

UNIVERSITÀ DI PISA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

DOTTORATO IN DISCIPLINE FILOSOFICHE
(CICLO XXIII)

PRAGMATICA DELLA SUPERFICIE.

**IMMANENZA E STILE IN NIETZSCHE,
WITTGENSTEIN, DELEUZE.**

Direttore di ricerca:
Prof. Arnold I. Davidson

Candidato
Dario Ferrari

Anno Accademico 2009/2010

INDICE

TAVOLA DEI RIFERIMENTI	4
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO UNO	
NIETZSCHE E LA DOPPIA ISTITUZIONE DELLA SUPERFICIE	18
1.1 PROSPETTIVISMO ATTIVO	22
1.1.1 Le seduzioni grammaticali	22
1.1.2 L'illusione del soggetto	30
1.1.3 Genealogia e appropriazione del mondo	37
1.2 PROSPETTIVISMO AFFERMATIVO	51
1.2.1 <i>Circulus vitiosus deus</i>	51
1.2.2 L'eterno ritorno alla luce del superuomo	59
1.2.3 Ontologia e politica della volontà di potenza	71
1.3 LA DOPPIA ISTITUZIONE	84
CAPITOLO DUE	
WITTGENSTEIN E LA SUPERFICIE DELL'ORDINARIO	87
2.1 WITTGENSTEIN E LA FILOSOFIA	90
2.1.1 La filosofia come superstizione	90
2.1.2 Il ripudio della spiegazione	98
2.2 L'IRRESPONSABILITÀ DEL LINGUAGGIO	102
2.2.1 L'immanenza del significato	102
2.2.2 Fisionomia	105
2.3 IL METODO SUPERFICIALE	108
2.3.1 La rappresentazione perspicua	108
2.3.2 Il senso della possibilità e la visione	111
2.3.3 Morfologia e superficie	115
2.4 ANTROPOLOGIA E CRITICA	120
2.4.1 Regola e comunità	120
2.4.2 <i>Im Anfang war die Tat</i>	123
2.4.3 Conservatorismo e critica	129

2.5 LA SUPERFICIE DELL'ORDINARIO	138
APPENDICE. SUPERFICIALIZZARE IL <i>TRACTATUS</i> ?	141
CAPITOLO TRE	
LE SUPERFICI DELEUZIANE	149
3.1 LA SUPERFICIE TRASCENDENTALE (<i>LOGIQUE DU SENS</i>)	159
3.1.1 Topologia	159
3.1.2 La metafisica della differenza (<i>Differenza e ripetizione</i>)	166
3.1.3 Il senso (<i>Logica del senso/1</i>)	178
3.1.4 Corpi ed evento (<i>Logica del senso/2</i>)	182
3.1.5 Il campo trascendentale (<i>Logica del senso/3</i>)	196
3.1.6 I limiti di <i>Logica del senso</i>	207
3.2 LA SUPERFICIE SPERIMENTALE (<i>MILLE PLATEAUX</i>)	217
3.2.1 Il (parziale) <i>tournant</i> de <i>L'anti-Edipo</i>	217
3.2.2 La svolta semiotica (<i>Mille piani/1</i>)	232
3.2.3 Piano di consistenza e piano di organizzazione (<i>Mille piani/2</i>)	245
3.2.4 Cartografie (<i>Mille piani/3</i>)	254
3.3 LE SUPERFICI DELEUZIANE	265
CONCLUSIONE	
PRAGMATICA DELLA SUPERFICIE	268
1 Il piano di immanenza	268
2 Per un materialismo stilistico	273
3 Elementi per una stilistica superficiale	281
4 Politica dello stile	292
RINGRAZIAMENTI	297
BIBLIOGRAFIA	299

TAVOLA DEI RIFERIMENTI

OPERE DI FRIEDRICH NIETZSCHE¹

AC = *Der Antichrist (L'Anticristo)*;

BW = *Briefwechsel*; (E = *Epistolario*);

EH = *Ecce Homo*;

FW = *Die fröhliche Wissenschaft (La gaia scienza)*;

GD = *Götzen-Dämmerung (Crepuscolo degli idoli)*;

GdT = *Die Geburt der Tragödie (La nascita della tragedia)*;

GM = *Zur Genealogie der Moral (Genealogia della morale)*;

JGB = *Jenseit von Gut und Böse (Al di là del bene e del male)*;

M = *Morgenröthe (Aurora)*;

MA = *Menschliches, Allzumenschliches (Umano, troppo umano, I)*;

NF = *Nachgelassene Fragmente (Frammenti postumi)*;

PGZ = *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen (La filosofia nell'epoca tragica dei greci)*;

UB II = *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Sull'utilità e il danno della storia per la vita)*;

VMS = *Vermischte Meinungen und Sprüche (Opinioni e sentenze diverse)*;

WS = *Der Wanderer und sein Schatten (Il viandante e la sua ombra)*;

Z = *Also Sprach Zarathustra (Così parlò Zarathustra)*.

¹ Le opere di Nietzsche vengono citate secondo le sigle qui indicate, seguite dal numero di aforisma o sezione dell'opera.

OPERE DI LUDWIG WITTGENSTEIN².

BB: *Blue Book (Libro blu)*;

BGB: *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough» (Note sul «Ramo d'oro» di Frazer)*;

BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, (Osservazioni sui fondamenti della matematica)*;

BrB: *Brown Book (Libro marrone)*;

BT: *The Big Typescript*;

LC: *Lectures and Conversations (Lezioni e conversazioni)*;

PU: *Philosophische Untersuchungen (Ricerche filosofiche)*;

SRLF: *Some Remarks on Logical Form (Alcune osservazioni sulla forma logica)*;

TB: *Tagebücher (1914-16) (Quaderni 1914-16)*;

TLP: *Tractatus logico-philosophicus*;

VB: *Vermischte Bemerkungen (Pensieri diversi)*;

UG: *Über Gewissheit (Della Certezza)*;

Z: *Zettel*.

OPERE DI GILLES DELEUZE³.

ABC: *Abécédaire de Gilles Deleuze (Abbecedario di Gilles Deleuze)*;

AO: *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Edipe (L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia 1)*;

B: *Bergsonisme (Il bergsonismo e altri saggi)*;

D: *Dialogues (Conversazioni)*;

DR: *Différence et répétition (Differenza e ripetizione)*;

² Le opere di Wittgenstein vengono citate secondo le sigle qui indicate, seguite dal numero di paragrafo (o di proposizione, nel caso del TLP) dell'opera. Solo nei casi in cui non sussista una divisione in sezioni – come ad esempio in VB – o questa non permetta il riferimento immediato al passo – come in PU, II o in BrB – si riporterà il numero della pagina dell'edizione italiana.

³ Le opere di Deleuze vengono citate secondo le sigle qui indicate seguite dal numero di pagina dell'edizione in lingua originale, cui a sua volta segue tra parentesi tonde il numero di pagina nella traduzione italiana. In questo elenco si trovano le anche le opere a doppia firma con Félix Guattari (oltre ai *Dialogues*, anch'essi a doppia firma, con Claire Parnet, e a *Superpositions*, pubblicato assieme a un testo di Carmelo Bene).

DRF: *Deux régimes de fous* (Due regimi di pazzi);
F: *Foucault* (Foucault);
FB: *Francis Bacon. Logique de la sensation* (Francis Bacon. Logica della sensazione);
IDT: *Île déserte et autres textes* (L'isola deserta e altri scritti);
IM: *Cinéma 1. L'image-mouvement* (L'immagine movimento. Cinema 1);
IT: *Cinéma 2. L'image-temps* (L'immagine-tempo. Cinema 2);
K: *Kafka. Pour une littérature mineure* (Kafka. Per una letteratura minore);
LS: *Logique du sens* (Logica del senso);
MP: *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (Mille piani. Capitalismo e schizofrenia 2);
NPh: *Nietzsche et la Philosophie* (Nietzsche e la filosofia);
Pli: *Le pli. Leibniz et le baroque* (La piega. Leibniz e il barocco);
PP: *Pourparlers* (Pourparler);
PS: *Proust et les signes* (Marcel Proust e i segni);
QPh: *Qu'est-ce que la philosophie?* (Che cos'è la filosofia?);
S: *Superpositions* (Sovrapposizioni);
SPP: *Spinoza. Philosophie pratique* (Spinoza. Filosofia pratica).

Avvertenza. Per quanto riguarda le citazioni di opere non indicate tramite sigle, non necessariamente si è fatto riferimento alla traduzione italiana, e si sono provvedute traduzioni alternative: questo è dovuto più a questioni di disponibilità o di familiarità con certi testi in originale che alla effettiva necessità di servirsi di nuove traduzioni.

INTRODUZIONE

*E voglio un pensiero superficiale
che renda la pelle splendida.*

Afterhours

1. In questo lavoro si cerca di dar ragione di un certo modo di fare filosofia, di una certa pratica filosofica, che taglia trasversalmente la storia della filosofia contemporanea e che vorrei rubricare sotto il titolo di «filosofia superficiale». La trasversalità di questo metodo ne comporta anche la sostanziale eterogeneità (si avvicinano per esempio tra loro autori come Wittgenstein e Deleuze, che appaiono tuttavia agli antipodi del pensiero filosofico novecentesco), e in effetti, se quello che ci proponiamo di studiare è una certa *pratica* della filosofia, si potrà ben vedere come questa pratica possa avvalersi di strumenti, ed esercitarsi su campi, estremamente disparati, e conseguire infine esiti altrettanto distanti (sul piano teorico, epistemologico, politico...), pur mantenendo fermi alcuni punti che ne fanno ciò nondimeno una pratica specifica. (Ripetiamo: una pratica, un'attività, un movimento, una postura, perfino un metodo, specifici: il che non comporta necessariamente dei contenuti comuni).

L'obiettivo di questo tipo di approccio che chiameremo «superficiale» è quello di realizzare un pensiero che si sviluppi su di un solo e medesimo piano, ovvero che rifiuti ogni possibile compromesso con la trascendenza. Anche questo termine, «trascendenza», potrà a sua volta avere significati diversi a seconda di come si tratterà il piano: ciò che conta è che un tale piano risulti, almeno in linea di principio, immanente a se stesso, e che non abbia dunque bisogno di appoggiarsi a una qualche trascendenza che lo fondi, lo normi o a cui esso abbia bisogno di rimandare. Da questo punto di vista l'idea deleuziano-guattariana di *piano di immanenza* (che gli autori di *Che cos'è la filosofia?* pongono come orizzonte stesso della filosofia in quanto tale) può risultare non solo estremamente feconda, ma anzi costituisce l'idea fondamentale tramite la quale è possibile giungere a definire la filosofia della superficie come quel tipo di filosofia che cerca costantemente di tracciare un tale piano. Ciò nondimeno si è preferito il termine

di «superficie», sia per non voler sottolineare più del necessario i debiti di questo lavoro nei confronti del pensiero deleuziano, sia per sottolineare la presenza di alcune differenze sostanziali rispetto all'impostazione del problema proposta in *Che cos'è la filosofia?*. Di primo acchito si può comunque dire che ciò che si cercherà di fare in queste pagine è indagare come e in che termini la filosofia della superficie risponda a un bisogno di immanenza, e operi in vista dell'instaurazione di un pensiero che si fondi sul suo proprio movimento anziché rifarsi a un piano ulteriore che lo fondi e lo normi dall'esterno. Questa indagine si attua tramite l'analisi di alcuni tentativi concreti di costruire questa superficie immanente.

2. Questa tesi consta sostanzialmente di tre studi, dedicati rispettivamente a Nietzsche, Wittgenstein e Deleuze. Ogni studio è relativamente autonomo, e mira a essere complessivo, ovvero a illustrare per ciascuno di questi autori quale sia il movimento filosofico che lo anima, ovvero il suo modo specifico di costruire la propria superficie, o il proprio specifico piano di immanenza. Tranne che per Nietzsche, per il quale si è attinto indifferentemente a tutta l'opera, di ciascun autore si sono affrontate solo opere specifiche (le *Ricerche filosofiche* per quanto riguarda Wittgenstein, e *Logica del senso* e *Mille piani* per quanto riguarda Deleuze).

Questa varietà di riferimenti vuole sottolineare come il piano di immanenza non sia unico: si danno differenti modi di realizzare un tale piano e una pratica di pensiero che sia effettivamente immanente, diversi modi cioè di pensare in maniera superficiale, e di alcuni di questi modi vorrei dar conto in queste pagine. D'altra parte vorrei sottolineare anche come l'immanenza non sia l'orizzonte della filosofia *tout court*, come vorrebbero Deleuze e Guattari, dai quali non di meno il concetto di piano di immanenza è mutuato, ma anzi come questo tipo di movimento e di ricerca sia molto limitato, e anzi significativamente minoritario.

Questo movimento, immanentista o superficiale, è quello che abbiamo individuato e analizzato nei tre autori summenzionati (o piuttosto in alcune loro opere): nonostante le macroscopiche differenze tra loro, che si collocano ai livelli più disparati, in essi è dunque possibile reperire una pratica di pensiero comune. In particolare, le affinità di questi tre movimenti di pensiero si possono individuare lungo tre assi distinti, e che tuttavia collaborano alla definizione di che cosa sia una filosofia superficiale.

3. *Asse storico*. Da un punto di vista storico-filosofico si è inteso mostrare una sorta di genealogia eterogenea che attraversa la filosofia contemporanea, e che si distingue tanto dalla linea genealogica delle filosofie che vogliono pensarsi come scienze rigorose in grado di offrire fondamenti teorici (la fenomenologia, buona parte della filosofia analitica, lo strutturalismo, la psicanalisi), quanto da quelle che, pur muovendo da un congedo dal fondamento, non cessano di rimandare a

una trascendenza, fosse pure assente o inafferrabile (Heidegger e le sue derive deboli, ermeneutiche, decostruzioniste)⁴.

Il punto di avvio di questa linea genealogica è individuato nell'immanentismo nietzscheano, mentre si sono rintracciate le sue filiazioni, per quanto disparate, in alcune opere di Ludwig Wittgenstein e Gilles Deleuze (sia in proprio che in collaborazione con Félix Guattari). L'idea di fondo dello sviluppo di questa genealogia, così come viene presentata in questa tesi, è la seguente: in Nietzsche la superficie viene realizzata tramite un doppio movimento. Da una parte infatti egli costruisce la sua superficie tramite la dissoluzione delle strutture metafisiche, attraverso un movimento critico e polemico; dall'altra parte egli sfrutta lo spazio che si è venuto a creare per aprire a una sfrenata produzione concettuale, a una vera e propria sperimentazione filosofica (è qui che si collocano per esempio i concetti di eterno ritorno, volontà di potenza e superuomo). Ora, in Nietzsche questi due movimenti distinti restano perfettamente complementari e solidali: la sua superficie si costruisce tramite un gesto che comprende due momenti, quello attivo-dissolutivo e quello affermativo. Ciò che succede invece in seno alla sua filiazione è che questi due gesti si vengono a separare, dando vita a pensieri che, pur aspirando allo stesso ideale della costruzione di una superficie di pensiero perfettamente immanente, saranno profondamente diversi, e anzi prossimi all'incompatibilità. Da una parte infatti Wittgenstein si fa erede del movimento attivo-dissolutivo della filosofia nietzscheana, della sua lotta alla metafisica, ai dogmi, all'esposizione stessa di teorie che si diano in qualche senso come vere, canoniche e vincolanti: egli costruisce una superficie per via sottrattiva, cercando di instaurare un pensiero che sia tale solo in un incessante movimento che escluda precisamente la possibilità di potersi poggiare su un qualsiasi illusorio conforto esterno e fondante. Dall'altra parte Deleuze si farà erede del momento sperimentale e affermativo della filosofia nietzscheana, dando vita a una superficie che si disinteressa della critica alla tradizione metafisica occidentale, e che anzi vi si installa, ma al solo scopo di farla delirare, ovvero di sfruttarla per la sua propria sperimentazione concettuale: il momento critico, anziché godere di un'autonomia propria, dipende qui per intero dal momento produttivo e sperimentale.

La struttura stessa di questa tesi rimanda dunque a una sorta di capitolo (per quanto anomalo e minoritario) della storia della filosofia contemporanea, e dà ragione in primo luogo di una filiazione che è al contempo storica e teorica.

