

*Contributi/11*

## *Tendenze a essere*

# Il disposizionalismo tra antropologia, ontologia e abeologia\*

Giacomo Pezzano

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 14/12/2020. Accettato il 15/03/2021

### TENDENCIES TO BEING. DISPOSITIONALISM BETWEEN ANTHROPOLOGY, ONTOLOGY AND ECHOLOGY

The article discusses some fundamental traits of contemporary dispositionalism, on an anthropological and ontological level. I start claiming that the current relevance of dispositionalism also depends on the fact that we are immersed in a sort of 'dispositionalist atmosphere', in a double sense: we are experiencing a power oriented towards 'capacitation' and not coercion; we are living the diffusion of the implicit ideal of hidden potential, connected to a vision of the human being as potential (§ 0). Then, I define such a potential nature as *generic*, and describe its three main characteristics, in order to point out their wider conceptual consequences. starting with the recognition that any power is *both* particular and plastic at the same time: openness; habitability; historicity (§ 1). This allows me to highlight the basic task that every dispositionalist perspective has to fulfil today: to move in a perspective which is at once neo-Aristotelian and post-Darwinian (§ 2). Afterward, I dwell on analytical dispositionalist ontologies, presenting three key aspects of the dispositions, and discussing their implications: a) *potentiality*; b) *independence*; c) *directionality* (§ 3). Finally, I examine the continental context, focusing on the position of G. Deleuze, in order to contribute to a 'mutual enlightenment' between dispositionalism and deleuzism, and to the construction of a genuine non-fixist and non-substantialist worldview: I not only explain that Deleuze would be a pandispositionalist tending towards structuralism in the contemporary spectrum, describing his position with respect to points a), b) and c), but I also show that his perspective allows to pinpoint at least two other relevant issues, such as d) duration and e) echology (§ 4)

\*\*\*

### **Introduzione: Yes, We (Must) Can!**

In questo articolo esamino alcuni tratti fondamentali del disposizionalismo contemporaneo, discutendo insieme in maniera originale il livello antropologico e quello ontologico della questione. Definirò così le tre caratteristiche principali

\* Il presente contributo è pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca *LIFE: automi cellulari e autopoiesi del vivente* (finanziamento MIUR Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Torino).

della natura umana considerata come potenziale, esplicitando i principali problemi che a esse conseguono, anche sul piano ontologico (§ 1). Poi, evocando il peso dell'eredità aristotelica, individuo il compito fondamentale di ogni approccio contemporaneo al disposizionalismo: muoversi in una prospettiva che sia allo stesso tempo neo-aristotelica e post-darwiniana (§ 2). Successivamente, raffronto per la prima volta il disposizionalismo analitico e quello continentale, al fine di contribuire al delineamento di una visione del mondo genuinamente non fissista e non sostanzialista. Dal primo versante, presento tre aspetti chiave delle disposizioni e discuto le loro principali implicazioni: a) *potenzialità*; b) *indipendenza*; c) *direzionalità* (§ 3). Dal secondo versante, mi concentro sulla filosofia di G. Deleuze, descrivendo come si posiziona rispetto ai punti a), b) e c), e individuando tramite essa altre due questioni rilevanti: d) *durata* ed e) *echologia* (§ 4).

È però davvero possibile analizzare il disposizionalismo accostando il piano antropologico e quello ontologico? A mio giudizio, oggi siamo immersi in una sorta di “atmosfera disposizionalista”, nel senso che le società complesse contemporanee sono caratterizzate da un alto coefficiente di disposizionalità: ciò fa sì che la comprensione dello specifico statuto di *ciò che tende a essere* diventi un compito saliente tanto a livello di condotta concreta, quanto a livello di ricerca scientifica e speculativa. Basta esaminare il tenore di molta della pubblicistica di largo consumo per riscontrare che lo *Zeitgeist* è disposizionalista: per esempio, uno dei recenti libri di *self-help* più di successo ha il titolo emblematico di *The Power of Habit*<sup>1</sup>, che non solo esplicita la connessione concettuale tra la semantica di abitudine/abito e quella di potere/capacità, ma condensa anche lo spirito di un'epoca incentrata sul *dovere di potere*, ossia sull'imperativo antropotecnico di cambiare la propria vita instaurando nuovi abiti<sup>2</sup>. Più precisamente, il disposizionalismo può trovare terreno fertile in una situazione in cui si affermano un potere orientato alla “capacitazione” e l'ideale implicito del potenziale nascosto di ogni essere umano.

In prima battuta, l'idea è che vivremo in una società della positività, che veicola un potere non negativo/disciplinare, bensì benevolo/permisivo, il cui verbo modale per eccellenza non è il (non) dovere, bensì il potere inteso come possibilità: il potere “post-disciplinare” è un potere ‘capacitativo’, *disposizionale*, anche perché non *impone* ma *dispone*, non costringe e impedisce ma influenza e condiziona, non vieta ma stimola<sup>3</sup>. “Potere” equivale così a “posso”, “è possibile”, “ho facoltà”, “sono capace”: è il paradosso per cui il “vietato vietare” diventa un *devi potere!* che sollecita alla continua reattività e invita all'auto-sfruttamento, finendo per ingenerare come sua condizione patologica privilegiata uno ‘sgonfiamento’, cioè una situazione di frustrazione, stanchezza, esaurimento e

---

<sup>1</sup> C. Duhigg, *Il potere delle abitudini. Come si formano, quanto ci condizionano, come cambiarle*, Milano 2014.

<sup>2</sup> Ho in mente chiaramente P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Milano 2010.

<sup>3</sup> Cfr. B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Roma 2016, pp. 23-25.

affaticamento<sup>4</sup>. In breve, le dinamiche sociali si impernano sulla messa a frutto del potenziale.

In seconda battuta, correlativamente, una società incentrata sull'intreccio tra flessibilità, instabilità e innovatività sembra reggersi sull'ideale o immaginario implicito del «potenziale nascosto», per il quale ciascun individuo – per quanto possa aver già agito e attuato – possiede una costante riserva di risorse che possono (*debbono*) essere attivate. I soggetti si percepiscono dinamicamente: capaci, abili e competenti, *potenzialmente potenti*, al punto da poter trasformare in occasione e opportunità anche ostacoli quali sventure, avversità e deficit – anche la malattia cessa di essere invalidante (un “nonostante/malgrado”), tramutandosi in risorsa e occasione di far valere coraggio, tenacia, creatività e inventiva (un “poiché/grazie a”). Quando la «grammatica sociale» si articola intorno al potenziale nascosto in ciascuno, gli individui sono costantemente occupati in «esercizi dell'autonomia», ciascuno secondo la propria irriducibile differenza: nell'«individualismo di capacità», un «handicappato» diventa un «handicapace» e un «deficit *da compensare*» un «potenziale *da aumentare*». Se «per vivere in società, è necessario poter-fare e poter-essere»<sup>5</sup>, allora potere diventa un dovere, innanzitutto verso se stessi, verso le proprie potenzialità:

L'individuo non solo può esplorare le sue molteplici possibilità, ma, ancora meglio, deve farlo. La sua morale consiste nel dire che ciò che si può fare si deve anche fare. Dover fare quello che si è in grado di fare è senza dubbio un'attesa fondamentale in una società in cui l'autonomia è la condizione di ciascuno<sup>6</sup>.

Ecco quindi i valori e concetti chiave di una simile società: competenza; *lifelong/lifewide learning*; apprendere ad apprendere; abituarsi ad abituarsi; capitale umano, ecc. È una società sportiva, i cui soggetti sono atleti o acrobati alle prese con un continuo allenamento e perfezionamento: l'essere umano viene concepito prima di tutto come *capace*. Questo – come verrà si tratta di discutere – ha delle ben precise implicazioni, certamente sul piano antropologico, ma appunto anche su quello ontologico.

## 1. Una natura generica

Se l'essere umano è innanzitutto capace-di, allora la sua natura è *generica*, secondo una ritraduzione del *Gattungswesen* marxiano di impronta aristotelica, in cui «di genere» diventa «potenziale»<sup>7</sup>. Tale concetto permette di tenere insieme

---

<sup>4</sup> Cfr. Id., *Topologia della violenza*, Roma 2020, pp. 165-172 e *La società della stanchezza*, Roma 2020, pp. 11-29.

<sup>5</sup> Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Torino 2019, pp. 20-66 e 215-266.

<sup>6</sup> Ivi, p. 316.

<sup>7</sup> Vedi soprattutto M. Vadée, *Marx, penseur du possible*, Le Kremlin-Bicêtre 1992.

tre aspetti strettamente correlati<sup>8</sup>, da cui si possono trarre alcune utili indicazioni per lo sviluppo del presente discorso.

*i) Apertura.* Se già Pico della Mirandola connotava l'umano in termini di potenzialità, oggi svariate discipline sottolineano che l'essere umano si contraddistingue per la creatività o la plasticità: per l'ampiezza del proprio ventaglio di possibilità.

