle epoche storiche «prima ancora che si stabilizzino in una figura compatta», grazie alla sua capacità di «cogliere nel loro insieme» i singoli passaggi della crisi «quando è in atto una trasformazione di tutte le coordinate», rivelandosi in ultima istanza dotata «di una potenza creativa che spesso manca ad altri saperi» (ESPOSITO 2016: 4).

Per Deleuze, questa capacità di “veggenza”, di per sé, è diffusa, non spetta alla filosofia più o meno che ad altre pratiche: ciò che cambia è *il modo* in cui si

questa si esercita, e non esiste un modo che neghi un altro o che si affermi negandone un altro, contrapponendosi a un altro. Vale sempre il principio di differenza.

Insomma, per Deleuze la filosofia non rappresenta in nessun modo una forma di “superpensiero”, che riflette al contempo sul mondo nella sua interezza e su se stesso, come invece sarebbe per Hegel (cfr. GABRIEL 2015: 93-96). Il “sorvolo” deleuziano non si traduce nell’afferrare l’intero con il pensiero, mettendosi al di fuori di un processo per fermarlo con il pensiero una volta per tutte: invece, sorvolare richiede di stare sul limite del proprio pensare mentre si sta pensando. E tutto ciò vale per l’insieme della realtà: non c’è un’identità, di nessun tipo, a soprassedere al processo di differenziazione; se proprio c’è un’identità, è quella delle differenze, del loro essere “ugualmente differenti”.

Come già riscontrato e come vogliono le letture “impolitiche” o “apolitiche” del lavoro deleuziano, tra le forme di pensiero Deleuze non include la politica (o l’etica); ma questo non equivale a dire che ciò che riguarda il pensiero è quanto di più rilevante vi sia nella vita umana.

Certo, per lui pensare consiste nel creare funzioni, concetti e percetti, ma questo *non* implica che tutto ciò che l’uomo crea sia pensiero, dunque che tutto ciò che davvero conta per l’uomo si collochi sul piano del pensiero, né che il pensiero sia in qualche modo il vertice delle attività umane in generali – come dell’intera realtà.

Ciò che intendo sottolineare è che con Deleuze non siamo di fronte a una sorta di *update* della scansione delle scienze di Aristotele, né – cosa ora più importante – della dialettica hegeliana tra Spirito Soggettivo, Oggettivo e Assoluto – dove non a caso *alla fine* svetta la filosofia.

Il senso in cui Deleuze considera la dialettica è lo stesso per il quale Souriau arriva a dire «guardiamoci dalla fascinazione dialettica» di catalogare i modi d’esistenza mostrando che «potevano essere soltanto questi» e che «si generano l’uno dall’altro secondo un certo ordine». Fare dialettica significherebbe insomma strutturare e gerarchizzare i modi deducendoli l’uno dall’altro, fino ad arrivare a privilegiarne uno; in realtà, «preso ciascuno in se stesso», i modi «*tutti sono uguali*», cioè ugualmente differenti: «il fatto di prenderne uno come punto di partenza è sempre arbitrario», perché si parte sempre nel mezzo (SOURIAU 2017: 143-144). È proprio per evitare qualunque forma di privilegio che Deleuze ha da subito inteso sposare le ragioni dell’univocità dell’essere.

In Deleuze non c’è spazio per “tappe”, intese quali figure monumentali dello Spirito (come dell’Assoluto più in generale), obbligate e necessarie, così come è totalmente assente la sensibilità per l’operazione di “ricomprensione” da parte della coscienza, che ritorna sulle cose per riafferrarle, quasi andando a operare uno stacco che spezza un processo e in questo modo lo conduce al suo culmine, al suo risultato finale.

Per Deleuze, non basta dire che il vero è l’intero nel senso del processo più il risultato: in questo modo, si sta comunque ponendo un “dato”, una destinazione, un punto fermo, al quale il processo andrebbe ricondotto, o – quantomeno – dove un processo troverebbe il proprio apice, ancorché non pre-

fissato. Pensare in maniera genuinamente processuale, per Deleuze, significa non fare sconti nemmeno all'atto di retro-posizione di un risultato *ex post*, per concentrarsi invece sempre sul corso di un divenire, sull'*in-between* del suo attualizzarsi.

Da questa angolatura, il raffronto con Hegel permette dunque anche di spingere ancora più al (suo) limite lo stesso sistema-Deleuze: *sub specie transformationis* vuol dire proprio guardare al farsi delle cose, alle direzioni che vanno aprendosi e che si stanno facendo, non arrivare a cose fatte per mettere in scena un atto di "riconoscimento creativo", come una nottola.

Certo, il pegno da pagare è una radicale assenza di parametri su cui commisurare il nuovo che va facendosi, unita a una tensione strutturalmente ambigua verso l'irricoscibilità del futuro. D'altronde, è per questo che – come visto – possono entrare in gioco facoltà extra- o infra-rappresentative come il sentire, l'intuire e l'immaginare.

Tuttavia, è anche vero che queste difficoltà sono per così dire controbilanciate dal fatto che l'immanenza consiste nel fare "corpo a corpo" con il processo in cui si è presi, in un movimento di as-secondamento, per il quale fare "tutt'uno" con esso è esattamente il modo per insinuarsi nel suo differenziamento in atto.

In altri termini, non si tratta di star fermi a contemplare le cose, per profetizzare il loro corso e sviluppo futuro, ma si tratta di farsi trascinare dal divenire che investe, per trovare lungo il suo stesso andamento gli sbocchi per una qualche increspatura feconda: l'occasione di "piegarlo", facendo ricorso a tutta la prudenza pratica possibile. In breve, si potrebbe dire che la propensione al nuovo consiste nell'accompagnare lo smarrimento e l'ebbrezza, connessi al liberamento da riferimenti pre-esistenti, con l'attenzione e la tenacia, legate all'importanza di cogliere le intensità nel loro farsi e di avvertire tutto ciò che sfugge al campo rappresentativo.

A mio parere, tutto questo ha una rilevanza particolare anche rispetto al problema del pensiero e soprattutto della filosofia, perché mi sembra che l'orizzonte deleuziano consenta di aprire una questione particolarmente stimolante, ancorché dai contorni ancora decisamente vaghi. Tutto muove dal fatto che nell'ottica deleuziana ciò che c'è non esaurisce il campo della realtà futura: come visto, per Deleuze è assurdo credere che ciò che c'è ci sia sempre stato, dunque sempre ci sarà, senza mutare la propria maniera d'essere.

Se ciò è vero, nemmeno il pensiero e la filosofia ci sono sempre stati e sempre ci saranno, cioè non ci saranno sempre allo stesso modo.

Deleuze, ancorché non in termini espliciti, mette in stretto rapporto pensiero filosofico e linguaggio: alla fin fine, per lui la filosofia consiste esattamente nella creazione di concetti, i quali sono appunto *parole*. Se si preferisce, si può dire parole *pensate*, ma – ancora meglio – bisognerebbe allora dire parole *scritte*.

Per Deleuze, come già notato, si ha un concetto quando si ha a che fare con un *qua tale*, cioè con una distinzione di ragione, e la sua filosofia consiste nel tentativo di spiegare l'astratto, anziché prenderlo come ciò che spiegherebbe: questo tentativo è però a tutti gli effetti astratto, cioè fatto di concetti. Questo

mi sembra dovuto al fatto che per Deleuze la filosofia consiste innanzitutto nella (lettura e) scrittura di testi, di libri: pensare filosoficamente significa pensare mediante il linguaggio-scrittura, anche per Deleuze.

Come più volte notato, l'astratto è in quanto tale produzione di realtà (cfr. p.e. *MP*: 195-196, 313): se calibriamo questo rispetto alla natura della filosofia, ci possiamo accorgere che la filosofia è sì una creazione a tutti gli effetti reale, ma la cui realtà – proprio in quanto realtà del concetto – si presenta sotto la veste paradossale della *concrezione dell'astrazione in quanto tale*. Questo lavoro, di fatto, si presenta *sotto forma di parole (scritte)*: fare filosofia significa dare corpo concreto all'astratto attraverso la scrittura.

Di per sé, tutto questo sembra scontato, ma è rilevante da evidenziare per almeno tre ragioni.

La prima è che nel Novecento abbiamo assistito, in filosofia, anche al tentativo – non il primo – di mettere radicalmente in questione un certo nesso tra linguaggio, scrittura e filosofia: da un lato l'idea della formalizzazione o della canonizzazione del discorso filosofico, che arriva fino alla diffusione modello dei paper scientifici; dall'altra una pratica “laterale” al testo come la decostruzione.

La seconda è che, come visto (cfr. ancora *infra*, § 9.2), Deleuze è tutt'altro che un sostenitore della preminenza del linguaggio, anche se non ha fatto altro che scrivere, portando avanti un gesto molto classico anche sotto questo riguardo.

La terza è che il corto-circuito tra immagini e parole, che attraversa le società digitali e informatiche contemporanee, al punto che spesso si parla di una forma di “neo-oralità”, sembra aprire a possibilità inedite per un pensiero che sia filosofico senza però restare circoscritto alle risorse linguistico-testuali in senso tradizionale.

Pertanto, intendo sottolineare che, se spingiamo al limite delle sue possibilità la prospettiva di Deleuze, possiamo chiederci se la filosofia debba consistere necessariamente in una forma di pensiero mediato linguisticamente e – più precisamente – mediato dal linguaggio scritto. La questione potrebbe anche porsi in questi termini: *concepire* significa esclusivamente produrre parole pensate-scritte?

In senso stretto, creare concetti significa creare concezioni: seguendo Deleuze, si ha a che fare con il pensiero filosofico ogni qualvolta emerge un tentativo di concepire le cose. Questo implica per forza di avere a che fare con parole-testo? Una simile domanda ha un che di futuristico, ma è anche vero che il tentativo di sganciare il pensiero dalla scrittura sta già ricevendo articolazione.

Intanto, possiamo pensare all'insieme delle cosiddette pratiche filosofiche: queste non si limitano soltanto a proporre una qualche forma di ritorno all'oralità del pensiero filosofico, ma chiamano in causa più ampiamente pratiche, abiti, modi di vita, attitudini, maniere di comportamento, atteggiamenti, ecc. Si potrebbe dunque pensare in molti modi, che non si esauriscono nella scrittura, o che non la prevedono affatto.

C'è però un altro caso, dotato di maggior interesse in chiave teoretica e sperimentale, legato alla diffusione dell'immagine nelle sue varie dimensioni, da

quelle “statiche”, già più tradizionali, a quelle variamente “dinamiche” (gif, video, realtà aumentate o immersive, ecc.).

Rispetto alle prime, per esempio, esistono già dei tentativi di produrre delle *Philographics* (cfr. CARRERAS 2013), cioè delle grafiche che mirano a restituire la pregnanza di un concetto o di un problema, senza avvalersi di parole o didascalie, o – quantomeno – senza dipendere da esse per la trasmissione dell’aspetto filosofico.

Rispetto alle seconde, il campo è ancora più aperto, ma troviamo per esempio dei tentativi di *storytelling* audio-visivo, per lo più rivolti a illustrare o riassumere concetti e filosofie elaborati in maniera tradizionale (scritta), non a creare pensieri e concezioni in maniera autonoma, per così dire, o troviamo il germe della diffusione di “podcast” filosofici, che coinvolgono l’udito e la parola orale anziché la vista e la parola scritta. D’altronde, quelli che a noi arrivano come testi aristotelici non sono in realtà semplicemente la scaletta dei suoi “podcast” del tempo, cioè delle sue lezioni?

Spingendoci ancora oltre, si potrebbe pensare a una forma sì di scrittura, ma che fa leva su mezzi diversi da quelli della scrittura tradizionale, lineare-sequenziale: penso chiaramente ai siti web e alla loro struttura intrinsecamente connettivo-relazionale. Un progetto che sembra andare – almeno parzialmente – in una simile direzione è il già ricordato portale che ruota intorno a una delle ultime opere di B. Latour, <http://modesofexistence.org>.

La questione di fondo che mi sembra emergere, sempre assumendo una postura deleuziana, è di questa natura: fino a che punto il pensiero filosofico e la forma-libro, come la forma-paper, sono consustanziali? La filosofia consiste necessariamente in un gioco linguistico, che si avvale del testo scritto, di un testo scritto *stampato*, cioè disposto in maniera lineare (su carta come su schermo)?

Andando ancora più a fondo, il problema si può delineare in questi termini: pensare significa necessariamente fare scienza, filosofia o arte? È possibile un’altra forma di pensiero, resa per esempio possibile dall’insieme della rivoluzione informatica? È possibile una modalità di pensiero che riesca a fare quel che Deleuze più volte invocava, cioè portare il linguaggio sino al proprio limite, al punto da alterarlo facendo sorgere non solo una nuova lingua, ma anche una forma di pensiero “oltre-linguistico”, distinto dall’arte?

Rispetto a questo, mi sembra tutt’altro che secondario che Deleuze abbia costantemente manifestato nelle proprie opere un certo interesse per forme di espressione grafica, che avevano una portata concettuale (filosofica) e non percettiva (artistica), perlomeno per l’autore. Pressoché tutti i testi deleuziani incorporano in maniera sistematica forme espressive di questo tipo: non semplicemente formule, mappe logiche, tabelle, e simili, ma proprio strutture grafiche, disegni, schemi, figurazioni, ...

Per certi versi, si tratta delle prime opere nella storia della filosofia in cui si cerca di fare filosofia anche senza avvalersi delle parole, delle parole scritte. Poi, si tratta di disegni fatti a mano da Deleuze stesso, che d’altronde – e più in generale – aveva una forte inclinazione per il disegno (cfr. *SD*; SCHMIDGEN 2015).

Una simile attenzione per forme di espressione “extra-linguistica”, a ben vedere, non è affatto rara per i filosofi, anche se spesso non viene presa in considerazione, perché si pensa che tutto ciò che un filosofo ha da dire stia nelle sue parole scritte (o, già più limitatamente, pronunciate). Eppure, questo fatto segnala una sensibilità espressiva che intende restare squisitamente filosofica, proprio mentre apre a modalità che non sono affatto quelle canoniche della filosofia, che non sono cioè quelle ritenute propriamente filosofiche<sup>11</sup>.

Oggi possibilità espressive di questo tipo si stanno di fatto moltiplicando: in che modo diventa possibile pensare filosoficamente, nel momento in cui si possono innestare una parola su un suono, un video, un’immagine, magari un giorno un odore, e così via? Da questo punto di vista, l’idea deleuziana per cui il pensiero ha innanzitutto sempre a che fare con una qualche fondamentale “immagine del pensiero” va letta in senso letterale: le immagini del pensiero sono innanzitutto schemi di pensiero, qualcosa di esprimibile graficamente (cfr. p.e. CARAËS & MARCHAND-ZANARTU 2011).

Se è così, la possibilità di un pensiero senza immagine sembra sfociare – paradossalmente – in un pensiero filosofico che rinuncia all’immagine del pensiero-scritto e comincia a lavorare esplicitamente e concretamente su immagini, tramite immagini, giungendo in definitiva a creare immagini e non solo parole (immagini visive, ma forse non solo).

Come notavo, simili considerazioni mantengono una venatura futuristica, ma l’aspetto ora rilevante è che i problemi che toccano si configurano in modo netto proprio quando consideriamo la questione del rapporto tra Hegel e Deleuze.

Se con la filosofia di Deleuze, almeno in un certo senso, l’immanenza sarebbe stata *finalmente* concepita, così da esprimere *finalmente* un pensiero filosofico senza immagini, allora che cosa potrebbe seguire, sempre filosoficamente?

Come si noterà, è lo stesso problema che tradizionalmente si associa al sistema hegeliano. Prendiamo il tema della morte dell’arte (cfr. perlomeno la sintesi di VERCELLONE 2013). Da una parte, l’arte morirebbe perché la sua insufficienza rappresentativa veniva *finalmente* colmata dalla compiutezza del concetto, dalla filosofia, così che l’arte non servirebbe più, avendo trovato la propria intima verità nella filosofia. Dall’altra parte, di fatto a morire non è l’arte in quanto tale, ma l’ipoteca rappresentativa che gravava su essa, così che l’arte stessa può diventare prossima a un lavoro di tipo concettuale: l’arte diventa essa stessa filosofica, o comunque arriva a esibire il proprio senso genuinamente creativo-espressivo.

Notoriamente, nel sistema-Hegel questa tensione esplodeva non soltanto rispetto al destino che spettava allora alla filosofia, ma soprattutto rispetto all’esito della storia: che cosa potrebbe significare che la storia è *finita*?

---

<sup>11</sup> Su queste questioni sta attualmente lavorando il Prof. Michele Cometa dell’Università di Palermo, con cui ho avuto modo di confrontarmi in merito in occasione di un ciclo di incontri seminariali, e che – tra le altre cose – sta raccogliendo una serie di documenti che testimoniano l’attenzione dei filosofi all’espressività extra- od oltre-linguistica.



Con Deleuze, rispetto alla questione del pensiero e della filosofia, ci troviamo di fronte a uno scenario sulle prime analogo: siamo di fronte a qualcosa come la *morte della filosofia*?

Certo, a differenza di quanto sarebbe per Hegel, non c'è nessuno sviluppo progressivo, nessun vertice da raggiungere, così che una supposta "fine" della filosofia non significherebbe che la filosofia si rivela inferiore rispetto a qualche altra forma di pensiero, né che sia prossima (o necessaria) la fine dei libri e dei testi di filosofia. Al limite, proprio come per il caso dell'arte, si potrebbe dire che la fine della filosofia consisterebbe nella liberazione di questa da una certa ipoteca "scritturale", cioè – come vorrebbe Deleuze – da esigenze legate alla significazione di qualcosa di dato.

In ogni caso, resta vero che – come visto – è Deleuze a puntare in direzione della "fine" della filosofia, ponendo dunque il problema di che cosa resti da pensare dopo il pensiero dell'immanenza e il tema dei possibili nuovi modi di pensare, oltre a quelli attuali. Detta altrimenti, se con il pensiero dell'immanenza la filosofia raggiunge il proprio limite e tocca il proprio "punto cieco", inteso come ciò che "da sempre" le avrebbe dato da pensare, ancorché in modo inconscio, questo raggiungimento comporta il transito ad altro, ossia un'alterazione in senso proprio. Che cosa comporta questo transito? In che modalità potrebbe presentarsi? Che cosa potrebbe significare alterare la filosofia stessa?

Chiaramente, simili domande sono insieme radicali e spiazzanti, al limite da sembrare sterili. Come che sia, esse sembrano rivelare un dato di fondo: è come se il problema ruotasse intorno a ciò che la filosofia può fare con il linguaggio e del linguaggio, ossia – in ultima battuta – allo statuto stesso del linguaggio, alle sue possibilità e ai suoi limiti. È proprio su questo piano che il confronto con l'ermeneutica assume rilievo.

## 9.2. L'ermeneuta

«Il problema è tutto nel sapere come e perché il segno così considerato sia necessariamente linguistico, o meglio in quali condizioni sia linguaggio» (CC: 126).

Intanto, bisogna ricordare che il capostipite dell'ermeneutica novecentesca, Heidegger, è stato un riferimento costante per Deleuze, da *DR* a *P*. Nel mettere a confronto il sistema-Deleuze con la prospettiva ermeneutica, soprattutto con i suoi recenti sviluppi, terrò particolarmente presenti alcuni lavori che hanno cercato di riflettere sulla portata più generale di un'ontologia ermeneutica, mettendo al centro concetti come quelli di differenza, relazione, trasformazione, forza e temporalità (CHIURAZZI 1999; 2005; 2011a; 2011b; 2011c; 2017). Simili

lavori, infatti, consentono di portare a galla tutta l'ambivalenza che possiamo rintracciare nel possibile rapporto tra pensiero deleuziano e pensiero ermeneutico.

Difatti, se da un lato sembra possibile trovare più di un'affinità tra il sistema-Deleuze e l'impianto ermeneutico, dall'altro lato ci sono altrettante divergenze fondamentali, che consentono anche di portare in superficie alcune criticità del pensiero deleuziano, in particolar modo rispetto al ruolo giocato o giocabile dal linguaggio. Come emergerà, forse il cuore della questione ruota intorno al modo in cui si prende in considerazione il problema del senso: il senso riguarda solo o innanzitutto l'uomo e anzi il linguaggio umano, oppure è come prima cosa un fenomeno naturale in senso ampio?

È in gioco un'ambiguità che può rivelarsi feconda per entrambi i contendenti: come il sistema-Deleuze spinge a domandarsi se l'ermeneutica riesca davvero a uscire dal circolo linguistico-testuale, così questa spinge a domandarsi se abbia davvero senso credere che i limiti del linguaggio non rappresentino i limiti del mondo umano, o – perlomeno – di quello filosofico. In altri termini, questa tensione può portare entrambi gli orizzonti a toccare il proprio limite interno, dunque a rimettere in moto risorse per la loro trasformazione, a solleccitarne il ripensamento.

Sotto una certa angolatura, a testimoniare la vicinanza tra il sistema-Deleuze e l'ermeneutica basterebbe ricordare che il termine *hermeneia* fa innanzitutto riferimento al problema dell'espressione, che – come mostrato – occupa una posizione decisiva all'interno dell'opera deleuziana. Oppure, si potrebbe chiamare in causa il ruolo di *Hermes*, per evidenziare il nesso tra ermeneutica e mediazione (cfr. p.e. FIGAL 2000; più diffusamente 2010), cioè – in termini deleuziani – la questione della relazione.

Allo stesso tempo, è proprio su questo piano che si gioca anche la lontananza tra i due orizzonti. Per dirla semplicemente, se l'ermeneutica ha tradizionalmente fatto del linguaggio il cuore della questione dell'espressione, Deleuze ha invece cercato di operare un'ontologizzazione di questa, a partire dalla messa in mora della centralità del linguaggio, o – quantomeno – del linguaggio denotativo o significativo. Infatti, per Deleuze il linguaggio che “dice qualcosa” si sforza di portare alla luce dei significati insieme nascosti e già lì pronti per essere disoccultati e rischiarati, mettendo in secondo piano quel processo creativo in cui invece propriamente consiste l'espressione.

Senza dubbio, nel momento in cui l'ermeneutica mette in evidenza che la verità-*adaequatio* non è altro che un restringimento della verità-*aletheia*, per il quale le proposizioni devono appunto “indicare” qualcosa dunque essere o vere o false, assistiamo alla problematizzazione della dimensione ostensiva del linguaggio.

Eppure, resta sempre vero che il riferimento al linguaggio permane costante: il linguaggio non può essere ridotto a un'unica forma proposizionale (affermazione/negazione), perché vi sono diversi tipi di proposizioni (preghiere, interrogativi, desideri, ordini, ecc.), *ma* siamo sempre all'interno di forme linguistiche.

Un'analoga oscillazione mi sembra riscontrabile rispetto al modo di concepire il *logos*. Da un lato affiora l'idea per cui esso va visto innanzitutto come *legbein*, dunque come maniera di disporre od ordinare, come struttura che connette-e-differenzia. Però, dall'altro lato, questa idea sembra applicarsi prevalentemente, se non esclusivamente, al linguaggio, a partire dalla convinzione che – come sto per discutere – avere un mondo significhi avere un linguaggio, ossia che è l'avvenimento del linguaggio a “dischiudere” l'accesso all'essere.

Invece, in Deleuze, una simile attenzione al linguaggio, o un'oscillazione tale per cui il linguaggio parrebbe rivestire un ruolo comunque decisivo, sono semplicemente assenti, come già più volte ricordato: «mi sembra che il linguaggio non abbia alcuna autonomia», ed è «in questo senso che non ha nulla di significante» (RF: 160).