4. *Asse teorico.* Al di là delle evidenti differenze che separano fino a rendere incomunicabili tra loro ciascuno di questi pensieri (in particolare ovviamente i due pensieri novecenteschi), esiste tra essi un'affinità teorica decisiva. Con modalità,

⁴ Pur in sensi diversi, ma sempre in contrapposizione alla definizione di «superficiale» riservata alle filosofie prese in esame in questa tesi, si potrebbero chiamare «profonde» queste altre linee genealogiche fondazionaliste o trascendentiste.

concetti, movimenti, strumenti e riferimenti differenti essi tentano infatti, ciascuno dal suo lato, di costruire un pensiero il cui movimento consista nel tracciare un piano di immanenza, ovvero un pensiero che si sviluppi su un'unica superficie che non rimandi a un piano ulteriore, fondativo o normativo rispetto a essa. Se dunque un'affinità tra questi autori antipodici si può effettivamente reperire, non è al livello delle loro produzioni concettuali (che certo su qualche tratto si potranno anche sovrapporre – e tuttavia in maniera ancora accidentale) ma a un livello formale o, potremmo dire, metodologico: quello di un movimento di pensiero immanentistico, indipendentemente dal modo e dal luogo in cui questo pensiero è dispiegato, sia esso (come per il Wittgenstein delle *Ricerche*) la superficie dell'ordinario linguistico e delle pratiche antropologiche, oppure il campo trascendentale (per il Deleuze di *Logica del senso*) o il piano di sperimentazione della metafisica (per Deleuze e Guattari in *Mille piani*). È dunque fondamentale sottolineare che questo tipo di lettura si colloca quindi sul piano che, sulla scorta di Deleuze, si potrebbe chiamare «noologico», quello cioè che riguarda il movimento formale del pensiero e non la sostanza dei suoi oggetti, dei suoi *cogitata*. Questo livello, come scrivono Deleuze e Guattari, «concerne non i contenuti di pensiero (ideologia), ma la forma, la maniera o il modo, la funzione del pensiero, secondo lo spazio mentale che traccia dal punto di vista di una teoria del pensiero, di un pensiero del pensiero»⁵. A questo livello, al livello del tipo di movimento che il pensiero instaura, dell'orizzonte in cui si muove, del piano che traccia, e dello spazio che crea (spazio liscio, superficie autonoma), si colloca l'affinità profonda che questo lavoro vuole analizzare in alcune sue realizzazioni concrete, delle quali viene via via a vagliare anche la tenuta effettiva (una di queste analisi, e nella fattispecie quella dedicata a *Logica del senso*, darà in questo senso esito negativo, ovvero quest'opera si mostrerà incapace di giungere a tracciare il piano di immanenza che pure si poneva come obiettivo, e questo proprio perché in questo caso l'immanenza resta al livello del *cogitatum* anziché giungere a comprendere la dimensione *noologica*).

Da questo punto di vista dovrebbe risultare più chiaro perché questa tesi si strutturi secondo indagini autonome e complessive, e non mostri invece una serie di affinità e rimandi locali che pure esistono tra gli autori presi in esame, e sono talvolta sorprendenti. Ciò che interessa è un movimento complessivo del pensiero, e solo sulla base di esso (delle sue realizzazioni concrete) si vuole trovare un'affinità che si colloca solamente a questo livello formale (metodologico o noologico).

5. *Asse compositivo*. C'è infine un terzo asse lungo il quale i tre autori presi in esame convergono, ed è quello che si potrebbe dire «stilistico», a cui è dedicata la *Conclusione* di questo lavoro. Non si intende con questo fare riferimento a

⁵ Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, p. 624 (it. p. 693).

un'affinità stilistica tra opere che sono tra loro estremamente diverse, obliterando così le specificità e i ruoli che la costruzione stilistica ricopre in ciascuna produzione teorica. Quello su cui invece vorrei insistere è che per ciascuno di essi l'opera filosofica stessa deve essere compresa nel medesimo movimento immanentistico a cui è sottoposto il pensiero: il movimento superficiale del pensiero, in altri termini, si costruisce solo tramite una scrittura e una composizione filosofica che si costituisce a sua volta come un costruttivismo stilistico (pur in modi molto diversi, in cui lo stile è di volta in volta solidale al tipo di pensiero che si cerca di costruire). Quello che dunque da questo punto di vista hanno in comune questi autori è che essi non si limitano a pensare una realtà immanente con strumenti teorici immanenti, lasciando tuttavia l'opera filosofica come fosse un *discorso su*, ovvero come esterna al piano su cui si pensa, una sorta di sua analisi, spiegazione o rappresentazione.

Il testo filosofico dovrà dunque a sua volta rispondere a un criterio superficiale: il piano di immanenza dovrà dunque assumere su di sé un piano di composizione che riguarda la dimensione della scrittura filosofica. È a questo livello che si pone il concetto filosofico di *stile*: esso costituisce la materia stessa attraverso cui si costruisce e si norma in maniera immanente un'opera filosofica che si voglia a sua volta presa nella dinamica superficiale dell'immanenza. Lo stile, come sostiene Proust, è ciò che conferisce all'opera la sua necessità. Lo stile peculiare degli autori in questione è da una parte il portato di una nuova concezione del metodo filosofico inteso come strumento per costruire di un piano di immanenza (in quanto piano sempre da tracciare, da tessere secondo una logica che non può essere quella rappresentativa: è per questo che uno stile canonico non è ritenuto efficace, modellato su un *logos* esterno e su una realtà già data e considerata sostanzialmente intelligibile), ma dall'altra lo stile è ciò che dà a un tale piano la possibilità di esistere e di ottenere la sua logica immanente, la sua unità. Nessun piano esiste prima della sua costruzione e nessuna costruzione filosofica può prescindere dalla sua composizione stilistica. Ciò che insomma sembra un ulteriore dato fondamentale per sancire l'unità di questi tre studi è il fatto che essi muovono dalla constatazione di una inevitabile solidarietà, o piuttosto di una reciproca implicazione, al limite dell'indiscernibilità, di una pratica della filosofia intesa come creazione di un piano di immanenza da una parte, e dello stile peculiare che essi di volta in volta adottano come strumento proprio della costruzione di questo piano dall'altra.

È questo il motivo teorico per il quale si è creduto opportuno prendere come oggetto di indagine le singole opere, considerate come unità teoriche e stilistiche autonome, piuttosto che l'insieme dell'opera, il pensiero o la filosofia complessiva di un certo autore. E questo vale in particolar modo per Wittgenstein e Deleuze: per Wittgenstein nella misura in cui la peculiare costruzione stilistica delle *Ricerche filosofiche* comporta delle differenze teoriche non conciliabili tanto con la globalità

del *Nachlass* quanto col *Tractatus*; per Deleuze, in quanto l'idea che si vuole sostenere è che egli costruisce, nelle sue opere teoriche, dei sistemi significativamente differenti (la scelta, in particolare, di *Logica del senso* e di *Mille piani* come opere di riferimento è dovuta tanto alla presenza molto forte della tematica superficiale, quanto alla consapevolezza stilistica che esse comportano). Quanto a Nietzsche, si è invece pensato di offrire una lettura complessiva, non solo per il diverso ruolo che egli svolge storicamente rispetto agli altri due, ma anche perché il suo intero *corpus* può essere considerato, dal punto di vista stilistico (stile che in Nietzsche non si dà se non come *pluralismo stilistico*), come un'unica modulazione per variazione continua della stessa opera (per lo meno a partire da *Umano troppo umano*, ovvero dal momento in cui egli afferma la sua concezione matura del prospettivismo e prende congedo dalla metafisica schopenhaueriana).

6. Può probabilmente essere utile, in sede introduttiva, schizzare una piccola mappa del presente lavoro. Il punto di avvio della ricerca è costituito dall'opera di Friedrich Nietzsche, a cui è dedicato il *primo capitolo* della tesi. In essa si è rinvenuta l'istituzione, secondo due momenti distinti e complementari, della filosofia superficiale contemporanea. In particolare si è creduto di poter individuare nel prospettivismo nietzscheano l'orizzonte stesso della sua filosofia, ovvero, in altri termini, «prospettivismo» è il nome che egli dà alla superficie (o al piano di immanenza) sulla quale costruisce il suo pensiero. Questo prospettivismo si può d'altra parte leggere in due accezioni differenti (secondo una logica che lo stesso Nietzsche chiama del «doppio cervello»): la prima accezione, che si è creduto opportuno chiamare *prospettivismo attivo* (che esercita anzitutto una pratica attiva delle molteplici prospettive in funzione critica), è quella per cui il prospettivismo è costantemente giocato in funzione antidogmatica e antimetafisica. In questo senso la maggior parte della sua produzione si colloca in questo movimento in cui Nietzsche muove alla dissoluzione di ciò che la filosofia ha sempre cercato di porre come vero, vincolante, morale e fondativo: la cosa in sé, la verità, il soggetto agente, la conoscenza disinteressata, Bene e Male, e via dicendo. In questo contesto, nel quale Nietzsche cerca di istaurare una superficie per via sottrattiva, ovvero attraverso un movimento critico di ciò che si dà per assodato, il filosofo non smette di giocare gli strumenti teorici e il linguaggio della metafisica per scardinare il sistema metafisico stesso (tutto ciò che va sotto il complesso nome di «morte di Dio»).

La seconda accezione del prospettivismo come costruzione di una superficie è quella che si è creduto opportuno chiamare *prospettivismo affermativo*, ovvero il momento più propriamente produttivo e sperimentale della filosofia (che, con una suddivisione ancora piuttosto sommaria dell'opera, possiamo individuare soprattutto nello *Zarathustra*, in *Ecce Homo*, e in parte del cospicuo *Nachlass*). Qui

Nietzsche, avendo preso congedo dalla dimensione metafisica (tanto come obiettivo polemico quanto come armamentario teorico), si abbandona alla sua produzione concettuale più idiosincratca, quella caratterizzata anzitutto dai concetti di eterno ritorno, superuomo e volontà di potenza; attraverso questa produzione concettuale Nietzsche cerca di filosofare al di fuori della dimensione metafisica, e dunque di modulare, attraverso dei criteri immanenti e autoprodotti, quella superficie che ha precedentemente costruito per via sottrattiva, per giungere a operare su di essa una vera e propria sperimentazione filosofica.

Concepire al contempo la distinzione e la complementarità di questi due movimenti (attivo-dissolutivo e affermativo-sperimentale) significa comprendere i termini della superficializzazione della filosofia operata da Nietzsche: si rischia infatti di mutilarne il pensiero laddove se ne consideri uno solo, o, peggio, si rischia di darne letture fortemente distorte laddove essi si confondano (da questo punto di vista, per esempio, è facile trasformare la volontà di potenza da principio affermativo e metamorfico a principio reazionario e gerarchizzante qualora la si voglia leggere in un contesto critico-metafisico – concependola in sostanza come volontà di potere – anziché in un contesto sperimentale).

Questa eredità superficiale nietzscheana non ha tuttavia séguito nella storia del pensiero del Novecento nei termini posti da Nietzsche stesso, ovvero secondo questa complementarità tra il momento critico e quello produttivo, ma i due momenti si separano e danno vita a due sviluppi teorici autonomi: queste due linee sono analizzate negli studi successivi, dedicati al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* come erede del movimento antimetafisico, e al Deleuze di *Logica del senso* e (in compagnia con Guattari) di *Mille piani* come erede del momento sperimentale. Non ci sarà bisogno di aggiungere che Wittgenstein e Deleuze non sono gli unici a raccogliere questa eredità nietzscheana: quello che vorrei mettere in luce è piuttosto come i due momenti nietzscheani della costruzione della superficie si trovano realizzati *esemplarmente* (seppur separati) in alcune opere di questi due autori, laddove le istanze immanentiste nietzscheane trovano risonanze, seppure in maniera più marginale, in larga parte della filosofia del Novecento.

7. Le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, oggetto del *secondo capitolo* del presente lavoro, costituiscono un generoso sforzo antidogmatico, volto a togliere alla filosofia quel ruolo metafisico a cui essa da sempre ha avuto la tendenza a consegnarsi, concependosi come produzione di teorie che si propongono come vere. Al contrario, Wittgenstein propone qui una concezione della filosofia radicalmente alternativa, una filosofia che consista precisamente in un movimento incessante del pensiero tale per cui sia resa impossibile la produzione stessa di teorie o di dottrine.

Lo spazio su cui Wittgenstein tende la sua superficie è quello linguistico (di un linguaggio in realtà che non si limita a comprendere semplicemente le parole ma si amplia alla prassi stessa in cui si trova intessuto), e su questo piano si serve di strumenti molteplici per mostrare come il linguaggio dica ciò che dice sulla base delle sue proprie risorse espressive, senza appoggiarsi su alcun fondamento esterno e trascendente. Così le *Ricerche* devono preoccuparsi in particolar modo di rendere ineffettuali le risposte canoniche al problema dell'operare del linguaggio, ovvero ai tentativi di fondarlo tramite il suo riferimento ad altro da sé. Si tratterà dunque di mostrare di volta in volta che: - il significato delle parole non consiste in una realtà oggettuale (un'ontologia) a cui esso farebbe riferimento (secondo l'idea per cui il referente di una parola è il suo «portatore», ovvero l'oggetto concreto a cui i riferisce); - il significato delle parole non consiste in un'attività spirituale tramite la quale un soggetto esterno al linguaggio conferirebbe vita a ciò che altrimenti resterebbe un segno inerte; - il significato delle parole non risiede in un iperuranio in cui si troverebbero i significati come identità ideali dei concetti a cui le parole cercano di riferirsi (ovvero, in altri termini, non esiste un metalinguaggio ideale in grado di spiegare il linguaggio effettivo). Tutto ciò porta a un'idea del significato come produzione immanente del segno entro un contesto specifico definito come gioco linguistico, e concepito come perfettamente contingente e revocabile, il quale a sua volta si intesse in una serie di relazioni, altrettanto contingenti e revocabili, che formano quello che Wittgenstein chiama una «forma di vita» e che costituisce la matrice stessa della produttività del linguaggio sulla base delle proprie risorse. Correlativamente, l'idea di filosofia che ne emerge è quella di una filosofia come movimento incessante del pensiero alla volta della dissoluzione di ogni teoria che si presenti come normativa da un punto di vista esterno al funzionamento del linguaggio stesso: per questo motivo il tessuto delle *Ricerche* non smette di spiazzare il lettore, di metterlo a disagio rispetto a qualsiasi conclusione (ivi comprese quelle che sembrano proposte dallo stesso Wittgenstein come alternative a quelle correnti: per esempio il significato come uso), e di non cessare la sua attività di produzione di alternative possibili, di nuovi punti di vista, nuove prospettive, nuove possibilità di lettura (questo in sostanza ciò che egli definisce *rappresentazione perspicua*).

Sebbene la presente lettura si concentri esclusivamente sulle *Ricerche*, in appendice si è voluto dar conto delle proposte esegetiche del cosiddetto *New Wittgenstein*, che al momento rappresentano la vera posta in gioco del dibattito wittgensteiniano. Il motivo per cui si è ritenuto di non trascurare queste nuove tesi è il fatto che esse muovono proprio dal tentativo di leggere il *Tractatus logico-philosophicus* sulla scorta delle *Ricerche*, proponendone un ripensamento che va precisamente in direzione di una (pur parziale) «superficializzazione» del *Tractatus*, e che dunque dal punto di vista proposto dal presente lavoro, sembrano estremamente stimolanti.

8. Alla lettura delle opere di Gilles Deleuze come tentativi di riprendere il *côté* affermativo della filosofia superficiale nietzscheana è dedicato il *terzo e ultimo capitolo*. Tale lettura si compone di due momenti e si attesta in particolare su *Logica del senso* e *Mille piani*. In realtà si pongono, prima di affrontare direttamente le opere, due modelli di cui ci si servirà in seguito per comprenderle: il primo modello è quello della filosofia superficiale (ovvero di un complessivo ri-orientamento orizzontale del pensiero volto a destituire sia il movimento verso le altezze dei concetti eterni quanto le profondità dei fondamenti) così come viene presentato programmaticamente nella serie XVIII di *Logica del senso*, e di cui ci serviamo come criterio in base al quale definire la superficializzazione della filosofia (e dunque anche per vagliarne la tenuta). Il secondo modello, fondamentale per comprendere *Logica del senso*, è quello kantiano che sottende alla metafisica esposta in *Differenza e ripetizione*, e che distingue un piano subrappresentativo o intensivo, un piano rappresentativo (verso il quale Deleuze si pone polemicamente), e un piano ideale o virtuale, omologo a quello intensivo. Rispetto a questo modello *Logica del senso* opera un cambiamento fondamentale, esiliando il piano subrappresentativo nelle profondità informi dei corpi, e costruendo un sistema basato sui rapporti tra piano rappresentativo come piano degli stati di cose (che in realtà costituisce l'organizzazione del piano dei corpi) e piano ideale, come superficie virtuale degli eventi. Questo schema risponderebbe per Deleuze precisamente all'esigenza di una filosofia superficiale, così come si può derivare da una certa lettura degli stoici. Quello che tuttavia si cercherà di mostrare, attraverso una lettura interna del testo sempre confrontata al modello della superficializzazione del pensiero, è che il sistema prodotto da questa opera, anziché instaurare un pensiero effettivamente superficiale, si limita a pensare una superficie come *cogitatum* (e come oggetto effettivamente immanente in sé), ma la pensa entro uno schema ancora duale (corpi/evento, essere/extra-essere, attuale/virtuale), che finisce per vanificare il tentativo di costruire un piano di immanenza.