*ii) Abituabilità.* Un essere umano ha l'abitudine di prendere abitudini, che si esplica relazionalmente: si diventa umani sempre tra altri animali umani. Se già l'antropologia filosofica del Novecento parlava di natura culturale, oggi si evidenziano che l'animale umano è contraddistinto congiuntamente da spiccate tendenze sociali ed elevata capacità di apprendimento.

*iii) Storicità.* Tale animale sociale e abile è un animale storico: tanto i filosofi quanto gli antropologi illustrano che le vicende umane consistono nei reiterati tentativi di costruire l'umanità stessa e sono ritmate dall'intreccio aperto di tradizione e innovazione.

*Ad i).* La genericità o aspecificità non indica l'assenza di qualsiasi forma, come avverrebbe in un'ottica socio-costruttivista o 'esternalista': intanto, si potrebbe dire che alcune capacità sono più cogenti di altre nella determinazione di un'esistenza *umana* (penso alle note *capabilities* di M. Nussbaum); ma soprattutto, la condizione di apertura è l'esito di un percorso evolutivo, che lascia in dotazione un insieme di tratti fisiologici, organici, somatici, ecc., i quali rendono possibili apprendimento, cultura, relazione, ecc. La potenzialità umana *da una parte* non è già realizzata e determinata (è ancora 'sfrangiata' o 'enigmatica'), ma *dall'altra parte* essa non è semplicemente priva di determinatezza: qualifica un dato set di capacità, *quel* potenziale e non un altro.

*Ad ii).* Simile potenzialità *allo stesso tempo* si distingue da ognuna delle determinazioni cui dà corso e non esiste in maniera "pura" al di fuori delle sue stesse manifestazioni attuali: nei termini resi oggi celebri da G. Agamben<sup>9</sup>, la nuda vita si dà solo "oggettivandosi" in determinate forme-di-vita, "rivestendosi" in certi abiti di vita, e funge da loro "supporto mobile" senza ridursi a nessuno di essi. Nessun modo di vita (sociale o individuale) coincide integralmente con la potenza umana, la esaurisce: questa mantiene uno statuto distinto (disposizionale), ma esiste solo attraverso quei modi di vita che la attualizzano. Ogni animale umano esprime la *tendenza a essere umani*, si sforza di esserlo in senso tendenziale e non finalistico (è *tendenzialmente* umano), ma nessuno incarna mai *L'Umano*.

---

<sup>8</sup> Su quanto segue rinvio a G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, Pisa 2018, pp. 5-133 e Id., *Ereditare. Il filo che unisce e separa le generazioni*, Milano 2020, pp. 139-209.

<sup>9</sup> Il cui progetto *Homo sacer* da un lato si confronta continuamente con la questione della potenza (di-non) e dall'altro lato culmina nell'interrogativo circa la natura dell'uomo in termini marcatamente disposizionalisti: vedi *L'uso dei corpi. Homo sacer. IV/2*, Vicenza 2014.

*Ad iii*). La storia ha un andamento “accrescitivo” in senso trasformativo, in cui si modifica anche il passato e si creano nuove piattaforme di possibilità. Qualsiasi realizzazione storica sembra restringere le possibilità umane, facendole andare in un verso piuttosto che un altro, ma allo stesso tempo dà corso a un processo di ripossibilizzazione, lungo cui si riappla o rinnova il serbatoio di possibilità a venire. La potenzialità umana, in quanto aperta, non è statica, ma dinamica: quel che essa “contiene” dipende dal percorso stesso della storia, dunque delle stesse manifestazioni di quella potenza, che la retro- o co-determinano. Un uomo del XIV secolo non poteva spostarsi da un continente all’altro in poche ore, mentre un uomo del XXII secolo potrà: la stessa predisposizione a muoversi viene quindi ritrasformata nel corso della storia, assumendo via via tratti diversi.

Queste considerazioni suggeriscono che per comprendere il peculiare statuto di ciò che è in potenza o tende all’essere servono concetti adeguati, ritagliati su misura. Prendiamo l’esperienza della coppia potenza/atto per noi forse più incisiva: *il linguaggio*. Al di là se esso sia o meno un istinto *stricto sensu* (come vogliono i chomskiani)<sup>10</sup>, si può ugualmente notare che *da un lato* la facoltà di linguaggio non pre-configura quale lingua si parlerà, né come, *dall’altro lato* la capacità linguistica esige una data configurazione biologico-organica per estrinsecarsi e si manifesta secondo certe regolarità strutturali. Al contempo, tutte le lingue “incarnano”, dal loro versante, la facoltà di linguaggio, facendola così concretamente esistere, senza però esaurirla o manifestarla mai *qua tale*, cioè nel suo essere una *predisposizione*.

In aggiunta, la potenza linguistica si modifica attraverso il suo stesso esercizio e può tanto avvizzirsi quanto intensificarsi, risultando essa stessa soggetta a generazione, mutamento e corruzione. Ciò risulta evidente se si pensa, in chiave ontogenetica e biografica, alla pratica di seconde lingue: la mancanza di esercizio fa perdere la pratica, rischiando persino di disattivare quella “latenza”. Ma vale anche sul piano della storia culturale delle lingue: l’uso che attualizza le possibilità di una data lingua ne modifica anche lo spettro di futura utilizzabilità, manifestando un retro-/co-effetto di virtualizzazione del suo spazio di praticabilità. Infine, il medesimo meccanismo agisce anche nella storia naturale o filogenetica della facoltà di linguaggio: proprio come essa è emersa lungo un percorso bioevolutivo di adattamenti, exattamenti, modificazioni, apprendimenti, ridisposizioni, ecc., così essa potrebbe venir meno in questo stesso percorso.

Prendiamo l’esempio di Elena (di cui sono diretto testimone): nasce in Germania 31 anni fa e cresce parlando tedesco; a 8 anni si trasferisce in Italia, smette di parlare tedesco per parlare esclusivamente italiano e a oggi non riesce più a comprendere e utilizzare la propria madrelingua (nemmeno quando le capita di tornare in Germania). La facoltà di parola di Elena non è stata intaccata da danni fisiologici, cerebrali, ecc.: il caso è rilevante, perché l’assenza della parola

---

<sup>10</sup> La formulazione più rigorosa di tale posizione resta quella di S. Pinker, *L’istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Milano 1998.

(tedesca) in atto finisce per sfociare nell'assenza della parola (tedesca) in potenza. Magari è comunque un caso raro, mentre è abbastanza comune una situazione come quella – per ipotesi – di Giulia, di nascita e madrelingua italiana, che a 30 anni emigra e smette di esercitare l'italiano, ma non ne perde affatto la capacità, tanto che magari a distanza di molti anni torna in vacanza in Italia e si scopre ancora capace di parlarlo. Nella scala della vita di un singolo la potenza mostra una certa "resistenza", va bene; *tuttavia*, in un raggio prospettico allargato restano aperti perlomeno due scenari come questi: se ogni italiano smette di parlare italiano, facendo cessare l'italiano-in-atto, anche l'italiano-in-potenza a un certo punto scomparirà; se ogni umano smette di parlare, facendo cessare il linguaggio-in-atto, anche il linguaggio-in-potenza a un certo punto scomparirà.

## 2. Ritornare ai Megarici?

Tenendo conto di questo, pensiamo alla celebre diatriba tra Aristotele e Megarici, perlomeno per come la riporta il primo in *Metafisica*, IX<sup>11</sup>: certo, come insisteva Aristotele, un architetto che non sta attualmente costruendo possiede ancora la potenza di costruire, non la perde di punto in bianco; *tuttavia*, a furia di non esercitare attualmente la propria capacità, l'architetto smetterebbe a un certo punto di disporne, proprio perché l'aveva prima acquisita. Quindi i Megarici qualche ragione potevano averla a rimarcare che l'esercizio attuale di una facoltà è fondamentale per il suo possesso e la sua esistenza, perché c'è un senso in cui l'esibizione in atto è costitutiva della potenza e la seconda esiste soltanto "agganciata" alla prima – tanto che pare quasi coincidere integralmente con la sua manifestazione<sup>12</sup>. Di nuovo, questo sembra valga soprattutto su scala extra-individuale: se ogni architetto esistente smettesse di esercitare, a un certo punto la disposizione all'architettura svanirebbe<sup>13</sup> – in effetti, la storia delle pratiche umane è anche una storia di cancellazioni. Come visto, non esiste predisposizione umana che non si trasformi lungo il suo stesso uso – a cominciare dalla stessa disposizione all'umanità.

Nell'ontologia aristotelica, al contempo teleologica ed essenzialista, questo restava inammissibile: il movimento era ricondotto a un fine prefissato, a un

---

<sup>11</sup> Ho in mente soprattutto i passaggi di 1, 1046a, 4-16 e 3, 1046b, 28-1047b, 3.