Per Deleuze, il linguaggio non è mai coestensivo all'essere. Casomai, accade qualcosa di diverso: Deleuze considera infatti che “essere” è una parola. Questa può sembrare una banalità, ma significa – è particolarmente evidente in *LS* – che *all'interno del linguaggio* l'evento (la differenza, la processualità, la relazione, ecc.) *si dice* innanzitutto nella *voce verbale infinitiva* (neutra e univoca) di “essere”. Non significa invece che il linguaggio sia una sorta di luogo privilegiato, in cui l'evento in quanto tale si manifesta, né che esso sia il luogo principe o unico in cui per l'uomo accade una simile manifestazione.

In altre parole, non è che la natura innanzitutto “si dica”; è che, *se si è all'interno del linguaggio*, il modo migliore per dirla è l'univocità dell'essere, o forse nemmeno, posto che Deleuze in alcuni momenti nota che la pura relazione può dirsi linguisticamente nei nessi connettivi o nelle preposizioni (cfr. *CI*: 225 – ma sto per tornarci).

Si tratta di quegli elementi *sincategorematici* che – è vero – proprio alcuni sviluppi dell'ermeneutica mettono al centro di una possibile grammatica dell'essere, ma resta un dato di fondo: per Deleuze la grammatica dell'essere non è mai coestensiva alla struttura dinamica stessa della natura, anzi la prima è parte di questa.

Potremmo dire: ricostruire la grammatica dell'essere per Deleuze non vuol dire ricostruire la struttura della natura, ma al limite (cosa comunque rilevante, beninteso) la struttura della natura umana, o – meglio ancora – di una delle modalità espressive della natura umana. Insomma, per il sistema-Deleuze la grammatica dell'essere non coincide con la grammatica della natura, innanzitutto perché in senso stretto la natura *non è e non ha una grammatica*, posto che una grammatica è una struttura linguistico-discorsiva.

Esiste una certa oscillazione nel modo in cui l'ermeneutica affronta il problema del rapporto tra evento puro ed evento umano, soprattutto nel momento in cui quest'ultimo viene inteso come evento linguistico. Torniamo alla verità come “svelamento”, la cui natura – com'è noto – è stata poi efficacemente declinata come storia degli effetti, cioè dell'effettività o effettualità della verità stessa: questo è sì molto vicino al tema deleuziano delle potenze del falso; eppure, sembra che il riferimento di fondo resti sempre e comunque al *Dasein*, il cui elemento principale è sempre il linguaggio.

Da un lato, infatti, l'orizzonte di riferimento consiste nel campo delle scienze dello spirito, vale a dire che la storicità è innanzitutto quella umana: partiti dall'Esserci per arrivare all'Essere, si resta infine comunque dentro l'Esserci, per così dire.

Dall'altro lato, i luoghi in cui si manifesta questa verità "alternativa" sono luoghi artistici, dunque umani, e sommamente luoghi linguistici, posto che il linguaggio è la casa dell'Essere e che l'Esserci è linguaggio: il pensiero meditante o rammemorante è una forma di pensiero linguistico (etimologie, ascolto della parola, e via discorrendo).

Ora, è vero anche che tra questi luoghi artistici un ruolo importante sembra essere riservato all'arte più in generale, come anche alla politica (con tutte le ambiguità legate al caso-Heidegger), ma fino a che punto queste dimensioni sono liberate dal primato del linguaggio?

Ciò che voglio dire è che Deleuze afferma esplicitamente la limitatezza del linguaggio, al punto da sorpassarla – almeno dal proprio punto di vista. Deleuze si concentra non sul linguaggio, ma sui segni o sulle immagini in generale (sulle immagini-segno), ossia sulla perlustrazione delle diverse forme espressive, dal cinema alla scienza, certo passando anche per la letteratura, ma senza che questa rivesta mai un qualche ruolo privilegiato.

«Esiste un'infinità di regimi di segni» (C: 108), di cui quello significativo ovvero linguistico non è che "uno dei", sia rispetto all'insieme della "semio-sfera" della natura (cfr. p.e. C: 61), sia rispetto alle modalità semio-espressive con cui si cimenta l'umano (cfr. più diffusamente *MP*: 164-201).

Proprio nel caso del cinema, questo elemento emerge con più nettezza. La semiotica, per Deleuze, è una scienza descrittiva della realtà in quanto tale, per la quale il linguaggio è innanzitutto qualcosa che «non è verbale e agisce indipendentemente da una lingua»: esistono «linguaggi senza lingua, comprende tanto il cinema quanto il linguaggio gestuale, "vestimentario" o anche musicale». Più radicalmente, la lingua stessa «non esiste che nella sua reazione a una *materia non relativa al linguaggio*, ch'essa trasforma»: «tale è la natura misconosciuta della semiotica, al di là dei linguaggi esistenti verbali e non». La semiotica tratta cioè dell'«*enunciabile*» e non dell'enunciato, con la sua funzione narratrice, attestatrice e significativa, al punto che la semiotica è «il sistema delle immagini e dei segni, indipendentemente dal linguaggio in genere» (C2: 37-43).

Pertanto, qualsiasi sistema di segni o immagini è in grado di generare qualcosa «che possiede una logica propria», senza con ciò dover appunto essere linguistico in senso stretto, cioè significativo (C2: 289). I testi sul cinema, da questa prospettiva, risultano centrali: sono un laboratorio per fare ricerca sulla dimensione sintattico-espressiva delle immagini e dei segni in senso ampio visivi, grazie alla quale provare (nel senso sperimentale) come si possa dare una semiotica anche (soprattutto) là dove la linguistica non gioca nessun ruolo, là dove cioè il linguaggio non interviene. È in gioco una «svolta semiotica» (Fabbrì 1998), che è di tutt'altra natura rispetto alla svolta linguistica, anzi intende proprio mettere in discussione il primato semiotico del linguaggio.

È alla luce di questa svolta che scienza, filosofia e arte possono tutte essere colte come espressione di segni o forme di pensiero. Non credo sia un caso se proprio la scienza (le scienze della natura) siano sempre state il terreno di confronto polemico dell'ermeneutica: *la scienza non pensa*. Senza dubbio, posto che Heidegger notava anche che le scimmie non pensano, non si stava affatto sostenendo che la scienza è cosa da scimmie: non si stava affermando che la scienza non tocca da vicino l'esistenza umana o non possiede un valore vero e proprio.

Tuttavia, è rilevante che a essere sottratto al campo della verità-*aletheia*, ossia del pensiero in senso stretto, sia proprio quell'unico campo più marcatamente ed esplicitamente interessato al mondo o alle cose "extra-umane". La scienza non ha nulla a che vedere con la verità-*aletheia*, perché ha a che fare con un oggetto alieno a questa forma di dinamismo, ossia la natura – a meno di non aprirsi a una sua considerazione "poetante".

Su questo punto, come visto, Deleuze assume una posizione totalmente differente: la scienza è una forma di pensiero, esattamente come la filosofia e l'arte, in quanto ha anch'essa a che fare con segni e immagini, e in quanto crea dei campi di verità, ancorché di natura scientifica, cioè fatti di funzioni e di referenza, in rapporto a un linguaggio formale. Dove sta scritto che una logica anche in senso formale non possa intercettare la natura dinamica dei processi? Ma soprattutto: dove sta scritto che nel linguaggio non formale si dà a vedere qualcosa di particolarmente essenziale, che altrimenti non si manifesta o non sussiste in natura?

In un certo senso, è come se nell'ermeneutica continuasse a lavorare la convinzione – esplicitata filosoficamente forse nel modo più chiaro da Fichte – per cui una cultura, intesa largamente come contesto di significati condivisi, si manifesta innanzitutto e per lo più nel linguaggio: una cultura si incarnerebbe ed esprimerebbe in una lingua. Il linguaggio, detta diversamente, è quel processo (Essere) grazie al quale si tracciano sentieri in cui muoversi tra gli enti e in cui questi stessi possono essere gli uni in rapporto con gli altri in quanto enti. La storia è innanzitutto storia del linguaggio e senza linguaggio non si ha mondo: per questo, in fondo, soltanto dell'uomo vi è storia e soltanto gli uomini hanno mondo.

Questo, evidentemente, appartiene al modo stesso in cui si è affermata e sviluppata tutta la traduzione ermeneutica, incentrata notoriamente su problemi di traduzione o trasmissione di testi, dunque di traduzioni o trasmissioni linguistiche. Questo aspetto non va dimenticato o messo in secondo piano: il punto è proprio se l'ermeneutica abbia elaborato degli strumenti concettuali per "sganciarsi" da questo tipo di impostazione di fondo del proprio lessico e dei propri concetti.

Inoltre, proprio pensando al tema della cultura, della storicità e del linguaggio, sembra porsi un altro punto di divergenza tra pensiero deleuziano ed ermeneutica: che cosa significa trasmettere? Come funziona l'eredità?

Certo semplificando, se l'ermeneutica ha insistito sulla tradizione, evidenziando così la continuità con il passato, la riproduzione o ripetizione del

vecchio, Deleuze ha invece insistito sul carattere differenziale o differenziante della trasmissione: per lui il problema non è mai riprodurre ovvero rappresentare una “tradizione”, ma al limite *tradirla* realmente.

Se si vuole, Deleuze ha preso radicalmente sul serio l'idea per cui “l'identità” di qualcosa (un'opera, ma non solo) consiste fino in fondo nella sua “storia degli effetti”, cioè negli effetti che è in grado di ingenerare, e non nelle proprietà essenziali che vengono ogni volta riprodotte e ripresentate.

Certo, potrebbe sembrare che l'idea della dimensione produttivo-trasformativa del senso sia al cuore già dell'ermeneutica; anzi, questo è senza dubbio vero. Infatti, secondo l'impronta che diede già Schleiermacher, ogni processo interpretativo-traduttivo fa leva sul fenomeno dell'*incomprensione*: il suo motore è un'ambigua ma peculiare corrispondenza senza somiglianza, che paradossalmente non genera l'impossibilità di ogni comunicazione o trasmissione, ma rende possibile il transito e la creazione del senso.

Che il *misunderstanding* sia la normalità o la preconditione della comprensione, tanto che non c'è nessun significato originario o finale da veicolare (la lettera derridiana che non giunge mai a destinazione), è un'idea iperbolica e paradossale, se non inaccettabile, nel momento in cui il problema è circoscrivere forme (significati definiti): *i fatti non sono gatti!*

Tuttavia, le cose cambiano se tale idea viene colta come la segnalazione – magari troppo esoterica e letteraria – di un fatto tanto banale quanto decisivo per qualsiasi fenomeno semantico: il senso, prima di essere trasmesso, tramandato e riprodotto, *si trasforma*, e lo fa incessantemente, anche se per lo più impercettibilmente.

Se anche sganciassimo l'ermeneutica dal problema dell'ancoraggio al vecchio, per insistere maggiormente sulla sua attenzione verso i fenomeni di transito del senso, resterebbe pur sempre aperta una questione decisiva: tale transito trasformativo è un fatto linguistico e umano, oppure è indice o manifestazione di qualcosa che non concerne innanzitutto e soltanto il linguaggio e l'umano?

Ma poi, andando ancora più a fondo, bisogna ancora chiedersi: è davvero possibile partire dal piano linguistico-umano, per accedere alle dinamiche proprie della natura? Si può partire da un ente, per quanto particolare o persino speciale, per giungere all'Essere? Perché mai, poi, tale ente sarebbe così tanto speciale? Insomma, l'ermeneutica riesce davvero a sgravarsi di questa chiave di lettura di fondo, per la quale il campo di fenomeni chiamati in causa è quello del linguaggio?

In termini più contemporanei, si direbbe: si può concepire un codice genetico, o un linguaggio informatico, prendendo a unico modello il linguaggio dei testi scritti e il linguaggio in quanto parlato?

Senza dubbio, questo era appunto già il senso dell'impresa heideggeriana: il passaggio da *Sein und Zeit* a *Sein ist Zeit*, mediato dalla figura del *Dasein*.

Ma è proprio sul senso di questa “mediazione” che si gioca tutto: che dall'Esserci si arrivi al Tempo passando per l'Essere significa che si deve passare fondamentalmente o innanzitutto per la mediazione linguistica. Nell'ermeneutica, in altre parole, l'Essere è innanzitutto una *parola*, se non la

parola per eccellenza, ossia la copula, nella sua forza di congiunzione e separazione, per la quale si insieme uniscono e differenziano gli elementi del discorso ovvero si fa transitare il senso. La copula opera la matrice di ogni co-significazione temporale, mediante la sua posizione pone la distinzione stessa tra l'affermazione e la negazione, articola la disgiunzione nel rapporto tra un soggetto e un predicato, e via discorrendo.

Posto che sia così, nell'ottica di Deleuze resta però sempre aperta una questione: perché mai dovremmo dare una qualche preminenza alla copula, dunque al linguaggio? In fondo, essa è soltanto una delle manifestazioni della struttura dinamico-relazionale che è la realtà stessa.

Quello che intendo sottolineare è che certamente si possono tracciare dei rimandi consistenti tra sistema-Deleuze ed ermeneutica: basterebbe ricordare che la differenza ontologica tra Essere ed ente fa il pari con la distinzione tra senso dell'apparire (differenza noumenica o interna) e apparizione (differenza fenomenica o esterna), o che la dimensione verbale ed eventuale dell'Essere fa il pari con il passaggio dalla predicazione all'attribuzione.

*Eppure*, nell'orizzonte ermeneutico simili distinzioni si legano sempre, in modo più o meno accentuato, a questioni squisitamente "antropologiche", o quantomeno linguistico-categoriali, come il tema delle forme del giudizio e dei modi della predicazione, vale a dire il problema di come *dire* il vero, di come si manifesta *linguisticamente* l'Essere.

Tutte queste preoccupazioni in Deleuze sono assenti, o restano comunque sempre marginali; anzi, si potrebbe addirittura dire che la sua vera preoccupazione è smontare il dispositivo uniformante-catalogico del giudizio, in chiave teoretica come etica.

Prendiamo l'insistenza di Deleuze sulla sostituzione dell'essere con l'avere (*echologia*): è vero che questo slittamento si trova per esempio anche in Heidegger, ma è ancor più vero che l'intero discorso heideggeriano ruota sempre intorno alla questione dell'Essere, che è appunto una questione eminentemente linguistica, che si condensa nel ruolo della copula.

Sotto questo riguardo, la posta in palio della sostituzione dell'essere con l'avere, per Deleuze, non è semplicemente trovare che cosa, all'interno del linguaggio, "dice" meglio la struttura della realtà. Piuttosto, è in gioco il tentativo di uscire dal filtro che il linguaggio rappresenta, perché il linguaggio (dunque il pensiero), perlomeno in Occidente, è costruito intorno alle dinamiche del verbo "essere", cioè della copulazione.

Infatti, il verbo "essere" e la copula generano per loro stessa natura una struttura identitario-essenzialista: quando si dice che "S è P", si indica una forma di inerenza, appartenenza e proprietà, ossia qualcosa che fa parte di una cosa per natura stessa di quella cosa. Si parla appunto di un soggetto: è una struttura tutta incentrata intorno al ruolo e alle caratteristiche *essenziali* di un soggetto, indipendentemente dalla sua qualificazione (umana, animale, cosale, divina, ecc.); il rapporto è tutto interno al soggetto, dato che il soggetto è messo in rapporto *ai propri* stessi predicati. Trionfa l'identità: i predicati si riconducono al soggetto, gli aggettivi al nome.

Il verbo “avere”, invece, apre tutt’altro scenario, in almeno due sensi, uno più generico e uno più specifico.

*Primo.* Abbiamo una struttura del tipo “S ha O”: è l’esplicita sostituzione dello «schema di attribuzione soggetto-copula-attributo» con lo schema «di *inclusione soggetto-verbo-complemento*»: il predicato cessa di essere attributo, per presentarsi come relazione ed evento, cioè come «un atto, un movimento, un cambiamento, e non uno stato», proprio mentre il soggetto «è ciò che passa da un predicato all’altro», cioè da un aspetto all’altro, da una maniera a un’altra, profilandosi come «unità attiva di un cambiamento» (P: 87-97).

Insomma, dire che “Paolo ha fame” non significa affatto dire che la fame appartiene per natura a Paolo, come se si stessero elencando le sue caratteristiche consecutive: è un modo per predicare un evento particolare attraverso cui Paolo sta passando, ma senza tracciare un’essenza o un’identità.

Non a caso, Paolo potrà smettere di avere fame, senza contraddire la propria natura: potrà avere sete, sonno, una casa, e così via, determinandosi in quanto Paolo proprio alla luce di tutti gli aspetti attraversati, di tutte le maniere di avere per cui è passato. Sono in gioco azioni e passioni, non forme e attributi, più o meno accidentali-

Da altra angolatura, con “S ha O” si mettono in relazione un soggetto e un oggetto: questo significa che si ha un’effettiva distinzione tra termini, che si dispongono l’uno rispetto all’altro con ruoli realmente differenti, ma proprio alla luce di quella relazione stessa di “possesso”.

In poche parole, emerge la pura struttura dinamico-disposizionale di una relazione. Quando per esempio si dice “S ama O”, si indica un’azione che pone in un certo rapporto i due termini, *tenendoli* a distanza o *tenendoli realmente* distinti, senza dipendere da una qualche proprietà che sarebbe già contenuta in un termine o nell’altro, senza cioè semplicemente essere parte della natura del soggetto o dell’oggetto: di chi sarebbe proprio l’amore? L’amore è tale per cui l’oggetto è proprietà essenziale del soggetto?

Il verbo “avere”, da questo punto di vista, mostra qualcosa in più dei predicati relazionali del tipo “Pietro è più piccolo di Paolo”, “il bicchiere è sulla tavola”, ecc., comunque legati al verbo “essere”. Questi ultimi indicano come una relazione non sia interna né a uno dei termini, che sarebbe il soggetto, né all’insieme dei due termini, così che essa può cambiare anche se i due termini restano immutati: se il bicchiere si sposta dalla tavola, la relazione muta, ma la natura del bicchiere resta tale (cfr. p.e. C: 56; ID: 204-205; PP: 63; CP: 138; Seminario del 20/01/1987).

In questi casi, dunque, si vede il modo in cui le relazioni sono nel mezzo e non si riducono ai termini dati, cominciando a liberare la filosofia dal primato della “è”, per il quale – come notato – «si discute sul giudizio di attribuzione (il cielo è blu) e sul giudizio di esistenza (Dio è), il quale presuppone l’altro», restando appunto alle prese con «il verbo *essere* e la questione del principio» (C: 56).

Tuttavia, la filosofia resta tanto «ingombrata dal problema dell’essere, dall’È», che «non basta fare una logica delle relazioni, non basta conoscere i diritti del



giudizio di relazione come sfera autonoma, distinta dai giudizi di esistenza e di attribuzione». Infatti, anche facendo questo, «non c'è ancora nulla che impedisca alle relazioni, tali quali sono evidenziate dalle congiunzioni (ORA, DUNQUE, ecc.), di rimanere subordinate al verbo essere». Il fatto è che «tutta la grammatica, ogni sillogismo, sono un mezzo per mantenere la subordinazione delle congiunzioni al verbo essere, per farle gravitare attorno a esso». È proprio per questo che bisognerebbe infine «sostituire la E all'È», concependo «la E come extra-essere, inter-essere» (C: 56-57).

Certo, anche con il verbo “avere” non stiamo uscendo dalla grammatica, eppure esso pare rivelare in maniera più diretta la struttura stessa dell'evento, scardinando lo schema attributivo proprio del verbo essere, per dispiegare la processualità e la relazionalità pure dell'evento, che Deleuze aveva cercato di legare non solo alla dimensione infinitiva del verbo essere, ma più in generale alla dimensione infinitiva del verbo in quanto tale, “attributrice” e non “attribuita” (cfr. già *LS*: 12-18, 151-164; *SE*: 29-37).

*Secondo.* La specificità del verbo “avere” sembra consentire di esplicitare un passaggio ulteriore, perché – di per sé – qualsiasi altro verbo (transitivo come intransitivo) distinto da “essere”, potrebbe bastare a mettere al centro lo schema “soggetto-verbo-complemento”.

Infatti, “avere” esibisce – per così dire – la logica della “prensione” e dell’“appropriazione”, cioè dell’*ap-prendere*: la logica dell’esperienza, che è – come visto – una logica di (*pre*)*disposizioni*, secondo il nesso tra *echologia* ed *echein*. Infatti, l’*ap*-appropriazione manifesta il processo attraverso cui un soggetto e un oggetto entrano realmente in rapporto, *disponendosi* l’uno rispetto all’altro: esibisce il darsi di un campo di esperienza, lungo il quale qualcosa come un soggetto e un oggetto possono darsi, atteggiarsi l’uno rispetto all’altro e porsi reciprocamente.

Non è infatti in gioco «un elemento dove domina la calma, quello del proprietario e della proprietà ben definita, una volta per tutte», perché anzi si tratta di regolare ogni volta dei «rapporti mutevoli e continuamente modificati»: questi rapporti non sono mai associabili ad «attributi astratti», bensì si qualificano come l’intersezione con e l’esercizio di «una certa potenza». Quello dell’avere, insomma, non è il possesso di un oggetto dato da parte di un soggetto dato, ma è la costruzione di «uno strano legame, un aggancio, un gioco, un modo, una relazione complessa» in cui si intrecciano un’«esigenza di avere» e un che di “avuto”, «ciò che soddisfa quest’esigenza». Stante ciò, in filosofia si tratterebbe persino di sostituire «l’Avere all’Essere» (*P*: 179-188).

Posto tutto ciò, il riferimento all’avere apre al manierismo dell’evento e dei modi di essere proprio in quanto invita innanzitutto a guardare in modo diverso al linguaggio stesso, cioè a riconoscere che se ci si lascia guidare dal linguaggio, si resterà sempre impigliati nella sua logica predicativa, fatta di giudizi, identità, essenze, e così via.

Insomma, il verbo “avere” non segnala semplicemente che la preminenza del linguaggio va cercata altrove rispetto al verbo “essere” e alla copula: è piuttosto *un modo* per trovare all’interno del linguaggio una via di fuga dal linguaggio stesso,

ma non è nemmeno “il modo” – tanto che, come detto, comunque Deleuze talora richiama anche connettivi o preposizioni.

Poi, questa fuoriuscita si rende necessaria se si ha già accettato di fare ingresso nel linguaggio, o – meglio – se si ha già accettato che qualsiasi questione metafisica od ontologica debba essere posta innanzitutto sul piano linguistico. Ma questo, per Deleuze, è tutt'altro che scontato.

Casomai, il punto è che se si vuole affrontare il lato linguistico della faccenda, allora è più opportuno guardare ad altro del linguaggio, rispetto alle avventure della predicazione: è più opportuno guardare a quello che del linguaggio consente meglio di cogliere la natura non-linguistica od oltre-linguistica della realtà stessa.

In definitiva, nell'ermeneutica – almeno in certi momenti – si cerca di pensare in chiave extra-linguistica, per così dire, e questo sembrerebbe avvicinare molto la prospettiva ermeneutica e il sistema-Deleuze.

Eppure, resta sempre che il tentativo ermeneutico muove dal riconoscimento preliminare del campo linguistico come campo fondamentale, così che qualsiasi sforzo di uscire da esso è già inevitabilmente pre-connotato e pre-giudicato dal campo d'azione entro cui si ha scelto di muoversi (emblematica mi sembra una proposta come quella di RUSSO 2017).

Proprio là dove ermeneutica e sistema-Deleuze sembrano toccarsi per convergere, là in realtà stanno cominciando a divergere.