Per questo Deleuze va incontro a un radicale ripensamento, grazie anche all'assidua collaborazione, per un intero decennio, con Félix Guattari, che comporta un tentativo su basi inedite di dar vita a un piano di immanenza inteso come costruzione di una superficie sperimentale. I due autori compiono i primi passi in questa direzione con *L'anti-Edipo*, cercando di instaurare un'ontologia meccanica univoca, che tuttavia ancora manca di alcuni elementi, e continua a far riferimento a un residuale concetto di trascendentale, e giungono alla loro opera più matura (dal punto di vista superficiale) con *Mille piani*. Qui vediamo operare elementi fondamentali come la svolta teorica in senso semiotico (ovvero il tentativo di pensare una realtà sempre semioticamente configurata al limite dell'indiscernibilità tra segno e corpo), la definizione di piano di organizzazione e

piano di consistenza non come entità separate ma come poli regolativi all'interno di un univoco piano di natura, e infine tutta una batteria di concetti tramite i quali giungere a definire la superficie come piano univoco (le linee, i divenire, le eccità). Tramite tutto questo ripensamento, Deleuze e Guattari giungono a instaurare un pensiero effettivamente immanente, la cui immanenza venga definita essenzialmente tramite la sua incessante produzione concettuale e la sua incessante sperimentazione filosofica. L'unicità di questa opera (l'unica deleuziana in cui si sia ravvisato compiutamente un operare effettivamente immanente del pensiero) è ulteriormente sottolineata dal fatto che in seguito Deleuze, interrotta la felice collaborazione con Guattari, tornerà a pensare secondo lo schema duale (virtuale/attuale, empirico/trascendentale) di *Logica del senso*.

9. La *Conclusion* di questo lavoro è dedicata non solo a tirare le somme delle letture complessive offerte nei capitoli precedenti, ma anche a fornire un ulteriore elemento teorico, quello dello stile, inteso come materia della costruzione di un'immanenza che non si limita a essere un'immanenza dell'oggetto del pensiero, del *cogitatum*, ma si fa anzitutto anche movimento immanentista del pensiero, e che infine deve divenire anche principio di costruzione dell'opera filosofica stessa.

Il riferimento qui è a due concetti maggiori elaborati da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*: il piano di immanenza e il piano di composizione (che si possono considerare in prima istanza rispettivamente come l'orizzonte proprio del pensiero filosofico e come dell'attività artistica). L'utilizzo che si fa di questi strumenti teorici è però significativamente differente da quello che ne fanno gli autori. Da una parte infatti il movimento del pensiero come volto a tracciare un piano di immanenza viene considerato come un tratto distintivo solamente di un certo tipo di filosofia (detta appunto immanentista, nella cui definizione rientrano gli autori trattati) e non come il proprio della filosofia in generale e in quanto tale. In secondo luogo, i piani di immanenza e di composizione, che restano separati nella tassonomia di *Che cos'è la filosofia?* come i piani di riferimento rispettivamente della filosofia e dell'arte, vengono riavvicinati, fino a mostrare come – nelle costruzioni teoriche prese in esame – i due piani, pur restando distinti *de jure*, finiscono per coincidere: la costruzione dell'immanenza si fa anche tramite la scrittura e la composizione stilistica di un'opera filosofica.

Naturalmente quello che è comune alle tre costruzioni teoriche superficiali prese in esame è il fatto che esse costruiscono un piano di composizione stilistica che coincide con il piano di immanenza noologica, e *non* si sostiene affatto che essi condividano lo stesso stile. Per questo si è creduto opportuno mostrare alcuni meccanismi stilistici e strutturali comuni (che rilevano da una stessa necessità di produzione dell'immanenza), come il regime polifonico (ovvero la costruzione di opere secondo la figura del discorso indiretto libero) e la struttura rizomatica, ma al contempo anche segnalare come il funzionamento di ciascuna opera dipenda

anche dal tipo di superficie che sta tracciando e dunque utilizza strumenti e denota posture particolari.

In ultima istanza si è voluto accennare anche al fatto che la composizione stilistica, intendendo nei tre autori costituire un medesimo piano di univocità stilistica come correlato di una medesima tensione all'immanenza, comporta anche una dimensione politica peculiare e del tutto autonoma rispetto alle posizioni apertamente sostenute dagli autori, dalle opere, o dal loro utilizzo. Lo stile diventa politico non perché si impegni sul campo *del* politico, ma proprio perché, rimanendone impassibile, esso traccia delle nuove linee di fuga, delle nuove partizioni del reale, e in questo consiste la sua portata propriamente politica. Nella misura in cui queste costruzioni stilistiche rendono ogni dottrina costituita inospitale per il pensiero, oppure trasformano quest'ultimo in una pura sperimentazione, esse stanno operando direttamente sul campo del reale, imponendo a esso un movimento costitutivamente antigerarchico e antiautoritario.

CAPITOLO UNO

NIETZSCHE E LA DOPPIA ISTITUZIONE DELLA SUPERFICIE

*La disperazione è una forma superiore di critica.
Per il momento la chiameremo felicità.*

Leo Ferré

L'intera opera nietzscheana è volta alla costruzione di una superficie, la cui logica sia quella di impedire il ripresentarsi di ogni recrudescenza metafisica e di ogni istanza trascendente: la creazione di una superficie unica, ma plurale ed eterogenea, in movimento e divenire perpetui, in cui nessun elemento possa assurgere a un ruolo normativo o autoritativo rispetto agli altri, è l'obiettivo della filosofia nietzscheana. A questa superficie, o, per usare la felice espressione deleuziano-guattariana, a questo piano di immanenza, Nietzsche dà il nome di *prospettivismo*. Si tratterà quindi di capire, nelle pagine che seguono, in che modo Nietzsche istituisca questa superficie – e soprattutto come istituisca una specifica pratica filosofica “superficiale” che consiste nel tendere un piano di immanenza, indipendentemente dal suo contenuto concettuale e dal campo in cui viene teso – e di definire in che senso sia lecito identificare questa superficie con la dottrina (ammesso che si possa usare un simile termine) del prospettivismo. L'idea da cui parte l'ipotesi che si cerca di sostenere nelle pagine che seguono è che, rispetto alla filosofia nietzscheana, il prospettivismo costituisca l'orizzonte entro cui avviene, ed entro cui è possibile dar ragione, dell'intera – sfrenata – produzione concettuale nietzscheana, dalla molteplice articolazione dell'idea di nichilismo (che in un certo senso non è che il darsi storico del prospettivismo) a quella della morte di dio (come evento e come condizione del filosofare stesso), dalle idee di volontà di potenza e di eterno ritorno (i nuovi, inediti concetti entro cui pensare il piano in termini non metafisici) all'esito del superuomo. L'orizzonte della filosofia

nietzscheana è dunque costituito dal prospettivismo: solo sul piano che esso costituisce si dà ogni sua acquisizione e produzione ulteriore.

Ora, si potrà certo obiettare, anzitutto, che in Nietzsche ci sia tutta una metaforica, estremamente potente, delle altezze e delle profondità (l'altezza iperborea di Zarathustra, le profondità presocratiche) e d'altra parte una continua svalutazione della superficialità (superficiali per Nietzsche sono gli atteggiamenti comuni verso la morale, superficiale è l'identità che ci costituiamo in vista della socialità, superficiali sono le verità di comodo entro le quali ci muoviamo secondo schemi precostituiti volti a rendere innocuo il reale, superficiale è tutto un mondo di costruzioni fittizie *dietro* le quali dobbiamo andare – da cui la celebre definizione di Nietzsche come «maestro del sospetto»⁶). Quello che vorrei mostrare qui è piuttosto come questa ricerca in verticale, questa opera di smascheramento costante, non si risolva mai nel reperimento di una verità più profonda, o di un volto (fosse pure il volto senza fisionomia di Dioniso) dietro la maschera: ogni verticalità diventa effetto di superficie, ogni produzione si pone al fianco e in interazione orizzontale con le altre, lo smascheramento stesso dovrà produrre l'affermazione della maschera, o piuttosto, la sua esplosione, il suo trionfo, la sua moltiplicazione incessante. È quanto scrive molto chiaramente, intervenendo al convegno nietzscheano di Royaumont del 1964, Michel Foucault: «La profondità è adesso restituita come segreto assolutamente superficiale, in modo che [...] tutta questa verticalità, così importante nello *Zarathustra*, è, in senso stretto, il rovesciamento della profondità, la scoperta che essa non era che un gioco e una piega della superficie»⁷. A questa tesi foucaultiana si attiene lo spirito della presente lettura nietzscheana, sebbene senza condividere, rispetto alla conferenza in cui essa è esposta, l'apparentamento del movimento di pensiero nietzscheano con quelli di Marx e di Freud, che non rispondono né ai criteri di una pragmatica filosofica superficiale, né alla sua costruzione stilistica. È questo il senso del corpo a corpo che Nietzsche non cessa di condurre con la tradizione metafisica occidentale, ovvero il tentativo di liberarsi di ogni altezza e ogni profondità, di ogni normatività imposta e di ogni «una volta per tutte», nella speranza di poter realizzare una pratica filosofica differente da quella metafisica e di poter parlare in favore di un tempo a venire (a questo rimanda la rivendicata «inattualità» dei testi nietzschiani: parlare contro le verità ipostatizzate che ci ha consegnato la tradizione, parlare in controtempo, contro la propria epoca e le ipoteche teoriche che impone, e infine parlare contro la storia stessa, che dirige e imbalsama il pensiero in una memoria vincolante e improduttiva; nessun pensiero

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Della interpretazione: saggio su Freud*, Il saggiatore, Milano 1967. La definizione è attribuita, oltre che a Nietzsche, anche a Marx e Freud.

⁷ M. FOUCAULT, *Nietzsche, Freud, Marx*, in ID., *Dits et écrits*, vol. 1, Gallimard, Paris 1994, p. 596.

che non sia in favore di qualcosa di nuovo, che non sia a sua volta produttivo, è un pensiero che passa il setaccio, che Nietzsche si impone, dell'inattualità)⁸.

Prima di affrontare il tema del prospettivismo, e di vedere come sia possibile leggere attraverso di esso l'articolazione complessiva del pensiero nietzscheano, vorrei fare un ultimo appunto sulle differenti accezioni di questo termine (introducendo così la scansione che articolerà il presente capitolo). Dire (ancorché sommariamente, secondo la formula standard) che «non ci sono fatti, ma solo interpretazioni»⁹ ha anzitutto la funzione negativa di constatare l'assenza di criteri trascendenti, e dunque la sostanziale intercambiabilità ed equivalenza di tutte le prospettive, le posizioni teoriche e via dicendo. Si tratta in sostanza dell'equivalente di ciò che Nietzsche chiama il nichilismo negativo, che porterà alla rassegnazione e alla volontà del nulla schopenhaueriane: a questo tipo di nichilismo – e a questo tipo relativistico di prospettivismo – Nietzsche non ha intenzione di consegnarsi. È per questo che anche il suo prospettivismo, pur nella sua potenza distruttiva, non si adagia mai sulla posizione del “nulla ha senso” o della sostanziale rinuncia alla scelta o alla lotta. La distruzione nietzscheana è sempre distruzione *attiva*, gioiosa, è sempre gioco della distruzione, gioia della dissoluzione di ciò che si voleva dare come irrevocabile in favore della costruzione anzitutto di un piano (una superficie) privo di norme trascendenti e privo di gerarchia, ma non per questo indifferenziato (e anzi, tutto lo sforzo nietzscheano è volto a creare una superficie popolata di forze, modulata da intensità, attraversata da differenze di potenziale – per nulla informe o indifferente), e a sua volta alla creazione continua di maschere, di concetti, di assunti locali e revocabili, ma che assumono la loro forza in virtù di ciò che si

⁸ Può essere interessante, anche in relazione ad autori che saranno trattati, o a cui si farà riferimento nel corso di questo lavoro, notare il parallelo che Deleuze e Guattari istituiscono, *Che cos'è la filosofia?* (Einaudi, Torino 2002, pp. 105-7), tra inattualità nietzscheana e l'idea di *attuale* (opposta a quella di presente) che si trova in Foucault (e che Deleuze e Guattari traducono così: «Non ciò che noi siamo, ma ciò che diveniamo, ma ciò che stiamo diventando, il nostro Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, non siamo più. [...] L'attuale non è la prefigurazione, magari utopistica, di un avvenire ancora della nostra storia, ma piuttosto l'adesso del nostro divenire»).

⁹ NF, VIII, 7 [60]. Riportiamo il passo, sul quale dovremo tornare, per intero: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: “ci sono solo fatti”, direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo contare su nessun fatto “in sé”; forse è un'assurdità volere qualcosa del genere. “Tutto è soggettivo”, dite voi: ma già questa è un'interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, di appiccicato dopo. – È infine necessario porre l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi». (Per una definizione globale e analoga del prospettivismo, cfr. NF VIII, 1 [115]). È noto come questa idea derivi dalla radicalizzazione di una metafora tratta dalle arti visive e utilizzata in ambito epistemologico per la prima volta da Leibniz, in *Monadologia*, §57: «E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa ed è come moltiplicata *prospettivamente*, allo stesso modo, per via della moltitudine infinita delle sostanze semplici, ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono prospettive di un unico universo secondo il differente punto di vista di ciascuna monade» (G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001). La radicalizzazione nietzscheana consisterà, essenzialmente, nel togliere la città, ovvero nel negare che ci sia qualcosa che sussiste al di là delle prospettive stesse, che la città sia qualcosa al di là dei punti di vista che la creano (senza dipendere da alcun creatore).

propongono, contingentemente, di affermare. Per questo si è scelto di chiamare questo prospettivismo – che pure è ancora il prospettivismo che dissolve le costruzioni preconette, ipostatizzate, che pure è il prospettivismo che si fa col martello – «prospettivismo attivo», nel senso in cui Nietzsche parla di un «nichilismo attivo»¹⁰. Questo prospettivismo consisterebbe, in sostanza, in una *pratica attiva delle prospettive*, il cui scopo è il movimento stesso di un pensiero che non si sclerotizza in assunzioni teoriche metafisiche. Ma a questo primo senso di prospettivismo ne andrà aggiunto uno ulteriore, che sia la successiva affermazione del prospettivismo stesso, in cui la pluralità del piano sarà affermata in quanto tale, ovvero in cui si daranno le norme immanenti attraverso cui il piano si muove e mantiene vivo il proprio movimento, impedendo ogni possibile recrudescenza trascendente tramite una produzione concettuale che non sia più né metafisica né semplicemente anti-metafisica, ma che sia *al di là* della metafisica: è su questo piano che si collocano l'idea di un eterno ritorno (come instaurazione del criterio tramite il quale il piano espelle da sé ogni negatività così come ogni autorità sovrapposta, e come affermazione della molteplicità e del divenire contro le ipoteche da sempre avanzate dalla tirannia dell'essere), e altrettanto l'idea di volontà di potenza (modello dinamico attraverso cui pensare questo divenire senza ricadere nelle pastoie metafisiche), e infine quella di superuomo, prodotto ultimo di eterno ritorno e volontà di potenza, un essere post-umano e in-umano, in grado di abbracciare l'intero divenire, l'intero fato, l'intero gioco cosmico, di perdere in esso la propria identità e il proprio dover essere, capace infine di affermare l'intera molteplicità del divenire fino a divenire indiscernibile da esso e a essere in grado di volerne l'eterna ripetizione. Sono queste le acquisizioni ulteriori (questo pensiero che si dà in un altrove rispetto alla metafisica), senza le quali la filosofia nietzscheana sarebbe mutila, che fanno passare il prospettivismo dal suo stadio attivo allo stadio che sarà detto *affermativo*.

Solo una volta chiarito questo doppio aspetto del prospettivismo nietzscheano (che muove dal superamento tanto della metafisica quanto del relativismo, delle forme ma anche dell'informe) sarà possibile andare a vedere, in un momento successivo¹¹, in che modo effettivamente lo stile, la scrittura dell'opera – di un'opera unica e multiforme – non solo sia solidale a questa pratica di pensiero, ma anzi ne costituisca la costruzione stessa, la sua stessa pragmatica e la sua stessa politica.

¹⁰ Cfr. ad esempio NF VIII, 5 [71]. Ne *L'intrattenimento infinito*, Maurice Blanchot distingue appunto in seno al nichilismo, come evento storico (di cui il prospettivismo rappresenta la controparte teorica), un aspetto negativo (nichilismo passivo, relativismo) per cui i valori perdono valore, e un aspetto positivo (nichilismo attivo, ovvero quello che qui sarà chiamato prospettivismo attivo) per cui «l'orizzonte si apre all'infinito davanti alla conoscenza: [...] non c'è più limite al movimento» (M. BLANCHOT, *L'intrattenimento infinito*, Einaudi, Torino 1977, p. 199).