<sup>12</sup> La questione diventa particolarmente incalzante discutendo la capacità forse fondamentale degli umani, *la libertà* (la disposizione ad avere disposizioni). Essa deve esserci anche in mancanza di una sua espressione attuale (Pete Sampras è libero di giocare a tennis anche quando non ha la racchetta, in quanto ne possiede l'abilità: cfr. A. Whittle, *Dispositional Abilities*, «Philosophers' Imprint», X, 12, 2010, pp. 1-23: 2); ma la libertà è reale se concretamente esercitata (Pete Sampras in carcere non è libero di giocare a tennis). Per una discussione del nesso tra libero arbitrio ed esistenza di possibilità vedi C. List, *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*, Torino 2020.

<sup>13</sup> È certo una semplificazione. Dovrebbero venire meno anche tutte le *tracce* che mantengono viva una qualche forma di memoria: ciò alimenterebbe la persistenza della potenza-architetto, perseverandone l'esercizio, manifestandola su un qualche livello ed esprimendola sotto un certo aspetto.

atto compiuto e a una sostanza data, era cioè concepito in termini “identitari” – *staticamente*. Per esempio, «la forma non è soggetta a corruzione e neppure a generazione: [...] 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: [...] nessuno le genera né le produce»<sup>14</sup>. D'altro canto, è innegabile che proprio Aristotele abbia aperto il campo a ogni riflessione sulla semantica dell'abito e della disposizione<sup>15</sup>: gli stessi esponenti del disposizionalismo analitico (cfr. *infra*, § 3) riconoscono che Aristotele resta il primo degli «antenati» del loro realismo dei poteri-capacità (*powers*), in cui la natura contiene tendenze verso certi effetti<sup>16</sup>. *Potentiality* sarebbe una nozione dal «pedigree aristotelico», capace di suscitare un secolare «consenso nella storia della metafisica»<sup>17</sup>, al punto da difendere tutt'ora l'opportunità di un approccio (neo)aristotelico<sup>18</sup>. Analogamente, anche sul versante continentale (cfr. *infra*, § 4) la paternità del «filosofema» *habitus* è facilmente riconosciuta ad Aristotele<sup>19</sup>.

In definitiva, Aristotele rimane un riferimento importante, ma non si può costruire un'ontologia genuinamente dinamica senza prendere sul serio un dato apparentemente scontato: *Aristotele non era darwiniano*. Pertanto, anche senza difendere un qualche effettivo “ritorno ai Megarici”, va rimarcato che l'impostazione aristotelica lascia aperto un interrogativo di fondo: un pensiero costruito intorno al problema della sostanza può risultare compiutamente disposizionalista? È qui che vengono a occupare la scena le ontologie contemporanee.

### 3. Disposti a essere

In ambito analitico, il disposizionalismo è protagonista di un dibattito articolato, anche dal punto di vista logico-formale, di cui seleziono qui alcuni aspetti funzionali al presente discorso<sup>20</sup>. Intanto, l'ontologia disposizionalista sposa il realismo scientifico: si fonda su alcune scoperte della ricerca scientifica, fisica in

<sup>14</sup> Sempre in *Metafisica*, VII, 15, 1039b, 24-26.

<sup>15</sup> Vedi p.e. la genealogia in X. E. Barandiaran, E. A. Di Paolo, *A Genealogical Map Of The Concept Of Habit*, «Frontiers in Human Neuroscience», 8/522, 2014.

<sup>16</sup> R. L. Anjum, S. Mumford, *What Tends to Be. The Philosophy of Dispositional Modality*, London-New York 2018, p. 24.

<sup>17</sup> B. Vetter, *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford 2015, pp. 1, vii.

<sup>18</sup> A sostenere questa tesi è principalmente A. Marmodoro, più estesamente in *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford 2014.

<sup>19</sup> Cfr. p.e. L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, «ANUAC», 4/2, 2015, pp. 67-77.

<sup>20</sup> Oltre ai testi già citati e che verranno chiamati in causa più puntualmente, come riferimento segnalo perlomeno: D. M. Armstrong, C. B. Martin, U. T. Place, *Dispositions. A Debate*, London-New York 1996; T. Dumsday, *Dispositionalism and the Metaphysics of Science*, Cambridge 2019; B. Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge 2001; A. Marmodoro (ed.), *The Metaphysics of Powers. Their Grounding and their Manifestations*, London-New York 2010; J. McKittrick, *Dispositional Pluralism*, Oxford 2018; A. S. Meincke (ed.), *Dispositionalism. Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Science*, Cham 2020; D. H. Mellor, *In Defence of Dispositions*,

particolare, per le quali poteri, disposizioni e tendenze ad agire esistono a tutti gli effetti, non sono meri poteri occulti. Grazie alla scienza, le virtù diventerebbero osservabili, ancorché tramite vari espedienti di modellizzazione<sup>21</sup>: finalmente, le disposizioni-capacità perderebbero il carattere «etereo» e diventerebbero «più «terrestri»<sup>22</sup>, aprendo la discussione sul loro modo di esistenza.

In chiave ontologica, si parte dall'idea per cui nel mondo esistono enti intesi come composti di sostanze e proprietà, secondo uno schema che ricalca la struttura linguistica *S è P*: come un predicato (un aggettivo) in una frase necessita di un soggetto grammaticale (un nome), così le proprietà per muoversi nel mondo necessitano di sostanze che le supportino, cioè di oggetti individuali quali loro portatori<sup>23</sup>. Si pone poi il problema della natura delle varie possibili proprietà, ritagliate secondo varie distinzioni, come intrinseco/estrinseco, essenziale/contingente, o *categorico/disposizionale*: le proprietà categoriche caratterizzano un oggetto per come è nel presente, quelle disposizionali esprimono il modo in cui un oggetto può cambiare o comportarsi in determinate situazioni. Il tablet tramite cui sto scrivendo avrebbe certe dimensioni, una forma, ecc., ma anche una data utilizzabilità, una certa potenza computativa, ecc.: se intuitivamente solo le prime proprietà sembrano percepibili e misurabili, la scienza contemporanea mostrerebbe che anche le seconde lo sono – almeno a certe condizioni.

Mentre le proprietà categoriali individuano tratti stabili e non soggetti a condizionalità, le caratteristiche delle proprietà disposizionali sarebbero invece così sintetizzabili:

*a) potenzialità*: una disposizione si colloca nello spettro modale della possibilità reale, ossia esprime una capacità che ha la forma di “movimento tendenziale” effettivo, dunque non di necessità o contingenza in senso logico;

*b) indipendenza*: una disposizione si dirige verso le sue manifestazioni ma resta distinta da queste, ossia la sua esistenza non dipende dal suo stesso esercizio attuale;

*c) direzionalità*: una disposizione non esprime uno stato ma un'inclinazione, ossia è una “tendenza verso”, una “propensione a” o un “potere per” rispetto a una certa effettualità.

Vediamo le principali implicazioni di questi tratti.

---

in Id., *Matters of Metaphysics*, Cambridge 1991, pp. 104-122; E. Prior, *Dispositions*, Aberdeen 1985; S. Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind*, Oxford 1980.

<sup>21</sup> Come insiste A. Chakaravatty, *A Metaphysics for Scientific Realism. Knowing the Unobservable*, Cambridge 2007.

<sup>22</sup> N. Goodman, *Facts, Fiction, and Predictions*, Cambridge 1983, p. 40.

<sup>23</sup> Lo rimarca p.e. A. Marmodoro, E. Mayr, *Breve introduzione alla metafisica*, Roma 2017, pp. 12-14, 18-19.

### 3.1. *Possibilità reale*

In ottica disposizionalista, un ente è pienamente reale se supera il «test dello Straniero Elastico»<sup>24</sup>, delineato nei passaggi del *Sofista* platonico in cui l'essere sembra definirsi come *dynamis*<sup>25</sup>: qualcosa è reale quando può fare qualcosa, causare una differenza nel mondo. Essere significa *essere capaci di, avere una capacità*: possedere una certa predisposizione, essere disposti in un certo modo, avere una «prontezza» a manifestare certi comportamenti in certe condizioni<sup>26</sup>. Quella delle potenze è «una sorta di esistenza spettrale», che però rivela di possedere una specifica forma di determinatezza, nel senso in cui non è che «una pietra può *volare*»<sup>27</sup>: le disposizioni avrebbero una *intrinsicness*, per la quale si manifesta *questo* potenziale piuttosto che quello in ragione della storia effettiva dell'universo.

L'enfasi sul carattere *effettuale* delle disposizioni è centrale nelle ontologie disposizionaliste, che non solo si contrappongono ai neo-attualismi in stile megarico (*hardcore actualists*)<sup>28</sup>, ma si smarcano anche dalla prospettiva neo-positivista o logicista per cui le possibilità sono proprietà di affermazioni o proposizioni, non proprietà di oggetti o modi d'essere: la possibilità disposizionale è cioè ancorata al mondo effettivo, agli oggetti reali ordinari, nemmeno dunque semplicemente a mondi possibili à la Lewis. Si hanno dunque da una parte la possibilità logica, astratta da ogni riferimento a entità, dall'altra parte la possibilità reale, una potenzialità concreta, che non fluttua liberamente in mondi immaginati (*comunque a partire da quelli già dati*: cfr. *infra*, § 4.1), ma si aggancia a elementi concreti: è una possibilità *localizzata*, con i problemi che ne seguono.