Un discorso analogo vale per il modo in cui l'ermeneutica declina la questione del principio di ragione sufficiente, che sembra accostabile a quello in cui in Deleuze affiora quello che ho definito *Principio di Ragion Singolare*. Infatti, si osserva che l'idea per cui *nihil est sine ratione* può essere letta in due modi. Il primo è quello tradizionale: si pone l'accento sul fatto che “niente è senza ragione”, evidenziando che ogni effetto ha una causa, che ogni cosa-effetto rimanda a una cosa-causa. Il secondo pone l'accento sul fatto che “niente è senza ragione”, enfatizzando la dimensione processuale e non cosale-sostanziale della “fondazione”, che per sua propria natura è irriducibile ai termini che sarebbero protagonisti del processo (risultato e origine, effetto e causa).

*Tuttavia*, l'orizzonte di fondo entro cui è pensata la distinzione Essere-ente sembra restare sempre interna al linguaggio, o – quantomeno – legata al tentativo di trasporre il problema della copula, del giudizio, della predicazione, cioè del *dire* la temporalità, alla questione della temporalità *qua tale*, del suo puro dinamismo.

Per Deleuze, invece, il linguaggio è il luogo del senso perché è uno dei luoghi in cui il dinamismo della natura si esprime (individuando l'umano), o perché è uno dei luoghi in cui nell'uomo stesso tale dinamismo si esprime. Dunque il linguaggio non ha nessun privilegio particolare, a maggior ragione quello significante: né l'uomo-linguaggio è il culmine della natura, né il linguaggio è il culmine dell'umano.

Insomma, è vero che l'ermeneutica – soprattutto a partire da Heidegger – non solo pone la distinzione tra il farsi fenomeno e il fenomeno, cioè tra l'evento della fenomenalità e il dato fenomenico, ma persino denomina *Physis* il puro processo dell'*Es gibt*, ossia l'evenire stesso dell'*Ereignis*.

Ciononostante, quando si pone la *Möglichkeit* o *dynamis* al di sopra della *Wirklichkeit* o *energeia*, a partire per esempio dal ruolo giocato dall'avvertimento della morte o del fatto fondamentale della comprensione, si sta comunque pre-comprendendo il mondo a partire dalla costituzione umana, declinata prevalentemente – oltretutto – in chiave linguistica.

È così casuale che Heidegger si ritrovava a sforzarsi insistentemente di rimarcare la lontananza del proprio pensiero da ogni forma di discorso antropologico, psicologico o esistenziale in senso “umanistico”?

Prendiamo infatti il tema della comprensione.

Da una parte è vero che era già Heidegger a indicarne la dimensione pragmatica, per la quale comprendere significa afferrare possibilità sotto forme di uso, cioè di campi di applicabilità, di nessi pratici legati all'utilizzabilità: comprendere significherebbe “intendersene” di qualcosa.

Dall'altra parte, tuttavia, è perlomeno altrettanto vero che considerare come “comprensione” questa capacità di afferrare relazioni, processi e tendenze significa, più o meno velatamente, mediarla in termini linguistici, dunque concettuali e persino cognitivi, prendendo come riferimento la *comprensione* di significati linguistici, la presione del senso di un discorso, e via discorrendo.

Fino a che punto, potremmo domandarci, il farsi di una relazione di amicizia è qualcosa che *si comprende*? La possibilità della creazione di un nuovo farmaco è qualcosa che *si comprende*? *Si comprende* una trasformazione politica in corso? *Si comprende* un nuovo accostamento culinario? Da un certo punto di vista, potrebbe essere “solo” una questione terminologica, così da poter denominare “comprensione” e non per esempio “intuizione” atti del genere, facendo magari leva sulle sfumature dell'*intentio*.

Questo, in ogni caso, non cancellerebbe l'esigenza di esplicitare – se è così, come lo è per Deleuze – che si è alle prese con una “facoltà” che non ha nulla di linguistico, o che – perlomeno – non è determinata univocamente in senso linguistico e non concerne prima di ogni cosa il senso in chiave linguistica.

Per Deleuze – si pensi a *PS* – si aveva sì a che fare con segni da decifrare, ma questi segni non sono mai compresi e interpretati in senso “ostensivo”: sono sempre *incontrati* ed *espressi* ovvero attualizzati. Oltretutto, a ben vedere, un fenomeno comprensivo è sempre un momento in cui si capisce qualcosa, cioè si *riconosce*, o persino pre-riconosce; mentre l'incontro con i segni deleuziano è sempre una questione di perdita di riferimenti e di irriconoscibilità: al limite, è quando si cessa di comprendere, che ci si imbatte in un segno.

Si possono chiamare in causa anche altri aspetti, particolarmente evidenti nella prospettiva gadameriana, per testimoniare ulteriormente questa oscillazione nel possibile intreccio tra sistema-Deleuze ed ermeneutica.

Da un lato si pone in termini espliciti il nesso tra esperienza e domanda, nel senso che la domanda occupa un certo primato, nella sua capacità di “direzionare” una ricerca, di aprire un campo di esperienza: domandare significa porre in questione, dunque aprire un campo di “risolubilità”, porre un che di problematico, delineare una zona di sospensione che non è semplicemente

indefinita e illimitata, perché è appunto in gioco la posizione di un dato orizzonte, al cui *sensu* in qualche modo le risposte devono “corrispondere”.

In quest’ottica, proprio di ogni “trovata” non è tanto che a un certo punto viene in mente una soluzione, quanto piuttosto che viene in mente una domanda in grado di aprire una via, mettendo così “sulla giusta strada” per trovare una risposta, cioè per renderla possibile.

Dall’altro lato, però, non solo l’esperienza riguarda in ultima istanza sempre e comunque l’uomo, la sua finitezza, dunque il suo venire in contatto con il limite in senso negativo, con la sofferenza e con la non-padronanza del tempo. In aggiunta, questa stessa esperienza, avendo a che fare con la tradizione, chiama innanzitutto in causa il linguaggio, così che il domandare-rispondere è concepito prendendo a modello il dialogo, cioè la domanda e la risposta in chiave linguistica, il rapporto con un testo messo in questione e sollecitato.

Insomma, è vero che la comprensione ha a che vedere con problemi e domande, ma è altrettanto vero che il processo del comprendere è sempre un fatto del linguaggio, così che il passaggio a un piano ontologico è sempre condotto prendendo il filo conduttore del linguaggio.

In ottica linguistica, a fianco di un «atteggiamento proposizionale», esisterebbe un «atteggiamento non-proposizionale», per il quale – a differenza del primo – analizzare, gerarchizzare e strutturare risulta inutile, se non illecito, nella misura in cui sciuperebbe la percezione e la ricchezza dell’esperienza. Simile atteggiamento costituirebbe il connettivo costante delle conversazioni quotidiane, che si alimentano di allusioni, non-detti, evocazioni, gesti, cenni e quant’altro. Inoltre, esso sarebbe anche proprio di diverse tradizioni di pensiero, dallo gnosticismo al taoismo, passando per il neoplatonismo: per queste tradizioni, il linguaggio costituisce una sorta di tradimento di qualcosa di più immediato, denso e intenso di ciò che si può dire per esprimerlo. Infatti, dare nomi alle cose finirebbe per isolarle e strapparle dalla loro realtà relazionale (cfr. SIMONE 2000: 131-136).

Simile atteggiamento non-proposizionale sembra dunque percorrere la convinzione per cui è in ultima istanza al linguaggio che va imputata la “cosalizzazione” delle tendenze, cioè la riduzione dei processi e delle relazioni a cose (cfr. nuovamente CIMATTI 2018). Stando a questo, si potrebbe dire che Deleuze condivide un simile atteggiamento scettico nei confronti del linguaggio, perlomeno rispetto al fatto che i nomi non possono “cristallizzare” le intensità: le parole possono forse dire le cose, ma non isolare e definire le pieghe delle cose.

A questo, possiamo ancora aggiungere l’idea per cui è sempre al linguaggio che dovremmo l’irruzione del negativo nella nostra esperienza (cfr. *supra*, § 9.1). Si potrebbe obiettare che esistono diverse esperienze pre-linguistiche o non-linguistiche che smentiscono questa convinzione, prevalentemente legate ai comportamenti degli infanti (in senso anche letterale), che per esempio esprimono in vari modi gestuali, corporei, tonici e posturali atteggiamenti di rifiuto, disappunto, diniego, ostacolo, opposizione e via discorrendo.

Un “non-proposizionalista” estremo potrebbe forse controbattere che simili comportamenti risultano comunque pre-mediati linguisticamente per via della filogenesi, o che la loro *successiva* traduzione in termini di “negatività” è comunque conseguenza dell’intervento del linguaggio. Al di là delle apparenze, un infante non starebbe esprimendo un “no”: è solo quando l’infante *comincia a dire*, che quei gesti che *linguisticamente* sono traducibili come “no” diventano appunto negativi.

Il fatto di fondo resta comunque che quando si ritiene che il linguaggio trasformi tutto in entità statiche o in fatti negativi, allora diventa persino inevitabile non solo che esso non occupi un ruolo centrale, ma anche che debba essere messo in secondo piano, persino “superato”. Se il linguaggio si rende protagonista di pretese imperialiste, soprattutto nella sua veste significante e denotativa, queste vanno quantomeno ridimensionate – anche all’interno della filosofia, se è vero che essa si è costruita e si esercita sulla parola e mediante la parola (cfr. *supra*, § 9.1).

Al contempo, però, Deleuze non cerca mai rifugio in una fuga dal linguaggio che prende la forma del silenzio, né arriva a dire che il linguaggio è una sorta di gabbia intrascendibile, perché costituirebbe la cifra stessa dell’esistenza umana. Soltanto quando il linguaggio diventa coestensivo all’esperienza umana, problematizzarlo radicalmente significa consegnarsi a una qualche forma di misticismo – *verbale* ovvero *scritto*, come spesso accade.

Questo, mi sembra, succede anche nell’ermeneutica, perché nel momento in cui è il linguaggio a parlare l’umano, prima ancora che a farlo parlare, allora le uniche vie di uscita possibili sono o il ricorso a una forma di linguaggio poetante-rammorativo, che in qualche modo cerca di uscire dal linguaggio facendo giocare fino al cortocircuito la sua musicalità e la sua stratificazione storica al posto della sua sensatezza, o l’*extrema ratio* del silenzio. Prospettive che in Deleuze sono appunto assenti: si deve al limite far balbettare la lingua, cioè spingerla ad alterarsi.

Proprio per questo, non credo si possa fare del sistema-Deleuze una sorta di prospettiva anti-linguistica, a differenza – forse – di quanto avviene maggiormente in Bergson. Infatti, per Deleuze mettere in discussione la centralità del linguaggio non significa stigmatizzarlo: casomai, significa esservi indifferenti. Che sia meglio o peggio, il punto è che Deleuze, più che opporsi alle possibilità del linguaggio o denunciarne la limitatezza, si è concentrato sull’esplorazione di altre possibilità espressive.

Ciò che intendo dire è che per Deleuze il problema del confine tra dicibile e indicibile non si può risolvere nel silenzio che mostra il limite del linguaggio: diversamente, l’interruzione del linguaggio mediante il silenzio è il momento in cui si comincia a “comunicare” altrimenti, in cui cioè si apre un’altra modalità espressiva, che però sarà davvero altra nel momento in cui non si eserciterà più nell’alveo del linguaggio *umano* (come invece fa il pensiero poetante-rammemorante).

Notoriamente, l’apertura al mistico del “primo” Wittgenstein dipendeva dal fatto che «il limite del linguaggio si mostra nell’impossibilità di descrivere il fatto

che corrisponde a una proposizione (che è la sua traduzione) senza appunto ripetere la proposizione» (WITTGENSTEIN 1980: 30). Questo, con Deleuze, comporta che diventa manifesto il limite interno del linguaggio, *dunque* la sua genesi: la sua dimensione biologico-naturale, o comunque il suo statuto di *natura naturata*, espressione di una *natura naturans*.

Tramite questa manifestazione, non si sancisce la fine dell'espressione, anzi *si allarga* il campo espressivo, o – quantomeno – se ne altera la natura, aprendo a differenti modalità di espressione, che non devono essere in senso stretto umane, e non solo perché coinvolgono l'espressività delle zecche, delle piante, dei cristalli, e via di seguito.

Certo, quel che non può *essere detto* nel linguaggio, potrà magari *essere espresso* in una pratica artistica: un'emozione potrà trovare configurazione in un quadro, molto meglio che in una parola, ma tanto il quadro quanto la parola sono modalità espressive *umane*. Abbiamo allora qualcosa di persino più radicale, perlomeno potenzialmente: *il non potersi dire del linguaggio stesso* potrà magari *essere espresso* in un "linguaggio" di altra natura, come quello informatico in senso largo, o – se si preferisce – come quello biologico-genetico, se esso esprime la genesi reale del linguaggio, dunque anche il suo limite interno.

C'è poi ancora un altro aspetto: non è che per Deleuze il linguaggio sia più limitato di altre modalità, anzi è limitato esattamente come può esserlo – poniamo – la musica. Come il linguaggio non può dire il proprio stesso dire (può mostrarlo o indicarlo nei paradossi, e così via), così anche la musica non può "musicare" il proprio stesso musicare. O, più precisamente, non può farlo se non diventando altro, sfociando cioè – per esempio – in un videoclip, che libera la potenza e il dominio della musica, proprio mentre lo porta al proprio limite, lì dove si tocca qualcos'altro.

Per Deleuze, la pura differenza si esprime facendosi, con mezzi che non sono separabili dai modi stessi del processo di espressione: si può dire solo dicendo, non facendo ricorso a una forma di meta-dire, o – meglio – l'accesso a un meta-dire segnerà l'ingresso in *altro dal dire*, e così via con *ogni* forma espressiva, umana come non umana (inumana o sovraumana, inorganica od organica, ecc.). Per questo, non c'è un modo di espressione che occupi un posto speciale: non solo perché nessun modo è "il modo", ma proprio perché ogni modo comunica, con toni e accenti variabili, con gli altri modi – dove finisce uno, lì comincia l'altro.

Tutto ciò non serve per arrivare alla conclusione per cui Deleuze ha ragione e l'ermeneutica ha torto, né a quella per cui Deleuze ha successo nel proprio tentativo di pensare in maniera antro-po-decentrata (cfr. anche *supra*, § 8.3).

Al contrario, si potrebbe dire che le intenzioni di Deleuze sono in partenza destinate allo scacco, nella misura in cui il legame tra pensiero (perlomeno filosofico) e linguaggio è inscindibile, così che la metafisica è perlomeno innanzitutto una faccenda linguistica, piaccia o meno – come d'altronde Deleuze stesso pare ammettere, quando lega in modo così netto filosofia e concetto. Ancora, si può sostenere che tutta la nostra esperienza è informata dal linguaggio, così che è perlomeno illusorio pretendere di mettere tra parentesi il

linguaggio. Infine, si può notare che senza significatività e senza significati stabili non ci si riesce a capire, dunque non si riesce a convivere (Aristotele *docei*).

Non mi interessa allora attribuire patenti di superiorità a una posizione piuttosto che a un'altra, perché mi preme piuttosto far risaltare, anche al netto di diversi punti di contatto, la rilevante distanza che permane al fondo delle due prospettive. Deleuze pone esplicitamente come perno della propria opera la onni-espressività della natura, volendo con una certa sfumatura in senso lato romantica (che va da Klages a Benjamin, passando anche per Scheler e Portmann), mentre l'ermeneutica ruota comunque intorno alle implicazioni dell'espressività linguistica umana, anche quando si sforza di passare dal piano ontico a quello ontologico.

Si potrebbe sintetizzare dicendo che si tratta comunque di un "indebolimento delle cose", richiamando chiaramente il tema del «pensiero debole»: nel caso dell'ermeneutica, questo porta a mettere innanzitutto in risalto la storicità dell'esperienza umana; nel caso di Deleuze, questo consiste prima di tutto nel portare a galla la dimensione processuale di qualsiasi campo di esperienza naturale.

Questo apre le porte all'incursione in Cina, con cui si chiude questo lavoro.

### 9.3. Il sinologo

«Non vi è forse in Oriente una specie di modello rizomatico che si oppone da ogni punto di vista al modello occidentale dell'albero?» (MP: 63).

La globalizzazione pone in maniera ormai non rimandabile la questione del cosiddetto «eurotaoismo», una sorta di sintesi tra illuminismo e spiritualità od Ovest ed Est (cfr. SLOTERDIJK 1989). È in questo contesto che si può collocare anche il confronto tra Deleuze e pensiero orientale, che per certi aspetti è già stato articolato (cfr. *supra*, § 1.1) e che potrebbe essere imbastito muovendosi in più direzioni.

È stato notato che Heidegger, anch'esso variamente accostato al pensiero non-occidentale, avrebbe commesso l'errore tipicamente occidentale di insistere sul vuoto come luogo di una qualche forma di interiorità, concependolo dunque ancora in termini sostanziali e non immanentisti (cfr. HAN 2018: 49-51). Ebbene, rispetto a questo, si può dire che Deleuze ha proprio cercato di evitare simile postura, facendo della critica dell'interiorità e della trascendenza uno dei propri luoghi ricorrenti.

Oppure, si potrebbe tracciare un parallelo tra il sistema-Deleuze e l'opera di un pensatore come Kitarō Nishida, il quale – anche per via dell'influenza di W. James e Bergson – fa spazio a temi largamente "deleuziani": la pura esperienza;

l'intuizione creatrice e non rappresentativa; il ruolo del medio come forma verbale impersonale, che non bipartisce la realtà in soggetto agente e oggetto paziente; la negazione non-negativa; il mondo concepito in termini espressivi (cfr. CESTARI 1998).

Insomma, ci potrebbe essere più di un "ponte" tra il sistema-Deleuze e "l'Oriente" e c'è più di una ragione per costruire simili ponti, posto che Deleuze stesso accosta la propria concezione dell'evento a quella «della tradizione cinese e giapponese» (*P*: 172-173).

Seguendo questa indicazione dello stesso Deleuze, mi soffermo più da vicino sul possibile rapporto tra pensiero deleuziano e pensiero cinese, perché mi sembra che tra i due emergano affinità più estese, se è vero che il primato della relazione va considerato uno degli elementi cardine dell'intero pensiero cinese (cfr. JULLIEN 2000: 308). Nel fare questo, tengo conto soprattutto proprio del lavoro di Jullien, uno dei più discussi sinologi contemporanei, e – nello specifico – di un'opera in cui riassume la portata d'insieme delle proprie ricerche (JULLIEN 2016).

Inoltre, il riferimento al sinologo francese si giustifica anche alla luce del fatto che Deleuze e Jullien hanno avuto modo di spendere alcune considerazioni sui rispettivi lavori (cfr. più diffusamente ANTONELLI 2013).

Da sponda deleuziana, Jullien viene richiamato per notare che il pensiero cinese mantiene comunque una forma di trascendenza relativa, prodotta per assolutizzazione dell'immanenza. Questo allontanerebbe il pensiero cinese da quella «conversione empirista» che è invece al cuore del pensiero della pura immanenza: nel pensiero cinese, resterebbe sempre una forma di proiezione sul piano di immanenza, che implica così verticalità e trascendenza e che non è riconducibile a quella «immanenza dell'assoluto a cui fa appello la filosofia», la quale pensa in ultima istanza per concetti e non per figure, intrinsecamente pre-filosofiche (*CF*: 64-65, 84-85).

Dalla contro-sponda di Jullien, si biasima la visione negativa, stereotipata e ancora etno-centrica che Deleuze ha del pensiero cinese, sottolineando che in Cina l'immanenza non si presenta – come vuole invece Deleuze – come un piano che taglia il caos, legato dunque a una qualche frattura, bensì come uno *sfondo*, «quello della processualità delle cose», quello dell'inclinazione incessante della natura (JULLIEN 1998: 207-208; 2002: 72-76, 94-102; 2009: 1252-1253).

Al contempo, però, Deleuze articola il proprio pensiero dell'immanenza a partire da una convinzione condivisa con Jullien: «trascendenza, malattia propriamente europea». Infatti, «un tratto spiacevole dello spirito occidentale consiste nel rapportare le espressioni e le azioni a fini esterni o trascendenti, invece di considerarle su un piano d'immanenza, secondo il loro valore in sé» (*MP*: 63, 66).

Stando appunto a Jullien, sembrerebbe che una sensibilità di altra natura, attenta alle ragioni dell'immanenza, sia costitutiva dell'andamento del pensiero cinese. Non intendo meramente suggerire che sia possibile tracciare delle "corrispondenze" con il sistema-Deleuze; piuttosto, mi interessa mostrare in



breve come certi aspetti del pensiero cinese contribuiscono a gettar luce sulla portata della metafisica deleuziana.

Intanto, il pensiero cinese è sensibile al fatto che non si può separare la configurazione di qualcosa dalla sua trasformazione: non si ha che fare con “cose” ovvero con “cause”, ma si è alle prese con “effettuazioni” ovvero con processi, *propensioni* o *pendenze*. Le propensioni non coincidono con il divenire, fintantoché questo è pensato come ombra dell’essere, come sua derivazione o sua perdita: una propensione è un dispiegamento che non è determinato da perdite, né è segnato da vocazioni, ma è orientato dal proprio stesso inclinare, dal modo in cui induce il prolungamento e produce il rinnovamento di una situazione.

Ogni situazione ha dunque un potenziale, un insieme di rapporti e variazioni che generano campi di effetto-accoppiamento: c’è un campo tensionale fatto di fattori letteralmente im-portanti, che possono portare in determinate direzioni, che alludono a un possibile frutto e dispiegano margini di manovra, domandando disponibilità, prima ancora che iniziativa, effrazione e rottura.

Dis-ponibilità significa porsi differentemente: è uno scostamento della postura, una diffrazione della posizione. Una situazione, dunque, non è altro che una *relazione implicata tra*, un fondo comune, inteso come campo di tensioni e inclinazioni: non è qualcosa che riguarda soggetti, oggetti, cose ovvero termini; anzi li precede come la loro ombra, come ciò a cui essi alludono e insieme da cui sono allusi, come il loro sottointeso.

Questo inter-detto può essere colto soltanto con uno sguardo obliquo, laterale o “di sbieco”, non frontale, diretto e “puntato”. Dove si allude, non si sta indicando, non si presenta un rapporto di somiglianza: si apre una referenza senza riferimento, per la quale questo è tutto da cercare.

Il pensiero cinese è così dotato della capacità di concepire un percorso che è insieme rigoroso e non metodico: un percorso non privo di coerenza, ma nemmeno lasciato al caso, senza con ciò essere basato su un qualche *a priori* o su un qualche ideale. Se il saggio cinese è senza idee, è perché è senza immagini prefigurate delle cose, rivelandosi invece attento a trovare una via indiretta strada facendo, in uno sviluppo che costeggia e rasenta i contorni mobili delle cose, per insinuarvisi e scorrervi all’interno. Il saggio cinese ogni volta si reinterroga, essendo impegnato più ad aggirare gli ostacoli che a tenere la direzione prefissata, più a deviare per disinnescare una difficoltà che a condurre. Si può insomma avere una strategia, senza per questo avere un metodo, ossia delle regole da applicare.

Per il pensiero cinese, si ha a che fare con condizioni intese come influenze, sottili e non isolabili, che operano senza essere semplicemente confutabili e contraddicibili: un’influenza è dell’ordine della gravidanza, più che della presenza (o dell’assenza), è qualcosa che (si) insinua e infiltra, qualcosa di penetrante e diffusivo. I suoi contorni sono tenui, evasivi, vaghi e indeterminati, ma non per questo meno effettivi, produttivi e *viabili*, cioè sondabili e percorribili. Le influenze sono dell’ordine del flusso, del corso, dell’at-traverso: spezzano la

dicotomia tra attivo e passivo, perché si collocano interstizialmente, nel campo delle inter-incitazioni, delle risonanze e delle inter-azioni a distanza.