¹¹ Sarà l'argomento della *Conclusione* del presente lavoro.

1.1 PROSPETTIVISMO ATTIVO

1.1.1 LE SEDUZIONI GRAMMATICALI

L'obiettivo principale di Nietzsche, o per lo meno l'obiettivo perseguito dalla quasi totalità della sua opera edita e inedita, è quello di emancipare il pensiero dalle strutture entro le quali è stato costretto dalla inveterata tradizione metafisica e dai suoi dogmi. Da questo punto di vista, la filosofia nietzscheana è una vera e propria filosofia della liberazione¹², e si vuole una filosofia militante. La metafisica occidentale, a suo avviso, è stata l'operazione tramite la quale (per motivi molteplici) si sono imposti «gli errori fondamentali dell'uomo – come se fossero verità fondamentali»¹³. La metafisica consterebbe dunque di un doppio movimento: quello che propone una prospettiva particolare piuttosto che un'altra (e in questo caso non c'è motivo di definirne una come più giusta, o più vera, dell'altra: per cui è lecito parlare indistintamente di «errori») e in seguito quello di occultare l'origine di tali errori e dichiararli stabili e vincolanti, ovvero costruire su di essi la pratica del vero e del falso (che a sua volta dunque dipende dal ritenere, arbitrariamente, valide e vincolanti alcune costruzioni rispetto ad altre). Il problema della definizione del vero e del falso, la questione – con la quale già la «nobile ironia» del governatore romano Ponzio Pilato spazzava l'edificio dogmatico di Gesù¹⁴ – di che cosa sia la verità, accompagna l'intero percorso filosofico nietzscheano, ed è la questione attorno alla quale (o piuttosto attorno alla dissoluzione della quale) si costruisce il prospettivismo nietzscheano.

La prima, dirimpente, risposta al quesito di Pilato la troviamo nel testo (pubblicato postumo e ancora in effetti legato a doppio filo alla filosofia del maestro Schopenhauer) *Su verità e menzogna in senso extramurale*:

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore,
metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni

¹² Si pensi ad esempio alla monografia nietzscheana di Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, che legge l'opera del filosofo come liberazione del simbolico, ovvero di un potere creativo poetante contro le istituzionalizzazioni violente (politicamente e teoricamente) della metafisica.

¹³ MA 18. In particolare qui vengono identificati, in maniera estremamente significativa, i due errori fondamentali con quello della sostanza e quello della libertà del volere. Nietzsche sta cioè colpendo i due poli attraverso i quali la metafisica occidentale ha sempre letto il reale: l'oggetto (sostanziale, dotato di caratteri, alcuni essenziali e altri accidentali, immesso in una catena causale e via dicendo) e il soggetto (inteso come sostanza dotata di libertà, ovvero in grado di essere, almeno in un certo senso, *causa sui*, creatrice delle proprie azioni). Vedremo più avanti che il rapporto che Nietzsche instaura è quello per cui la prima illusione, il primo sproposito grammaticale, fondante rispetto agli altri, è quello del soggetto, sul cui modello si sono poi pensate le sostanze e il loro rapporto causale.

¹⁴ Cfr. AC 46, in cui Nietzsche afferma che il solo personaggio degno di rispetto del *Nuovo Testamento* è colui che critica e annienta il *Nuovo Testamento* stesso: quel Ponzio Pilato che domanda (costringendo Gesù a tacere): *Quid est enim veritas?*

umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano ad un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e vengono prese in considerazione soltanto come metallo¹⁵.

La verità è anzitutto una questione di linguaggio: nel momento in cui ci si trova nella necessità di comunicare, ovvero di trovare segni da scambiare vicendevolmente con i propri simili, diventa inevitabile operare una partizione grossolana e per lo più arbitraria (o per lo meno funzionale a scopi specifici, che a loro volta richiedono una certa dose di approssimazione nelle classificazioni e nei raggruppamenti) del reale, per creare una «designazione delle cose uniformemente valida e vincolante»¹⁶. Parliamo ad esempio della durezza di una pietra semplicemente sulla base di stimoli soggettivi, che non permettono alcun tipo di criterio pubblico e intersoggettivo per essere verificati, e che dunque rispondono solo ad una certa esigenza di parlare di «durezza» piuttosto che a rispondere ad un effettivo stato di «durezza» delle cose. Non si tratta dunque di trovare l'espressione adeguata per un certo stato, ma di creare una parola, la quale si prenderà a sua volta carico di creare l'oggetto in questione («basta creare nuovi nomi – scriverà Nietzsche nella *Gaia scienza* – per creare, col tempo, nuove cose»¹⁷). Le parole non rispondono alle cose adeguandovisi (come prevedrebbe invece la struttura fondamentale della verità nella metafisica occidentale: *adaequatio rei et intellectus*, secondo la formula tomista), ma piuttosto le cose si adeguano alle parole, ovvero sono prodotte da esse, essendo le parole stesse a ritagliare il reale in base a esigenze contingenti. In questo senso, il linguaggio è essenzialmente metaforico («Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine poi plasmata in un suono: seconda metafora»¹⁸), ove per metaforico si intenda creativo, autonomamente produttivo: si tratta anzitutto di creare un'immagine da imporre al reale. Il concetto, invece, verrà in seguito, nel momento in cui della metafora si sarà obliterata la natura contingente, l'origine umana: solo allora il concetto (lo strumento tramite il quale si creano unità fittizie sopprimendo ciò che di singolare hanno i singoli oggetti), una sorta di metafora congelata¹⁹, si presenterà come normativo, ovvero si sarà deciso che quella metafora è divenuta l'unica metafora tramite la quale è lecito parlare, ovvero avrà creato la regola in base alla quale si stabilisce la verità o la

¹⁵ UWL, I, p. 235.

¹⁶ UWL, I, p. 229.

¹⁷ FW 58; cfr. NF VIII, 14 [122].

¹⁸ UWL, I, p. 231.

¹⁹ UWL, I, p. 331. Cfr., per la critica ai concetti, GD, *La ragione nella filosofia*, 4 e NF VII 34 [131].

falsità circa un determinato oggetto (a sua volta creato)²⁰. I due aspetti del concetto: sclerotizzazione di una metafora e soppressione delle differenze individuali allo scopo di creare macrocategorie funzionali.

Da un certo punto di vista (il punto di vista del gioco tradizionale della verità, che potremmo chiamare “morale”, per mantenere la distinzione cui allude il titolo, tra senso morale ed extramorale della verità), dunque, il linguaggio mente sempre, ovvero crea le proprie metafore indipendentemente dalla realtà (per quanto siano indirizzate a essa, per ritagliarla in funzione di scopi locali), e dunque ciò che comunemente si chiama verità altro non è che una menzogna canonica, istituzionalizzata, convenzionalmente accettata (purché questa origine convenzionale sia però preventivamente obliterata). Chi mente secondo metafore diverse da quelle canonizzate è escluso dalla comunità, non viene compreso, perché applica al reale griglie differenti da quelle ammesse e riconosciute: ciò non significa che egli menta più degli altri, ma fa piuttosto un *cattivo uso* della menzogna applicandola a schemi che non sono quelli istituzionalizzati, ovvero usando espressioni che sono state previamente ritirate dal novero di quelle accettate. La linea di demarcazione non passerà dunque tra discorso che dice il vero (le cose come stanno) e uno che dice il falso, ma passerà piuttosto tra una finzione canonica, quella secondo la quale è lecito (e anzi doveroso) mentire, e una finzione eterodossa, non riconosciuta e dunque vietata, bandita. Dire la verità significa servirsi solo di menzogne usuali: per questo la verità e l'errore cominciano solo dove ci sia una comunità, ovvero dove si possa istituzionalizzare un certo modo di mentire e bandire gli altri²¹.

Come detto sopra, però, il testo *Su verità e menzogna* non arriva a definire un vero e proprio prospettivismo, ovvero per il momento dichiara semplicemente l'impossibilità di attingere a un vero che non sia umanamente costruito (ovvero una menzogna di cui abbiamo dimenticato la natura illusoria), e dunque relega il prospettivismo su di un piano epistemologico, lasciando irrisolto (o meglio, lasciando risolto alla maniera di Schopenhauer e della *Nascita della tragedia*) il piano ontologico, che risulta pur sempre postulato come fenomeno e cosa in sé. Nietzsche, che ancora non si è distaccato dal kantismo di Schopenhauer, resta per il momento legato a un'ontologia di fatto metafisica. Dovrà maturare il suo (duplice) parricidio per approdare a posizioni più radicali e liberarsi di espressioni come «*essenza delle cose*», «una *x* per noi inattingibile e indefinibile»,

²⁰ Sul concetto come metafora irrigidita e sull'idea di un'origine metaforica necessariamente obliterata del linguaggio, cfr. Ernst Behler (*Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, in particolare pp. 112-9) sottolinea la vicinanza di Nietzsche alle teorie espone dal filosofo del linguaggio Gustav Gerber in *Die Sprache als Kunst* (1871-2), in cui confluisce la speculazione sul linguaggio della tradizione romantica tedesca.

²¹ Cfr. GM, prefazione, §2: «Non possiamo né sbagliare singolarmente, né singolarmente dire la verità».

«la “*cosa in sé*” è per noi del tutto inafferrabile», «non possediamo niente se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle *essenze originarie*»²².

Tuttavia si può già notare un primo scivolamento verso la negazione di un tale sostrato, proprio in ragione dell'accento che Nietzsche pone sul potere metaforizzante dell'essere umano, che sembra contrastare con il mero impulso alla verità di comodo. Il mondo evanescente dei concetti riesce a malapena ad ammansire, mai a reprimere, questa potenza creatrice di simboli, che esplose nella creazione del mito, e più in generale dell'arte. Sembra che in qualche modo Nietzsche abbia già imboccato la strada che lo porterà alla versione matura del prospettivismo attivo. Il dionisiaco (inteso proprio come questo impulso creativo) non è come nella *Nascita della tragedia* una condizione primigenia dell'uomo irrimediabilmente perduta con la *ratio* socratica e la cui riconquista è l'obiettivo dell'umanità decadente²³, ma è la possibilità di una «redenzione poetante»²⁴ in seno al mondo della verità morale e dei concetti.

Per operare però un distacco effettivo e consapevole dalla cosa in sé bisognerà attendere la fase successiva della produzione nietzscheana, quella che spesso viene rubricata sotto il nome di «illuministica». Si prenda ad esempio l'aforisma 16 della prima parte di *Umano, troppo umano* (il testo che, dopo alcuni anni di silenzio, apre questo nuovo periodo): qui Nietzsche descrive l'atteggiamento che i filosofi adottano di fronte al mondo, ovvero l'atteggiamento di chi si trova di fronte a un quadro, fisso e immutabile, che inevitabilmente rappresenta sempre di nuovo lo stesso processo. Dal loro punto di vista (quello della metafisica come schema mentale obbligato) per comprendere il quadro (il fenomeno) ci sarà bisogno di comprenderne il fondamento, la ragion sufficiente, cioè l'essere (la cosa in sé, l'incondizionato). Ma basta già la logica metafisica per capire che l'incondizionato a sua volta non può condizionare, e che dunque è già da escludere in prima battuta la possibilità di un rapporto (e soprattutto di un rapporto causale) tra mondo delle essenze e mondo dei fenomeni²⁵. Ma quello che bisogna capire ancora – e stavolta oltre la logica della metafisica – è che il quadro non è fisso e immutabile, ma è in

²² Tutte queste citazioni sono da UWL, I; i corsivi sono miei. Una concezione analoga la ritroviamo in *Il pathos della verità*, in PGZ, altro testo inedito di quel periodo, e nella *Nascita della tragedia* (dove anzi il fondo oscuro dionisiaco è ulteriormente rafforzato).

²³ Schema questo (età beata – caduta – redenzione) evidentemente intriso di una concezione suo malgrado cristiana della storia e dell'escatologia.

²⁴ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit. p. 44 (cfr. pp. 43-68).

²⁵ «I logici più rigorosi, dopo aver acutamente definito il concetto metafisico come ciò che non è condizionato e che quindi, anche, non condiziona, hanno negato ogni connessione tra l'incondizionato (il mondo metafisico) e il mondo a noi noto: sicché nel fenomeno non si manifesta affatto la cosa in sé e bisogna rifiutare ogni conclusione da quello a questa» (MA 16). Il tema sarà ripreso in NF VIII, 14 [184]. Se si eliminasse la prospettiva, ciò non comporterebbe un'elusione del mondo apparente (creato dalla prospettiva stessa) e dunque la possibilità di un accesso al mondo dell'essere. Non è più possibile parlare di apparenza: «non c'è un Essere “altro”, “vero”, essenziale – perché se ci fosse, esprimerebbe un mondo senza azione e reazione», ovvero un mondo senza effetti, ovvero l'impossibilità di un mondo.

perpetuo divenire, e in quanto tale è sempre divenuto: divenuto secondo modalità che noi gli abbiamo gradualmente, nel corso di una storia millenaria, imposto. Siamo stati noi, i nostri vincoli linguistici, logici, razionali, percettivi, gli autori di quel quadro che ci sembra oggi così vario e al contempo così stabile e di cui cerchiamo affannosamente un fondamento esterno e inconcusso.

Ciò che noi chiamiamo ora il mondo è il risultato di una quantità di errori, di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato. [...] Forse riconosceremo che la cosa in sé è degna di un'omerica risata: che essa *sembrò* tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato.²⁶

Che questa presa di coscienza della vacuità dell'essere in sé passi – in questa fase – attraverso lo sviluppo della scienza è di per sé meno interessante del fatto che (e del modo in cui) Nietzsche liquida il mondo metafisico su cui si era basata in sostanza l'intera tradizione filosofica che lo ha preceduto. La nietzscheana fede nella scienza di questo periodo illuministico²⁷ sarà infatti via via accantonata con il delinarsi della definizione del metodo genealogico²⁸, mentre resterà salda la risata nei confronti di ogni mondo “vero” al di là dei fenomeni. Non è più questione di reperire correttamente qualcosa al di là di una sua parvenza, al di là di un mascheramento, al di là di una distorsione: si dà *solo* la parvenza (*Schein*), non come opposta alla sostanza («che cos'altro possiamo asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza?»²⁹), ma come ciò che opera e vive nel mondo. Così tutto è parvenza e «fuoco fatuo, e danza di spiriti, e niente più»³⁰: non solo resta un mondo di fenomeni infondati, ma resta un mondo di fenomeni arbitrariamente costruiti dalle nostre interpretazioni³¹. Ma se solo della parvenza è lecito dire che esiste, essa non ha più ragione di essere chiamata parvenza: resta solo una particolare costruzione percettiva, una prospettiva, un'*ermeneia*³².

²⁶ MA 16.

²⁷ Cfr. MA 29.

²⁸ Si veda l'efficace metafora, utilizzata da E. Fink, del metodo positivisticò come una temporanea pelle di serpente di cui Nietzsche si libererà (E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia-Padova 1973, p. 113).

²⁹ FW 54.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. NF VIII, 14 [184], NF VIII, 7 [60] e NF VII, 26 [70].

³² Si veda anche il bel passo NF VIII, 2 [108], in cui il pensiero ermeneuticò di Nietzsche è espresso in termini estremamente chiari: «*Il mondo che ci concerne è falso, cioè non è un fatto, ma un'immaginazione, l'arrotondamento di una magra somma di osservazioni; è “fluido”, è qualcosa che diviene, come una falsità che continuamente si sposta, che non si avvicina mai alla verità: infatti, non c'è alcuna “verità”*».

Ma che tipo di percezione, che tipo di prospettiva? Il punto è che già la percezione stessa è arbitraria, prospettica. Non troviamo nel mondo che quello che ci abbiamo messo o quello che siamo abituati a vederci³³. Come ragni, ci serviamo costantemente di una tela che ci siamo noi stessi costruiti (e che non c'è modo di non costruire, né c'è modo di oltrepassare, di «sgattaiolarsene via, nel mondo reale»³⁴): come ragni, costruiamo una tela che ci permetta di catturare qualcosa del mondo fuori di noi, ma ciò che possiamo percepire è ciò che si attacca alla tela, e *solo in quanto* è catturato nella nostra tela, ovvero finendo per dirci qualcosa più sul funzionamento della tela che su ciò che ci resta (o non ci resta) attaccato: «Tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito»³⁵.