### 3.2. *Tendenze o cose?*

Infatti, localizzare le possibilità sembra richiamare l'immagine ontologica intuitiva per cui al di fuori della mente esistono fondamentalmente cose che possiedono proprietà: le potenzialità devono quindi radicarsi in oggetti individuali, pur senza perdere la specificità del loro statuto modale. Esse sarebbero proprietà di particolari cose, perché il mondo innanzitutto «consiste di oggetti»: «non importa quanto progrediamo dal meno al più fondamentale (fino all'ultimo livello fondamentale, se ve n'è uno), noi troveremo sempre oggetti», così che «il mondo è fondamentalmente costituito da *cose*», ossia «sono le cose

---

<sup>24</sup> Espressione di G. Oddie ripresa e fatta circolare nel dibattito da D. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge 1997, p. 41.

<sup>25</sup> Cfr. l'analisi di G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Milano 2017.

<sup>26</sup> S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature. Rethinking Naturalness*, London-New York 2016, p. 88.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 90, 92.

<sup>28</sup> Criticati p.e. da B. Vetter, *Recent Work. Modality Without Possible Worlds*, «Analysis», 71, pp. 742-754. Ma vedi anche S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 94-95, 119.

individuali e concrete a venire per prime»<sup>29</sup>. Se il disposizionalismo vuole essere realista, non potrebbe quindi dismettere i panni di una *object-based ontology*.

Eppure, c'è chi ritiene che comprendere le disposizioni *iuxta propria principia* esiga un impianto strutturalmente diverso da quello che ospita entità come cose, oggetti, individui e sostanze: tendenze, propensioni, predisposizioni, attitudini, posture, ecc. esprimono forze e attività, non indicano un che di statico, conchiuso e definito. Ciò richiederebbe di questionare la *distinctness-thesis*<sup>30</sup>, per la quale le *cose* sono innanzitutto di per se stesse discrete e separate, auto-identiche e indipendenti, per poi entrare incidentalmente in relazione l'una con l'altra: sarebbe l'immagine di un mondo composto da palle di biliardo che si incontrano in maniera contingente e meccanica. L'idea che la natura primaria delle entità che popolano il mondo sia di tipo 'oggettuale' riprodurrebbe cioè una visione atomistica della realtà, che riduce ogni entità a micro-unità o micro-mattoncini fondamentali.

Perciò, non solo si può difendere una forma di monismo delle proprietà (tutte le proprietà categoriche sono riconducibili a proprietà disposizionali), ma si potrebbero minare le stesse basi dello schema "sostanze + proprietà": i sostenitori di versioni radicali del «pandisposizionalismo»<sup>31</sup> propongono una forma di *relazionalismo* molto vicina al «realismo ontico strutturale», per il quale le entità fondamentali del mondo sono non gli oggetti, le cose, bensì le strutture, le relazioni<sup>32</sup>. Gli strutturalisti sembrano insomma portare il relazionalismo dei pandisposizionalisti alle estreme conseguenze, mettendo in discussione l'esistenza di *bearers* al fondo dei poteri, operazione non priva di costi: se eticamente il relativismo farebbe venir meno i punti fermi in termini di valori e principi, ontologicamente il relazionalismo culminerebbe nella rinuncia all'esistenza degli ancoraggi rappresentati dalle cose, dai *relata*.

In termini disposizionalisti, se non esistono altro che poteri puri e ogni manifestazione di un potere non è altro che un altro potere e così via, ci si ritrova in un mondo-domino composto di pezzi-disposizioni a far cadere e farsi buttar giù, in cui mancano i pezzi-cosa che realmente cadono<sup>33</sup>: se il mondo fosse davvero abitato da soli poteri senza portatori, a dispetto dell'intento di spiegare il cambiamento, si profilerebbe uno scenario in cui si passa da uno stato in potenza del mondo a un altro, senza mai niente in atto, ossia si preparano senza sosta valigie senza mai viaggiare – ossia passare dalla potenza all'atto (*Always Packing, Never Travelling*)<sup>34</sup>. Per evitare il rischio che venga a mancare il sostrato reale del cambiamento, il *quid* al fondo di ogni mutamento, ci si può allora rifugiare in

---

<sup>29</sup> B. Vetter, *Potentiality*, cit., pp. 23-24.

<sup>30</sup> G. Molnar, *Powers. A Study in Metaphysics*, Oxford 2003, p. 181.

<sup>31</sup> Un esempio importante è S. Mumford, *Dispositions*, Oxford 1998.

<sup>32</sup> Cfr. perlomeno S. French, *The Structure of the World. Metaphysics and Representation*, Oxford 2014; J. Ladyman, D. Ross, *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, Oxford 2007.

<sup>33</sup> È l'immagine polemicamente usata da J. Heil, *From an Ontological Point of View*, Oxford 2003, p. 98.

<sup>34</sup> È l'immagine polemicamente usata questa volta da D. Armstrong, *A World of States of Affairs*, cit., p. 80.

una sorta di agnosticismo per cui a fare da *bearers* ai poteri «potrebbero anche esserci oggetti, così come eventi, stati di cose, processi, e così via»<sup>35</sup>.

In un mondo «analogo a un puzzle»<sup>36</sup>, i pezzi non sono isolati e dipendono dall'immagine d'insieme, pur potendosi incastrare solo in un certo modo: ma essi presentano in ultima istanza i contorni netti e definiti delle cose, o i lineamenti sfumati e vaghi dei poteri, delle tendenze? Andare verso un «eliminativismo» degli oggetti significa insomma puntare a un ripensamento dell'impostazione sostanza/proprietà tutt'altro che scontato, posto che – a maggior ragione dalla modernità – «chiunque ha accettato l'idea (essenzialmente aristotelica!!!) per cui *essere* è esistere *indipendentemente* da qualsiasi altra cosa»<sup>37</sup>, cioè “sostare”, *essere sostanza*. Eppure, se – già da Platone – l'essere coincide con la *dynamis* intesa come potenza *di agire e patire*, di fare e subire, davvero la sua *prontezza a essere*, una sorta di “essere all'erta”, una “vivacità” e una “reattività”, richiede di essere attribuita a un (s)oggetto? Una pura forza è *di* una qualche sostanza, una proprietà di un *qualcosa*? Una tendenza e un oggetto agiscono allo stesso modo?

### 3.3. *Condizionamenti*

Per sbarazzarsi delle cause formali e finali, legate a strani poteri, a forze interne e inosservabili, nella modernità le cause aristoteliche vennero ridotte alla causa efficiente, in veste di causa meccanica<sup>38</sup>, rendendo «il cemento dell'universo»<sup>39</sup> di natura deterministica: un corpo agisce su un altro corpo in un certo momento e in modo tale che la causa precede e l'effetto segue. Il paradigma causale è stato così modellato sui micro-urti tra particelle che vanno da un prima a un dopo, la cui ovvietà sembra però dipendere anche dal fatto che gli esseri umani agiscono su un oggetto nel momento  $t_1$  per determinarne lo stato in  $t_2$ <sup>40</sup> e deliberano asimmetricamente verso il futuro e non verso il passato<sup>41</sup>. Eppure, la ricerca scientifica, a partire dalla meccanica quantistica, avrebbe evidenziato l'esistenza di fenomeni retti da una causa indeterministica, simultanea o retro-

<sup>35</sup> S. Mumford, R. L. Anjum, *What Tends to Be*, cit., p. 8.

<sup>36</sup> S. Mumford, *Laws in Nature*, London-New York 2004, p. 184.

<sup>37</sup> S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., p. 23.

<sup>38</sup> Utile in merito C. Laudisa, *La causalità*, Roma 2010. Per una panoramica sul dibattito contemporaneo segnalo perlomeno H. Beebe, C. Hitchcock, H. Price (eds.), *Making a Difference. Essays on the Philosophy of Causation*, Oxford 2017.

<sup>39</sup> J. L. Mackie, *The Cement of the Universe. A Study on Causation*, Oxford 1974.

<sup>40</sup> Aspetti che erano stati sollevati, in contesto certo diverso, per esempio da B. Russell, *On the Notion of Cause*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 13, 1913, pp. 1-26 (testo ancora molto discusso: cfr. T. Blanchard, *Physics and Causation*, «Philosophy Compass», XI, 5, 2016, pp. 256-266) e M. Dummett, *Can an Effect Precede Its Cause?*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 28, 1954, pp. 27-44.

<sup>41</sup> È la posizione prospettivista espressa p.e. da H. Price, B. Weslake, *The Time-Asymmetry of Causation*, in H. Beebe, C. Hitchcock, P. Menzies (eds.), *Oxford Handbook of Causation*, Oxford 2009, pp. 414-443.

attiva<sup>42</sup>: sembra allora esistere una causa che non precede l'effetto e che non lo determina necessariamente, una *causa non cosale*, ma *tendenziale*. Infatti, se le tendenze sono allo stesso tempo più deboli della necessità e più forti della contingenza, allora la loro attività non è orientata da un qualche fine o fondata in una qualche essenza, ma possiede ugualmente una propria direzionalità<sup>43</sup>. Perché non si tratta di un semplice ritorno alla causalità aristotelica?