In questa prospettiva, il problema del significato e dell'identità del senso, fa posto a quello della coerenza, intesa come capacità di tenere insieme ciò che diventa inter-dipendente lungo il dispiegamento di quella stessa relazione interna. È dunque una questione di con-sistenza, per la quale è solo la messa in rapporto che, per sua propria virtù, fa tenere insieme una correlazione rendendola intelligibile, senza dover andare alla ricerca di essenze e definizioni, da ricomporre in un quadro unitario. Prima ancora che la conoscenza del mondo, è così chiamata in causa una forma di *connivenza* con esso: mantenere sempre un tacito fondo di intesa con il suo andamento.

È per questo che il pensatore cinese non costruisce modelli, ed elabora non una teoria delle forme, ma un sistema delle differenze: invece di estrarre dei tratti comuni più o meno fissi e stabili, esplora fin dove giungono le possibilità del cambiamento; invece di identificare essenze, inventaria risorse e rendimenti, per capire come passare da un caso a un altro. Lo scopo non è produrre una tipologia, bensì è valorizzare le possibilità di variazione.

Non si cerca la forma-modello, che determina ciò che la cosa è in quanto tale, costituendo insieme la sua causa legittima e il suo programma interno di sviluppo. Si esplorano invece condizioni, valutando conseguenze di processi, interrogandosi dunque sulle sue opportunità di maturazione, senza smettere di bilanciare e controbilanciare. Si procede regolando(si), piuttosto che seguendo regole: si fa della tenacia nello sforzo la prima delle virtù.

Il pensiero cinese sostituisce la trasformazione all'azione: se questa si promuove ostentatamente tra un inizio e una fine, quella si distilla discretamente, in uno svolgimento continuo e in una redistribuzione sempre aperta, attraverso la maturazione delle risorse disponibili. È qui che abbiamo l'occasione di entrare nella percezione globale e continua dei processi, nell'avvertimento dell'impercettibilità dello svolgimento delle trasformazioni: non siamo abituati a percepire i figli crescere, ancor meno il nostro stesso invecchiamento; eppure, non solo questi processi si danno, ma rappresentano la cifra stessa della realtà.

Il *tao* è il nome di quell'indemarcabilità profonda che sta a monte di ogni demarcazione, a partire da quella tra "uomo" e "mondo": si afferma così il principio di immanenza. Il *tao* è (s)fondo di dis-esclusione delle differenze: è l'ambiguità al fondo delle cose, di per sé vaga e fluente, insapore nel senso che si mantiene "tra" i sapori, "tra" gli estremi, i termini e le differenze già dati e ogni volta da riconoscere e separare.

Il pensiero cinese non mira a un "al di là", né pensa in nome di un "in vista di": si colloca in quel "tra" mobile, il "tra" della trans-izione, che non mescola le cose o oscilla tra di esse, ma che precede e rende possibile la loro distinzione, senza essere assegnabile, localizzabile e de-terminabile. È infatti il (non)luogo dell'attraversamento e della circolazione, dello slancio e del rilancio.

Il pensiero cinese, dunque, mette al centro lo scarto mobile del "tra", che non classifica e non stabilisce tipologie per generare ordine, ma produce disordine nella misura in cui scruta e sonda fino a che punto sia possibile aprire nuove

strade. Lo scarto, infatti, esplora, non compara, dunque non riconduce all'identità, superando la differenza tra termini in un termine di ordine superiore: lo scarto mantiene in tensione i termini, li separa facendoli restare l'uno di fronte all'altro, ossia tenendo in tensione ciò che separa, mantenendo viva l'intensità del loro inter-scambio, del loro inter-esse.

Con lo scarto, l'"attraverso" rispetto a due termini rimane attivo, perché essi si misurano l'un l'altro, si esplorano, proprio perché non hanno già una misura comune in partenza e non si annullano in un ripiegamento verso l'identico: lo scarto supera sì i termini, ma perché li fa lavorare, perché la sua intensità li attraversa in chiave dinamica e appunto in-tensiva. Il pensiero cinese, insomma, fa quel che il pensiero occidentale non è mai riuscito davvero a fare: pensare in termini di *metaxu* e non di *meta*.

Le conseguenze di una simile impostazione sono persino provocatorie per il nostro modo consueto di pensare. In uno scenario in cui è la messa in tensione interna tra fattori che entrano in correlazione a fare emergere qualcosa come una situazione, la sua propensione favorevole o sfavorevole resta tutta da captare, così che la situazione stessa si profila come una risorsa da manovrare, da far fruttare. In tal modo, di per sé nessuna situazione è di fatto negativa, ossia sfavorevole per natura o essenza: va mantenuta la vigilanza lungo il suo sviluppo, per far sì che anche i suoi momenti di "declino" siano appunto colti come una fase o momento di un incessante processo di inclinazione.

Per far questo, bisogna ogni volta sforzarsi di rileggere in termini nuovi ciò che sta avvenendo: per percepire il nuovo, occorre elaborare sempre una nuova griglia di lettura, evitando che una lettura precedente si sclerotizzi. Ogni situazione, anche quella più nefasta, è una *con-giuntura*: una congiunzione di istanze e fattori che si incitano a vicenda e incitano nel loro complesso. Bisogna far leva sulla capacità di appoggiarsi a ciò che è profittevole per reggere il cambiamento, senza proiettare modelli sul suo corso e fare così previsioni sulla base di tale modellizzazione.

Il pensiero cinese, in ultima istanza, è un pensiero che non risponde alla domanda dell'essenza e dell'identità ("che cos'è?"), né a quella dell'origine o dello scopo ("da dove e verso dove va?"). Invece, esso si interroga di volta in volta sull'andamento di inclinazioni e sulle loro conseguenze, senza staccarsi dalla processualità delle cose, anzi innestandosi in essa per sondarne i segni precursori, i minimi indizi prodromo di una modificazione: non è una non-logica o un'illogica, bensì un'altra logica.

Alla luce dell'intero percorso sin qui compiuto, risulta persino evidente la zona di contatto tra il pensiero cinese e il sistema-Deleuze. Oltretutto, Jullien insiste particolarmente sul fatto che è la lingua cinese a permettere quel determinato tipo di pensiero: infatti, essa sarebbe senza morfologia e senza declinazioni, con un sistema di preposizioni rudimentale, ma che comunque assegna una funzione privilegiata alla preposizione "tra", anche in ragione della grafia della lingua. Ma non è tutto: la lingua cinese sarebbe priva della coniugazione dei verbi, mantenendo così la funzione verbale nella forma che per

noi è l'infinito; non distinguerebbe tra voce attiva e passiva; eviterebbe spesso di enunciare un soggetto grammaticale, mantenendolo sottointeso nella frase.

Per tutte queste ragioni, questa lingua-pensiero possiede come proprie categorie principali quelle del "corso" e della "capacità" investita, così da esprimere meno il rapporto tra mezzi e fini o tramite e meta, e più quello tra condizione e conseguenza. Per via innanzitutto della lingua, il pensiero cinese si è insomma trovato più a proprio agio nell'evocare l'operatività che si sviluppa da sé, avanzando silenziosa e di cui si impara a disporre captandola come una fonte, di per sé comunque inesauribile. Si tratterebbe, per intenderci, di una lingua in cui lo stesso concetto di "cosa" viene nominato "est-ovest", cioè come tensione tra opposti.

Questo è molto rilevante se pensiamo all'opera di Deleuze, in quanto farebbe emergere che le difficoltà di riuscire a pensare *sub specie transformationis* non sono semplicemente linguistiche, ma sarebbero legate a una data lingua o a una data famiglia linguistica, fosse anche quella intera indoeuropea. Esisterebbero infatti risorse linguistiche differenti, che consentono di verbalizzare ciò che altrimenti parrebbe in ultima istanza destinato all'innominabilità, o a un'esuberanza concettuale e terminologica (come quella deleuziana), che mette problematicamente in moto l'insieme delle risorse interne a una certa grammatica, senza però riuscire a conquistare quella soglia di comprensibilità che è pur richiesta a una lingua.

Se si tiene conto di tutto ciò, mi sembra si apra un problema veramente radicale, con la cui formulazione intendo chiudere il mio lavoro: è possibile una sorta di "lingua del futuro" della pura processualità?

Deleuze ritiene che il linguaggio vada guardato innanzitutto rispetto alla sua variabilità, non andando a reperire le sue regole universali, i suoi standard e i suoi tratti essenziali, ai fini di dar vita a una classificazione. Se questo è vero, potrà prendere vita una variazione tale da generare una lingua nuova, esito del *rapporto tra* famiglie linguistiche diverse?

Non si tratta soltanto di tradurre – per dire – il cinese in una lingua europea e viceversa (discorso analogo vale per altre lingue di altre famiglie, a partire per esempio dall'arabo). È qualcosa di più radicale, appunto: si potrà assistere, presto o tardi, al fiorire di una nuova famiglia linguistica, dunque anche di un pensiero totalmente altro rispetto a quello europeo e a quello cinese presi singolarmente?

In fondo, uno dei portati della globalizzazione è proprio che una serie di lingue extra-europee si stanno affacciando sulla scena mondiale e si stanno interfacciando con l'Europa con un'estensione e un'evidenza forse senza precedenti nella storia umana. Se si prende sul serio il problema del "dialogo" tra queste lingue, non si può non vedere che la "traduzione" tra universi linguistici radicalmente differenti non può che avvenire – in qualche modo – in una lingua totalmente altra rispetto a quelle date. È un problema che anche Jullien arriva a porsi in termini ancora più complessivi, ancorché paventando una direzione diversa:

in quale lingua si svolgerà, su scala mondiale, questo dialogo tra culture, dal momento che non può avvenire nella lingua dell'uno senza che l'altra sia già alienata? La risposta per una volta è semplice: il dialogo può svolgersi soltanto nella lingua di entrambi, ovvero tra queste lingue: nel *tra* aperto dalla traduzione. Dal momento che non esiste una lingua terza o mediatrice (soprattutto non l'inglese mondializzato, il *globish*), la *traduzione* è la lingua *logica* di questo dialogo. [...] La traduzione dev'essere la lingua del mondo. Il mondo a venire deve situarsi tra-le-lingue: non dovrà avere una lingua dominante, qualunque essa sia, ma una traduzione che attiva le risorse delle lingue mettendole in rapporto tra loro. Le lingue si scopriranno reciprocamente e allo stesso tempo si rimetteranno all'opera per dare la possibilità di passare dall'una all'altra. Un'unica lingua sarebbe molto più comoda, è vero, ma imporrebbe immediatamente la sua uniformazione. Lo scambio verrebbe facilitato, ma non ci sarebbe più nulla da scambiare o, in ogni caso, nulla che sia effettivamente singolare. [...] Una delle possibilità della nostra epoca, in risposta all'uniformazione mondiale, è quella di potersi aprire a nuovi modi di intelligibilità grazie alla scoperta di altre lingue e di altre culture. E questo vale in particolar modo per l'Europa (JULLIEN 2018: 83-84).

Evidentemente, simili questioni aprono scenari che attualmente sono più evocabili, che non sviluppabili compiutamente. Tuttavia, è anche vero che in prospettiva è a questo tipo di scenario che occorre cominciare a prestare particolare attenzione – anche all'interno del discorso filosofico.

## BIBLIOGRAFIA

### A) PRIMARIA

#### 1. Scritti di Deleuze

- LS = DELEUZE, G. (1975). *Logica del senso* (1969). Trad. it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- C1 = DELEUZE, G. (1984). *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983). Trad. it. di J.-P. Manganaro. Milano: Ubulibri.
- C2 = DELEUZE, G. (1989). *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985). Trad. it. di L. Rampello. Milano: Ubulibri.
- FP = DELEUZE, G. (1991). *Spinoza. Filosofia pratica* (1981). Trad. it. di M. Senaldi. Milano: Guerini.
- SD = DELEUZE, G. (1994). *Sept dessins*. "Chimères", n. 21, pp. 13-20.
- FB = DELEUZE, G. (1995a). *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981). Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- JMS = DELEUZE, G. (1995b). *Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze*. "Le Nouvel Observateur", n. 1619, pp. 50-51.
- FC = DELEUZE, G. (1996a). *Il freddo e il crudele* (1967). Trad. it. di G. De Col. Milano: SE.
- CC = DELEUZE, G. (1996b). *Critica e clinica* (1993). Trad. it. A. Panaro. Milano: Cortina.
- PV = DELEUZE, G. (1996c). *Pericle e Verdi. La filosofia di François Châtelet* (1987). Trad. it. A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- DR = DELEUZE, G. (1997). *Differenza e ripetizione* (1968). Trad. it. di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni. Milano: Cortina.
- SE = DELEUZE, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968). Trad. it. di S. Ansaldi. Macerata: Quodlibet.
- ES = DELEUZE, G. (2000a). *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953). Trad. it. di M. Cavazza. Napoli: Cronopio.
- PP = DELEUZE, G. (2000b). *Pourparler* (1990). Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- PS = DELEUZE, G. (2001a). *Marcel Proust e i segni* (1964). Trad. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini. Torino: Einaudi.
- B = DELEUZE, G. (2001b). *Il bergsonismo e altri saggi* (1966). Trad. it. di F. Sossi. Torino: Einaudi.
- II = DELEUZE, G. (2002). *Istinti e istituzioni* (1955). Trad. it. di K. Rossi. Milano-Udine: Mimesis.
- NF = DELEUZE, G. (2002a). *Nietzsche e la filosofia* (1962). Trad. it. di F. Polidori. Torino: Einaudi.
- F = DELEUZE, G. (2002b). *Foucault* (1986). Trad. it. di P. A. Rovatti, F. Sossi. Napoli: Cronopio.

- LK = DELEUZE, G. (2004a). *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (1978). Trad. it. di S. Palazzo. Milano-Udine: Mimesis.
- P = DELEUZE, G. (2004b). *La piega. Leibniz e il barocco* (1988). Trad. it. a cura di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- ABC = DELEUZE, G. (2005). *Abecedario di Gilles Deleuze* [con C. PARNET] (2004). Trad. it. di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, R. Ciccarelli. Roma: DeriveApprodi.
- EC = DELEUZE, G. (2006). *Corso sul capitolo III dell'Evoluzione creatrice* (1960). In G. Deleuze, G. Canguilhem. *Il significato della vita*. Trad. it. di G. Bianco. Milano-Udine: Mimesis, pp. 97-120.
- ID = DELEUZE, G. (2007). *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002). Trad. it. di D. Borca. Torino: Einaudi.
- K = DELEUZE, G. (2009). *La filosofia critica di Kant* (1963). Trad. it. di A. Cavazza, M. Moscati. Napoli: Cronopio.
- CB = DELEUZE, G. (2010a). *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni* (1945-1957). Trad. it. di G. Bianco, F. Treppiedi. Milano-Udine: Mimesis.
- CP = DELEUZE, G. (2010b). *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981). Trad. it. di A. Pardi. Verona: Ombre Corte.
- RF = DELEUZE, G. (2010c). *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* (2003). Trad. it. di D. Borca. Torino: Einaudi.
- C = DELEUZE, G. (2011). *Conversazioni* [con C. PARNET] (1977). Trad. it. di G. Comolli, R. Kirchmayr. Verona: Ombre Corte.
- S = DELEUZE, G. (2012). *Sovrapposizioni* [con C. BENE] (1978). Trad. it. di J.-P. Manganaro. Macerata: Quodlibet.
- MF1 = DELEUZE, G. (2014). *Il sapere. Corso su Michel Foucault I* (1985-1986). Trad. it. di L. Feltrin. Verona: Ombre Corte.
- E = DELEUZE, G. (2015a). *L'esausto* (1992). Trad. it. di G. Bompiani. Roma: Nottetempo.
- LT = DELEUZE, G. (2015b). *Lettres et autres textes*. Paris: Éditions de Minuit.
- MF2 = DELEUZE, G. (2018). *Il potere. Corso su Michel Foucault II* (1985-1986). Trad. it. di M. Benenti, M. Caravà. Verona: Ombre Corte.

## 2. Scritti di Deleuze e Guattari

- AE = DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1975). *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia 1* (1972). Trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi.
- KL = DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1996). *Kafka. Per una letteratura minore* (1975). Trad. it. di A. Serra. Macerata: Quodlibet.
- CF = DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* (1991). Trad. it. di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- MP = DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2010). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia 2* (1980). Trad. it. di G. Passerone. Roma: Castelvecchi.

## 3. Seminari di Deleuze

Per i seminari non tradotti in italiano, ho fatto riferimento alle registrazioni e trascrizioni presenti alla pagina web <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>  
 Segnalo anche l'utile inventario di tutti i seminari ASTIER, F. (2006). *Les cours enregistrés de Gilles Deleuze. 1979-1987*. Mons: Sils Maria.

**B) SECONDARIA**

## 1. Lavori su Deleuze

- ABRAHAM, G. (2017). *Making Use of Deleuze in Planning: Proposals for a speculative and immanent assessment method*. London-New York: Routledge.
- ADKINS, B. (2007). *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ADKINS, B. (2015). *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- AGOSTINI, F. (2003). *Deleuze: evento e immanenza*. Milano-Udine: Mimesis.
- ALLIEZ, E. (1993). *La signature du monde ou Qu'est-ce-que la philosophie de Deleuze et Guattari?*. Paris: Éditions du Cerf.
- ALLIEZ, E. (1996). *Deleuze. Philosophie virtuelle*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.
- ALLIEZ, E., éd. (1998). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.
- AMRINE, F. (2012). *Gilles Deleuze's Philosophy of Freedom*. "Being Human. Personal and Cultural Renewal in the 21<sup>st</sup> Century", n. 1, pp. 29-32.
- ANSAY, P. (2015). *36 concepts-outils de Gilles Deleuze. Pour mieux comprendre le monde et agir en lui*. Mons: Couleur Livres.
- ANSELL-PEARSON, K. (1997). *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*. London-New York: Routledge.
- ANSELL-PEARSON, K. (1999). *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, London-New York: Routledge.
- ANTONELLI, M. S. (2013). *Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y Francois Jullien*. "Eidos", n. 19, pp. 81-106.
- ANTONELLO, G. (2011). *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte, politica*. Verona: Ombre Corte.
- BADIOU, A. (2004). *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»* (1997). Trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- BADIOU, A. (2007). *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze* (1988-2003). Trad. it. di T. Ariemma, L. Cremonesi. Verona: Ombre Corte.
- BALKE, F. & VOGL, J. (1996). *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink.
- BARTLETT, A. & CLEMENS, J. & ROFFE, J. (2014). *Lacan Deleuze Badiou*. Edinburgh: Edinburgh University Press.



- BAUDRILLARD, J. (1979). *Lo specchio della produzione* (1973). Trad. it. di S. Blazina. Milano: Multhipla.
- BAUGH, B. (2009). *G. W. F. Hegel*. In G. JONES, J. ROFFE (eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 130-146.
- BAZZANELLA, E. (2005). *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*. Milano-Udine: Mimesis.
- BEAULIEU, A. (2004). *Gilles Deleuze et la phénoménologie*. Mons: Sils Maria.
- BEAULIEU, A. (2014). *Deleuze and Badiou on Being and the Event*. In A. BEAULIEU, E. KAZARIAN, J. SUSHYTSKA (eds.). *Gilles Deleuze and Metaphysics*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington, pp. 137-152.
- BEAULIEU, A. & KAZARIAN, E. & SUSHYTSKA, J., eds. (2014). *Gilles Deleuze and Metaphysics*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington.
- BEIGHTON, C. (2015). *Deleuze and Lifelong Learning Creativity, Events and Ethics*. London-New York: Palgrave.
- BELL, J. A. (2006). *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- Bell, J. A. (2008). *Deleuze's Hume: Philosophy, Culture, and Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bell, J. A. (2015). *Infinite Pragmatics: Deleuze, Peirce, and the Habits of Things*. In S. BOWDEN, S. BIGNALL, P. PATTON (eds.). *Deleuze and Pragmatism*. London-New York: Routledge, pp. 21-37.
- BENSMIA, R. (2017). *Gilles Deleuze, Postcolonial Theory, and the Philosophy of Limit*. London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury.
- BERARDI BIFO, F. (1996). *Cartografare contrade a venire*. "Derive e approdi", nn. 9-10.
- BERGEN, V. (2001). *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan.
- BIANCO, G. (2003). *L'inumanità de la différence. Aux sorces de l'élan bergsonien de Deleuze*. In AA. VV. *Concepts. Gilles Deleuze*. Mons: Sils Maria, pp. 48-74.
- BIGNALL, S. & PATTON, P., eds. (2010). *Deleuze and the Postcolonial*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOGUE, R. (1989). *Deleuze and Guattari*. London-New York: Routledge.
- BOGUE, R. (1996). *Deleuze's Style*. "Man and World", XXIX, n. 3, pp. 251-268.
- BOGUE, R. (2003). *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. London-New York: Routledge.
- BOGUE, R. & CHIU, H. & LEE, Y. eds. (2014). *Deleuze and Asia*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- BOJANIC, P. (2012). *La violenza come origine dell'istituzione (Deleuze con Hume e Saint-Just)*. "Iride. Filosofia e discussione pubblica", XXV, n. 65, pp. 79-90.
- BOTTIROLI, G. (2013). *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BOTTURI, F. (1987). *Pensiero della differenza. Il nichilismo ontologico di Gilles Deleuze*. In V. MELCHIORRE (a cura di). *La Differenza e l'origine*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 383-419.
- BOUANICHE, A. (2007). *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris: La Découverte.

## BIBLIOGRAFIA

- BOUNDAS, C. V. & OLKOWSKI, D., eds. (1994). *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*. London-New York: Routledge.
- BOWDEN, S. (2011). *The Priority of Events: Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BOWDEN, S. & BIGNALL, S., & PATTON, P., eds. (2015), *Deleuze and Pragmatism*. London-New York: Routledge.
- BOWDEN, S. & CLIMBY, D., eds. (2017). *The Virtual, the Actual, and the Intensive: Contentions, Reflections and Interpretations*. "Deleuze Studies", XI, n. 2.
- BRYANT, L. R. (2008). *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press.
- BRYANT, L. R. (2009). *Deleuze's Transcendental Empiricism: Notes Towards a Transcendental Materialism*. In E. WILLATT, M. LEE (eds.). *Thinking Between Kant and Deleuze: A Strange Encounter*. London-New York: Continuum, pp. 28-48.
- BRYDEN, M. (2001). *Deleuze and Religion*. London-New York: Routledge.
- BUCHANAN, I., ed. (1999). *A Deleuzian Century?*. Durham: Duke University Press.
- BUCHANAN, I. (2000). *Deleuzism: A Metacommentary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BUCHANAN, I. (2008). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*. London-New York: Continuum.
- BUCHANAN, I. & PARR, A., eds. (2006). *Deleuze and the Contemporary World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BUCHANAN, I. & SWIBODA, M., eds. (2004). *Deleuze and Music*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BUYDENS, M. (1990). *Sabara. L'Esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- CAMPBELL, E. (2013). *Music after Deleuze*. London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury.
- CHARBONNIER, S. (2009). *Deleuze pedagogue. La fonction transcendetale de l'apprentissage et du problème*. Paris: L'Harmattan.
- CHLADA, M., Hrsg. (2000). *Das Universum des Gilles Deleuze. Eine Einführung*. Aschaffenburg: ALibri.
- CLEMENT, C., éd. (2005). *Gilles Deleuze*. Paris: Art/Inculte.
- COLEBROOK, C. (2002a). *Understanding Deleuze*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- COLEBROOK, C. (2002b). *Gilles Deleuze: Essential Guides for Literary Studies*. London-New York: Routledge.
- COLEBROOK, C. (2006). *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. London-New York: Continuum.
- COLEBROOK, C. (2010). *Deleuze and the Meaning of Life*. London-New York: Continuum.
- COLEMAN, R. & RINGROSE, J., eds. (2013). *Deleuze and Research Methodologies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- COLLUCCIELLO BARBER, D. (2013). *Deleuze and the Naming of God: Post-Secularism and the Future of Immanence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CONWAY, J. (2010). *Gilles Deleuze: Affirmation in Philosophy*. London-New York: Palgrave.