Ora, questo continuo commento, questa ininterrotta interpretazione che si offre al pensiero come la cosa stessa, occultando la propria natura interpretativa, è una superfetazione della quale non riusciamo a fare a meno, e che segue degli schemi ben precisi e difficilmente rigettabili. Nietzsche insiste molto su questo aspetto, ovvero sul fatto che le nostre abitudini prospettiche sono sì arbitrarie, ma rispondono a esigenze specifiche e a vincoli esterni, che non vengono né scelti né imposti, ma entro i quali ci troviamo (in certo modo inevitabilmente) a pensare. La percezione, per esempio, è necessariamente vincolata ai nostri organi (*questi* occhi, *questi* sensi), che delimitano anzitutto il campo delle nostre esperienze possibili; e sebbene Nietzsche ritenga ozioso il domandarsi come si potrebbe conoscere a partire da forme di vita diverse³⁶, bisogna nondimeno segnalare il fatto che tali forme di vita esistono e avranno apparati percettivi, e dunque “teorici”, diversi, e comunque un differente modo di vedere, selezionare, relazionarsi al reale³⁷. Se dunque per ogni occhio umano c'è una prospettiva differente, bisogna anche notare come in primo luogo queste prospettive non siano scelte, ma imposte da una sorta di matrice da cui queste prospettive sono create, e che ne costituisce l'orizzonte, e che seleziona preventivamente le esperienze alle quali possiamo accedere prima ancora di dar loro forma secondo schemi concettuali: sono i nostri istinti e i nostri bisogni a interpretare, ben prima di quanto lo facciano i nostri modelli interpretativi e conoscitivi, e a

³³ Cfr. GD, I quattro grandi errori, 3: «C'è forse da stupirsi se [l'uomo] ha continuato a ritrovare nelle cose solo quello che ci aveva messo?».

³⁴ Cfr. M 117.

³⁵ Cfr. M 119. Prendere l'interpretazione per il testo stesso (l'errore base della metafisica e di ogni instaurazione di verità) è sintomo di quella che Nietzsche – che nasce filologo – chiama «mancanza di filologia» (NF VIII, 15 [82]). Giustamente G. Campioni (*Les lectures françaises de Nietzsche*, Puf, Paris 2001, p. 255) nota la somiglianza di questa impostazione con quella di Hyppolite Taine, psicologo francese della seconda metà dell'Ottocento che Nietzsche lesse con interesse e dai cui studi trasse numerose ispirazioni, che chiamava la percezione una «*véritable hallucination*».

³⁶ Cfr. FW 374.

³⁷ Cfr. NF VII, 34 [230]: «ci sono occhi di molte specie, e dunque verità di molte specie, e dunque nessuna verità».

definire per noi alcuni schemi necessari alla loro soddisfazione³⁸. In posizione intermedia tra questi limiti biologici, e quelli che saranno invece i limiti storici e culturali³⁹ (dalle tavole della legge alle gerarchie di valori che ogni popolo pone al di sopra di sé come autorità normative)⁴⁰, Nietzsche pone estrema attenzione al vincolo linguistico e grammaticale, ovvero al fatto che le nostre strutture linguistiche informano il reale secondo i loro schemi grammaticali: come nella celebre battuta di Quine, l'ontologia ricapitola la filologia, ovvero sono le parole a tagliare l'essere a seconda delle loro esigenze⁴¹. L'intera struttura soggetto-oggetto-predicato, il modello sostanziale, la spiegazione causale, sono tutti portati della «mitologia filosofica» che giace al fondo del linguaggio⁴², tutti modi per «incappucciare ogni fatto»⁴³: se non riusciamo a pensare per forze, ma sempre per azioni e fatti isolati, se non riusciamo a pensare in termini di divenire⁴⁴, è perché non abbiamo un linguaggio per esprimerlo, è perché non abbiamo un linguaggio fatto per cogliere qualcosa che non sia stato prima sostanzializzato, che non abbia cioè già suddiviso l'essere in oggetti stabili. La nostra grammatica è legata all'imporsi di una verità pensata come stabile, permanente, atemporale; è legata all'idea della presenza⁴⁵. Nietzsche lo chiama *feticismo del linguaggio* o *feticismo della ragione* (non c'è in realtà grossa differenza, visto che questa è modellata su quello): è il modello della distinzione tra accidente e sostanza, ed è il modello del soggetto sostanziale, che sceglie di agire, e che dunque spezza l'unità di azione e agente: è per non poter uscire dai nostri vincoli grammaticali che non siamo in grado di pensare (ciò che Nietzsche ci invita invece a fare) un'azione priva di agente, un'azione che consiste nella semplice esplicazione, fino alle sue estreme conseguenze, di ciò che è in potere di una forza⁴⁶. Il linguaggio è dunque la «metafisica popolare»⁴⁷, ovvero un modo

³⁸ Cfr. NF VIII, 1 [58], NF VIII, 7 [69]. Mi sembra che una buona definizione della forma di vita (mutuando un termine wittgensteiniano di cui faremo largo uso nel prossimo capitolo), così come la concepisce Nietzsche, possa essere quella di “matrice di prospettive componibili”.

³⁹ Cfr. ad esempio FW 335, in cui si dice che consideriamo giusto, circolarmente, quello che ci è sempre stato insegnato di considerare giusto.

⁴⁰ Cfr. Z, Dei mille e uno scopo.

⁴¹ A. Danto sottolinea a tal proposito una vicinanza di Nietzsche con una certa filosofia analitica, per cui il senso comune è depositato nel nostro linguaggio ordinario, parlando il quale noi prescriviamo al mondo come esso debba apparirci (*Nietzsche as Philosopher*, MacMillan, New York 1965, p. 83).

⁴² WS, 11. Cfr. anche FW 354, NF IV, 6 [39], NF VII, 35 [35].

⁴³ NF VII, 36 [26].

⁴⁴ Cfr. NF VIII, 9 [89]; NF VIII, 2 [91]. Si veda anche P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981, pp. 81-4.

⁴⁵ Cfr. F. POLIDORI, *Il testo di Nietzsche*, «aut aut» n. 259, 1994. Quanto all'imposizione violenta della metafisica come verità incontrovertibile si veda G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 237, che lega il nesso che lega la «struttura della lingua, delle grammatica, e la struttura di dominio».

⁴⁶ GD, La ragione nella filosofia, 5.

⁴⁷ FW 354. Ora, è evidente che esistano grammatiche differenti, e dunque differenti metafisiche, ma quello che sta a cuore a Nietzsche è il corpo a corpo con la metafisica occidentale, che con buona approssimazione si può considerare il portato di strutture grammaticali comuni (in *Al di là del bene e del*

di pensare che, in maniera inconsapevole, si impone alla realtà e la struttura secondo i suoi schemi, che offre all'intelletto umano un mondo pacificato, organizzato, sistematizzato, fruibile, fondato⁴⁸.

Da questo punto di vista, il grido dell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, in cui si sentenzia la morte di Dio, è ben poca cosa, e ha ben poca efficacia, se lo si paragona alla constatazione del *Crepuscolo degli idoli*, per cui «Non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica»⁴⁹: non si tratta (solo) di disfarsi del dio della tradizione cristiana (magari per sostituirvi, come Heidegger rimprovera a Nietzsche di aver fatto, la soggettività, e quindi conservandone la funzione, riempiendone il posto vacante senza uscire dalla metafisica, ma anzi compiendola)⁵⁰, ma di eliminare il luogo stesso dell'ultrasensibile, un posto però che è previsto, riconfermato e continuamente re-istituito dalla nostra grammatica. Se la grammatica prevede Dio come luogo proprio del trascendente, non basterà la volontà di disfarsi di lui, ma bisognerà condurre la guerra contro il linguaggio, non, ovviamente, negando il linguaggio, ma negando l'irrevocabilità delle strutture mentali che esso incessantemente produce, e che incessantemente danno vita alla nostra ontologia metafisica: bisognerà a tal fine mostrare come il nostro modo di pensare non risponda alle cose, ma al modo che abbiamo di parlare, ovvero al modo che abbiamo di ripartire il reale secondo i nostri schemi grammaticali. Ogni volta che creiamo una parola, scrive Nietzsche in *Aurora*, non solo non stiamo scoprendo niente riguardo al reale, e non solo stiamo creando una partizione arbitraria del reale, ma stiamo anche creando un ostacolo alla futura risoluzione di un problema, poiché quella parola sarà diventata un macigno ormai acquisito, una forma entro la quale ci troveremo necessariamente a pensare⁵¹. Certo, come dicevamo, non abbiamo un altro linguaggio, e dunque ogni volta che parliamo finiamo per confermare quello schema che in realtà vorremmo rigettare («Cessiamo di pensare se non vogliamo farlo nella costrizione linguistica. [...] Pensare razionalmente significa pensare secondo uno

male, ad esempio, Nietzsche parla addirittura di «*Familien-Ähnlichkeiten*» tra la filosofia indiana, greca e tedesca, in virtù di analoghe strutture grammaticali).

⁴⁸ Cfr. Z, Il convalescente, in cui Nietzsche presenta il linguaggio come ciò che pacifica e ristora l'uomo, offrendogli un mondo ordinato e dolce, in cui i nomi corrispondano alle cose e non ci sia più discrepanza, tensione: in questo mondo l'uomo potrà danzare, questo mondo è quello che l'uomo ha soggiogato. È questo il mondo dell'«ultimo uomo» (Z, Prologo, §5), «l'essere più spregevole», ormai domato, su cui l'uomo avrà imposto il proprio dominio e il proprio suggello, il mondo rimpicciolito e perfettamente intelligibile all'occhio dell'uomo, che sorride e ammicca, sicuro di sé, al riparo delle sue stesse domande, al riparo da ogni tensione verso l'oltre, da ogni anelito e da ogni amore: l'uomo autocompiaciuto che fonda il mondo e lo ha ridotto a suo strumento, la cui soggettività ha ormai fagocitato tutto. È questo l'uomo di cui Nietzsche auspica e profetizza il tramonto, in favore del meriggio del superuomo, l'essere redento dalla stessa soggettività. (Per una lettura del passo appena citato, si veda F. POLIDORI, *Necessità di un'illusione. Lettura di Nietzsche*, Guerini, Milano 1995, pp. 56-61). Si veda infine il passo M 423.

⁴⁹ GD, La ragione nella filosofia, 5.

⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche "Dio è Morto"* in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

⁵¹ M 47.

schema che non possiamo rigettare»⁵²). Da qui la necessità, per Nietzsche, di continuare a muoversi entro un linguaggio che è quello della metafisica cercando di far saltare la metafisica stessa, ovvero di mostrarne il carattere costruttivo, divenuto e meramente semiotico⁵³ (e questo spiega tra l'altro perché spesso Nietzsche si trovi ad usare – più o meno consapevolmente – espressioni che invece sembrerebbero bandite dalla sua proposta, e anche perché – lo vedremo più da vicino – si porrà il problema di come esprimere il suo pensiero più terribile sottraendolo tuttavia alla sua espressione linguistica). Quello che Nietzsche, lavorando la metafisica dall'interno (attraverso il suo stesso linguaggio), sta cercando di fare è dunque, da questo punto di vista, di mostrare come quelli che noi consideriamo modelli esplicativi della realtà, esplicitazioni del suo funzionamento profondo, non siano altro che il tentativo circolare con cui imponiamo una forma alla realtà, salvo poi stupirci che la realtà abbia la forma che noi gli abbiamo imposto: il ragno, secondo Nietzsche, resta sempre il primo prigioniero della sua stessa tela⁵⁴.

1.1.2 L'ILLUSIONE DEL SOGGETTO

Questo discorso circa le illusioni che la grammatica tende a creare, confermando il modello teorico metafisico di cui è in larga parte responsabile, permette inoltre di aggiungere al problema del prospettivismo un tassello importante, quello che riguarda la dissoluzione del soggetto – additato come la prima e la più nociva delle ipostasi grammaticali, dalla quale in certo modo tutte le altre dipendono –, trascurare la quale rischia di dare un'idea distorta del prospettivismo. Bisogna infatti resistere alla tentazione (in cui talvolta sembra cadere lo stesso Nietzsche) di trasformare il prospettivismo in una sorta di idealismo soggettivo, ovvero pensare che sia il soggetto a porre il mondo, e che, come scrive lo stesso Nietzsche in un appunto del *Nachlass* «l'oggettivo potrebbe mettere capo a una mera differenza di grado all'interno del soggettivo»⁵⁵. In realtà, l'essenziale del prospettivismo nietzscheano è il fatto che l'interpretazione

⁵² NF, VIII 5 [22]. Cfr. NF VIII, 7 [63]: «Qui c'è una barriera: il nostro stesso pensare implica quella fede (con la sua distinzione di sostanza e accidente, fare e autore ecc); farla cadere significa non poter più pensare». Da questa stessa idea muove la considerazione del Derrida di *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane* (in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p. 362): «Non ha alcun senso non servirsi dei concetti della metafisica per far crollare la metafisica; noi non disponiamo di alcun linguaggio – di alcuna sintassi e di alcun lessico – che sia estraneo a questa storia».

⁵³ Cfr. NF VIII, 14 [122].

⁵⁴ Cfr. M 117, esplicitamente intitolato «In prigionie». Cfr. anche GD, I quattro grandi errori, 3.

⁵⁵ NF VIII, 9 [40]. Si veda anche NF VIII, 9 [106], in cui addirittura, per la stessa via, si arriva a dire che «il soggetto soltanto è dimostrabile». Ad una mancata attenzione verso la centralità dell'antisoggettivismo nietzscheano è attribuibile una lettura – pur geniale – come quella di Heidegger, che vede la volontà di potenza come una «soggettività incondizionata» (M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, cit., p. 236).

vale di per sé, è una relazione che precede e crea i propri termini, una relazione che non dipende né da un oggetto né da un soggetto, una pura *ermeneia*, una deriva linguistica priva di centro e di fondamento. Del resto, lo stesso Nietzsche è molto chiaro a riguardo, in numerosi passaggi, e, nello stesso appunto in cui si trova la formulazione più celebre del prospettivismo, scrive con estrema chiarezza: «“Tutto è soggettivo”, dite voi: ma già questa è un’interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, di appiccicato dopo. – È infine necessario porre l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi»⁵⁶. Si tratta, di nuovo, di un’ipostasi generata dalla grammatica: il soggetto, come accadeva del resto (e non a caso) a dio, «sta e cade con la fede nella logica»⁵⁷, ovvero, parafrasando (con D. Large), una massima di La Rochefoucauld «Non avremmo mai avuto un io, se non ne avessimo mai sentito parlare»⁵⁸.

Del resto, rispondendo alla necessità di un polo soggettivo che funzionasse da ordinatore e unificatore del reale, tanto Descartes quanto Kant si erano fatti un’idea *logica* del soggetto, ovvero un soggetto concepito come uno, identico, non-contraddittorio, vale a dire come proiezione delle caratteristiche che la logica impone al mondo (e a sua volta in esso trovava quell’indispensabile potere che logicizza e sistematizza il mondo)⁵⁹. Descartes in particolare, nelle *Meditazioni metafisiche*, identifica il soggetto con un sostrato in grado di pensare (la *res cogitans*), il che significa: in primo luogo creare un qualcosa di permanente, unitario e identico che funga da causa e da supporto del pensiero con cui poter in seguito far coincidere il soggetto; in secondo luogo identificare soggetto e pensiero nella formula *ego cogito*; in terzo luogo considerarlo oggetto di certezza immediata. Il primo punto del ragionamento di Descartes è compendiato da Nietzsche in “si pensa, dunque c’è qualcosa che pensa”⁶⁰, cioè la realizzazione del vincolo grammaticale che costringe a ricercare un agente ovunque ci sia un’attività. Al filosofo francese non basta mostrare la realtà del pensiero: egli ha bisogno di arrivare a fondare una sostanza⁶¹, a inferire un supporto sostanziale da un mero accadimento. Nel famoso *cogito* è dunque contenuto: (A) si pensa e (B) io credo di essere quella cosa che pensa. Il punto è che già in (A) è contenuto un articolo di fede (il pensiero come attività) e non solo – come è evidente – in (B). A sua volta l’*ergo* non porta ad alcuna certezza immediata (ma una certezza immediata, si

⁵⁶ Cfr. NF, VIII, 7 [60].

⁵⁷ NF VIII, 7 [55].

⁵⁸ Cfr. D. LARGE, *Nietzsche and Proust. A comparative Study*, Clarendon press, Oxford 2001, p. 166. La versione di La Rochefoucauld suona «Il y a des gens qui n’auraient jamais été amoureux, s’ils n’avaient jamais entendu parler de l’amour», LA ROCHEFOUCAULD, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964, p. 421.

⁵⁹ Cfr. M. HAAR, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, in ROBERT ELLRODT, *La genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Puf, Paris 1983, pp. 335-7.

⁶⁰ NF VIII, 19 [158]. Cfr. anche NF VII 40 [22].