In generale, l'analisi logico-formale di poteri e disposizioni chiama in causa i condizionali e i controfattuali, del tipo  $s \rightarrow p$ : significativamente, si mette al centro la semantica del *condizionare*, anche comunemente accostabile a propensioni o inclinazioni, protagoniste di un movimento tendenziale, di un'influenza aperta a eccezioni, non di una determinazione univoca. L'azione propria di ciò che dispone o tende verso l'effetto si svolge nel tempo in modo tale da implicare un'interazione e una sensibilità agli stimoli: non è l'oggetto-acqua che scioglie l'oggetto-zucchero, ma si dà un'interazione tra disposizione-a-sciogliere e disposizione-a-essere-sciolto, che produce poi un'ulteriore disposizione, in una dinamica soggetta a condizioni e aperta a interferenze. Quella delle tendenze è un'azione non necessaria, eppure non casuale; perciò, «la cornice è grossomodo aristotelica in partenza, poiché il cambiamento è fondamentale nella tradizione aristotelica», ma quest'ultimo «è meno affidato alle sostanze e più ai processi»<sup>44</sup>: il cambiamento non è riferito a qualcosa soggetto a cambiamento; la cosa stessa è il cambiamento, *in cambiamento*. L'alterazione non è diretta verso un riempimento o compimento, perché non c'è un'essenza interna e immutabile, che coincide con lo scopo del movimento: una disposizione *inclina senza necessitare*, cioè condiziona.

Guardare in questo modo alla causalità è oltretutto rilevante se si intendono spiegare i fenomeni biologici e il processo evolutivo in generale avvalendosi di principi *direzionali ma non teleologici*, o legati a una teleologia non extra- o sovra-naturale<sup>45</sup>. «Teleonomia»; «intenzionalità»; «teleologia naturale» o «senza intenzione»; «ragioni senza qualcuno che ragioni» o «progetti senza un progettista»<sup>46</sup>: sono per esempio principi che, oltre a voler de-antropomorfizzare il senso e la direzionalità naturali<sup>47</sup>, esprimono intenzioni senza fini, orientamenti

<sup>42</sup> Si veda diffusamente S. Mumford, R. L. Anjum, *What Tends to Be*, cit., pp. 64-82, anche per il riferimento al *neo-Aristotelian framework*.

<sup>43</sup> Cfr. in particolare S. Mumford, R. L. Anjum, *Getting Causes from Powers*, Oxford 2011.

<sup>44</sup> S. Mumford, R. L. Anjum, *Dispositionalism. A Dynamic Theory of Causation*, cit., p. 72. Vedi anche S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 45-50, 87.

<sup>45</sup> Vedi comunque S. Mumford, R. L. Anjum, *Dispositionalism. A Dynamic Theory of Causation*, in D. J. Nicholson, J. Dupré (eds.), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford 2018, pp. 62-75.

<sup>46</sup> Vedi rispettivamente E. Mayr, *Teleologia e teleonomia. Una nuova analisi*, in Id., *Evoluzione e varietà dei viventi*, Torino 1983, pp. 206-237; T. Deacon, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, Roma 2012; T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Milano 2015; D. D. Dennett, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente*, Milano 2018.

<sup>47</sup> Cfr. G. Pezzano, *E se "antropomorfo" si potesse dire in molti modi? Sui possibili rischi di ogni «ontologia piatta»*, in G. Piatti, D. Sisto, G. Vissio (a cura di), *La fine del mondo umano e la*

senza scopi, disegni senza intelligenza<sup>48</sup>, retti da dinamiche multifattoriali aperte e non necessitate, ma non perciò prive di *inclinazioni*. Per certi versi, nulla di nuovo sotto il sole filosofico continentale, si potrebbe dire: lo *slancio vitale* (Bergson), la *teleiosis* (Brentano), la *teleoclinia* (Scheler), ma prima ancora l'*intentio* medioevale, sono tutti tentativi di indicare un movimento tendenziale, che si indirizza lungo il cammino, senza essere né privo di senso né dotato di un significato prefigurato.

Quella delle disposizioni sembra quindi una «direzionalità» che ha «tutto l'aspetto della teleologia senza esserlo»: in ciò consisterebbe propriamente «un divenire»<sup>49</sup>.

#### 4. «Un po' di possibile, sennò soffoco»

Venendo così al pensiero continentale, si è osservato che in esso ci sarebbero due principali linee filosofiche che cercano di comprendere la natura del movimento: «la linea tedesca è la linea dell'origine; la linea francese è la linea senza origine». Esse danno vita rispettivamente a un pensiero «della nascita e della morte, della messa in forma e della perdita della forma», e a un pensiero «della trasformazione, del divenire»: da un lato si ha cominciamento e interruzione d'essere, un universo attraversato dalla negatività e dal nulla; dall'altro lato si ha la continua suscettibilità di trasformarsi, un universo attraversato dalla positività e dall'affermazione. Nel '900, il culmine del «pensiero della genesi» sarebbe Derrida e quello del «pensiero della disposizione» sarebbe Deleuze<sup>50</sup>.

Basterebbe già il caso di Heidegger a sfumare questa distinzione tra «nazioni filosofiche»<sup>51</sup>: l'intera sua riflessione – cosa che influenzerebbe particolarmente Derrida, secondo Nancy – è sì attraversata dalla problematica del nulla e della morte, ma essa – *aristotelicamente*<sup>52</sup> – si incentra ugualmente sull'esigenza di includere nell'orizzonte di realtà non solo l'ente-presente (*attuale*), ma anche – soprattutto – l'essere della possibilità, sino ad arrivare a delineare una peculiare ontologia dell'avere, dell'*echein* («echeilogia»)<sup>53</sup>. Al di là di ciò, è qui centrale l'idea che la filosofia deleuziana sia un disposizionalismo, il cui slogan potrebbe essere la nota invocazione: «un po' di possibile, sennò soffoco»<sup>54</sup>. Intanto, i riferimenti

---

*filosofia*, Milano-Udine 2021 (in pubblicazione).

<sup>48</sup> M. Pigliucci, *Design Yes, Intelligent No. A Critique of Intelligent Design Theory and Neocreationism*, «Skeptical Inquirer», XXV, 5, 2001, pp. 34-39.

<sup>49</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999, p. 85.

<sup>50</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Verona 2008, pp. 24-25, 13.

<sup>51</sup> Comunque plausibile: cfr. lo scontro frontale tra Heidegger e Deleuze che si delinea in G. Bottioli, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Torino 2013, proprio sul problema della possibilità.

<sup>52</sup> Penso ovviamente all'ancora valido F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari 2010 (rist. 2020).

<sup>53</sup> Cfr. G. Chiurazzi, *Sul concetto di "avere" in Heidegger. La "rivoluzione kepleriana" dell'ermeneutica*, «Aut aut», 291-292, 1999, pp. 127-146.

<sup>54</sup> Anche per ragioni di spazio, non intendo fare un corpo a corpo con i testi di Deleuze, ma voglio fornire delle coordinate generali per la comprensione del suo disposizionalismo: le ci-

storico-filosofici di Deleuze sono prevalentemente pensatori di matrice per così dire ‘tendenzialista’ (su tutti forse: gli stoici, Cusano, Leibniz, Spinoza, Hume, Bergson e Nietzsche), tanto che spesso la sua opera è stata associata – con una certa semplificazione – a varie forme di vitalismo. Poi, basta già sorvolare qualsiasi suo lavoro per accorgersi che il suo lessico filosofico è smaccatamente ‘energetico’: «conatus», «virtuale», «desiderio», «tendenza», «intensità», «divenire», «evento», «durata», «tempo», «piega», «differenza», «forza», ecc. È persino scontato che Deleuze sia un pensatore *dinamico*, per il quale la sostanza coincide con la «sfumatura», l’«alterazione», l’«intervallo»: *maniere d’essere*, non cose od oggetti.