- CORRADI, E. (1979). *Desiderio o norma. Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero dell'Anti-Edipo*. Milano: Franco Angeli.
- CREMIN, C. (2015). *Exploring Videogames with Deleuze and Guattari: Towards an Affective Theory of Form*. London-New York: Routledge.
- CRESSOLE, M. (1973). *Deleuze*. Paris: PUF.
- CRITON, P. & CHOUVEL, J.-M., eds. (2015). *Gilles Deleuze, la pensée-musique*. Lyon: Symétrie.
- CROCKETT, C. (2013). *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event*. New York: Columbia University Press.
- CULP, A. (2016). *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CUSSET, F. (2012). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*. Trad. it. di F. Polidori. Milano: il Saggiatore.
- D'ALESSANDRO, R. (2010). *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico – 1968-1978*. Roma: Manifestolibri.
- DAVID-MESNARD, M. (2005). *Deleuze et la psychanalyse*. Paris: PUF.
- DE BEISTEGUI, M. (2004). *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington: Indiana University Press.
- DE BEISTEGUI, M. (2007). *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*. Trad. it. di L. Casini. Milano-Udine: Mimesis.
- DE BEISTEGUI, M. (2010). *Immanence and Philosophy: Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DE BOLLE, L., ed. (2010). *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press.
- DE MICHELE, G., a cura di (1998). *Gilles Deleuze: una piccola officina di concetti*. "Discipline filosofiche", VIII, n. 1.
- DE SUTTER, L. (2011). *Deleuze e la pratica del diritto (2009)*. Trad. it. di L. Rustighi. Verona: Ombre Corte.
- DELANDA, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London-New Delhi-New York-Sidney: Bloomsbury.
- DELCO, A. (1988). *Filosofia della differenza: la critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*. Locarno: Pedrazzini.
- DERRIDA, J. (1996). *Dovrò vagare da solo (1995)*. Trad. it. di F. Polidori. "Aut aut", nn. 271-272, pp. 8-10.
- DESCAMPS, C. (2003). *La pensée singulière. De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France*. Paris: Bordas.
- DESCOMBES, V. (1979). *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit.
- DI MARCO, C. (1995). *Deleuze e il pensiero nomade*. Milano: Franco Angeli.
- DODDS, J. (2011). *Psychoanalysis and Ecology at the Edge of Chaos: Complexity Theory, Deleuze/Guattari and Psychoanalysis for a Climate in Crisis*. London-New York: Routledge.
- DOSSE, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*. Paris: La Découverte.
- DUE, R. (2007). *Deleuze*. Cambridge: Polity.

- DUFF, C. (2014). *Assemblages of Health: Deleuze's Empiricism and the Ethology of Life*. Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer.
- DUFFY, S., ed. (2006a). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*, Bolton: Clinamen.
- DUFFY, S. (2006b). *The Logic of Expression: Quality, Quantity, and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Aldershot: Ashgate.
- DUFFY, S. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*. London-New York: Continuum.
- DURIE, R. (2002). *Immanence and Difference: Toward a Relational Ontology*. "The Southern Journal of Philosophy", XL, n. 2, pp. 161-189.
- FADINI, U. (1998). *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*. Bologna: Pendragon.
- FADINI, U. & ZANINI, A., a cura di (1993). *Un seminario su Gilles Deleuze. "Fenomenologia e società"*, n. 2.
- FARBER, R., ed. (2010). *Secrets of Becoming: Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*. New York: Fordham University Press.
- FERRARIS, M. (1981). *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: Multhipla.
- FLAXMAN, G. (2008). *Sci Phi: Gilles Deleuze and the Future of Philosophy*. In S. O'SULLIVAN, S. ZEPKE (eds.). *Deleuze, Guattari and the Production of the New*. London-New York: Bloomsbury, pp. 11-20.
- GAFFNEY, P., ed. (2010). *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- GANGLE, R. (2014). *Mathematics, Structure, Metaphysics: Deleuze and Category Theory*. In A. BEAULIEU, E. KAZARIAN, J. SUSHYTSKA (eds.). *Gilles Deleuze and Metaphysics*. Lanham: Lexington, pp. 45-62.
- GANGLE, R. (2015). *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GARO, I. (2008). *Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze*. In I. BUCHANAN, N. THOBURN (eds.). *Deleuze and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 54-73.
- GARO, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. Paris: Demopolis.
- GENOSKO, G., ed. (2001). *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*. London-New York: Routledge.
- GIL, J. (2015). *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze* (2008). Trad. it. di M. Masini. Napoli: Cronopio.
- GODANI, P. (2009). *Deleuze*. Roma: Carocci.
- GOFFEY, A. (2015). *Guattari, Transversality and the Experimental Semiotics of Untranslatability*. "Paragraph", XXXVIII, n. 2, pp. 231-244.
- GOODCHILD, P. (1996). *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. London: SAGE.
- GROSSMAN, E. (2017). *Eloge de l'hypercentible*. Paris: Éditions de Minuit.
- GUALANDI, A. (2009). *Deleuze*. Paris: Perrin.
- GUALANDI, A. (2017). The Dance of the Mind. *Physique et métaphysique chez Gilles Deleuze et David Bohm*. "Veritas. Revista de Filosofia da PUCRS", LXII, n. 2, pp. 279-307.

- GUARESCHI, M. (2001). *Gilles Deleuze popfilosofo*. Milano: Shake.
- GÜNZEL, S. (1998). *Immanenz. Zum Philosophiebegriff von Gilles Deleuze*, Essen: Die Blaue Eule.
- HALLWARD, P. (2006). *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
- HARDT, M. (2016). *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia* (1993). Trad. it. di C. Savi, a cura di G. De Michele. Roma: DeriveApprodi.
- HEYDEN, P. (1998). *Multiplicity and Becoming: The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. New York: Peter Lang.
- HOLLAND, E. W. (1999). *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. London-New York: Routledge.
- HOLLAND, E. W. (2013). *Deleuze and Guattari: A Thousand Plateaus*. London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury.
- HOULE, K. & VERNON, J., eds. (2013). *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Evanston: Northwestern University Press.
- HUGHES, J. (2008). *Deleuze and the Genesis of Representation*. London-New York: Continuum.
- HUGHES, J. (2009). *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*. London-New York: Continuum.
- HUGHES J. (2012). *Philosophy After Deleuze. Deleuze and the Genesis of Representation II*. London-New York: Continuum.
- IOFRIDA, M. & CERRATO, M. & SPREAFICO, F. (2008). *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*. Firenze: Clinamen.
- JDEY, A. (2013). *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique & clinique*. Saint-Vincent-de-Mercuze: De l'incidence.
- JAEGLE, C. (2005). *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jeunes*. Paris: PUF.
- JÄGER, C. (1997). *Gilles Deleuze. Eine Einführung*. München: Fink.
- JENSEN, C. B. & RODJE, K., eds. (2012). *Deleuzian Intersections : Science, Technology, Anthropology*. New York: Bergahn Books.
- JOHNSON, R. J. (2017). *The Deleuze-Lucretius Encounter*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- JONES, G. & ROFFE, J. (2009). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KERSLAKE, C. (2009a). *Deleuze's "Reconstruction of Reason". From Leibniz and Kant to "Difference and Repetition"*. In E. WILLAT, M. LEE (eds.). *Thinking Between Deleuze and Kant: A Strange Encounter*. London-New York: Continuum, pp. 101-127.
- KERSLAKE, C. (2009b). *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KERSLAKE, C. (2010). *Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire*. In L. DE BOLLE (ed.). *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press, pp. 51-82.
- KHALFA, J. (1999). *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. London-New York: Continuum.

- KOENIG, G. (2013). *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze. Un système kantien une politique anarcho-capitaliste*. Paris: Ellipses.
- LAMBERT, G. (2006). *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?*. London-New York: Continuum.
- LAMPERT, J. (2006). *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*. London-New York: Continuum.
- LANDOLFI, C. (2012). *Deleuze e il moderno. Indagine empirica su soggetti, tendenze, istituzioni*. Roma: Aracne.
- LAPOUJADE, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Éditions de Minuit.
- LARDREAU, G. (1999). *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*. Paris: Verdier.
- LAUNDY, C. & VOSS, D. (2015). *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LE MOLI, A. (2004). *Sull'anti(neo)platonismo di Deleuze*. "Annuario filosofico", n. 20, pp. 145-156.
- LE MOLI, A. (2005). *Il doppio e l'ombra. Riconoscimento e alterità in Platone e Deleuze*. "Giornale di metafisica", n. 1, pp. 87-102.
- LECLERQ, S. (2003). *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendental*. Mons: Sils Maria.
- LECLERQ, S., éd. (2005). *Aux sources de la pensée de Deleuze*. Mons: Sils Maria.
- LEFEBVRE, A. (2008). *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*. Stanford: Stanford University Press.
- LERON SHULTS, F. (2014). *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LESCE, A. (2004). *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI secolo*. Milano-Udine: Mimesis.
- LORRAINE, T. (1999). *Irigaray & Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- LORRAINE, T. (2011). *Deleuze and Guattari's Immanent Ethics. Theory, Subjectivity, and Duration*. Albany: SUNY Press.
- LUISSETTI, F. (2011). *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*. Milano-Udine: Mimesis.
- MALABOU, C. (1996). *Who is afraid of Hegelian wolves?*. In P. Patton (ed.). *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 114-138.
- MARKS, J. (1998). *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*. London-Sterling: Pluto Press.
- MARRATI, P. & SAUVAGNARGUES, A. & ZOURABICHVILI, F. (2011). *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF.
- MARTIN, J.-C. (1993). *Variations. La Philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot.
- MARTIN, J.-C. (2016). *Le siècle deleuzien*. Paris: Kimé.
- MASSUMI, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press.
- MAY, T. (2005). *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MENGUE, P. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé.

- MENGUE, P. (2003). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan.
- MONTEBELLO, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- NAIL, T. (2012). *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- NANCY, J.-L. (2008). *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida* (2005). Trad. it. di L. Cremonesi. Verona: Ombre Corte.
- NICHTERLEIN, M. & MORSS, J. R. (2017). *Deleuze e la psicologia* (2017). Trad. it. di E. Valtellina. Milano: Cortina.
- OLKOWSKI, D. (1999). *Deleuze and the Ruin of Representation*. London: University of California Press.
- ORGANISTI, J. (2014). *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*. Milano: Vita e Pensiero.
- PACI, R. & QUINZ, E., a cura di (2006). *Millesuoni. Deleuze, Guattari e la musica elettronica*, Napoli: Cronopio.
- PALAZZO, S. (2013). *Trascendentalità e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.
- PARR, A. (2008). *Deleuze and Memorial Culture Desire, Singular Memory and the Politics of Trauma*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PARR, A., eds. (2010). *The Deleuze Dictionary Revised Edition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PATTON, P., ed. (1996). *Deleuze: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- PATTON, P. (2000). *Deleuze and the Political*. London-New York: Routledge.
- PATTON, P. (2010). *Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- PATTON, P. & PROTEVI, J., eds. (2003). *Between Deleuze and Derrida*. London-New York: Continuum.
- PATTON, P. (2015). *Redescriptive Philosophy: Deleuze and Rorty*. In S. BOWDEN, S. BIGNALL, P. PATTON (eds.). *Deleuze and Pragmatism*. London-New York: Routledge, pp. 145-161.
- PEZZANO, G. (2014). *But in the end, why is Deleuze "Anti-Hegelian"? At the root of the Hegel-Deleuze affair*. "Religija ir Kultūra", nn. 14-15, pp. 89-110.
- PEZZANO, G. (2016a). *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*. Verona: QuiEdit.
- PEZZANO, G. (2016b.) *Tra normalità e anormalità. Deleuze e la norma come problema filosofico*. "Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", IX, n. 1, pp. 145-165.
- PEZZANO, G. (2017a). *Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico*. "Philosophy Kitchen", VI, n. 6, pp. 23-37.
- PEZZANO, G. (2017b). *L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*. In G. CHIURAZZI, G. PEZZANO (a cura di). *Attualità del possibile*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 49-63.
- PEZZANO, G. (2018a). *Processi, non cose. Per una filosofia della tensegrità*. "Scienza & Filosofia", n. 19, pp. 101-123.
- PLOTNITSKY, A. (2006). *Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze*. In S. DUFFY (ed.). *Virtual Mathematics. The Logic of Difference*. Bolton: Clinamen, pp. 187-208.

- PROTEVI, J. (2010). *Preparing to learn from Difference and Repetition*. "Journal of Philosophy. A Cross-Disciplinary Inquiry", n. 5, pp. 35-45.
- RAJCHMAN, J. (2000). *The Deleuze Connections*. Cambridge: MIT Press.
- RAJCHMAN, J. (2001). *Introduction*. In G. DELEUZE. *Pure Immanence: Essays on a Life*. New York: Zone Books, pp. 7-23.
- RAMEY, J. (2012). *The Ermetic Deleuze. Philosophy and Spiritual Ordeal*. Durham-London: Duke University Press.
- REHMANN, J. (2009). *I nietzschiani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione* (2004). Trad. it. di S. Azzarà. Roma: Odradek.
- ROBINSON, K. (2009). *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*. New York: Palgrave.
- ROFFE, J. (2012). *Badiou's Deleuze*. Kingston: McGill-Queen's University Press.
- RÖLLI, M. (2003). *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien: Turia.
- ROMEIN, E. & SCHUILENBURG, M. & VAN TUINEN, S., eds. (2012). *Deleuze Compendium*. Amsterdam: Boom.
- RONCHI, R. (2015). *Gilles Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.
- RONCHI, R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- ROSSI, K. (2005). *L'estetica di Gilles Deleuze. bergsonismo e fenomenologia a confronto*. Bologna: Pendragon.
- ROUDINESCO, E. (2008). *Philosophy in Turbulent Times. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Columbia University Press.
- SASSO, R. & VILLANI, A., dir. (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. "Les Cahiers de Noésis", n. 3.
- SAUVAGNARGUES, A. (2009). *Deleuze: l'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- SCHERER, R. (1998). *Regards sur Deleuze*. Paris: Kimé.
- SCHERER, R. (2005). *Un mysticisme athée*. In A. BERNOLD, R. PINHAS (éd.). *Deleuze épars*. Paris: Hermann, pp. 21-38.
- SCHMIDGEN, H. (2015). *Cerebral Drawings between Art and Science. Gilles Deleuze's Philosophy of Concepts*. "Theory, Culture & Society", XXXII, nn. 7-8, pp. 123-149.
- SCOTT, T. (2010). *Organization Philosophy: Gehlen, Foucault, Deleuze*. London-New York: Palgrave.
- SEE, T. & BRADLEY, J., eds. (2016). *Deleuze and Buddhism*. London-New York: Palgrave.
- SEMETSKY, I. (2006). *Deleuze, Education and Becoming*. Rotterdam-Boston: Sense.
- SEMETSKY, I. (2008). *Nomadic Education: Variations on a Theme by Deleuze and Guattari*. Rotterdam-Boston: Sense.
- SEMETSKY, I. & MASNY, D., eds. (2013). *Deleuze and Education*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Seyfert, R. (2011). *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*. Weilerswist: Velbrück.
- SHAVIRO, S. (2009). *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Cambridge: MIT Press.



- SIBERTIN-BLANC, G. (2002). *Pour un naturalisme vitaliste: les devenirs et la culture*. "Méthodos", n. 2, pp. 203-230.
- SIMONT, J. (1997). *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*. *Les "fleurs noires" de la logique philosophique*. Paris: L'Harmattan.
- SIMPSON, C. B. (2012). *Deleuze and Theology*. London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury.
- SOMERS-HALL, H. (2012a). *Deleuze's Difference and Repetition: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SOMERS-HALL, H., (2012b). *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*. Albany: State University of New York Press.
- SMITH, A. P. (2007). *Does Deleuze have the Metaphysics of a Serial Killer?*. "An und für sich", 07/02, 08/02, 11/02 ([www.itself.blog](http://www.itself.blog)).
- SMITH, A. P. (2013). *A Non-Philosophical Theory of Nature: Ecologies of Thought*. London-New York: Palgrave.
- SMITH, A. P. & RAMEY, J., eds. (2014). *Gilles Deleuze, Spiritual Scientist: An AUFS Book Event*. Brooklyn: Punctum Books.
- SMITH, D. W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SMITH, D. W. & SOMERS-HALL, H. (2012). *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STARK, H. (2015). *Deleuze and Critical Plant Studies*. In H. STARK, J. ROFFE (eds.). *Deleuze and the Non/Human*. London-New York: Palgrave, pp. 180-196.
- STARK, H. & ROFFE, J., eds. (2015). *Deleuze and the Non/Human*. London-New York: Palgrave.
- STIVALE, C. J. (2008). *Gilles Deleuze's ABCs: The Folds of Friendship*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- STIVALE, C. J. (2011). *Gilles Deleuze: Key Concepts*. Durham: Acumen.
- TAKASHI, S. (2006). *Deleuze. Une philosophie de l'immanence*. Paris: L'Harmattan.
- TARBY, F. (2005). *Materialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou*. Paris: L'Harmattan.
- TARIZZO, D. (2003). *Il libero pensiero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: Cortina.
- TARIZZO, D. (2004). *La metafisica del caos*. In G. DELEUZE. *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988). Trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi, pp. vii-xli.
- TONKONOFF, S. (2017). *From Tarde to Deleuze and Foucault: The Infinitesimal Revolution*. London-New York: Palgrave.
- TOSCANO, A. (2000). *To Have Done with the End of Philosophy*. "Pli: The Warwick Journal of Philosophy", n. 9, pp. 220-238.
- TOSCANO, A. (2006). *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. London-New York: Palgrave.
- TREPIEDI, F. (2015). *Differenti ripetizioni. Pensare con Gilles Deleuze*. Tricase: Kaiak.
- TREPIEDI, F. (2016). *Le condizioni dell'esperienza reale. Deleuze e l'empirismo trascendentale*. Firenze: Clinamen.
- VACCARO, G. B. (1990). *Deleuze e il pensiero del molteplice*. Milano: Franco Angeli.
- VACCARO, S., a cura di (1997). *Il secolo deleuziano*. Milano-Udine: Mimesis.

- VAN TUINEN, S. & MCDONNELL, N., eds. (2010). *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. London-New York: Palgrave.
- VERSTRAETEN, P. & STENGERS, I., éd. (2000). *Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- VIGNOLA, P. (2011). *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*. Macerata: Quodlibet.
- VIGNOLA, J. & VIGNOLA, P. (2012). *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*. Roma: Aracne.
- VILLANI, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin.
- VILLANI, T. (1998). *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*. Genova: Costa & Nolan.
- VOSS, D. (2013). *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WILLIAMS, J. (2004). *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WILLIAMS, J. (2008). *Gilles Deleuze's Logic of Sense: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- WILLIAMS, J. (2011). *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- YOUNG, E. B. & GENOSKO, G. & WATSON, J., eds. (2013). *The Deleuze and Guattari Dictionary*. London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury.
- ŽIŽEK, S. (2012). *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni* (2004). Trad. it. di M. Grosoli. Napoli: La scuola di Pitagora.
- ZOURABICHVILI, F. (1996). *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*. "Aut aut", n. 276, pp. 59-78.
- ZOURABICHVILI, F. (1998). *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994). Trad. it. di F. Agostini. Verona: Ombre Corte.
- ZOURABICHVILI, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.
- ZOURABICHVILI, F. (2011). *Introduction inédite: L'ontologique et le transcendantal*. In P. MARATI, F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, pp. 6-10.

## 2. Lavori con riferimento a Deleuze

- ABENSOUR, M. (2008). *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* (1997). Trad. it. di M. Pezzella. Napoli: Cronopio.
- ALTAMIRANO, M. (2016). *Time, Technology and Environment: An Essay on the Philosophy of Nature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BADIOU, A. (1975). *Théorie de la contradiction*. Paris: Maspero.
- BADIOU, A. (1976). *De l'idéologie*. Paris: Maspero.
- BADIOU, A. (1977). *Le flux et le parti (dans les marges de L'Anti-Cedipe)*. In A. BADIOU, S. LAZARUS (dir.). *La Situation actuelle sur le front de la philosophie*. Paris: Maspero, pp. 24-41.
- BADIOU, A. (1982). *Théorie du sujet*. Paris: Éditions du Seuil.

- BADIOU, A. (1987). *Si può pensare la politica?* (1985). Trad. it. di V. Romitelli, A. Russo. Milano: FrancoAngeli.
- BADIOU, A. (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement II*. Paris: Éditions du Seuil.
- BADIOU, A. (2008). *Ontologia transitoria* (1998). Trad. it. di A. Zanon. Milano-Udine: Mimesis.
- BADIOU, A. (2010). *Piccolo Pantheon portatile* (2008). Trad. it. di L. Bosi. Genova: il Melangolo.
- BADIOU, A. (2013). *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta* (2012). Trad. it. di L. Boni. Roma: DeriveApprodi.
- BADIOU, A. (2017). *Il panorama della filosofia francese contemporanea* (2004). Trad. it. di P. Bianchi. Milano-Udine: Mimesis.
- BELL, J. A. & CUTROFELLO, A. & LIVINGSTON, P. M., eds. (2016). *Beyond the Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twnty-Fisrt Century*. London-New York: Routledge.
- BELLONE, E. (2005). *La scienza negata. Il caso italiano*. Torino: Codice.
- BOTTIROLI, F. (2013). *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BRAIDOTTI, R. (2008). *Trasposizioni. Sull'etica nomade* (2006). Trad. it. A. M. Crispino. Roma: Luca Sossella.
- BRAIDOTTI, R. (2014). *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013). Trad. it. di A. Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- BRENTARI, C. (2011). *Jacob von Uexküll. Alle origini dell'antropologia filosofica*. Brescia: Morcelliana.
- CANDIOTTO, L. & PEZZANO, G. (2019). *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*. Genova: il nuovo melangolo.
- CARBONE, M. (2004). *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*. Macerata: Quodlibet.
- CIMATTI, F. (2018). *Cose. Per una filosofia del reale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- CLOUSCARD, M. (1973). *Néo-fascisme et idéologie du désir*. Paris: Denoël.
- COLEBROOK, C. (2003). *Irony*. London-New York: Routledge.
- CUNNINGHAM, C. (2002). *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*. London-New York: Routledge.
- DE SUTTER, L., ed. (2013). *Althusser and Law*. London-New York: Routledge.
- DI STEFANO, F. (2010). *Il corpo senza qualità. Arcipelago queer*. Napoli: Cronopio.
- ESPOSITO, R. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, R. (2016). *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi.
- ESPOSITO, R. (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino: Einaudi.
- FARISCO, M. (2011). *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*. Milano: Vita e Pensiero.
- FERRARIS, M. (2016). *Emergenza*. Torino: Einaudi.
- FRANZINI, E. (2018). *Moderno e postmoderno. Un bilancio*. Milano: Cortina.
- GALIMBERTI, U. (2002). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.