⁶¹ Cfr. NF VII 40 [22].

chiede Nietzsche, non è già, in sé, una *contradictio in adjecto*⁶²): bisogna anzitutto sapere cos'è "pensare", poi cos'è "essere": «si tratterebbe dunque, se *l'est (sum)* fosse vero, di una certezza in base a due giudizi giusti, con l'aggiunta della certezza che si abbia in generale il diritto di concludere, di far valere *l'ergo* – cioè in ogni caso non di una certezza immediata⁶³. La certezza immediata è un ulteriore articolo di fede⁶⁴ che aggiungiamo agli altri e non una certezza effettiva, un modo di conoscere senza mediazioni fallaci. Dunque il tentativo cartesiano di fondare il soggetto mediante il *cogito ergo sum* risulta fallace in quanto:

- non ha alcun diritto di passare dall'essere in generale a un essere specifico: qui al massimo siamo al livello di un articolo di fede. Perciò, semmai, potremmo concludere *cogito ergo est*, o, meglio, *cogitatur ergo est*;

- Il passaggio dal *cogitari* all'esistenza di un qualcosa che pensi è vittima del pregiudizio grammaticale per cui al pensiero in quanto attività debba corrispondere un agente;

- Non si tratta di una certezza assoluta (e anzi, in generale, una certezza assoluta non può darsi).

Insomma il ragionamento di Descartes si riduce a una ben strana inferenza, che avrebbe la forma «si crede qualcosa, dunque si crede qualcosa»⁶⁵ (ovvero si crede che qualcosa debba pensare quindi si crede che quel qualcosa sia il soggetto sostanziale)⁶⁶. La strategia cartesiana non ha dunque fondato, ma solo postulato, il soggetto logico: compito dei suoi successori sarà perciò dubitare meglio di come ha fatto lui col suo, pur «iperbolico», dubbio⁶⁷.

Da parte sua anche Kant cerca di fondare il soggetto come soggetto trascendentale (e chiama significativamente tale unità *Ich denke*, Io penso) in grado di garantire l'unitarietà delle funzioni sensibili ed intellettive. Ma Kant, al contrario di Descartes, non cerca alcuna sostanzializzazione dell'io, il quale anzi risulta a sua volta essere non un sostrato ma una funzione (la funzione che a sua volta rende possibile alle altre di riferirsi al medesimo centro). Kant dunque viene giustamente riconosciuto dallo stesso Nietzsche (che pure sappiamo quanto astio nutrisse, specie in campo morale, per il filosofo di Königsberg) come colui che, pur volendo fondare il soggetto, ne ha adombrato l'inconsistenza. Infatti, spiega

⁶² Cfr. NF VII 40 [23].

⁶³ NF VII 40 [24].

⁶⁴ Cfr. NF VII 40 [25].

⁶⁵ NF VII 40 [23].

⁶⁶ Scrive a proposito del *cogito* cartesiano M. Ruggenini, riassumendo i punti della critica nietzscheana: «L'astratta indubitabilità di me, che assorbe la stessa forza del dubbio iperbolico che la vorrebbe mettere in questione, e la trasforma nella propria arma invincibile, si circonda di difese apparenti, trincerandosi dietro un'immediatezza che non ha luogo, se non nel vuoto di un'esperienza di me puramente verbale» (M. RUGGENINI, *La fede nell'io e la fede nella logica, La questione onto-logico-grammaticale dell'io nel pensiero di Nietzsche* in GIULIO SEVERINO (a cura di), *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994, p. 113).

⁶⁷ Cfr. NF VII 40 [25].

Nietzsche: «Kant voleva dimostrare, in fondo, che, partendo dal soggetto, il soggetto non può essere dimostrato – e nemmeno l'oggetto: pare non gli sia stata sempre ignota l'idea di un'*esistenza apparente* del soggetto»⁶⁸. Egli insomma avrebbe riconosciuto che l'io non sarebbe causa del pensiero, ma sarebbe condizionato dal pensiero stesso: una sintesi che viene compiuta dal pensiero per garantire le proprie funzionalità⁶⁹.

Nietzsche, dunque, porta alle estreme conseguenze quello che Kant aveva solo adombrato (e anche in maniera parziale: il suo resta un soggetto unitario, identico, e non contraddittorio, anche se non sostanziale e forse solo apparente). Scrive infatti in un frammento della seconda metà degli anni '80:

Il soggetto è una creazione del genere [cioè opera degli esseri che rappresentano, pensano, vogliono, sentono], una cosa come tutte le altre: una semplificazione per indicare la *forza* che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni porre, inventare e pensare. Dunque la facoltà distinta da ogni atto singolo: in fondo il fare, considerato in relazione a ogni fare ancora prevedibile (il fare e la probabilità di un fare simile).⁷⁰

Si tratta del fondamentale vincolo grammaticale della metafisica occidentale (contro il quale Nietzsche dovrà sviluppare la sua idea di volontà di potenza): la forza separata da ciò che è in suo potere. Le nostre strutture linguistiche ci costringono infatti a ricercare, per ogni azione, il suo autore: perfino nel riconoscere che non esistono nella realtà i concetti ipostatizzati di vero e di falso, ma solo diverse gradazioni di illusorietà, siamo tentati di andare oltre e chiedere «ma in fondo chi è che ci illude?», «non c'è bisogno forse, per ogni finzione, di un fingitore, per ogni menzogna di un mentitore, per ogni azione di un agente?». Il punto è che già questo «c'è bisogno» fa parte della finzione: «Non è forse permesso essere alla fine un po' ironici verso il soggetto come verso oggetto e predicato? Non potrebbe il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia della

⁶⁸ JGB 54.

⁶⁹ *Ibidem*. Si prendano in considerazione i seguenti passi kantiani, dalla *Critica della ragion pura*, per comprendere quanto il discorso di Nietzsche possa essere fondato, testi alla mano. A fondamento della falsa scienza dell'anima «noi non possiamo mettere nient'altro che la rappresentazione *io*, una rappresentazione semplice e in sé stessa completamente vuota, della quale non si può neanche dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza che accompagna tutti i concetti. Tramite questo io, o *egli o esso* (la cosa) che pensa, non viene rappresentato che un concetto trascendentale dei pensieri = x, il quale viene conosciuto solo tramite pensieri che sono i suoi predicati e di cui separatamente non possiamo avere il benché minimo concetto» (KrV, A 346); «In tutti giudizi io sono sempre il soggetto *determinante* di quella relazione che costituisce il giudizio. Che però io, che penso, debba sempre valere nel pensiero come soggetto e come qualcosa che non può essere considerato solo come un predicato inerente al pensiero è una *proposizione* apodittica e perfino *identica*, essa però non significa che come *oggetto* io sia un *ente sussistente* per me stesso, o che io sia una *sostanza*» (KrV, A348). Mi sono avvalso qui della traduzione di Costantino Esposito (I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004).

⁷⁰ NF VIII, 2 [152].

grammatica?»⁷¹. E questo tentativo di prescindere dalla grammatica è, in fondo, anzitutto il prescindere dalla struttura soggetto-predicato che ne è alla base: quel bisogno di un essere stabile a cui poter attribuire, a cui poter *imputare* l'azione⁷². Così nasce la mitologia dell'agente, per cui una forza sarebbe *tanto* la sua potenzialità di agire *quanto* l'attuazione di questa potenzialità, mentre l'inazione non intaccherebbe minimamente quella potenzialità, che resterebbe presente sebbene inespressa. Siamo di fronte a una delle massime ipoteche che Aristotele ha posto sullo sviluppo della metafisica occidentale: la distinzione tra potenza e atto, ovvero l'aver interpretato ogni accadere come un fare, ed esserci perciò rappresentati un'indipendenza dell'autore dall'azione⁷³. In realtà la forza consiste esclusivamente di ciò che fa: una forza inerte semplicemente non esiste: ogni cosa è la somma dei suoi⁷⁴ effetti, e non la causa permanente dei suoi effetti (e delle sue astensioni ad agire)⁷⁵.

È il paradosso su cui matura la filosofia cartesiana: il pensante separato dal pensiero, *causa* del pensiero, è l'origine, secondo una costrizione grammaticale, dell'io come cosa pensante. La sfida nietzscheana consiste dunque nel rompere il connubio consolidato tra io e pensiero, quel connubio che sta alla base della tradizione moderna. Bisogna disimparare a concepire l'io come ciò che pensa e

⁷¹ JGB, 34.

⁷² Cfr. la celebre genealogia heideggeriana secondo la quale il soggetto cartesiano non è che la risposta moderna alla medesima ricerca di un *fundamentum inconcussum* che muoveva Aristotele alla volta di un *hypokeîmenon* (*subjectum*, significativamente, in latino), ovvero di un sostrato permanente a cui poter riferire i predicati (M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche*, cit. pp. 218-9). Da questa prospettiva, come noto, Heidegger porrà Nietzsche a compimento e a radicalizzazione della tradizione metafisica soggettivistica moderna.

⁷³ Cfr. NF VIII 7 [1].

⁷⁴ Nasce qui un problema. L'affermazione per cui «una cosa è la somma dei suoi effetti» sembra equivoca. Se non c'è altro essere al di fuori dell'azione, se una cosa, un sostrato, un riferimento permanente al di là del divenire delle azioni non sono dati, cosa significa quel *suo*? In realtà possiamo darci una risposta sul modello saussuriano: non esiste un mondo di oggetti indipendenti, ma un intero di parti che esistono solo all'interno di un sistema: non cose in sé ma elementi che si definiscono come relazioni ad altri (cioè che da tali relazioni sono definiti) e come differenza dagli altri. Gli effetti sono a rigore ciò che costituisce un oggetto, e dunque si può dire che siano i «suoi» effetti (sebbene sarebbe più giusto dire che esso è il *loro* oggetto). È il medesimo modello ermeneutico, suggerisce Nehamas (*Nietzsche. La vita come letteratura*, cit., pp. 102-104), della linguistica di Saussure, che concepisce il linguaggio come intero le cui parti si definiscono come elementi differenziali e non come aventi un'autonomia intrinseca (cfr. anche ID, *Immanent and transcendent perspectivism*, in «Nietzsche Studien», 12, 1983, pp. 473-90; l'idea del prospettivismo immanente che Nehamas propone è quella in cui si esclude la possibilità di una totalità compiuta che resta al di là del prospettivismo e indifferente ad esso).

⁷⁵ In questo caso il paradigma estetico proposto da Alexander Nehamas, secondo il quale egli svolge tutta la sua esegesi nietzscheana, può essere d'aiuto per comprendere cosa questo significhi. Il filosofo greco-statunitense propone infatti di vedere gli oggetti (e a maggior ragione i soggetti agenti) come personaggi di *fiction*. Allo stesso modo in cui non è possibile definire questi se non tramite le azioni che di essi ci vengono raccontate, senza poter presupporre alcun sostrato a cui facciano capo, così è possibile concepire tanto l'attività dell'io (che è ciò che fa, senza dover postulare un supporto fisso agente) quanto quella del semplice oggetto (che è il suo accadere e il suo entrare in relazione ad altro) – (*Nietzsche. La vita come letteratura*, cit., pp. 109-113). È dunque dalla postulazione grammaticale di un agente separato dall'azione che veniamo a trovare, quasi fosse un residuo l'idea di soggetto (cfr. NF VIII, 2 [158]).

concepire piuttosto il rovescio di questa affermazione: «L'io stesso [è] una costruzione del pensiero, dello stesso valore di “materia”, “sostanza”, “individuo”, “scopo”, “numero”»⁷⁶. Si tratta dunque solo di una finzione attraverso cui si introduce un po' di stabilità (di conoscibilità) nel campo del divenire. È il pensiero che pone l'io e non viceversa; una volta capito questo abbiamo forse compiuto il passo fondamentale contro l'illusione grammaticale di un *io penso*. L'io è dedotto dal pensiero: esiste qualcosa che chiamiamo pensiero, cui riferiamo immediatamente un sostrato pensante, che a sua volta identifichiamo con l'io: questa rete di riferimenti è di fatto inevitabile, ed è anzi una finzione indispensabile alla vita, ma ciò non prova nulla contro il fatto di essere falsa. L'io non è qualcosa di agente, in questa prospettiva: l'io è piuttosto agito⁷⁷, in balia di forze che lo determinano e che tuttavia crede di essere lui a determinare (anzi, a creare, a trarre da sé, quasi fosse veramente una nuova forma del divino). Altro sproposito grammaticale, quello di confondere sistematicamente l'attivo con il passivo: «non so quello che faccio», si sente spesso dire, e questo è inevitabile, giacché non siamo noi a farlo, e tutto quello con cui cerchiamo di dimostrare il contrario (e cioè che siamo noi ad agire, il nostro libero arbitrio, la nostra volontà) non sono che aggiustamenti *après coup*, che arrivano a giochi fatti ad arrogarsi la paternità di un'azione ormai avvenuta, a cui al massimo possiamo dare il nostro assenso.

L'*ego cogito* (*Ich denke*, io penso) deve essere sostituito da una forma assolutamente impersonale di pensiero; bisogna piuttosto dire *Es denkt*⁷⁸ (esso pensa) come si dice *Es blitzt* (lampeggia), ovvero come un impersonale⁷⁹: un pensiero arriva quando è lui a volerlo, e non quando noi lo vogliamo o lo creiamo⁸⁰. Abbiamo sempre creduto nell'ineluttabilità di pensare all'io come condizione e al pensiero come il condizionato, in realtà «“penso” [è] condizione, “io” è condizionato; “io” è dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso»⁸¹. Il pensiero eccede sempre l'io, e quest'ultimo non è che un *effetto superficiale* dell'attività di pensare, sorta di illusione ottica che finiamo per prendere come realtà indipendente, e su cui costruiamo un intero edificio teorico.

⁷⁶ NF VII 35 [35]. Cfr. VII 38 [3], quasi identico al precedente, a mostrare una sorta di ossessività del problema in questa fase del pensiero nietzscheano (siamo alla metà degli anni '80).

⁷⁷ Cfr. M 120. Cfr. anche JGB 54.

⁷⁸ Cfr. JGB 17.

⁷⁹ Cfr. R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 86-87. La metafora è usata da Lichtenberg in funzione anticartesiana e poi ripresa da altri – tra cui la maggior fortuna è ovviamente quella spettata a Freud.

⁸⁰ In maniera tutt'altro che ingenua, Nietzsche sottolinea del resto la difficoltà, se non l'*irrepresentabilità*, per le nostre strutture di pensiero, di un'azione che avviene al di là delle intenzioni che la producono (cfr. NF VIII, 2 [83]).

⁸¹ JGB 54.

Ma, da questa prospettiva nietzscheana (magnificamente compendiata nel fondamentale paragrafo 13 della prima dissertazione della *Genealogia della morale*)⁸², che apre alla tematica del pensiero dinamico della volontà di potenza, per cui esistono solo forze, e tutto il resto non è che un vano postulare – sotto la seduzione della lingua – entità sostanziali che farebbero da supporto e da causa alle forze stesse, bisognerà andare oltre lo stesso *Es denkt*, ovvero superare l'ipoteca, già posta da Platone nel *Sofista*, per cui «pensare è un'attività cui compete qualcuno che sia attivo»⁸³. Il lampo è il suo bagliore, è il suo accadere, e non un'entità sostanziale che accade e dunque causa il suo bagliore: il fulmine separato dal suo bagliore è un evidente caso di moltiplicazione degli enti *praeter necessitatem*. Il soggetto perde così la sua consistenza sostanziale e viene a ridursi a un puro processo, in cui si estrinsecano, lottano e interagiscono forze sulle quali non ha alcun potere. Il soggetto-*res* è evaporato, sotto i colpi della critica nietzscheana, in un comporsi di quantità dinamiche la cui essenza sta nella loro relazione e nel loro stesso agire⁸⁴, al di sotto del quale non si trova alcun sostrato. Da questo punto di vista, Klossowski vede in Nietzsche il passaggio tra due diversi modi di interpretare ciò che cade sotto il nome di «soggetto», cioè il passaggio da una «semiotica cosciente» ad una «semiotica impulsionale» (cioè una semiotica dinamica, che indaghi il sistema complesso delle forze al di là di qualsiasi supporto), intendendo per semiotica cosciente quella che riduce gli impulsi «al sistema abbreviato degli stati intenzionali del supporto», cioè al soggetto-sostanza che conferma la forma del soggetto grammaticale⁸⁵. Alla luce di queste considerazioni (e mantenendo quasi come paradigma la confutazione della fondazione cartesiana del soggetto) dobbiamo dunque ritornare al già citato aforisma 17 di *Al di là del bene e del male*, in cui si trasformava l'*Ich denke* nell'impersonale *Es denkt*. Non solo, dobbiamo dire, identificare l'*Es* con l'*Ich* è una supposizione infondata, ma già parlare di *Es* significa dar luogo a un'interpretazione, cioè postulare un sostrato, seppur impersonale. Bisogna riuscire ad andare oltre ogni riproporsi di un pensiero sostanziale, e non solo negare la sostanza dell'io.