Rispetto a quanto discusso *supra*, § 3, Deleuze non solo si rivela un disposizionalista (cosa tutt’altro che ovvia)<sup>55</sup>, ma esprime un pandisposizionalismo tanto radicale da sfociare nello strutturalismo per cui esistono non cose bensì relazioni – con le criticità che ne seguono<sup>56</sup>. Il mio scopo è allora inaugurare una possibile ‘illuminazione reciproca’ tra disposizionalismo e deleuzismo: andando dal primo al secondo, si alimenta una ‘urbanizzazione’ del pensiero di Deleuze, per rinnovarne la chiave di lettura e interpretazione e invitare i deleuziani a confrontarsi con un dibattito notevolmente rigoroso; andando dal secondo al primo, diventano visibili non solo le posizioni di Deleuze sui tre punti sopra discussi, ma anche gli ulteriori aspetti che la sua prospettiva solleva. Avremo quindi:

- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| 1. <i>potenzialità</i> ;  | 4. <i>durata</i> ;    |
| 2. <i>indipendenza</i> ;  | 5. <i>echologia</i> . |
| 3. <i>direzionalità</i> ; |                       |

---

tazioni dirette, variamente tratte dall’intera sua produzione, valgono come semplici indicatori per gli ‘esperti’ deleuziani e come primo approccio al linguaggio di Deleuze per i ‘neofiti’. Per riferimenti più estesi ed espliciti, rimando al corposo G. Pezzano, *Un mondo in trasformazione. La metafisica di Gilles Deleuze*, Verona 2019, dove propongo una lettura ‘continuista’ di Deleuze e ne descrivo il pensiero come al contempo costruttivista e realista (per Deleuze la realtà in quanto tale è costruita/in costruzione). Più puntualmente, rimando anche ai miei *L’ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Milano-Udine 2017, pp. 49-63 (sulla possibilità in Deleuze) e *Una specie sovraumana. Istituzioni e natura umana secondo Deleuze*, «Discipline filosofiche», XXIX, 2, 2019, pp. 181-205 (sull’espressione in Deleuze).

<sup>55</sup> Si vedano comunque A. Kleinherenbrink, *Against Continuity. Gilles Deleuze’s Speculative Realism*, Edinburgh 2019 (il cui autore sta elaborando proprio una metafisica delle disposizioni di stampo deleuziano) e P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Milano 2020 (che descrive il «tratto» in termini spesso disposizionali, ancorché nell’impianto di un’ontologia statica).

<sup>56</sup> Per una prima inquadratura vedi G. Pezzano, L. Candiotti, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Genova 2019. Per complicare ulteriormente le cose, il disposizionalismo di Deleuze tende verso una declinazione *informazionale* del realismo strutturale e questo ha ricadute anche sul piano della “grammatica ontologica”. A ogni possibile versione del realismo deleuziano pare corrispondere una grammatica: quella disposizionale (l’abeologia di cui parlerò); quella strutturale (la centralità di “o”, “e” e connettivi: elementi sincategorematici); quella informazionale (p.e. il ruolo degli indeterminativi? Ma qui si affaccia il problema dell’avversione deleuziana per la negazione). Cfr. più estesamente G. Pezzano, *Sulle possibili “corrispondenze” tra linguaggio e ontologia. Sviluppi di un problema ermeneutico*, «Annuario filosofico», 36, 2020 (in pubblicazione)

#### 4.1. *Problem posing*

Per Deleuze, la possibilità è fisica, non logica: nella sua prospettiva «etologica», gli esseri non si distinguono sulla base di proprietà categoriche, ma articolano «gerarchie di potenze», cioè sperimentano e manifestano capacità circostanziate, così che la domanda fondamentale è non «che cos'è?» ma sempre «che cosa può?». È questa la matrice di uno dei suoi *Leitmotive*, di ascendenza bergsoniana: la distinzione tra le coppie virtuale/attuale e possibile/reale. La prima si ottiene per astrazione intellettuale, facendo del reale l'esito di un processo di limitazione e restringimento di un insieme (de)finito di possibilità (le idee di Dio *ante rem*), cioè di selezione tra termini che risultano già dati solo in quanto vengono (retro)concepiti alla luce della realtà già realizzatasi. Invece, la seconda spiegherebbe la concreta produzione di novità e differenze, che si comporta la differenziazione tra uno stato virtuale e uno attuale, ma non consiste nella scelta tra opzioni già date, al punto che – come si vedrà *infra*, punto d) – anche la stessa virtualità è ricreata.

Per intendersi, la posta in palio è distinguere tra l'idea per cui *una volta che internet è diventato reale esso dev'essere stato prima possibile* (cioè *non contraddittorio*), con il rischio di credere che lo fosse già nel XII secolo, e l'idea per cui a un certo punto nella storia si intercettano le *condizioni di possibilità reali* (intellettuali e materiali) *in virtù di cui* si giunge all'effettiva invenzione di internet. Anziché guardare le cose a giochi fatti, bisogna calarsi nel gioco in corso; anziché osservare e analizzare dati dall'esterno, occorre intuire tendenze e cavalcarle per innovare.

Simili possibilità reali si presentano come *al contempo* «distinte e oscure», «rigorose e anesatte», «indefinite senza indeterminazione», «aleatorio e non arbitrario»: questa terminologia mira a indicare che il virtuale si dà sempre come emissione di *singularità* (ciò che è rimarchevole, che si fa notare, *haecceitas*), il cui statuto *al contempo* non è di indifferenza assoluta, di totipotenzialità (non è mai 'tutto ugualmente possibile') e non è già determinato e delimitato (è appunto un dato 'spazio di possibilità'). Da qui tutto il richiamo alla nozione di «compossibilità», che – come il più celebre concetto di *agencement* – allude a soglie di compatibilità effettive e a transizioni di fase concrete, date di volta in volta caso per caso, condizione per condizione, innescando esiti non già precontenuti nella peculiare *vis* di quella virtualità. Deleuze aveva ben chiaro *sia* che una disposizione è sempre a questo piuttosto che quello, *sia* che se le tendenze non sono cose, cioè entità già date, oggetti già presenti, fini già precostituiti, allora la manifestazione delle disposizioni avviene creativamente, secondo una peculiare «corrispondenza senza somiglianza».

Non a caso, una delle immagini privilegiate del virtuale è quella del neonato, che pur non possedendo già un'individualità definita, che prefigura l'esito del percorso di sviluppo, manifesta ugualmente tratti *eventuali* e *singolari* come «un sorriso, un gesto, una smorfia», che distinguono i neonati non come soggetti – ma appunto come disposizioni, *potenze*. Oppure, il ripetuto richiamo

deleuziano alle virtù del calcolo differenziale è dovuto non solo al fatto che esso catturerebbe il peculiare statuto di unità differenziali, ma anche alla sua capacità di tenere insieme il gioco mobile tra indeterminatezza ( $dx$  e  $dy$  presi di per sé), determinabilità ( $dx$  e  $dy$  gli uni rispetto agli altri) e determinazione reciproca (i valori effettivi di  $dx$  e  $dy$ ).

Secondo una simile logica della *determinazione incompleta*, il virtuale è insieme qualificato e aperto, ed è retto da una dinamica di scioglimento della tensione, di definizione di un'indeterminatezza, di precisazione di una vaghezza (complicazione/esplicazione, intensivo/estensivo): è un mondo di chiaroscuri. L'esempio forse più illustrativo dello statuto insieme non sostanziale e non insussistente del virtuale è la ricorrente coppia problema-domanda/soluzioni-risposte (o anche tendenza/soddisfazione): infatti, una domanda, ancor più quando è aperta ("che cosa faccio della mia vita?") e non strettamente informativa ("che ore sono?"), non è definita come lo sono le risposte *che le fanno seguito*, altrimenti non veicolerebbe una qualche incertezza, ma esprime ugualmente un certo dubbio piuttosto che un altro, apre questo ambito piuttosto che quello, spinge in un particolare indeterminato orizzonte di senso. I problemi *predispongono in un dato modo e non in un altro*: questa è la loro forza, tale che il loro modo d'essere sarebbe dell'ordine della sussistenza e dell'insistenza, non dell'esistenza (attualità).

Ebbene, per Deleuze una disposizione ha la forma di un punto interrogativo, di un enigmatico e spettrale «?-essere» (corrispondente a suo giudizio proprio alla *dynamis* platonica) e lo ha concretamente, al di fuori di ogni immagine o metafora: il problematico è uno stato del mondo reale, della natura. Anche in questo, lavora l'eredità di Bergson: i problemi sono innanzitutto esigenze vitali, bisogni biologiche, sfide pratiche, ostacoli evolutivi, ecc., in cui si danno soglie di salienza, marcature di differenze e così via, che ogni volta qualificano senza pre-indirizzare le risposte. L'occhio umano è una soluzione attuale al problema virtuale della gestione della luce: il primo non è implicito nella seconda (è una delle possibili risposte), ma si dà in relazione all'esigenza che questa pone ("come gestire la luce?"). La *necessità* naturale è esattamente di questo tipo: non è logica, ma è fisica, come è fisico un bisogno, la cui ineludibilità ha la forma dell'impulso che costringe a trovare il modo di far fronte e rispondere.