## BIBLIOGRAFIA

- GENOSKO, G. (2002). *Félix Guattari: An Aberrant Introduction*. London-New York: Continuum.
- GRANT, I. H. (2017). *Filosofie della natura dopo Schelling* (2006). Trad. it. di E. C. Corriero. Torino: Rosenberg & Sellier.
- GROSSMAN, E. (2017). *Eloge de l'hypersensible*. Paris: Éditions de Minuit.
- Guglielminetti, E. (2001). *Metamorfosi nell'immobilità*. Milano: Jaca Book.
- HARDT, M. & NEGRI, A. (2010). *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (2009). Trad. it. di A. Pandolfi. Milano: BUR.
- HARVEY, D. (2002). *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* (1989). Trad. it. di M. Viezzi, Milano: il Saggiatore.
- JAMESON, F. (2007). *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (1991). Trad. it. di M. Manganelli. Roma: Fazi.
- LEVY, B.-H. (1977). *La barbarie dal volto umano* (1977). Trad. it. di S. Eccher. Venezia: Marsilio.
- LORDON, F. (2015). *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo* (2010). Trad. it. di I. Bussoni. Roma: DeriveApprodi.
- MAY, T. (1998). *Anarchismo e poststrutturalismo. Da Bakunin a Foucault* (1994). Trad. it. di S. Vaccaro. Milano: Eleuthera.
- MEILLASSOUX, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (2006). Trad. it. di M. Sandri. Milano-Udine: Mimesis.
- MILBANK, J. (2005). *Theology and Secular Order: Beyond Secular Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- MILBANK, J. (2013). *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of People*. Oxford: Oxford University Press.
- MOELLER, H.-G. (2007). *La filosofia del "Daodejing"* (2006). Trad. it. di M. Biondi. Torino: Einaudi.
- MONTEBELLO, P. (2015). *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*. Paris: Les Presses du Réel.
- MOORE, A. W. (2014). *The Evolution of Modern Metaphysics Making Sense of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEGRI, A. (2006). *Spinoza*. Roma: DeriveApprodi.
- ODIFREDDI, P. (2005). *Così Russell spiegò Einstein*. "la Repubblica", 2 aprile.
- PETTIT, J. (1990). *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della struttura* (1985). Trad. it. di M. Castellana, M. Jacquemet, F. Marsciani. Milano: Bompiani.
- PETTIT, J. (2009). *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*. Trad. it. di F. Minazzi. Milano: Bompiani.
- PEZZANO, G. (2016c). *Throw the Bathwater Out but Save the Baby: New Perspectives in Critical Theory*. "Polis. Journal of Political Science", IV, n. 4 (14), pp. 91-109.
- PIAZZA, M. (2015). *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano-Udine: Mimesis.
- POMA, A. (2014). *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*. Milano-Udine: Mimesis.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1999). *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* (1992). Trad. it. di P. D. Napolitani. Torino: Einaudi.

- RECALCATI, M. (1996). *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea*. Milano: Bruno Mondadori.
- REYNOLDS, J. & CHASE, J. & WILLIAMS, J. & MARES, E. eds. (2010). *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. London-New York: Continuum.
- ROUVROY, A. (2016). *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?* (2016). Trad. di P. Vignola. “La Deleuziana” n. 3, pp. 30-36.
- SLOTERDIJK, P. (2018a). *Sfere III. Schiume* (2004). Trad. it. di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.
- SLOTERDIJK, P. (2018b). *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna* (2014). Trad. it. di F. Clerici, R. Maletta, Milano-Udine: Mimesis.
- SMITH, A. P. & WHISTLER, D., eds. (2010). *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. (1999). *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?* (1997). Trad. it. di F. Acerbi. Milano: Garzanti.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2017). *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009). Trad. it. di R. Beneduce. Verona: Ombre Corte.
- WILLIAMS, J. (2016). *A Process Philosophy of Signs*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ŽIŽEK, S. (2009). *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale* (2008). Trad. it. di C. Arruzza. Milano: Ponte alle Grazie.
- ŽIŽEK, S. (2013). *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. I* (2012). Trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco. Milano: Ponte alle Grazie.
- ŽIŽEK, S. (2014). *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. II* (2012). Trad. it. di C. Salzani, W. Montefusco. Milano: Ponte alle Grazie.
- ŽIŽEK, S. (2016). *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova fondazione del materialismo dialettico* (2014). Trad. it. di C. Salzani, P. Terzi. Milano: Ponte alle Grazie.

### C) TERZIARIA

- AGAMBEN, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- AGAMBEN, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G. (2001). *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- AGAMBEN, G. (2005). *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- AGAMBEN, G. (2008). *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.
- AGAMBEN, G. (2010). *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*. Roma: Nottetempo.
- AGAMBEN, G. (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza.
- AGAMBEN, G. (2016). *Che cos'è la filosofia?*. Macerata: Quodlibet.

- AGAMBEN, G. (2017). *Studenti*. “Quodlibet.it”, 15 maggio (<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti>).
- ALESSANDRONI, E. (2016). *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- ALLOA, E. (2016). *L'apparato delle apparenze. Sul concetto di fenomenotecnica e la sua incidenza sull'estetica e l'epistemologia*. “Rivista di Estetica”, n. 63, pp. 36-55.
- AMATO, M. (2010). *L'enigma della moneta e l'inizio dell'economia*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- ANDERS, G. (1993). *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione (1934-1937)*. Trad. it. di F. Fistetti, A. Stricchiola, R. Russo. Bari: Palomar.
- ANJUM, R. L. & MUMFORD, S. (2018). *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*. London-New York: Routledge.
- ARENDT, H. (2006). *Vita activa. La condizione umana (1958)*. Trad. it. di S. Finzi. Milano: Bompiani.
- ARMSTRONG, D. M. (2016). *Che cos'è la metafisica. Un profilo sistematico (2010)*. Trad. it. di F. D'Agostini. Roma: Carocci.
- AUGÉ, M. (2002). *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità (1992)*. Milano: Eleuthera.
- BARBERA, G. (2018). *Idee viventi. Il pensiero filosofico in Italia oggi*. Milano-Udine: Mimesis.
- BARICCO, A. (2018). *The Game*. Torino: Einaudi.
- BARTHES, R. (1972). *Saggi critici (1962)*. Trad. it. di L. Lonzi. Torino: Einaudi.
- BATESON, G. (1977). *Verso un'ecologia della mente (1972)*. Trad. it. di G. O. Longo. Milano: Adelphi.
- BAUMAN, Z. (2007). *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti (1987)*. Trad. it. di G. Franzinetti. Torino: Bollati Boringhieri.
- BAUMAN, Z. (2011). *Modernità liquida (2000)*. Trad. it. di M. Cuperlaro. Roma-Bari: Laterza.
- BECK, U. (2000). *La società del rischio (1986)*. Trad. it. di W. Privitera, C. Sandrelli. Roma: Carocci.
- BECK, U. (2017). *La metamorfosi del mondo (2016)*. Trad. it. di M. Cupellaro. Roma-Bari: Laterza.
- BELLINI, B. (2014-2015). *Esperienza di letteratura come esperienza di un “frattempo”: per una sinergia tra Erfahrung ed Erlebnis*. “Giornale Critico di Storia delle Idee”, n. 12, pp. 49-61.
- BENCIVENGA, E. (2011). *La logica dialettica di Hegel*. Milano: Bruno Mondadori.
- BENINI, A. (2017). *Neurobiologia del tempo*. Milano: Cortina.
- BENJAMIN, W. (2012). *Aura e choc. Saggio sulla teoria dei media (1935-1936)*. Trad. it. di A. Pinotti, A. Somaini. Torino: Einaudi.
- BERGSON, H. (2008). *L'energia spirituale (1919)*. Trad. it. di G. Bianco. Milano: Cortina.
- BERQUE, A. (1990). *Médiance. De milieux en paysages*. Paris: Belin.
- BERQUE, A. (2000). *Écomène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- BERQUE, A. (2014a). *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine. Essai de mésologie*. Paris: Belin.

- BERQUE, A. (2014b). *La mésologie. Pourquoi et pour quoi faire?*. Nanterre La Défense : Presses universitaires de Paris Ouest.
- BERTHOZ, A. (2011). *La semplicità* (2009). Trad. it. di F. Niola. *La semplicità*. Torino: Codice.
- BERTRAM, G. W. (2017). *L'arte come prassi umana. Un'estetica* (2014). Trad. it. di F. Vercellone. Milano: Cortina.
- BERTRAND, A., dir. (2018). *Le végétal, savoirs et pratiques. I-II*. "Cahiers philosophiques", nn. 152-153.
- BLACKMORE, S. (2002). *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano* (1999). Trad. it. di I. Blum. Torino: Instar.
- BLACKMORE, S. (2010). *Dangerous Memes, or What the Pandorans Let Loose*. In S. DICK, M. LUPISELLA (eds.). *Cosmos and Culture: Cultural Evolution in a Cosmic Context*. NASA SP-2009-4802, pp. 297-318.
- BOCCHI, G. & CERUTI, M. (2000). *Origini di storie*. Milano: Feltrinelli.
- BODEI, R. (2014). *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: il Mulino.
- BOEHM, G. (2009). *La svolta iconica. Modernità, identità, potere* (1994-2006). Trad. it. di M. G. Di Monte, M. Di Monte. Roma: Meltemi.
- BOLTER, J. D. & GRUSIN, R. (2003). *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi* (1999). Trad. it. di B. Gennaro. Milano: Guerini.
- BORDONI, C. (2017). *Fine del mondo liquido*. Milano: il Saggiatore.
- BOTELLA, C. & BOTELLA, S. (2004). *La raffigurabilità psichica* (2001). Trad. it. di M. Dallaiti. Roma: Borla.
- BOTTARINI, G. (2006). *Tommaso e la dottrina delle relazioni sussistenti*. "Doctor Virtualis", n. 5, pp. 119-126.
- BRASSIER, R. (2007). *Nil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London-New York: Palgrave.
- BREKHUS, W. H. (2018). *Sociologia dell'inavvertito* (1998). Trad. it. di L. Sabetta. Roma: Castelvecchi.
- BRYANT, L. & SRNICEK, N. & HARMAN, G., eds. (2011). *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Lightning Source.
- CALVINO, I. (2013). *La speculazione edilizia*. Milano: Mondadori.
- CALVINO, I. (2016). *Palomar*. Milano: Mondadori.
- CAMPUS, G. & CERCHI, G. (2016). *L'esperienza nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. "Giornale Critico di Storia delle Idee", nn. 15-16, pp. 189-208.
- CARAÈS, M.-H. & MARCHAND-ZANARTU, N. (2011). *Images de pensée*. Paris: RMN.
- CARPO, M. (2017). *The Second Digital Turn: Design Beyond Intelligence*. Cambridge: MIT.
- CARRERAS, G. (2013). *Philographics: Big Ideas in Simple Shapes*. Amsterdam: BIS.
- CARR, N. (2010). *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello* (2010). Trad. it. di S. Garassini. Milano: Cortina.
- CARRAVETTA, P. (2009). *Del postmoderno. Critica e cultura in America dall'alba al Duemila*. Milano: Bompiani.
- CASADEI, A. (2018). *Biologia della letteratura. Corpo, stile, storia*. Milano: il Saggiatore.
- CASTELLS, M. (2002). *La nascita della società in rete* (1996). Trad. it. di L. Turchet. Milano: Egea.

## BIBLIOGRAFIA

- CERUTI, M. (1989). *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*. Milano: Feltrinelli.
- CESTARI, M. (1998). *The Knowing Body: Nishida's Philosophy of Active Intuition*. "The Eastern Buddhist", XXXI, n. 2, pp. 179-208.
- CHIODO, S. (2016). *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia contemporanea*. Roma: Carocci.
- CHIURAZZI, G. (1999). *Sul concetto di "avere" in Heidegger. La "rivoluzione kepleriana" dell'ermeneutica*. "Aut aut", nn. 291-291, pp. 127-146.
- CHIURAZZI, G. (2002). *Il postmoderno*. Milano: Bruno Mondadori.
- CHIURAZZI, G. (2005). *Teorie del giudizio*. Roma: Aracne.
- CHIURAZZI, G. (2011a). *L'esperienza della verità*. Milano-Udine: Mimesis.
- CHIURAZZI, G. (2011b). *Orientarsi e agire nel mondo. Il senso come grandezza vettoriale*. "Lexia. Rivista di semiotica", nn. 9-10, pp. 73-92.
- CHIURAZZI, G. (2011c). *The Condition of Hermeneutics: The Implicative Structure of Understanding*. In J. MALPAS, S. ZABALA (eds.). *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer's "Truth and Method"*. Chicago: Northwestern University Press, pp. 244-258.
- CHIURAZZI, G. (2017). *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Milano: Guerini.
- CICCARELLI, R. (2017). *Forza lavoro. Il lato oscuro della rivoluzione digitale*. Roma: DeriveApprodi.
- CITTON, Y. (2012). *Future umanità. Quale avvenire per gli studi umanistici?* (2010). Trad. it. di I. Mattazzi. Palermo: :duepunti.
- CITTON, Y. (2014). *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Éditions du Seuil.
- COCCIA, E. (2016). *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*. Paris: Payot & Rivages.
- COLEBROOK, C., ed. (2012). *Extinction*. London: Open Humanities Press.
- COLEBROOK, C. (2014). *Essays on Extinction. I-II*. London: Open Humanities Press.
- COMBES, M. (2001). *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon*. Trad. it. di S. Talluri. In U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di). *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: manifestolibri, pp. 133-139.
- COMPAGNON, A. (2016). *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.
- CORBALLIS, M. C. (2016). *La mente che vaga. Cosa fa il cervello quando siamo distratti* (2014). Trad. it. di S. Parmigiani. Milano: Cortina.
- CRARY, J. (1999). *Suspensions of Perceptions: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge: MIT Press.
- CRAVER, C. F. & BECHTEL, W. (2007). *Top-down Causation Without Top-down Causes*. "Biology & Philosophy", XXII, n. 4, pp. 547-563.
- CROPLEY, A. (2006). *In Praise of Convergent Thinking*. "Creativity Research Journal", XVIII, n. 3, pp. 391-404.
- CUSINATO, G. (1999). *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*. Napoli: ESI.
- CUSINATO, G. (2016). *Trasformazione e germinazione. Per una nuova filosofia della nascita*. "Thaumàzein", nn. 4-5, pp. 37-66.



- CUSINATO, G. (2017). *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*. Verona: QuiEdit.
- D'AGOSTINI, F. (2009). *Paradossi*. Roma: Carocci.
- DAMASIO, A. (2018). *Lo strano ordine delle cose* (2017). Trad. it. di S. Ferraresi. Milano: Adelphi.
- DE BONO, E. (2000). *Il pensiero laterale* (1970). Trad. it. di M. Carelli. Milano: Rizzoli.
- DE CARO, M. & MACARTHUR, D., (2005). *Mente e natura. Per un naturalismo liberalizzato* (2004). Trad. it. di L. Greco. Roma: Fazi.
- De Caro, M. & Voltolini, A. (2010). *Is Liberal Naturalism Possible?*. In M. DE CARO, D. MACARTHUR (eds.). *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, pp. 69-86.
- DE KERCKHOVE, D. (2008). *Dall'alfabeto a Internet. L'homme "littéré": alfabetizzazione, cultura, tecnologia* (1988). Trad. it. di A. Caronia. Milano-Udine: Mimesis.
- DE MARTINO, E. (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- DEACON, T. (2012). *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia* (2011). Trad. it. di A. Tutino. Roma: Le Scienze.
- DEBRAY, R. (2010). *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente* (1992). Trad. it. di A. Pinotti. Milano: Il Castoro.
- DELANDA, M. & HARMAN, G. (2017). *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity.
- DELL'ORCO, S. & MALDONATO, M. & SPERANDEO, R. & BARNI, R. & TREMANTE, L. (2017). *Artificial Intelligence and Human Decision Making*. In M. MALDONATO, P. A. MASULLO (eds.). *Posthuman. Consciousness and Pathic Engagement*. Brighton-Portland-Toronto: Sussex Academic Press, pp. 42-52.
- DENNETT, D. C. (1995). *Hofstadter's Quest: A Tale of Cognitive Pursuit*. "Complexity", I, n. 6, pp. 9-12.
- DENNETT, D. C. (2009). *Coscienza. Che cosa è* (1991). Trad. it. di L. Colasanti. Roma-Bari: Laterza.
- DENNETT, D. C. (2018). *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente* (2017). Trad. it. di S. Frediani. Milano: Cortina.
- DERRIDA, J. (2002). *Come non essere postmoderni. "Post", "neo" e altri ismi* (1990). Trad. it. di G. Leghissa. Milano: Medusa.
- DERRIDA, J. (2006). *Et cetera (and so on, und so weiter, et ains de suite, etc.)* (2000). Trad. it. di T. Lo Porto. Roma: Castelvecchi.
- DESMOND, W. (2008). *God and the Between*. Oxford: Blackwell.
- DEWEY, J. (1993). *Educazione ed esperienza*. Trad. it. di E. Codignola. Firenze: La Nuova Italia.
- DEWEY, J. (2014). *Esperienza e natura* (1929). Trad. it. di P. Bairati. Milano: Mursia.
- DI FRISCO, J. (2017). *Time Scales and Levels of Organization*. "Erkenntnis", LXXXII, n. 4, pp. 795-818.
- DISALVO, D. (2014). *Come cambiare la propria vita (sfruttando il potere segreto del cervello)* (2013). Trad. it. di S. Placidi. Torino: Bollati Boringhieri.

- DOMENICALI, F. (2013). *Alle radici della differenza. Gabriel Tarde, Essentiel pour les bases du système (1873-1879)*. “I castelli di Yale”, I, n. 2, pp. 334-380.
- DONNARUMMA, R. (2014). *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*. Bologna: il Mulino.
- DORATO, M. (2017). *Cosa c'entra l'anima con gli atomi? Introduzione alla filosofia della scienza*. Roma-Bari: Laterza.
- DORFLES, G. (1980). *L'intervallo perduto*. Torino: Einaudi.
- DOUEIHI, M. (2011). *Pour un humanisme numérique*. Paris: Éditions du Seuil.
- DUMMETT, M. (1954). *Can an Effect Precede Its Cause?* “Proceedings of the Aristotelian Society”, n. 28, pp. 27-44.
- DUPRÉ, J. (1993). *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- DUPRÉ, J. (2007). *Natura umana. Perché la scienza non basta* (2001). Trad. di B. Tortorella. Roma-Bari: Laterza.
- DUPRÉ, J. (2010). *How to be Naturalistic Without Being Simplistic in the Study of Human Nature*. In M. DE CARO, D. MACARTHUR (eds.). *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, pp. 289-303.
- DUPRÉ, J. (2012). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- DUPUY, J.-P. (2008). *La marque du sacré*. Paris: Carnets Nord.
- EAGLETON, T. (2003). *Figures of Dissent: Reviewing Fish, Spivak, Žižek and Others*. London: Verso.
- EBKE, T. (2015). *Est-il simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique?* “Alter. Revue de phénoménologie”, n. 23, pp. 129-145.
- ECO, U. (2017). *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*. Milano: La Nave di Teseo.
- ENZENSBERGER, H. M. (1999). *Zig zag. Saggi sul tempo, il potere e lo stile* (1997). Trad. it. di D. Zuffellato. Torino: Einaudi.
- ERONEN, M. I. (2015). *Levels of Organization: A Deflationary Account*. “Biology and Philosophy”, XXX, n. 1, pp. 39-58.
- ESPOSITO, R. (2002). *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- FABBRI, P. (1998). *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza.
- FAUCONNIER, G. & TURNER, M. (2002). *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- FERRARIS, M. (2001). *Il mondo esterno*. Milano: Bompiani.
- FERRARIS, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza.
- FERRARIS, M. (2017). *Postverità e altri enigmi*. Bologna: il Mulino.
- FERRER, D. (2011). *Logiques du brouillon. Modèles pour une critique génétique*. Paris: Éditions du Seuil.
- FIGAL, G. (2000). *Ermeneutica come filosofia della mediazione* (2000). “Iride”, XIII, 30, n. 2, pp. 305-312.
- FIGAL, G. (2010). *Oggettualità, esperienza ermeneutica e filosofia* (2006). Trad. it. di A. Cimino. Milano: Bompiani.
- FLORIDI L. (2013). *What is a Philosophical Question?*. “Metaphilosophy”, ILIV, n. 3, pp. 195-221.

- FLORIDI L. (2011a). *A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering*. “Metaphilosophy”, XLII, n. 3, pp. 282-304.
- FLORIDI L. (2011b). *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press.
- FLORIDI L. (2012). *La rivoluzione dell'informazione* (2010). Trad. it. di M. Durante. Torino: Codice.
- FLORIDI L. (2017). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (2014). Trad. it. di M. Durante. Milano: Cortina.
- FONTCUBERTA, J. (2018). *La furia delle immagini. Note sulla postfotografia* (2016). Trad. it. di S. Giusti. Torino: Einaudi.
- FORESTIERO, S. (2015). *L'errore e l'evoluzione*. In S. PEDONE, M. TEDESCHINI (a cura di). *Errore*. Milano-Udine: Mimesis, pp. 133-148.
- FREGE, G. (1971). *Écrits logiques et philosophiques* (1879-1925). Paris: Éditions du Seuil.
- GABRIEL, M. (2015). *Perché non esiste il mondo* (2013). Trad. it. di S. Maestrone. Milano: Bompiani.
- GAMBETTA, D., a cura di (2018). *Datacrazia. Politica, cultura algoritmica e conflitti al tempo dei big data*. Roma: D Editore.
- GARRONI, E. (2010). *Creatività*. Macerata: Quodlibet.
- GEE, H. (2016). *La specie imprevista. Fraintendimenti sull'evoluzione umana* (2013). Trad. it. di D. Giusti. Bologna: il Mulino.
- GEHLEN, A. (2003). *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957). Trad. it. di M. T. Pansera. Roma: Armando.
- GEHLEN, A. (2016). *Le origini dell'uomo e la tarda cultura* (1956). Trad. it. di E. Tetamo. Milano-Udine: Mimesis.
- GIDDENS, A. (1994). *Le conseguenze della modernità* (1990). Trad. it. di M. Guani. Bologna: il Mulino.
- GODANI, P. (2008). *Bergson e la filosofia*. Pisa: ETS.
- GOLEMAN, D. & RAY, M. & KAUFMAN, P. (2001). *Lo spirito creativo* (1992). Trad. it. di I. Blum. Milano: BUR.
- GOMARASCA, P. & MONTI, P. & SAMEK LODOVICI, G., a cura di (2018). *Critica della ragione generativa*. Milano: Vita e Pensiero.
- GOPNIK, A. (2014). *Il bambino filosofo. Come i bambini ci insegnano a dire la verità, amare e capire il senso della vita* (1998). Trad. it. di F. Gerla. Torino: Bollati Boringhieri.
- GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni dal carcere. I*. Torino: Einaudi.
- GROYS, B. (2010). *Il sospetto. Per una fenomenologia dei media* (2000). Trad. it. di C. Badocco. Milano: Bompiani.
- GRUSIN, R. (2017). *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*. Trad. it. di A. Maiello. Cosenza: Pellegrini.
- GRUSIN, R., ed. (2015). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GUALANDI, A. (2013). *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*. Milano-Udine: Mimesis.