⁸² «Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, di attività – anzi esso non è null'altro che questi istinti, questa volontà, questa attività stessa, e può apparire diversamente solo sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente da un "soggetto". Allo stesso modo in cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, cui sarebbe consentito estrinsecare la forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; "colui che fa" non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto», GM, I, 13.

⁸³ PLATONE, *Il Sofista*, 261-2.

⁸⁴ Cfr. NF VIII 14 [79].

⁸⁵ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., pp. 82-4.

Ora, questa lotta contro il soggetto (quasi una risposta anticipata all'accusa di iper-soggettivismo che Heidegger muoverà alla filosofia nietzscheana) viene a più riprese dichiarata fondamentale, e anzi da questa dipenderanno le sorti dell'intera lotta alla metafisica. Se cade il soggetto, cade, dando origine a una sorta di effetto-domino, l'intero edificio metafisico occidentale; altrimenti la lotta può dirsi – in ultima istanza – vana. «La credenza fondamentale» scrive Nietzsche, è che «ci sono soggetti; [che] tutto ciò che avviene si rapporta come un predicato ad un qualche soggetto»⁸⁶.

1.1.3 GENEALOGIA E APPROPRIAZIONE DEL MONDO

Se abbiamo fatto dei progressi rispetto ai nostri antenati, afferma Nietzsche, non è certo nella capacità di spiegare e conoscere il mondo, ma solo nell'aver moltiplicato gli strumenti per descriverlo⁸⁷, e questo nonostante l'insopprimibile bisogno umano di mettersi al sicuro dietro spiegazioni (e per Nietzsche la spiegazione ha la forma, rassicurante, del riportare qualcosa di ignoto a qualcosa di noto, o meglio, nell'esprimere qualcosa di inedito in un linguaggio addomesticato – ovvero occultare ciò che potrebbe spiazzare entro forme consolidate e canoniche: non abbiamo bisogno di trovare una causa reale, ma una «specie di causa», palliativa e abituale)⁸⁸. Le stesse spiegazioni scientifiche, la stessa fisica, non sono che alcuni tra i tanti possibili modelli descrittivi e non *la* spiegazione dei meccanismi profondi della realtà⁸⁹ (e anzi già il pensare la natura come un sistema normato e regolare non è altro che una proiezione antropomorfa, un bisogno di ordine che porta a dar leggi alla natura per poi

⁸⁶ NF VIII 2 [83]. Si veda anche il passo NF VIII, 7 [55]: «Se “c'è un solo essere, l'io” e a sua immagine sono fatti tutti gli altro “enti” – se infine la fede nell'io si sostiene e cade con la fede nella logica, ovvero nella categoria metafisica della categoria razionale; se d'altra parte l'io si dimostra qualcosa che diviene, allora - - -»: qui l'apodossico del periodo, lasciata aperta, lascia immaginare che quello che seguirà potrà essere la capitolazione dell'intero paradigma teorico metafisico. E, in effetti, è possibile rintracciare, nel *Nachlass* nietzscheano, tutta una mappatura, che Nietzsche articola a più riprese, delle conseguenze della caduta del soggetto. Se cade il soggetto, infatti, cadranno: (A) il concetto di “cosa” (la *cosalità*), e a maggior ragione di cosa in sé (cfr. GD, La ragione nella filosofia, 5 e NF VIII, 14 [98]); (B) il concetto di causalità; (C) il concetto di atomo (NF VIII, 14 [98]); (D) il concetto di sostanza, e accidente, e attributo, (NF VIII 9 [98]); (E) il concetto di “oggetto”; (F) il concetto di durata; (G) il concetto di identità; (H) il concetto di essere (Cfr. GD, La ragione nella filosofia, 5 e NF VIII 9 [98]); (I) il concetto di modificazione (Cfr. NF VIII, 1 [43]); (L) il concetto di unità (Cfr. NF VIII 14 [79]). Dove non diversamente specificato, il riferimento è al frammento NF VIII 9 [91].

⁸⁷ Cfr. FW 112.

⁸⁸ Cfr. GD, I quattro errori, 5; NF VIII 14, [98]; NF VIII, 15, [90].

⁸⁹ Cfr. JGB 14: la fisica stessa è una risposta al bisogno di spiegazioni e non una spiegazione (ed anzi si muove anch'essa sulla medesima superstizione che colpiva il soggetto e la sostanza: muove dal bisogno di reperire, per un'azione, un autore – è così che Nietzsche spiega la necessità del pensiero atomistico. Cfr. NF VIII, 9 [91]). Si vede, in diversi passaggi di questo tenore, come l'idea di una scienza come strumento principe dello smascheramento sia destinata a lasciare il posto a un'indagine più complessa, che si servirà di strumenti molteplici, che Nietzsche chiamerà genealogia.

convincersi che le leggi appartengano alla natura stessa⁹⁰). E, in effetti, descrivere i divenire (dei concetti, delle parole, dei modi attraverso cui normiamo il mondo) anziché spiegare attraverso il funzionamento di strutture stabili, è esattamente lo scopo che assume su di sé il metodo genealogico di cui Nietzsche si serve come strumento principe per l'instaurazione del suo prospettivismo attivo.

Per metodo genealogico si intende sostanzialmente una serie di strategie attraverso le quali Nietzsche si mette alla volta della dissoluzione dei valori trascendenti, delle metafisiche cose in sé, di ogni presunta autenticità: l'obiettivo è quello di dissolverne anzitutto la pretesa di normatività, attraverso la messa in questione delle loro supposte purezza, inaggrabilità e validità *una volta per tutte*. Dunque, se il procedimento metafisico è quello di dimenticare la provenienza degli ideali dati per eterni e assoluti, il pensiero genealogico nietzscheano sarà esattamente la riattivazione di un'indagine che mostri che l'unità di una cosa è data essenzialmente dall'unità della parola con cui si pretende di designarla, ma che in realtà essa origina – o meglio si costruisce – a partire da una quantità di scaturigini diverse e attraverso una serie più o meno fortuita di casi⁹¹. Le passioni, gli istinti, i sentimenti morali, ancor prima che i concetti venerandi di Dio, Anima, Bene non risultano mai essere il punto di partenza, gli atomi non ulteriormente scomponibili sulle cui basi è possibile costruire un saldo edificio teorico: anch'essi sono divenuti, anch'essi sono in perpetuo divenire, anch'essi derivano da tutta una serie di altre cose – piccole, meschine, insignificanti – e dalle loro connessioni fortuite. Cercare l'origine non significa dunque mai, per il genealogista, trovare il significato profondo e perduto (l'origine come serbatoio inestinguibile di senso, come stato primigenio e incorrotto), né andare a verificare uno sviluppo razionale di un concetto, in vista di una qualche meta sempre presupposta: «*Con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine*»⁹², ovvero la ricerca dell'origine significa anzitutto riconoscere che un'Origine, come la si pensa metafisicamente, non è data, e la ricerca genealogica consiste esattamente nel rintracciare la serie disparata ed eterogenea dei materiali sparsi con cui si sono venuti costruendo, con vicende alterne e casuali, le idee dei sentimenti morali, del Bene e del Male, della Ragione e via dicendo⁹³. Il divenire non trova il suo fondamento nell'origine: non la realizza nel tempo né la esprime a una potenza minore⁹⁴: risalire all'origine non significa dunque ritrovare l'essere e la verità di qualcosa, ma piuttosto ricondurre quella cosa all'eterogeneità, all'esteriorità, all'accidente. Per questo Foucault, che si propone come erede della genealogia nietzscheana, sottolinea, trattando questo

⁹⁰ Cfr. JGB, 22.

⁹¹ Cfr. MA 14.

⁹² M 44. Corsivo nel testo.

⁹³ Cfr. NF VII, 34 [131]: «Un concetto è un'invenzione che non corrisponde esattamente a nulla, ma corrisponde un po' a molte cose».

⁹⁴ Cfr. R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 47-64, in particolare pp. 52-5.

tipo di dissoluzione storica, il fatto che questo metodo privilegia i termini di *Herkunft* (provenienza – contro una mitica origine unitaria e primigenia), *Entstehung* (emergenza – contro l'idea di un finalismo del divenire), o perfino *Erfindung* (invenzione – contro l'idea di uno sviluppo necessario) piuttosto che quello di *Ursprung* (origine, che pure Nietzsche utilizza talvolta anche in senso non marcatamente antitetico rispetto agli altri)⁹⁵. Lungi dunque dal reperire quella traccia originaria, quell'iscrizione essenziale⁹⁶ che l'origine lascerebbe sulle cose che da essa derivano (il mito di una verità anteriore a ogni sua formulazione), e dal trovare un senso e un orientamento al divenire, lo sguardo del genealogista «distingue, ripartisce, disperde, lascia giocare gli scarti e i margini – una sorta di sguardo dissociante, capace di dissociare se stesso»⁹⁷. Non più, dunque, la lettura del reale tramite la griglia stabile e normativa di un'ontologia fissata e gerarchizzata, ma l'indagine genealogica della materia metamorfica e instabile da cui quell'ontologia è nata⁹⁸.

Piuttosto, dunque, che distinguere, secondo l'illusione metafisica, errore e verità, volontà di verità e volontà di errore, azione gratuita e azione interessata, secondo criteri trascendenti e già da sempre dati, la genealogia dovrà mostrare la provenienza comune di questi concetti, il loro perpetuo intreccio, la loro incessante metamorfosi, il loro divenire, che solo arbitrariamente si pone come concluso e normativo⁹⁹: è quello che accade per esempio ai codici morali, che si presentano come l'atto conclusivo di una serie di sperimentazioni, al termine delle quali si dichiara chiusa la creazione e si attestano le regole in base alle quali è morale comportarsi, le si rendono universali, le si ancorano a vincoli soprannaturali (la Rivelazione, le Tavole della Legge, la volontà di Dio) e sociali (la Tradizione, le punizioni che deriveranno da un'eventuale trasgressione della norma), e con questo si sancisce l'immoralità di fare esperienze diverse da quelle prescritte¹⁰⁰. Smontare il codice, sottrarlo alla sua supposta immutabilità e purezza, riconsegnarlo ai divenire che l'hanno prodotto, è il gesto tramite il quale Nietzsche nega ai valori consolidati, non meno che alle figure di pensiero della metafisica occidentale, la loro pretesa di normatività, ovvero è il metodo con cui Nietzsche mostra la vanità di ogni gerarchia, o piuttosto il fatto che ogni gerarchia sia sempre una selezione locale, arbitraria, circostanziata e revocabile: nessun valore è vincolante e nessun concetto è primo. Bisognerà dunque capire in che

⁹⁵ Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., p. 1004-24 e ID., *La vérité et les formes juridiques*, in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., pp. 1410-21. (In particolare i termini *Herkunft* e *Entstehung* sono contrapposti a *Ursprung* nel primo dei due testi, mentre nel secondo Foucault insiste soprattutto sul tema dell'invenzione e della fabbricazione delle verità supposte eterne).

⁹⁶ Di iscrizione originaria parla M. REY, in *Il nome della scrittura*, in «Il Verrini», n. 39/40, 1976, p. 222.

⁹⁷ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits*, vol. 1 cit., p. 1015.

⁹⁸ Si pensi alla pregnante definizione di A. Nehamas per cui per Nietzsche si tratta di sostituire la genealogia all'ontologia (A. NEHAMAS, *Nietzsche. La vita come letteratura*, cit., p. 126).

⁹⁹ Cfr. JGB 2.

¹⁰⁰ Cfr. NF VIII, 14 [213].

senso, per esempio, un lettore nietzscheano come Deleuze possa legare genealogia e gerarchia, e in che modo quest'ultima andrà risemantizzata (in senso strategico da un lato e in senso dinamico, di teorie delle forze, dall'altro) per poterla far convivere con questa idea di pensiero «effettivamente storico»¹⁰¹, e in quanto tale dissolutivo di ogni pretesa autorità e di ogni gerarchia.

Le genealogia è dunque di fatto una procedura di costante messa in prospettiva, ovvero ha lo scopo di mostrare come i criteri attraverso cui creiamo i nostri giudizi siano tutt'altro che razionali, tutt'altro che logici, tutt'altro che inesorabili e inaggirabili. Si tratta sempre di modelli di pensiero, applicati violentemente alla realtà per farla rispondere a determinate esigenze, e che poi, vuoi per il loro successo effettivo, vuoi per la loro semplice iterazione, si sono imposte come canoniche. La razionalità stessa, come si accennava poco sopra, non è un criterio stabile a cui poter rapportare la giustezza della nostra prospettiva, ma è essa stessa divenuta, essa stessa storica, essa stessa il prodotto di tecniche, procedure, sistemi di verifica diversi: per dirla con una bella battuta di Michel Foucault, «la ragione è nata in maniera del tutto ragionevole – dal caso»¹⁰². È per questo che Nietzsche rigetta l'idea tradizionale di conoscenza, ovvero la possibilità di penetrare razionalmente ciò che esiste. Questa idea di conoscenza prevede infatti almeno tre ordini di finzioni: il fatto che l'espressione «ciò che esiste» abbia un senso al di là della costruzione prospettica che ne facciamo (ovvero che esista una cosa in sé), il fatto che esista un criterio universale e irrevocabile di razionalità, e il fatto che sia possibile dare, anche solo per via di sottrazione, un occhio disincarnato, puramente recettivo, platonico¹⁰³ (che non si dà, e il cui potere, in ultima istanza, non si eserciterebbe su niente, in quanto non avrebbe preventivamente creato il mondo a cui applicarsi e la grammatica entro cui leggerlo)¹⁰⁴. Non si entra mai in relazione con un accadimento, semplicemente perché «non esiste accadimento in sé»¹⁰⁵, ma soltanto un'attività di scelta, di selezione, di ordinamento, di soppressione, di distorsione senza la quale l'evento stesso non si dà: l'essere è selezione, e conoscere significa installarsi in questa selezione parziale e orientata. Linguaggio, logica, razionalità scientifica, regime percettivo sono gli strumenti attraverso cui pratichiamo questa finzione continua il cui esito chiamiamo conoscenza. Ci troviamo così all'opposto diametrico, come si compiace di notare Nietzsche, rispetto all'Eleate, per cui «Niente è pensabile se

¹⁰¹ In GM (prefazione, § 7), ad esempio, Nietzsche dice di voler fare una «wirkliche Historie». Può essere interessante vedere come questo senso storico rivendicato da Nietzsche, si voglia opporre a qualsiasi discorso storico lineare e continuista, e si voglia piuttosto paradossalmente vicino alla sua idea di inattualità, che pure si era opposta con forza allo storicismo.

¹⁰² Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., p. 1006.

¹⁰³ Cfr. GM, III, 12.

¹⁰⁴ Su questo in specifico, e più in generale sull'intera questione del prospettivismo di Nietzsche cfr. A. NEHAMAS, *Nietzsche. La vita come letteratura*, cit., pp. 66-67 (59-94); si veda inoltre A. NEHAMAS, *Immanent and Transcendent Perspectivism*, cit.

¹⁰⁵ Cfr. NF VIII, 1 [115].

non ciò che è»: quello che si sta sostenendo qui è piuttosto che «Perché qualcosa possa essere pensato deve sicuramente essere una finzione»¹⁰⁶.

La conoscenza nietzscheana non è dunque pura contemplazione, ricezione passiva delle cose come esse sono in sé, ma intervento attivo sul reale, al fine di renderlo comunicabile (e dunque stabile, semplice, riconoscibile¹⁰⁷), al fine di renderlo fruibile secondo i nostri interessi¹⁰⁸, al fine di renderlo oggetto diretto di dominio. È un aspetto su cui Nietzsche insiste a più riprese e in maniera molto perentoria: «L'intero apparato conoscitivo» si legge in un appunto postumo, «[...] non è diretto alla conoscenza, ma al dominio»¹⁰⁹, o ancora «La conoscenza opera come strumento di potere»¹¹⁰. Anziché dunque denotare qualcosa, bisognerà intendere ogni parola come un'appropriazione violenta di un oggetto, che muove del resto dalla possibilità stessa della parola di semplificare la realtà allo scopo di rendere pensabile l'oggetto stesso, o piuttosto di creare l'oggetto tramite il gesto del pensiero e del linguaggio: le parole vogliono dire qualcosa nella misura in cui *vogliono* qualcosa (ed è in questo senso, dice Deleuze, che si può parlare, per Nietzsche, di una «filologia attiva»¹¹¹). Le intere griglie epistemologiche di cui comunemente ci serviamo come di criteri assoluti – la logica, la razionalità – e di cui è compito della genealogia mostrare la natura e l'origine contingenti, non provengono da una volontà di verità (muovendo piuttosto da una radicale falsificazione), ma da una volontà di potere¹¹². Il principio di non contraddizione, per esempio, muove dalla constatazione di un non-potere, dall'impossibilità di esperire due contrari al contempo, e di pensarli; ma poiché per avere potere sul mondo occorrerà renderlo calcolabile, ecco che dovremo assoggettare il reale stesso al principio che ce lo rende intelligibile: logicizzarlo (ovvero falsificarlo, giacché la non contraddizione non è affatto un principio desunto dalle cose stesse) per renderlo utilizzabile. Si tratta di una violenza che si perpetra nei confronti della realtà (e che tuttavia non c'è modo di non perpetrare), e che a sua volta, imponendosi come inaggirabile e necessaria, assume la forma di un imperativo (volto alla creazione di un ordine e all'apertura del gioco del vero e del falso), vale a dire la forma della coercizione violenta (chi pensa al di fuori del principio di non contraddizione è escluso dal consorzio umano, poiché si è posto

¹⁰⁶ NF VIII 14 [148]. Cfr. anche NF VII 26 [70]: «Quanto più una cosa è conoscibile, tanto più essa è lontana dall'essere, tanto più è *concelto*».