#### 4.2. *Presenze spettrali*

In questo scenario, per Deleuze il grave errore sarebbe concepire la potenzialità come una presenza cui è sottratto il carattere di realtà, di datità e positività, facendo della possibilità una mancanza e assenza rispetto a una realtà piena e compiuta – esattamente come avviene in ogni prospettiva teleologica. Ugualmente, per catturare lo statuto ontologico delle capacità, non basta dire à la Agamben che una potenza, quando è disposizione reale, cioè acquisita, è sempre anche o

innanzitutto «potenza-di-non»<sup>57</sup>, declinando così l'inattualità della potenza in termini di sospensione o inibizione della presenza: quel potere-di-non-A resta tale rispetto all'A-attuale, è il negativo della realtà presente, la qual cosa non dice nulla della reale emersione della capacità, del suo concretarsi, (tras)formarsi. Il virtuale è quindi un «simulacro» dalla presenza spettrale e persino demoniaca proprio perché non è presente a mo' di una cosa, cioè un oggetto dato, un ente, ma è ugualmente *a suo modo* presente: è la presenza di una forza, di qualcosa che agisce, appunto di un potere. Ripetere che il virtuale è «reale senza essere attuale» e «ideale senza essere astratto o «trascendente» significa distinguere tra *due diversi aspetti o modi di essere* della presenza e, soprattutto, rivendicare la specificità del modo di essere proprio delle capacità, che non sono dell'ordine dell'attualità nemmeno in un altro (sovra)mondo: esse sono il differenziale interno, il dinamismo inerente *di e in questo mondo*, sono agenti mondani, non entità disincarnate e separate dalle loro stesse manifestazioni.

Sotto questo riguardo, Deleuze – parlando per esempio di «distribuzione nomade e non sedentaria» o di «numero ordinale e non cardinale» (ovviamente eco della distinzione *natura naturans/naturata*), ha sempre posto l'enfasi su un'altra fondamentale accezione di «disposizione»: la sua capacità è *organizzativa*, tipica di uno schema, cioè di una maniera di disporre che non costituisce un'entità in più in senso 'enumerativo', ossia non è una cosa attuale (come la mano non è un sesto dito, ma la disposizione delle dita). Più precisamente, Deleuze ha sempre inteso lo schema in chiave operativa, considerandolo una maniera di procedere, alla stregua di un set di istruzioni su come produrre qualcosa: lo schema del cerchio non sarebbe il suo contorno, la sua forma geometrica in senso statico, bensì il modo in cui si produce un che di tondo, cioè una capacità, una potenza in senso dinamico – qualcosa che fa la differenza e agisce modificando.

Il mondo-puzzle disposizionalista è qui il «mondo di Arlecchino», «pluralista», un «patchwork», un «mondo in svolgimento» attraversato da «transizioni, passaggi, "tendenze"» irriducibili a «stati», a «termini». Questo spiega anche perché, recependo fino in fondo la lezione nietzschiana della necessità di liberarsi del feticismo linguistico che porta a porre un agente in qualità di (s)oggetto dietro a ogni azione<sup>58</sup>, Deleuze sia per esempio arrivato a connotare la volontà di potenza in termini di *potentia* e non di *potestas*, di «affettività» e non di dominio di un (s)oggetto-ente su un altro (s)oggetto-ente, ossia come «sensibilità» o «*pathos*»: è la pura apertura (poi nominato anche «fuori» o «esteriorità assoluta»), che tiene insieme ricettività e spontaneità,

<sup>57</sup> Nella tradizione che risale a T. Reid si parla di *two-way powers*: cfr. p.e. J. F. Horty, N. Belnap, *Ability, and Obligation*, «Journal of Philosophical Logic», 24, 1995, pp. 583-644.

<sup>58</sup> In psicologia si è parlato di «errore fondamentale di attribuzione» (L. Ross, R. E. Nisbett, *La persona e la situazione*, Bologna 1998): ricondurre una data azione a una proprietà personale (un soggetto), anziché a un gioco di influenze (una situazione). La prima *forma mentis*, «statica», sarebbe tipica degli occidentali, la seconda, «dinamica», degli orientali (R. E. Nisbett, *Il tao e Aristotele. Perché asiatici e occidentali pensano in modo diverso*, Milano 2007): non è un caso che il disposizionalismo deleuziano sia accostabile al processualismo del pensiero cinese (vedi G. Pezzano, *Un mondo in trasformazione*, cit., pp. 536-542).

determinabilità e determinazione. In ultima istanza, è il tentativo di concepire lo statuto delle capacità in maniera de-sostanzializzata, in un'ottica neo-Barocca, in cui il dato ontologico fondamentale è la presenza di modi e non di cose, o il fatto che la *res* si trova soltanto in un *modus*: la sostanza non è altro che un processo di espressione di diverse maniere d'essere.

#### 4.3. *Causa espressiva*

Una causa che agisce inclinando senza necessitare, condizionando realmente, è per Deleuze *espressiva*. Essa si distingue dalla causa efficiente e dalla causa emanativa: la prima esce da sé per produrre il proprio effetto, che risulta esterno rispetto a essa; la seconda rimane in sé per produrre il proprio effetto, ma questo rimane comunque esterno alla causa. La causa espressiva, invece, è immanente, perché resta in sé per produrre il proprio effetto, il quale vi resta così interno, senza cessare di essere distinto da essa: causa ed effetto (*potenza ed effettuazione*) sono allo stesso tempo distinti ma non separati, sono realmente differenti senza ritrovarsi esterni l'uno rispetto all'altro. Nella causa efficiente-meccanica e nella causa emanativa o mimetico-partecipativa, la forma è già data in partenza nella causa, che contiene più del suo effetto: ne contiene già la realtà, così che la causa "precede" e l'effetto "consegue", in maniera uni-direzionale o lineare. Invece, con la causalità immanente-espressiva, la causa rimarrebbe virtuale senza un effetto e questo non avrebbe nulla da effettuare senza quella: non ci sarebbe attualizzazione. *Effettuare* la causa (la disposizione) significa così insieme integrarla e differenziarla: si ordina e mette in serie *creando vie divergenti* (diverse manifestazioni). Ecco perché la causa può connotarsi come «quasi-causa» o «precursore buio»: essa 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.

D'altronde, nei processi o moti espressivi non si traspone un nucleo interiore dato in una forma esteriore data, né si trovata la forma migliore per un contenuto già dato: l'espressione non è mai indifferente rispetto al proprio contenuto, fa davvero la differenza, ma rispetto a quel che preme per essere espresso. Perciò, esprimere significa inventare-creare e non rappresentare-riprodurre, cioè rispondere e non rispecchiare: si configura qualcosa che sta dandosi; l'articolazione pone ciò che articola ma in relazione a *quel dato* inarticolato-articolabile, che *esige articolazione*. In definitiva, l'espressione esprime qualcosa, ma questo qualcosa non esiste senza la sua espressione: ecco come Deleuze concepisce il gioco tra disposizione e manifestazioni. Oltretutto, sotto questo riguardo, viene sollevata la questione del possibile legame tra disposizionalismo e semiotica in senso ampio<sup>59</sup>, dato che una visione modale del

---

<sup>59</sup> Come voleva già U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975. Si tratta forse di risemantizzare l'idea platonica di una causalità "comunicazionale" unendo *echein* e *metechein*?

mondo sembra fare perno sulle dinamiche in senso ampio traduttive dei passaggi tra diversi livelli della realtà<sup>60</sup>.

#### 4.4. *Trasformabilità*

Per Deleuze, il *processo* espressivo *dura*, persiste come uno sforzo o tendenza, non permane come uno stato e posizione: secondo l'esempio bergsoniano della zolletta di zucchero (esempio ricorrente anche tra i disposizionalisti analitici), l'alterazione *richiede tempo* e questo significa innanzitutto che essa implica la genuina creazione di novità. Parlare di tempo e durata è un modo per rendere conto del fatto che l'espressione non esibisce un dato, ma manifesta creativamente, e ciò va inteso *in senso bi-direzionale*: non solo l'attuale si manifesta senza somigliare al virtuale («differenziazione»), ma questa stessa manifestazione retro-agisce, o – meglio – coagisce sul virtuale («differenziazione»). Se il virtuale è aperto, allora *esso stesso si trasforma*: al movimento di attualizzazione si accompagna anche quello di virtualizzazione. Per certi versi, il fulcro del disposizionalismo deleuziano sta in un aspetto che risulta particolarmente problematico per i disposizionalisti contemporanei<sup>61</sup>: l'attualizzazione non avviene senza aprire congiuntamente nuovi campi, cioè nuovi orizzonti di virtualità, perché le capacità sono esse stesse in mutamento, non rappresentano *la base sostanziale* del cambiamento. Nei termini contemporanei, l'attenzione di Deleuze appare molto spostata sulla cosiddetta *iterated potentiality*, cioè sulla potenzialità di acquistare altre potenzialità, sulla disposizione ad ulteriori disposizioni.

Questo presenta criticità, come l'*Always Packing Never Travelling*<sup>62</sup>, ma è tale convinzione a spiegare – per esempio – il tentativo deleuziano di mettere insieme «sintesi ideale della differenza» e «sintesi asimmetrica del sensibile», enucleando una sorta di piccola filosofia dell'evoluzionismo: l'espressione insieme attualizza e (ri)possibilizza; quando una disposizione si manifesta, in quell'attualizzazione si apre un nuovo campo di possibilità, così che la forza virtuale al cui imperativo si è risposto viene ritrasformata. Prendiamo il termine 'studentessi'<sup>63</sup>, titolo di un album del 2008 degli Elio e le Storie Tese, che manifesta in maniera creativa uno schema potenziale esistente, ma solitamente realizzato in altra forma (dal maschile al femminile, per parità di genere: Presidente → Presidenta): lo schema

<sup>60</sup> A dire: il prospettivismo à la Nietzsche trova una corrispondenza in un disposizionalismo dei livelli, esplicito p.e. in S. A. N. Lie, *Philosophy of Nature*, cit., pp. 115-52.