## BIBLIOGRAFIA

- GUIDETTI, L. (2017). *Il problema delle categorie tra neokantismo e fenomenologia*. “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, n. 3, pp. 613-641.
- GÜNTHER, G. (1957). *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*. Krefeld-Baden Baden: Agis Verlag.
- GÜNTHER, G. (1959). *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*. Hamburg: Felix Meiner.
- HABERMAS, J. (1987). *Urbanizzazione della provincia heideggeriana* (1979). Trad. it. di R. Cristin. “Aut aut”, nn. 217-218, pp. 21-29.
- HACKING, I. (1995). *The Looping Effects of Human Kinds*. In D. SPERBER, D. PREMACK, A. PREMACK (eds.). *Causal Cognition. An Interdisciplinary Approach*. Oxford: Oxford University Press, pp. 351-383.
- HACKING, I. (2010). *Ontologia storica* (2002). Trad. it. di P. Savoia. Pisa: ETS.
- HAN, B.-C. (2018). *Filosofia del buddhismo zen* (2002). Trad. it. di V. Tamaro. Roma: Nottetempo.
- HARARI, Y. N. (2017). *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015). Trad. it. di M. Piani. Milano: Bompiani.
- HARMAN, G. (2005). *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- HARMAN, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin.
- HEIDEGGER, M. (1968). *Sentieri interrotti* (1950). Trad. it. di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia.
- HOFFMANN, A. (2005). *LSD. Il mio bambino difficile* (1979). Trad. it. di R. Fedeli. Milano: Urra.
- HOFSTADTER, D. R. & SANDER E. (2015). *Superfici ed essenze. L'analogia come cuore pulsante del pensiero* (2013). Trad. it. di F. Bianchini, M. Codogno. Torino: Codice.
- HOLZHEY, H. (2009). *Che cosa significa fare esperienza?*. In G. P. CAMMAROTA (a cura di). *Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 11-24.
- HRNJEZ, S. (2018). *Tertium datur. Sintesi e mediazione tra criticism e idealismo speculativo*. Milano-Udine: Mimesis.
- IAQUINTO, S. & TORRENTO, G. (2018). *Filosofia del futuro. Un'introduzione*. Milano: Cortina.
- IRIGARAY, L. (2017). *To Be Born: Genesis of a New Human Being*. London-New York: Palgrave.
- IRVINE, W. B. (2015). *Aha! The Moments of Insight that Shape Our World*. Oxford: Oxford University Press.
- JAEGGI, R. (2015). *Alienazione* (2005). Trad. it. di A. Romoli, G. Fazio, Roma: Editori Riuniti.
- JAMES, W. (1973). *Un universo pluralistico* (1909). Trad. it. di M. Santoro. Torino: Marietti.
- JAMES, W. (2009). *Saggi di empirismo radicale* (1902). Trad. it. di S. Franzese. Macerata: Quodlibet.
- JAY, M. (1988). *Scopic regimes of modernity*. In H. FOSTER (ed.). *Vision and Visuality*. Seattle: Bay Press, pp. 3-23.

- JAY, M. (2011). *Scopic regimes of modernity revisited*. In M. JAY. *Essays from the Edge: Parerga and Paralipomena*. Charlottesville-London: University of Virginia Press, pp. 51-63.
- JOHNSON, S. (2011). *Dove nascono le grandi idee. Storia naturale dell'innovazione* (2010). Trad. it. di E. Canton.. Milano: BUR.
- JONAS, H. (1999). *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973). Trad. it. di P. Becchi. Torino: Einaudi.
- JOUXTEL, P. (2010). *Memetica. Il codice genetico della cultura* (2005). Trad. it. di C. Tartarini. Torino: Bollati Boringhieri.
- JULLIEN, F. (1998). *Trattato dell'efficacia* (1996). Trad. it. di M. Porro. Torino: Einaudi.
- JULLIEN, F. (2000). *Penser d'un dehors de la Chine*. Paris: Éditions du Seuil.
- JULLIEN, F. (2002). *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia* (1998). Trad. it. di M. Porro. Torino: Einaudi.
- JULLIEN, F. (2009). *Un usage philosophique de la Chine*. In F. JULLIEN. *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 1245-1272.
- JULLIEN, F. (2016). *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti* (2015). Trad. it. di E. Magno. Milano: Feltrinelli.
- JULLIEN, F. (2018). *L'identità culturale non esiste* (2016). Trad. it. di C. Bongiovanni. Torino: Einaudi.
- KIRBY, A. (2009). *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. London-New York: Continuum.
- KOESTLER, A. (1975). *L'atto della creazione* (1964). Trad. it. di G. M. Nivi, Roma: Astrolabio.
- KOHN, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: California University Press.
- KUHN, T. (1969). *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza* (1962). Trad. it. di A. Carugo. Torino: Einaudi.
- KURZWEIL, R. (2008). *La singolarità è vicina* (2005). Trad. it. di V. B. Sala. Milano: Apogeo.
- LAPOUJADE, D. (2017). *Les existences moindres*. Paris: Éditions de Minuit.
- LATOUR, B. (1993). *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur des sciences*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, B. (1995). *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica* (1991). Trad. it. di G. Lagomarinò. C. Milani. Milano: Eleuthera.
- LATOUR, B. (2005). *Il culto moderno dei fatticci* (1996). Trad. it. di C. Pacciolla. Roma: Meltemi.
- LATOUR, B. (2009). *Un Prometeo cauto? Primi passi verso una filosofia del design* (2008). Trad. it. di A. Mattozzi. "E | C", III, nn. 3-4, pp. 255-263.
- LATOUR, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, B. (2015). *Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence*. In F. COURTOIS-L'HEUREUX, A. WIAME (éd.). *Étienne Souriau: une ontologie de l'instauration*. Paris: Vrin, pp. 17-53.

## BIBLIOGRAFIA

- LAWVERE, F.W. & SCHANUEL, S. (1994). *Teoria delle categorie. Un'introduzione alla matematica*. Trad. it. di M. Mondolfo. Padova: Franco Muzzio.
- LEGRENZI, P. (2005). *Creatività e innovazione*. Bologna: il Mulino.
- LEHRER, J. (2017). *Immagina. Come nasce la creatività* (2012). Trad. it. di S. Bourlot. Torino: Codice.
- LEOPARDI, G. (2005). *Zibaldone* (1817-1832). Roma: Newton & Compton.
- LIEBERMAN, P. (2016). *La specie imprevedibile. Che cosa rende unici gli esseri umani* (2013). Trad. it. di M. Mehmedovic. Roma: Carocci.
- LINGUA, G. (2012). *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*. Pisa: ETS.
- LINGUA, G. (2013). *Esiti della secolarizzazione*. Pisa: ETS.
- LIPMAN, M. (2005). *Educare al pensiero* (2003). Trad. it. di A. Leghi. Milano: Vita e Pensiero.
- LIPOVETSKY, G. & CHARLES, S. (2004). *Les Temps hypermodernes*. Paris: Grasset.
- LONGO, G. (2009). *Antinomie e polarità, determinazione e aleatorietà nel processo vivente della materia*. "Discipline filosofiche", XIX, n. 1, pp. 186-204.
- LORUSSO, A. M. (2018). *Postverità*. Roma-Bari: Laterza.
- LOTTO, B. (2017). *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo* (2017). Trad. it. di G. Olivero. Torino: Bollati Boringhieri.
- LYOTARD, J.-F. (1981). *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979). Trad. it. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli.
- LYOTARD, J.-F. (1987). *Il postmoderno spiegato ai bambini* (1986). Trad. it. di A. Serra. Milano: Feltrinelli.
- MACÉ, M. (2016). *Styles. Critique de nos formes de vie*. Paris: Gallimard.
- MALABOU, C. (1996). *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin.
- MANCA, D. (2018). *La disputa su ispirazione e composizione. Valéry fra Poe e Borges*. Pisa: ETS.
- MANGIONE, C. (1976). *Logica e teoria delle categorie*. In L. GEYMONAT (a cura di). *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. VII. Milano: Garzanti, pp. 519-653.
- MANZOTTI, R & TAGLIASCO, V. (2008). *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Torino: Codice.
- MARGALIT, A. (2017). *Sul tradimento* (2017). Trad. it. di B. Del Mercato, D. Ferrari. Torino: Einaudi.
- MARTINO, G. (2010). *Identità e mutamento. La biologia in bilico*. Milano: Editrice San Raffaele.
- MARTUCCELLI, D. (2017). *La condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude*. Paris: Gallimard.
- MARX, K. (1997). *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-58). Trad. it. di E. Grillo. Firenze: La Nuova Italia.
- MARX, K. (2004). *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro* (1841). Trad. it. di D. Fusaro. Milano: Bompiani.
- MASULLO, A. (2003). *Pateticità e indifferenza*. Genova: il Melangolo.
- MATTE BLANCO, I. (2000). *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica* (1975). Trad. it. di P. Bria. Torino: Bollati Boringhieri.

- MAZZEO, M. (2005). *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*. Macerata: Quodlibet.
- MAZZEO, M. (2009). *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*. Macerata: Quodlibet.
- MELANDRI, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- MELANDRI, E. (2007). *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*. Macerata: Quodlibet.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003). *Fenomenologia della percezione* (1945). Trad. it. di A. Biondi. Milano: Bompiani.
- MERSCH, D. (2006). *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- MEYER, M. (1991). *Problematologia. Filosofia, scienza e linguaggio* (1986). Trad. it. di M. Porro. Parma: Pratiche.
- MEYER, M. (2009). *La problématique*. Paris: PUF.
- MITCHELL, W. J. T. (2009). *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale* (1994). Trad. it. di M. Cometa. Palermo: duepunti.
- MLODINOW, L. (2018). *Il pensiero flessibile* (2018). Trad. it. di P. Lucca. Milano: Sperling & Kupfer.
- MONCERI, F. (2017). *Etica e disabilità*. Brescia: Morcelliana.
- MONTANI, P. (1999). *Immaginazione narrativa*. Milano: Guerini.
- MONTANI, P. (2016). *Schematismo tecnico e immaginazione interattiva*. "Aut aut", n. 371, pp. 90-104.
- MONTANI, P. (2017). *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*. Napoli: Cronopio.
- MORDACCI, R. (2017). *La condizione neomoderna*. Torino: Einaudi.
- MORIN, E. (1983). *Il metodo. I. La natura della natura* (1977). Trad. it. di G. Bocchi. Milano: Feltrinelli.
- MORTON, T. (2018). *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo* (2013). Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: NERO.
- MORTON, T. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- MUNARI, B. (1996). *Da cosa nasce cosa. Appunti per una metodologia progettuale*. Roma-Bari: Laterza.
- NANCY, J.-L. (1992). *Un pensiero finito* (1990). Trad. it. di L. Bonesio. Milano: Marcos y Marcos.
- NANCY, J.-L. (1995). *Corpus* (1992). Trad. it. di A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- NANCY, J.-L. (1998). *Hegel. L'inquietudine del negativo* (1997). Trad. it. di A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- NANCY, J.-L. (2001). *Essere singolare plurale* (1996). Trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- NANCY, J.-L. (2003). *La comunità inoperosa* (1990). Trad. it. di A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- NICHOLSON, D. J. & DUPRÉ, J. (2018). *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- PACI, E. (1954). *Tempo e relazione*. Torino: Taylor.
- PACI, E. (1957). *Dall'esistenzialismo al relazionalismo*. Firenze: D'Anna.

- PAGAZZI, G. C. (2004). *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*. Assisi: Cittadella Editrice.
- PASINI, E. (2002). *Alienazione*. In P. P. PORTINARO (a cura di). *I concetti del male*. Torino: Einaudi, pp. 3-18.
- PELGREFFI, I. (2018). *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- PERUZZI, A. (2002). *Il contenuto della forma logica*. In R. LANFREDINI (a cura di). *Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale*. Milano: LED, pp. 211-222.
- PERUZZI, A. (2006a). *The meaning of category theory for 21th century's philosophy*. "Axiomathes", XVI, pp. 425-460.
- PERUZZI, A. (2006b). *Il lifting categoriale dalla topologia alla logica*. "Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze", XI, pp. 51-78.
- PERUZZI, A. (2015). *Category Theory and the Search for Universals: a very short guide for philosophers*. In F. ABELES, M. FULLER (eds.). *Modern Logic 1850-1950. East and West*. Berlin: Springer, pp. 124-143.
- PETTITOT, J. (1992). *Continu et objectivité. La bimodalité objective du continu et le platonisme transcendantal*. In J. M. SALANSKIS, H. SINACEUR (éds.). *Le labyrinthe du continu*. Paris: Springer, pp. 239-266.
- PEZZANO, G. (2013). *La moneta allo specchio: dall'immagine al simbolo. Per un'anamorfose monetaria*. In G. PEZZANO, D. SISTO (a cura di). *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*. Pisa: ETS, pp. 173-201.
- PEZZANO, G. (2018b). *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*. Pisa: ETS.
- PEZZANO, G. (2018c). *Start Up. Innovation Philosophy*. "P.O.I. Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza". II, n. 1, pp. 61-101.
- PLESSNER, H. (2006). *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica (1928)*. Trad. it. di V. Rasini. Torino: Bollati Boringhieri.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (2014). *Tra il tempo e l'eternità (1988)*. Trad. it. di C. Tatasciore. Torino: Bollati Boringhieri.
- PRIGOGINE, I. (2014). *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura (1996)*. Trad. it. di L. Sosio. Torino: Bollati Boringhieri.
- RANCIÈRE, J. (2017). *Quel temps vivons nous?*. Paris: La Fabrique.
- RECKWITZ, A. (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.
- RESCHER, N. (2007). *The Promise of Process Philosophy*. In C. V. BOUNDAS (ed.). *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 143-155.
- RICOEUR, P. (1978). *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling*. "Critical Inquiry", V, n. 1, pp. 144-159.
- RIEDL, R. (2006). *Le conseguenze del pensiero causale (1981)*. Trad. it. di U. Lipka. In P. WATZLAWICK (a cura di). *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*. Milano: Feltrinelli, pp. 65-86.
- ROVELLI, C. (2014). *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*. Milano: Cortina.
- ROVELLI, C. (2017). *L'ordine del tempo*. Milano: Adelphi.



- RUMORE, P. (2017). *Idea*. Bologna: il Mulino.
- RUSSO, N. (2017). *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*. Napoli: Cronopio.
- SACKS, O. (2018). *Il fiume della coscienza* (2017). Trad. it. di I. C. Blum. Milano: Adelphi.
- SAMUELS, R. (2008). *Auto-Modernity after Postmodernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education*. In T. MCPHERSON (ed.). *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected*. Cambridge: MIT Press, pp. 219-240.
- SCHÜES, C. (2016). *Philosophie des Geborensseins*. Freiburg-München: Alber.
- SEMERARI, G. (2009). *La filosofia come relazione*. Milano: Guerini.
- SERRES, M. (1995). *Le origini della geometria* (1993). Trad. it. di A. Serra. Milano: Feltrinelli.
- SEVERINO, E. (1980). *Destino della necessità*. Milano: Adelphi.
- SEVERINO, E. (1981). *La struttura originaria*. Milano: Adelphi.
- SEVERINO, E. (1982). *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.
- SEVERINO, E. (1995). *Tautótes*. Milano: Adelphi.
- SGOBBA, A. (2017). *? Il paradosso dell'ignoranza da Socrate a Google*. Milano: il Saggiatore.
- SIMONDON, G. (2018). *Epistemologia della cibernetica* (1953). Trad. it. di V. Cavedagna, G. Piatti. "Aut aut", n. 377, pp. 12-35.
- SIMONDON, G. (2008). *Imagination et invention (1965-1966)*. Chatou: Éditions de la Transparence.
- SIMONDON, G. (2011). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione* (1958). Trad. it. di G. Carrozzini. Milano-Udine: Mimesis.
- SIMONE, R. (2000). *La Terza Fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*. Roma-Bari: Laterza.
- SLOTERDIJK, P. (1989). *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SLOTERDIJK, P. (2004). *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2001). Trad. it. di A. Calligaris, S. Crosara. Milano: Bompiani.
- SLOTERDIJK, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009). Trad. it. di S. Franchini. Milano: Cortina.
- SLOTERDIJK, P. (2014). *Sfere I. Bolle* (1998). Trad. it. di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.
- SLOTERDIJK, P. (2017). *L'imperativo estetico. Scritti sull'arte* (2007). Trad. it. di P. Montani. Milano: Cortina.
- SOHN-RETHEL, A. (1977). *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale* (1970). Trad. it. di V. Bertolino, F. Coppellotti. Milano: Feltrinelli.
- SOHN-RETHEL, A. (1991). *Il denaro. L'a priori in contanti* (1990). Trad. it. di F. Coppellotti. Roma: Editori Riuniti.
- SORENSEN, R. (2017). *La stanza delle meraviglie filosofiche. Enigmi, problemi e paradossi per sfidare e aguzzare l'intelligenza* (2003). Trad. it. di R. Serra. Milano: Salani.
- SOURIAU, É. (2017). *I differenti modi d'esistenza e altri testi sull'ontologia dell'arte* (1943). Trad. it. di F. Domenicali. Milan-Udine: Mimesis.
- SPINOZA, B. (2015). *Opere*. Trad. it. di F. Mignini, O. Proietti. Milano: Mondadori.

## BIBLIOGRAFIA

- STIEGLER, B. (1994). *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- STIEGLER, B. (1996). *La technique et le temps. 2. La désorientation*. Paris: Galilée.
- STIEGLER, B. (2014). *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008). Trad. it. di P. Vignola. Napoli-Salerno: Orthotes.
- STIGLITZ, J. E. & GREENWALD, B. C. (2018). *Creare una società dell'apprendimento. Un nuovo approccio alla crescita, allo sviluppo e al progresso sociale* (2015). Trad. it. di M. L. Chiesara. Torino: Einaudi.
- STRAWSON, P. F. (1985). *Saggio sulla "Critica della ragione pura"* (1966). Trad. it. di M. Palumbo. Roma-Bari: Laterza.
- SUDARSHAN, G. & MISRA, B. (1977). *The Zeno's Paradox in Quantum Theory*. "Journal of Mathematical Physics", XVIII, n. 4, pp. 756-763.
- SWAAB, D. (2017). *Il cervello creativo. Come l'uomo e il mondo si plasmano a vicenda* (2016). Trad. it. di D. Santoro. Roma: Castelvecchi.
- SZENDY, P. (2017). *Le Supermarché du visible. Essai d'iconomie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Tagliapietra, A. (2017). *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*. Milano: Cortina.
- TAYLOR, C. (1985). *Atomism*. In C. TAYLOR, *Philosophical Papers. II*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-210.
- TAYLOR, C. (2004). *Etica e umanità*. Trad. it. di P. Costa. Milano: Vita e Pensiero.
- TARCA, V. L. (2001). *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*. Napoli: La Città del Sole.
- TARCA, V. L. (2003). *Filosofia ed esistenza oggi. La pratica filosofica tra epistémè e sophía*. In R. MÀDERA, L. V. TARCA. *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*. Milano: Bruno Mondadori, pp. 111-220.
- TARCA, V. L. (2006). *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso: Ensemble '900.
- TARCA, V. L. (2007a). *Negazione e contraddizione*. In F. ALTEA, F. BERTO (a cura di). *Scenari dell'impossibile. la contraddizione nel pensiero contemporaneo*. Padova: Il Poligrafo, pp. 87-118.
- TARCA, V. L. (2007b). *Logica Philosophica. Per una logica interale*. "Il Pensiero", XLVI, n. 2, pp. 3-51.
- TARDE, G. (2013). *L'azione dei fatti futuri. I possibili* (1901). Trad. it. a cura di F. Domenicali. Orthotes: Napoli.
- TEGMARK, M. (2018). *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale* (2017). Trad. it. di V. Sala. Milano: Cortina.
- THOMASSON, A. L. (2014). *It's a Jumble Out There: How Talk of Levels Leads Us Astray*. "American Philosophical Quarterly", LI, n. 4, pp. 285-296.
- TRABUCCO, F. (2015). *Design*. Torino: Bollati Boringhieri.
- TURNER, M. (2014). *The Origin of Ideas: Blending, Creativity, and the Human Spark*. Oxford: Oxford University Press.
- VALENT, I. (2008). *Asymmetron. Microntologie della relazione*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- VON UEXKÜLL, J. (2010). *Ambienti animali e ambienti umani* (1933). Trad. it. di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.

- VON UEXKÜLL, J. (2015). *Biologia teoretica* (1928). Trad. it. di L. Guidetti. Macerata: Quodlibet.
- VALÉRY, P. (2008). *Il suono della voce umana. Variazioni su Cartesio*. Trad. it. di F. C. Papparo. Napoli: Filema.
- VARZI, A. (1997). *Boundaries, Continuity, and Contact*. "Noûs", XXXI, pp. 26-58.
- VARZI, A. (2005). *Ontologia*. Bari-Roma: Laterza.
- VECA, S. (2018). *Il senso della possibilità*. Milano: Feltrinelli.
- VERCELLONE, F. (2013). *Dopo la morte dell'arte*. Bologna: il Mulino.
- VERMUELEN, T. & VAN DEN AKKER, R. (2010). *Notes on Metamodernism*. "Journal of Aesthetics and Culture", II, n. 1.
- VIALE, R., a cura di (2008). *La cultura dell'innovazione. Comportamenti e ambienti innovativi*. Milano: Ed. Sole 24 Ore.
- VIGNOLA, P. & BARANZONI, S., a cura di (2016). *Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica*. "Aut aut", n. 371.
- VINALE, A. (2011). *Pragmatismo americano. Razza e democrazia*. Napoli: Cronopio.
- VIRILIO, P. (2000). *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. London: SAGE.
- VIRNO, P. (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- VIRNO, P. (2004a). *Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico*. "Forme di vita", n. 1, pp. 104-113.
- VIRNO, P. (2004b). *Motto di spirito e azione innovativa*. "Forme di vita", nn. 2-3, pp. 11-36.
- VIRNO, P. (2010). *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- VIRNO, P. (2013). *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- VON HAYEK, F. A. (2010). *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata* (1982). Trad. it. di P. G. Monateri. Milano: il Saggiatore.
- WAGNER, P. (2012). *Modernità. Comprendere il presente* (2012). Trad. it. di G. Durante. Torino: Einaudi.
- WALDENFELS, B. (2008). *Fenomenologia dell'estraneo* (2006). Trad. it. di F. G. Menga. Milano: Cortina.
- WATZLAWICK, P. & BEAVIN, J. H. & JACKSON, D. D. (1971). *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi* (1967). Trad. it. di M. Ferretti. Roma: Astrolabio.
- WATZLAWICK, P. & WEAKLAND, J. H. & FISCH, R. (1974). *Change. La formazione e la soluzione dei problemi* (1974). Trad. it. di M. Ferretti. Roma: Astrolabio.
- WATZLAWICK, P. (2006b). *Le profezie che si autodeterminano* (1981). Trad. it. di U. Lipka. In P. WATZLAWICK (a cura di). *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*. Milano: Feltrinelli, pp. 87-104.
- WATZLAWICK, P., a cura di (2006a). *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo* (1981). Trad. it. di A. Ancora, A. Fischetti, U. Lipka. Milano: Feltrinelli.
- WEISMAN, A. (2008). *Il mondo senza di noi* (2007). Trad. it. di N. Gobetti. Torino: Einaudi.

## BIBLIOGRAFIA

- WIENER, N. (1993). *Invention: The Care and Feeding of Ideas* (1954). Cambridge: MIT Press.
- WILLAIME, J. P. (2006). *Religion in Ultramodernity*. In J. A. BECKFORD, J. WALLIS (eds.). *Theorizing Religion. Classical and Contemporary Debates*. London: Ashgate, pp. 77-89.
- WILLAIME, J. P. (2007). *Reconfiguration ultramodernes*. "Esprit", n. 3, pp. 146-155.
- WITTGENSTEIN, L. (1980). *Pensieri diversi* (1914-1951). Trad. it. di M. Ranchetti. Milano: Adelphi.
- ZUCAL, S. (2017). *Filosofia della nascita*. Brescia: Morcelliana.