<sup>61</sup> La relazione tra possibilità e tempo sarebbe infatti «a tricky one», presentandosi come «one of the most pressing questions for further research»: cfr. B. Vetter, *Potentiality*, cit., pp. 290-299.

<sup>62</sup> Rimarcata dai detrattori di Deleuze soprattutto in chiave politica: cfr. G. Pezzano, «Immanenza»: una buzzword filosofica? *Tra critica all'immanenza e critica immanente*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», 2, 2019, pp. 107-125.

<sup>63</sup> Riprendo l'esempio, semplificandolo, da C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano 2020, p. 114, ma cfr. anche pp. 212-217, dove si presenta una raffinata articolazione dei passaggi tra modi di esistenza (virtuale → attuale, attuale → reale, reale → potenziale, potenziale → virtuale) e delle forme della trasformazione (rivoluzione, distorsione, rimaneggiamento e fluttuazione) meritoria di un'analisi *ad hoc*.

si rimodifica, è reso disponibile a nuove analoghe manifestazioni, che poi potrebbero persino raggrumarsi per dar vita a qualche nuovo schema standard.

Per Deleuze, questo dispositivo vale in generale per l'intera natura: il processo di "attualizzazione + virtualizzazione" governa l'evoluzione (biologica ma non solo), che è accrescitiva senza essere piramidale: è il passaggio – in deleuzese – dall'«universo in scala» alle «superfici d'immanenza», o – in termini biologici – dal modello della scala a quello dell'equilibrio punteggiato. In definitiva, la manifestazione non realizza un contenuto già dato in partenza e l'inattualità delle capacità non ne determina l'immutabilità: si spiegherebbe così il generale carattere di trasformabilità del reale, al di fuori di ogni teleologia ed essenzialismo. In tal senso, il disposizionalismo deleuziano aspira a essere fino in fondo post-darwiniano<sup>64</sup>.

#### 4.5. *Abeologia*

Come visto, già nel disposizionalismo analitico nasce la consapevolezza di andare verso un ripensamento radicale dell'impostazione aristotelica, ma questa risalta appieno in Deleuze. Intanto, per l'enfasi posta – da buon disposizionalista – sulla logica condizionale stoica ( $s \rightarrow p$ ), incentrata su eventi piuttosto che su cose e legata alla centralità dei verbi, che – qualificando pure capacità – trascinano nomi e aggettivi nel divenire (con formulazioni quali «*l'albero verdeggia*»), in modo che gli attributi non designano qualità reali (attributi di un sostantivo), bensì esprimono modi di darsi («non un essere bensì una maniera di essere»), ossia sono «attributori» – 'dispositori'.

Poi, soprattutto, riconoscendo le 'trappole' di un'ontologia *sostanziale/sostantivale* imperniata su soggetto, oggetto, predicato e copula, Deleuze riprende G. Tarde<sup>65</sup> per sostenere l'opportunità di sostituire "l'essere" con "l'aver", ovvero il dispositivo attributivo-proprietario  $S \text{ è } P$  con un dispositivo dinamico-

<sup>64</sup> Rispondo a un rimarco di un revisore anonimo, che ringrazio. Deleuze arriva a sostenere che «da questo punto di vista, non siamo poi tanto sicuri che il preformismo sia privo di un avvenire» (Id., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino 2004, p. 18): egli è dunque persino anti-darwiniano? Il «da questo punto di vista» richiama le considerazioni delle pagine precedenti: la preformazione è di natura virtuale o potenziale; c'è una forza "interna" tale che nell'evoluzione non agiscono solo fattori extra-organismo (la pressione ambientale). In termini contemporanei, Deleuze difenderebbe la Sintesi Estesa in biologia: si affianca alla Sintesi Moderna (agisce la selezione naturale), la biologia evo-devo (una morfologia). Poi, Deleuze enfatizza il passaggio dalla biologia organica alla biologia molecolare, che mette al centro il codice al posto dell'organismo e trasforma così lo schema evolutivo: si va non «dal meno differenziato al più differenziato», ma «da una linea differenziata a un'altra non meno differenziata», o persino «da una linea più differenziata a una linea meno differenziata». Sono le evoluzioni «collaterali o retrograde», un cui «agente privilegiato» è – oggi pare ironico – *il virus*, che trasporta «un frammento di codice nei lignaggi di un codice completamente diverso»: «un frammento di codice di babbuino potrebbe essere immerso nella catena genetica di un gatto» – quello di un pipistrello in un umano! (Id., *Il potere. Corso su Foucault. 2*, Verona 2018, pp. 320-321). L'orizzonte è *post-darwiniano*, ma muove dalla "conquista" darwiniana considerata fondamentale da Deleuze stesso (cfr. *ivi*, p. 250): la trasformabilità è il cuore pulsante della vita.

<sup>65</sup> Cfr. G. Tarde, *Credenza e desiderio. Monadologia e sociologia*, Napoli 2012, pp. 150-166.

appropriativo del tipo *A ha O*: l'ontologia diventa «*echologia*», cioè un'abeologia incentrata sulla semantica dell'*echein*<sup>66</sup>. Si passa così dallo schema «attribuzione soggetto-copula-attributo» a quello «*inclusione soggetto-verbo-complemento*»: il predicato cessa di essere attributo e si presenta come relazione ed evento, 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».

Non posso qui valutare l'effettiva tenuta di questo passaggio, o approfondirne le conseguenze, ma si può avere un'indicazione facendo un salto indietro al piano antropologico. Prendiamo l'idea dell'uomo come *zoon logon echon*, *zoon* che *ha* il *logos*: tale *essere (pre)disposto* ha duplice volto, perché non si dispone del *logos* senza essere disposti (d)a esso, il quale non dispone senza che si disponga di esso. Non si ha il linguaggio senza che sia il linguaggio ad averci e viceversa, tanto filogeneticamente quanto ontogeneticamente: dal primo lato la dinamica co-evolutiva/adattiva, di reciproca appropriazione-differenziante tra organismo e facoltà od organismo e ambiente; dal secondo lato il gesto di partecipazione-appropriante tramite cui il singolo vivente appartiene alla natura che gli appartiene (non si “è” ma si *ha* il linguaggio). Gli occupanti delle posizioni di soggetto e oggetto cambiano a seconda della prospettiva assunta, ma le posizioni restano sempre distinte<sup>67</sup>. Pensando all'«*empirismo trascendentale*» caro a Deleuze, nell'abeologia l'esperienza e le condizioni dell'esperienza si co-costruiscono: sembra una dinamica paradossale, ma la sperimentiamo quotidianamente con *abiti e abitudini*, dove l'*a che cosa* e il *chi* dell'abito, e la “prima natura” e la “seconda natura”, si *configurano*.

In conclusione, Deleuze aveva colto che un'ontologia disposizionalista *portata ai suoi estremi* rappresenta una sfida alla tradizione metafisico-ontologica occidentale, se è vero che questa – perlomeno nel suo canone maggiore – si muove tuttora lungo il solco aristotelico<sup>68</sup>. Di questa consapevolezza, solo apparentemente minimale, ritengo debba tener conto fino in fondo ogni serio approccio al disposizionalismo, al di là di quali orientamenti o tradizioni veda prevalere.

Giacomo Pezzano  
Università degli Studi di Torino  
✉ giacomo.pezzano@unito.it

<sup>66</sup> In italiano è un neologismo, ma ha un corrispettivo in *habeology*, utilizzato per tradurre proprio *echologia* p.e. da T. Boellstorff, *For Whom the Ontology Turns. Theorizing the Digital Real*, «Cultural Anthropology», 57, 4, 2016, pp. 387-407.

<sup>67</sup> Sulla semantica dell'avere si veda l'ottimo P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Torino 2020.

<sup>68</sup> Giusto per non cadere nell'errore di credere che il problema sia posto soltanto da loschi figure continentali, si può ricordare che anche in ambito analitico si è notato, seppur in altro contesto, che l'antitesi fondamentale – tanto linguistica quanto ontologica – tra soggetto e predicato è tutt'altro che ovvia (cfr. F. Ramsey, *Universals*, in Id., *Philosophical Papers*, Cambridge 1990, pp. 8-30: 12). In generale, si fa sempre più largo la convinzione che tale «tesi metafisica ortodossa» risulti particolarmente limitante allorché si tratti di comprendere la specificità dei fenomeni biologici (cfr. J. Dupré, S. Guttinger, *Viruses as Living Processes*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 59, 2016, pp. 109-116: 109).