## INDICE DEI NOMI

- Abensour, M.; 472  
Abrahams, G.; 26  
Adkins, B.; 26; 36; 44  
Agamben, G.; 62; 76; 92; 107; 119;  
360; 365; 366; 504  
Agostini, F.; 34  
Alessandrini, E.; 65  
Alliez, E.; 26; 31  
Alloa, E.; 423  
Altamirano, M.; 423  
Amato, M.; 298  
Amrine, F.; 58  
Anders, G.; 504  
Anjum, R. L.; 452  
Ansay, P.; 58  
Ansell-Pearson, K.; 26; 34  
Antonelli, M. S.; 537  
Antonello, G.; 31  
Archimede; 217  
Arendt, H.; 56; 501  
Aristotele; 97; 195; 215; 232; 235; 258;  
260; 292; 319; 323; 357; 363; 364;  
365; 367; 368; 517; 536  
Armstrong, D. M.; 292  
Aronofsky, D.; 194  
Augé, M.; 71  
Bacon, F.; 21  
Badiou, A.; 34; 36; 37; 38; 39; 40; 175;  
346; 438; 491  
Balke, F.; 26  
Baranzoni, S.; 467  
Barbera, G.; 285  
Baricco, A.; 470; 471  
Barni, R.; 409  
Barthes, R.; 157  
Bartlett, A.; 37  
Bateson, G.; 392; 438  
Baudrillard, J.; 31; 122  
Baugh, B.; 44  
Bauman, Z.; 65; 71  
Bazzanella, E.; 34; 149  
Beaulieu, A.; 33; 40; 64  
Beavin, J. H.; 109; 392  
Bechtel, W.; 429  
Beck, U.; 71; 102  
Beighton, C.; 26  
Bell, J. A.; 26; 82; 113; 382  
Bellini, B.; 208  
Bellone, E.; 32  
Bencivenga, E.; 502  
Benini, A.; 334  
Benjamin, W.; 142; 360; 402; 536  
Bensmaïa, R.; 26  
Berardi Bifo, F.; 30  
Bergen, V.; 34  
Bergson, H.; 45; 46; 140; 141; 219;  
224; 258; 259; 270; 363; 403; 404;  
418; 419; 455; 485; 486; 494; 534;  
536  
Berque, A.; 330  
Berthoz, A.; 170  
Bertram, G. W.; 116; 117  
Bertrand, A.; 425  
Bianco, G.; 157  
Bignall, S.; 26; 84  
Blackmore, S.; 489  
Bocchi, G.; 252  
Boehm, G.; 212  
Bodei, R.; 503  
Bogue, R.; 26; 150  
Bojanic, P.; 472  
Bolter, J. D.; 314  
Bordoni, C.; 101  
Bosquet, J.; 10; 12  
Botella, C.; 414  
Botella, S.; 414  
Bottarini, G.; 295  
Bottiroli, G.; 30  
Botturi, F.; 30  
Bouaniche, A.; 26  
Boundas, C. V.; 26  
Bowden, S.; 26; 81; 84  
Bradley, J.; 26  
Braidotti, R.; 30; 70  
Brassier, R.; 99  
Brekhus, W. H.; 349  
Brentano, F.; 83  
Brentari, C.; 377  
Bricmont, J.; 32  
Bryant, L. R.; 34; 204; 490

- Bryden, M.; 58  
 Buchanan, I.; 26; 31; 99; 140  
 Buydens, M.; 36  
 Calvino, I.; 350; 439; 440  
 Campbell, E.; 26  
 Campus, G.; 362  
 Candiotto, L.; 18; 292  
 Canguilhem, G.; 153; 203; 280; 383  
 Caraës, M.-H.; 521  
 Carbone, M.; 74  
 Carpo, M.; 488  
 Carr, N.; 468  
 Carravetta, P.; 68  
 Carreras, G.; 520  
 Cartesio, R.; 267  
 Casadei, A.; 206; 208; 452  
 Castells, M.; 466  
 Cerchi, G.; 362  
 Cerrato, M.; 26  
 Ceruti, M.; 91; 235; 252  
 Cestari, M.; 537  
 Charbonnier, S.; 26  
 Charles, S.; 71  
 Chase, J.; 113  
 Chiodo, S.; 75  
 Chiu, H.; 26  
 Chiurazzi, G.; 62; 76; 184; 522  
 Chlada, M.; 26  
 Chouvel, J.-M.; 26  
 Ciccarelli, R.; 468  
 Cimatti, F.; 253; 491; 493; 533  
 Citton, Y.; 115; 402  
 Clemens, J.; 37  
 Clément, C.; 26  
 Climby, D.; 81  
 Cloucard, M.; 29  
 Coccia, E.; 116; 426; 427  
 Colebrook, C.; 26; 34; 63; 99  
 Coleman, R.; 26  
 Collucciello Barber, D.; 58  
 Combes, M.; 100  
 Compagnon, A.; 87  
 Conway, J.; 26  
 Corballis, M. C.; 407  
 Corradi, E.; 29  
 Crary, J.; 402  
 Craver, C. F.; 429  
 Cremin, C.; 26  
 Cressole, M.; 28  
 Criton, P.; 26  
 Crockett, C.; 37  
 Cropley, A.; 217  
 Culp, A.; 43  
 Cunningham, C.; 48; 49  
 Cusinato, G.; 58; 223  
 Cusset, F.; 31  
 Cutrofello, A.; 113  
 D'Agostini, F.; 219  
 D'Alessandro, R.; 29  
 Damasio, A.; 430  
 David-Mesnard, M.; 26  
 De Beistegui, M.; 34; 107  
 De Bolle, L.; 26  
 De Bono, E.; 409  
 De Caro, N.; 430  
 De Kerckhove, D.; 467  
 De Martino, E.; 104  
 De Michele, G.; 26  
 De Sutter, L.; 51  
 Deacon, T.; 170  
 Debray, R.; 212  
 DeLanda, M.; 107; 138; 490  
 Delco, A.; 29  
 Dell'Orco, S.; 409  
 Dennett, D. C.; 246; 266; 377; 440;  
 441; 442; 469; 489; 510  
 Derrida, J.; 13; 62; 119; 120; 155; 176;  
 374; 491  
 Descamps, C.; 26  
 Descombes, V.; 175  
 Desmond, W.; 296  
 Dewey, J.; 197; 355; 387  
 Di Marco, C.; 30  
 Di Stefano, F.; 30  
 Dick, P. K.; 79  
 DiFrisco, J.; 428  
 Diodoro Crono; 368  
 DiSalvo, D.; 414  
 Dodds, J.; 26  
 Domenicali, F.; 261; 509  
 Donnarumma, R.; 71  
 Dorato, M.; 262  
 Dorfles, G.; 337  
 Dosse, F.; 40  
 Doueihy, M.; 468  
 Due, R.; 26; 56; 122  
 Duff, C.; 26  
 Duffy, S.; 34; 44; 107; 318; 549; 552

INDICE DEI NOMI

- Dummett, M.; 252  
 Dupré, J.; 108; 231; 430  
 Dupuy, J.-P.; 103  
 Durie, R.; 34  
 Eagleton, T.; 345  
 Ebke, T.; 76  
 Eco, U.; 127  
 Éluard, P.; 79  
 Enesidemo di Cnosso; 377  
 Engels, F.; 149  
 Enzensberger, H. M.; 331; 332  
 Eronen, M. I.; 428  
 Esposito, R.; 31; 52; 53; 475; 504; 516  
 Fadini, U.; 26; 472  
 Farber, R.; 430  
 Farisco, M.; 30  
 Fauconnier, G.; 413  
 Ferraris, M.; 34; 139; 173; 265  
 Ferry, J.-M.; 126  
 Figal, G.; 523  
 Fisch; 109; 320  
 Flaxman, G.; 91  
 Floridi, L.; 91; 110; 285; 329; 463; 508  
 Fontcuberta, J.; 212  
 Forestiero, S.; 204  
 Foucault, M.; 20; 30; 53; 93; 98; 182;  
 299; 303; 364; 460; 475  
 Franzini, E.; 71  
 Frege, G.; 195  
 Gabriel, M.; 59; 517  
 Gaffney, P.; 107  
 Galimberti, U.; 30  
 Gambetta, D.; 462  
 Gangle, R.; 107; 318  
 Garo, I.; 42  
 Garroni, E.; 410  
 Gee, H.; 225  
 Gehlen, A.; 380; 466  
 Genosko, G.; 26; 154  
 Giddens, A.; 71  
 Gil, J.; 47; 48  
 Godani, P.; 26; 419  
 Goffey, A.; 82  
 Goleman, D.; 415  
 Gomasca, P.; 181  
 Goodchild, P.; 26  
 Gopnik, A.; 373  
 Gramsci, A.; 101; 102  
 Grant, I. H.; 34; 122; 431  
 Greenwald, B. C.; 358  
 Grossman, E.; 399  
 Groys, B.; 314  
 Grusin, R.; 314; 425  
 Gualandi, A.; 34; 36; 107; 212  
 Guareschi, M.; 3  
 Guattari, F.; 20; 26; 28; 31; 32; 33; 44;  
 45; 47; 55; 139; 140; 141; 144; 147;  
 148; 149; 150; 152; 153; 154  
 Gueroult, M.; 136  
 Guglielminetti, E.; 175  
 Guidetti, L.; 318  
 Günther, G.; 329; 463  
 Günzel, S.; 26  
 Habermas, J.; 126; 156  
 Hacking, I.; 114; 252  
 Hallward, P.; 42  
 Harari, Y. N.; 465  
 Hardt, M.; 32; 97  
 Harman, G.; 490; 492  
 Harvey, D.; 60  
 Hegel, G. W. F.; 20; 44; 125; 143; 175;  
 176; 228; 259; 357; 497; 498; 499;  
 500; 501; 502; 503; 507; 512; 514;  
 515; 517; 518; 521; 522  
 Heidegger, M.; 10; 45; 92; 112; 119;  
 120; 156; 293; 357; 424; 522; 525;  
 526; 528; 531; 532; 536  
 Heyden, P.; 34  
 Hoffmann, A.; 362  
 Hofstadter, D. R.; 413  
 Hölderlin, F.; 335  
 Holland, E. W.; 26  
 Holzhey, H.; 357  
 Houle, K.; 44  
 Hrnjez, S.; 329  
 Hughes, J.; 26; 35  
 Hume, D.; 74; 79; 85; 140; 196; 249;  
 472  
 Hyppolite, J.; 230  
 Iaquinto, S.; 91  
 Iofrida, M.; 26  
 Irigaray, L.; 501  
 Irvine, W. B.; 209  
 Jackson, D. D.; 109; 392  
 Jaeggi, R.; 51  
 Jaeglé, C.; 26  
 Jäger, C.; 26  
 James, W.; 355; 401; 536



- Jameson, F.; 60  
 Jay, M.; 63  
 Jdey, A.; 399  
 Jensen, C. B.; 26  
 Jobs, S.; 67  
 Johnson, R. J.; 141  
 Johnson, S.; 242  
 Jonas, H.; 83; 212  
 Jones, G.; 26; 546  
 Jouxte, P.; 489  
 Kafka, F.; 21  
 Kant, I.; 21; 26; 74; 117; 135; 141; 186;  
 187; 192; 196; 215; 230; 299; 394;  
 395; 424; 479  
 Kaufman, P.; 415  
 Kazarian, E.; 33  
 Kerslake, C.; 35; 153  
 Khalfa, J.; 26  
 Kierkegaard, S.; 506  
 Kirby, A.; 71  
 Klages, L.; 536  
 Klossowski, P.; 26  
 Koenig, G.; 52  
 Koestler, A.; 407  
 Kohn, E.; 425  
 Kuhn, T.; 346  
 Kurzweil, R.; 237  
 Lambert, G.; 33  
 Lampert, J.; 255  
 Landolfi, C.; 85; 97  
 Lapoujade, D.; 34; 371; 372  
 Lardreau, G.; 37  
 Latour, B.; 86; 87; 88; 89; 285; 286;  
 296; 520  
 Laundry, C.; 35  
 Lautman, A.; 192  
 Lawvere, F. W.; 318  
 Le Moli, A.; 37  
 Leclercq, S.; 26; 34  
 Lee, Y.; 26  
 Lefebvre, A.; 156  
 Legrenzi, P.; 91  
 Lehrer, J.; 415  
 Leibniz, G. W.; 26; 59; 74; 85; 142;  
 229; 240; 245; 273; 325  
 Leopardi, G.; 210  
 Leroi-Gourhan, A.; 447  
 LeRon Shults, F.; 58  
 Lesce, A.; 30  
 Levy, B.-H.; 28; 29; 40  
 Lieberman, P.; 482  
 Lingua, G.; 71; 126  
 Lipman, M.; 373  
 Lipovetsky, G.; 71  
 Livingston, P. M.; 113  
 Longo, G.; 109; 347  
 Lordon, F.; 363  
 Lorraine, T.; 58; 399  
 Lorusso, A. M.; 265  
 Lotto, B.; 225  
 Luhman, N.; 291  
 Luisetti, F.; 42  
 Lyotard, J.-F.; 66; 70; 165  
 Macarthur, D.; 430  
 Macé, M.; 51  
 Maimon, S.; 26  
 Malabou, C.; 44; 498  
 Maldonato, M.; 409  
 Manca, D.; 209  
 Mangione, C.; 318  
 Manzotti, R.; 252  
 Marchand-Zanartu, N.; 521  
 Mares, E.; 113  
 Margalit, A.; 69  
 Marks, J.; 34  
 Marrati, P.; 26  
 Martin, J.-C.; 35; 102; 156  
 Martino, G.; 324  
 Martuccelli, D.; 71  
 Marx, K.; 43; 77; 94; 147; 149; 215;  
 233  
 Masny, D.; 26  
 Massumi, B.; 30  
 Matte Blanco, I.; 70  
 May, T.; 26; 37  
 Mazzeo, M.; 415; 500  
 McDonnell, N.; 27  
 McLuhan, M.; 466  
 Meillassoux, Q.; 490  
 Melandri, E.; 70; 96; 119  
 Mengue, P.; 36  
 Merleau-Ponty, M.; 147  
 Mersch, D.; 314  
 Meyer, M.; 119; 202; 203  
 Milbank, J.; 42; 48  
 Misra, B.; 224  
 Mitchell, W. J. T.; 212  
 Mlodinow, L.; 409

INDICE DEI NOMI

- Moeller, H.-G.; 26  
 Monceri, F.; 319  
 Montani, P.; 360; 413; 417  
 Montebello, P.; 34; 428  
 Monti, P.; 181  
 Moore, A. W.; 36  
 Mordacci, R.; 71  
 Morin, E.; 100; 170; 353  
 Morss, J. R.; 150  
 Morton, T.; 63; 109; 491; 492  
 Mumford, S.; 452  
 Munari, B.; 216; 217  
 Nail, T.; 32  
 Nancy, J.-L.; 56; 120; 175; 176; 498  
 Negri, A.; 29; 32  
 Nicholson, D. J.; 108  
 Nichterlein, M.; 150  
 Nietzsche, F. W.; 21; 30; 59; 71; 116;  
     125; 129; 175; 231; 237; 266; 276;  
     299; 304; 364; 424  
 Nishida, K.; 536  
 Odifreddi, P.; 32  
 Olkowski, D.; 26; 29  
 Organisti, J.; 36; 431  
 Paci, E.; 120; 121  
 Paci, R.; 26  
 Pagazzi, G. C.; 310  
 Palazzo, S.; 35  
 Parr, A.; 26; 27; 99  
 Pasini, E.; 478  
 Patera, F.; 284; 285  
 Patton, P.; 26; 52; 63; 84; 119  
 Peirce, C. S.; 127; 382  
 Pelgreffi, I.; 390  
 Peruzzi, A.; 318  
 Petitot, J.; 34; 337  
 Pezzano, G.; 9; 10; 11; 13; 18; 44; 51;  
     63; 91; 292; 298; 347; 393; 479  
 Piazza, M.; 382  
 Platone; 11; 13; 26; 74; 76; 123; 141;  
     157; 182; 183; 184; 185; 189; 192;  
     195; 319; 467; 494; 511  
 Plessner, H.; 246; 482; 504  
 Plotnitsky, A.; 318  
 Poma, A.; 45  
 Popper, K.; 61  
 Portmann, A.; 536  
 Prigogine, I.; 34; 108  
 Protevi, J.; 119; 134  
 Proust, M.; 9; 21; 210  
 Quinz, E.; 26  
 Rajchman, J.; 26; 58  
 Ramey, J.; 58  
 Ranciére, J.; 118  
 Ray, M.; 415  
 Recalcati, M.; 30  
 Reckwitz, A.; 237  
 Rehmann, J.; 41  
 Rescher, N.; 92  
 Reynolds, J.; 113  
 Ricoeur, P.; 413  
 Riedl, R.; 249  
 Ringrose, J.; 26  
 Robinson, K.; 430  
 Rodje, K.; 26  
 Roffe, J.; 26; 37; 431  
 Rölli, M.; 34  
 Romein, E.; 26  
 Ronchi, R.; 7; 9; 34; 122; 232; 363;  
     485; 486; 487  
 Rorty, R.; 63  
 Rossi, K.; 64  
 Roudinesco, E.; 90  
 Rouvroy, A.; 462  
 Rovelli, C.; 108; 249  
 Rumore, P.; 76  
 Russo, N.; 531  
 Ruyer, R.; 26; 142; 256; 456  
 Sacks, O.; 430  
 Samek Lodovici, G.; 181  
 Samuels, R.; 72  
 Sander, E.; 413  
 Sartre, J.-P.; 12  
 Sasso, R.; 27  
 Sauvagnargues, A.; 26; 34; 53  
 Schanuel, S.; 318  
 Scheler, M.; 83; 85; 119; 223; 536  
 Schérer, R.; 27; 36  
 Schmidgen, H.; 520  
 Schües, C.; 501  
 Schuilenburg, M.; 26  
 Scotto Duns; 26  
 Scott, T.; 472  
 See, T.; 26  
 Semerari, G.; 311  
 Semetsky, I.; 26; 553  
 Serres, M.; 338; 570  
 Severino, E.; 120; 121; 570

- Seyfert, R.; 472  
 Sgobba, A.; 106  
 Shannon, C.; 464  
 Shaviro, S.; 430  
 Sibertin-Blanc, G.; 34  
 Simondon, G.; 91; 142; 162; 204; 328;  
 329; 412; 431; 463; 476; 488  
 Simone, R.; 533  
 Simont, J.; 44  
 Simpson, C. B.; 58  
 Sloterdijk, P.; 71; 149; 251; 286; 291;  
 359; 399; 536  
 Smith, A. P.; 48; 58  
 Smith, D. W.; 27; 34  
 Sohn-Rethel, A.; 298  
 Sokal, A.; 32  
 Somers-Hall, H.; 27; 44  
 Sorensen, R.; 219  
 Souriau, É.; 120; 121; 296; 487; 512;  
 517  
 Spengler, O.; 61  
 Sperandeo, R.; 409  
 Spinoza, B.; 21; 26; 29; 49; 69; 74; 76;  
 85; 141; 157; 167; 221; 233; 245;  
 267; 298; 299; 304  
 Spreafico, F.; 26  
 Srnicek, N.; 490  
 Stark, H.; 26; 426; 431  
 Stengers, I.; 27; 34; 108  
 Stiegler, B.; 120; 402; 467  
 Stiglitz, J. E.; 358  
 Stirner, M.; 71  
 Stivale, C. J.; 27  
 Strawson, P. F.; 394; 395  
 Sudarshan, G.; 224  
 Sushytska, J.; 33  
 Swaab, D.; 409  
 Swiboda, M.; 26  
 Szendy, P.; 212  
 Tagliapietra, A.; 86; 358; 513  
 Tagliasco, V.; 252  
 Takashi, S.; 34  
 Tarby, F.; 37  
 Tarca, L. V.; 119; 500  
 Tarde, G.; 26; 261; 349; 375; 425; 490;  
 509  
 Tarizzo, D.; 34; 46; 383  
 Taylor, C.; 147; 246  
 Tegmark, M.; 468  
 Teilhard de Chardin, P.; 438  
 Thomasson, A. L.; 428  
 Tommaso d'Aquino; 127; 295  
 Tonkonoff, S.; 490  
 Torrenco, G.; 91  
 Toscano, A.; 35  
 Trabucco, F.; 217; 286  
 Tremante, L.; 409  
 Treppiedi, F.; 34  
 Turner, M.; 413  
 Vaccaro, G. B.; 30  
 Vaccaro, S.; 27  
 Valent, I.; 120; 513  
 Valéry, P.; 346  
 Van den Akker, R.; 72  
 Van Tuinen, S.; 26  
 Varzi, A.; 219  
 Veca, S.; 213  
 Vercellone, F.; 521  
 Vermuelen, T.; 72  
 Vernon, J.; 44  
 Verstraeten, P.; 27  
 Viale, R.; 91  
 Vico, G.; 76; 218  
 Vignola, P.; 34; 54; 467  
 Vignola, J.; 34  
 Villani, A.; 30  
 Villani, T.; 27; 34  
 Vinale, A.; 355  
 Virilio, P.; 71  
 Virno, P.; 104; 393; 410; 504  
 Viveiros de Castro, E.; 35  
 Vogl, J.; 26  
 Voltolini, A.; 430  
 Von Hayek, F. A.; 51  
 Von Uexküll, J.; 376  
 Voss, D.; 35  
 Wagner, P.; 63; 70  
 Wahl, J.; 142; 355  
 Waldenfels, B.; 201  
 Watson, J.; 27; 154  
 Watsuji, T.; 330  
 Watzlawick, P.; 109; 249; 392  
 Weakland, J. H.; 109; 320  
 Weber, M.; 38  
 Weisman, A.; 99  
 Whistler, D.; 58  
 Whitehead, A. N.; 13; 120; 348; 430  
 Wiener, N.; 242

## INDICE DEI NOMI

Willaime, J. P.; 71  
Williams, J.; 26; 35; 46; 113  
Wittgenstein, L.; 221; 534  
Wronski, J. M.; 26  
Young, E. B.; 27; 154  
Zanini, A.; 26

Zenone; 224; 368  
Žižek, S.; 39; 41; 44; 47; 63; 119; 170;  
498  
Zourabichvili, F.; 26; 35; 37; 47  
Zucal, S.; 501

# Thaumàzein

Θαυμάζειν

«Deleuze è un filosofo difficile e suggestivo che induce esercizi di ammirazione spesso sconfinanti in mimetismi fastidiosi. Il deleuziano, in genere, non spiega ma “ammicca”. Attraverso l’uso dei concetti modulati dal *synthetizatore analogico* “Deleuze” l’esegeta deleuziano suppone una complicità nel lettore e, invece di commentare, spiegare e illustrare, procede per parole d’ordine. L’effetto è quello di una comunicazione per iniziati che si rivolge a chi già anticipatamente condivide la bontà di una ipotesi ermeneutica, lasciando indifferenti gli altri.

La scrittura di Giacomo Pezzano è invece ostentatamente piana. Pezzano non rifugge l’esempio, anzi lo cerca con insistenza. Non teme di illustrare il sistema-Deleuze con frequenti citazioni tratte dall’attualità, non ha nemmeno in orrore il senso comune tanto dilleggiato dallo stesso Deleuze e dai deleuziani, perché sa che questo, se preso *alla lettera*, è foriero di tutti paradossi che animano la deleuziana “logica del senso”. La chiarezza della sua esposizione è mirabile e permette anche al lettore non specialista di partecipare dell’universo Deleuze.

Pezzano legge la filosofia di Deleuze sotto la grande categoria della trasformazione: *sub specie transformationis*. Non una filosofia della trasformazione (genitivo oggettivo), ma una filosofia che appartiene alla trasformazione: filosofia della trasformazione è un genitivo soggettivo. Questo significa che il mondo è un evento, cioè un processo di individuazione in atto e che la filosofia, in quanto modulazione di concetti, ne è, non la descrizione, ma la continuazione con altri mezzi» (dalla *Prefazione* di Rocco Ronchi)

**Giacomo Pezzano** svolge attività di ricerca post-doc presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e l’Università degli Studi di Torino. Si occupa prevalentemente di antropologia filosofica, filosofia critica e metafisiche della trasformazione e della relazione. Tra i suoi ultimi lavori: *Pesci fuor d’acqua. Per un’antropologia critica degli immaginari sociali* (ETS, 2018) e *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis* (Il melangolo, 2019 - con Laura Candiotto).