¹⁰⁷ Cfr. ad esempio NF VIII, 9, [106].

¹⁰⁸ Cfr. GM, III, 12.

¹⁰⁹ NF VII, 26 [61].

¹¹⁰ NF VIII, 14, [122], (traduzione lievemente modificata). Preferisco modificare, in questo contesto, la comune traduzione di *Macht*. Le ragioni di questa scelta dovrebbero divenire più chiare in seguito, dopo che avrò cercato di mostrare come Nietzsche faccia un uso differente del termine *Macht* e dell'espressione *Wille zur Macht* a seconda che utilizzi questa espressione nel contesto della sua proposta filosofica specifica o nel momento in cui si muove su di un terreno filosofico tradizionale.

¹¹¹ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 111.

¹¹² Cfr. NF VII 40 [13].

al di fuori del bastione dell'evidenza)¹¹³. Da questo punto di vista, nota M. Cacciari, Nietzsche sta al contempo demistificando e fondando il giudizio logico e il giudizio razionale: «Demistificazione, nella misura in cui non lo deduce da alcuna necessità-verità oggettiva. Fondazione, perché ne stabilisce la necessità, pur in un contesto epistemologico trasformato»¹¹⁴, cioè in un contesto epistemologico in cui non ha più senso parlare di vero e di falso e in cui le parole non denotano più oggetti, ma hanno usi, tramite i quali creano i loro oggetti entro strutture predefinite¹¹⁵. Per pensare, e dunque per dominare il reale, abbiamo bisogno dell'«illusione dell'essere»¹¹⁶, e in particolare di un essere semplificato e normato¹¹⁷.

Non avrebbe dunque senso parlare, per Nietzsche, né di un'operazione conoscitiva da parte di un soggetto di conoscenza passivo, che si lasciasse imbeverare dalle cose e ne restituisse la struttura razionale, né d'altronde di un oggetto inerte, sempre già dato, strutturato, conoscibile. L'operazione conoscitiva prevede sempre piuttosto due mosse preliminari: che si sia applicata a una realtà in divenire una griglia epistemologica entro cui fissarla e renderla pensabile e che, in secondo luogo, si sia inserito nelle cose un valore che le renda appetibili per l'appropriazione. Del primo aspetto c'è già stato modo di parlare, dunque veniamo direttamente a quest'ultimo dato: se la conoscenza è un atto violento attraverso cui si instaura un dominio arbitrario sul reale, sarà necessario inserire nel reale il differenziale del valore. È significativo, a tal proposito, che due delle più autorevoli letture di Nietzsche del ventesimo secolo (quella di Eugen Fink e quella di Gilles Deleuze)¹¹⁸ si aprano esattamente con la stessa constatazione,

¹¹³ Cfr. NF VIII 9 [97]. Nietzsche nota qui entrambi gli aspetti: sia l'origine arbitraria e violenta, volta al dominio della natura, quanto l'instaurazione coercitiva dei principi della logica. Da questo punto di vista sembra molto pertinente la mossa di Vattimo, che individua nella violenza la forma propria della metafisica (da cui il potere liberatorio della pratica antimetafisica nietzscheana): cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 111-30.

¹¹⁴ MASSIMO CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 65.

¹¹⁵ Per una lettura che applica a Nietzsche questi termini marcatamente wittgensteiniani (quali la sostituzione dell'uso alla denotazione) si veda A. DANTO, *Nietzsche as philosopher*, cit., p. 86).

¹¹⁶ NF VIII, 9 [89]. Cfr. anche NF VII, 26 [71]: «Con lo scopo e con i mezzi ci si impadronisce del processo (cioè ci si inventa un processo che si può afferrare), ma con i concetti ci si impadronisce delle cose che formano il processo».

¹¹⁷ Cfr. NF VIII, 9 [106].

¹¹⁸ Cfr. E. FINK, *La Filosofia di Nietzsche*, cit., in particolare p. 71 («Le sue categorie, i suoi concetti di fondo, psicologici, estetici, di critica della cultura, sono comprensibili nella loro posizione di urto soltanto se la convinzione portante di Nietzsche, l'interpretazione dell'essere come "valore", viene completamente chiarita»); cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., in particolare p. 3 («Nel suo significato più ampio, il progetto di Nietzsche consiste nell'introduzione dei concetti di senso e valore in filosofia»). Proprio da questa introduzione del valore in filosofia Deleuze farà dipendere il rovesciamento dell'immagine del pensiero che, secondo il filosofo francese dobbiamo a Nietzsche, ovvero l'idea della verità come effetto del valore, le categorie di *alto*, *basso*, *nobile* e *vile* come categorie del pensiero (i differenziali del valore – valori dei valori), la definizione del pensiero come lotta contro la stupidità e la saggezza, l'impostazione inattuale contro il proprio tempo e la *paideia* (la selezione e l'addestramento) contro il *metodo* che muove dalla buona volontà di conoscere e dal buon senso come strumento (pp. 154-66 e *passim*). Il fatto che l'essere sia concepito come valore è centrale anche per

ovvero con il riconoscimento della rivoluzione filosofica nietzscheana nell'introduzione del concetto di valore in filosofia, ovvero nel fatto che già una qualsiasi percezione incorpora in sé un giudizio di valore, tramite la quale diventa significativa, ovvero, attraverso la quale trova posto entro uno schema interpretativo specifico¹¹⁹. Questo spostamento di prospettiva, dalla contemplazione per rivelare l'in-sé della cosa, all'introduzione del valore nella cosa per renderla oggetto pensabile e dunque appropriabile, ha un duplice effetto: critico da un lato e creativo dall'altro. Critico, nella misura in cui comporta il rigetto della cosa in sé e di ogni schema interpretativo come contingente e condizionato da un sistema di valori arbitrario e imposto alle cose dall'esterno. Comprendere che la conoscenza prevede sempre una previa introduzione di valore (spesso artata o semplicemente obliterata) significa stravolgere la domanda (considerata filosofica per eccellenza, e in realtà metafisica per eccellenza), ovvero il socratico *che cos'è?*: «Il “che cos'è ciò?” è un dar senso, visto da un'altra cosa. L'“essenza”, l'“entità” sono qualcosa di prospettivistico e presuppongono già una pluralità. Alla base c'è sempre un che “cos'è ciò per me?” (per noi, per tutto ciò che vive, ecc)»¹²⁰. L'essenza di una cosa è la prospettiva da cui le attribuiamo valore e ce ne appropriamo contingentemente; percepire è già, in quanto tale, un valutare¹²¹. Ne segue che il criterio della verità e della falsità dovrà essere destituito per far posto a un diverso tipo di valutazione, comportata dall'impostazione prospettivistica: si tratta di capire la strategia dinamica con cui i valori permettono localmente di appropriarsi di qualcosa, e, semmai, di introdurre, come suggerisce Deleuze, un criterio interno ai valori (il «valore del valore», «l'elemento genetico e differenziale interno ai valori»: nobile e vile, alto e basso¹²²). Il secondo portato di questa introduzione del valore in filosofia è il suo aspetto creativo: è chiaro infatti che se la conoscenza non dipende più da un sistema ipostatizzato e vincolante di verità e di falsità, ma dall'introduzione prospettica di un senso e di un valore nelle cose, sarà infine possibile creare valori nuovi – altrettanto contingenti che i precedenti, ma, auspicabilmente, privi della loro pretesa di normatività superiore. Sarà possibile insomma, tramite il prospettivismo, dar vita a una pratica costruttiva della pluralità dei valori possibili: rovesciare le vecchie tavole della Legge (*Transvalutazione dei valori*, come doveva intitolarsi la grande opera pluripartita a cui si accingeva a dare vita Nietzsche

l'altra (e prima, in ordine cronologico) grande lettura novecentesca di Nietzsche, quella di M. Heidegger (cfr. *La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 237).

¹¹⁹ Cfr. VIII, 2 [95]: «Senza dubbio tutte le percezioni di senso sono del tutto impregnate di giudizi di valore (utile e dannoso – quindi piacevole o spiacevole. Già un singolo colore esprime per noi nel contempo un valore».

¹²⁰ NF VIII, 2 [149].

¹²¹ E a sua volta, come commenta Heidegger, «l'essenza del valore consiste nell'essere un punto di vista. Il valore indica qualcosa che è preso di mira. Il valore è l'angolo visuale di un vedere che mira a qualcosa» (*La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, cit.).

¹²² G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 4-5, 156-7 e *passim*.

prima della follia) e crearne di nuove: «L'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama "uomo", cioè: colui che valuta. *Valutare è creare*»¹²³.

Ma non bisogna d'altra parte credere che Nietzsche pensi in maniera ingenua questa attività creativa, come se la creazione e l'introduzione di nuovi valori, di nuovi criteri di giudizio fossero semplicemente a portata di mano, e bastasse volerli per poterli impiegare. La grande maggioranza dei suoi sforzi teorici sono anzi indirizzati a mostrare i vincoli molteplici che ci tengono intrappolati in un certo modo unilaterale di concepire e percepire il mondo, dai quali è tutt'altro che scontato liberarsi, e la descrizione dei quali, mostrandone l'arbitrarietà e la contingenza, mostrandone alternative altrettanto ragionevoli, rappresenta il primo passo di questa liberazione ancora di là da venire. Si tratta infatti di vedere come la tela del ragno, la griglia che imponiamo (e non possiamo non imporre) al reale si è rivelata un efficacissimo strumento di perpetuazione della vita. La verità, la concettualizzazione, la logicizzazione, la semplificazione, la razionalizzazione, l'aver costruito un mondo in cui l'uomo è imposto come misura (il dato antropologico della filosofia nietzscheana sta nel riconoscimento dell'antropologizzazione del reale ad opera della metafisica)¹²⁴ rispondono dunque ad un'esigenza utilitaria, pragmatica: esistono errori necessari, finzioni senza le quali periremmo (con un lessico ancora – consapevolmente – intriso di metafisica Nietzsche scrive: «Abbiamo l'arte per non perire a causa della verità»¹²⁵, ove l'arte è intesa come finzione in senso lato e la verità come un mondo non fruibile se non tramite il suo costante addomesticamento). In effetti, nonostante il fatto che talvolta si ponga come sostenitore di una verità più profonda di quella violentemente imposta dalla metafisica occidentale, a Nietzsche non interessa condurre alcuna lotta contro la menzogna, alcuna millenaristica liberazione dall'errore in vista dell'affermazione di una verità ulteriore (al limite gli interessa di proporre una *sua*, prospettica e revocabile, verità, ovvero il *suo proprio errore*, per mostrare la contingenza delle altre prospettive, degli altri errori, delle altre verità: «posto che poi anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste tanto solleciti da obiettarci ciò – ebbene: tanto meglio!»¹²⁶). E anzi, nella sua opera si trova una diffusa difesa dell'errore, e perfino di quell'errore (quella serie di errori) che prendono il nome di metafisica e che tengono in scacco la nostra cultura: queste falsità, infatti,

¹²³ Z, Dei mille e uno scopo, p. 65.

¹²⁴ E. Fink (in *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 103) sostiene che con la svolta illuministica il pensiero di Nietzsche diventa un'antropologia. Ciò è vero nella misura appena esplicitata, ovvero nella misura in cui le verità e le strutture entro i quali si pensa il reale sono umanamente costruite. Bisogna però pensare che questa prospettiva umana, troppo umana, dovrà essere superata e l'uomo stesso dovrà tramontare per dar vita a un essere che, piuttosto che essere prospettico, dovrà accogliere in sé ogni possibile prospettiva, dovrà divenire esso stesso fato, ovvero in-umano.

¹²⁵ NF VIII 16 [40],

¹²⁶ JGB 22.

hanno prosperato in virtù della loro efficacia, e nello specifico per la loro capacità di conservare la vita¹²⁷. Così si legge in un fondamentale passo di *Al di là del bene e del male*:

La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso [...]: la questione è fino a che punto esso promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse perfino concorra al suo sviluppo; e noi siamo fundamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'assoluto, dell'eguale-a-se-stesso, senza una falsificazione costante del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – *che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita*¹²⁸.

Ciò di cui Nietzsche cerca di liberarsi dal punto di vista teorico, viene qui riabilitato come errore necessario alla vita, il che sposta il problema del vero dal piano filosofico a quello biologico¹²⁹: non possiamo *vivere* senza un linguaggio, delle grammatiche, delle strutture di pensiero, senza misurare, senza contare, senza giudicare.

Aggiungo un'annotazione, che tornerà utile più avanti: la volontà di verità, intesa come condizione di vita, può sembrare qui posta al servizio della volontà di potenza, cosa che peraltro è detta chiaramente anche da Nietzsche, in *Al di là del bene e del male*, intendendo in questo caso la volontà di potenza come la forza che afferma e permette di prosperare alla vita umana. Nietzsche è evidentemente attratto da questo tipo di vitalismo, e dunque pare che esso possa essere assunto come criterio immanente al prospettivismo stesso, e in quanto tale potrebbe risultare utile legarlo al concetto di volontà di potenza, intendendo con questo la volontà di affermare e consolidare la vita umana all'interno del mondo, e il dominio di quello da parte di questa. In realtà si tratta di una forma di volontà di potere (anticipando nuovamente una differenza tra potere e potenza che sarà necessario portare in seno al medesimo termine tedesco *Macht*), che non è volta, come l'effettiva volontà di potenza, all'affermazione della vita, ma all'affermazione del dominio dell'uomo sulla natura, e dunque della sua perpetuazione. Questo tentativo nietzscheano, dunque, di dare un criterio immanente alla superficie prospettivistica, tramite questa forma di vitalismo, che pure è talvolta affermata, e perfino in maniera perentoria¹³⁰, dovrà essere

¹²⁷ Questa tematica ricorre sin dai tempi di *Su verità e menzogna in senso extramurale* (cfr. UWL, I, pp. 228-30; p. 237).

¹²⁸ JGB 4 (corsivo mio).

¹²⁹ Su questo punto insiste molto A. Danto (*Nietzsche as Philosopher*, cit., pp. 68-99).

¹³⁰ Si veda, ad esempio, il seguente passo: NF VII, 34 [253]: «Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita». Cfr. anche GM prefazione, §3: «Quale valore hanno [i giudizi di valore “buono” e

rigettato per una forma diversa di vitalismo che possa effettivamente realizzare la vita – ma stavolta come vita anorganica e non come vita nella sua forma umana.

Da questo punto di vista di un vitalismo antropologico, dunque, pensare significa trovare *espediti* (la razionalizzazione, la reificazione, la calcolabilità, la morale come codice, il regime causale, le forme, le leggi, il finalismo, perfino il cristianesimo¹³¹) utili alla vita, o, con una formula nietzscheana, *reinterpretare come essere ciò che ci si dà come falso*. Ma, all'interno di questo ordine biologico, ancor più importante di ritenere una cosa vera, ai fini dell'autoconservazione, è il fatto di ritenere qualcosa universale, obbligatorio, vincolante¹³². Nietzsche continua insomma a muoversi su di un crinale: da una parte bisogna smascherare la natura contingente di ciò che si presenta come assoluto, ma dall'altra parte bisogna stare attenti a non aprire al pericolo più grande, quello della follia in cui potrebbe esser gettato l'essere che percepisse lo iato incolmabile tra la sua conoscenza e il fluire sregolato, incessantemente metamorfico, inevitabilmente sfuggente, della realtà. Il tramonto dell'uomo invocato da Nietzsche è qualcosa di molto differente dalla sua brutale cancellazione: è qualcosa che dovrà essere realizzato con una prudenza estrema, e la gioia distruttiva, il cui obiettivo è di essere a un tempo anche creativa, rischia di divenire autodistruttiva, suicida, e soprattutto sterile, e questo, per Nietzsche, sarebbe un esito disastroso¹³³. Per questo userà la celebre metafora del sogno voluto: il mondo non è che materiale onirico, stiamo sognando la realtà e la nostra presenza in essa; la breve coscienza che si tratta solo di un sogno dovrà servire per assumersi la scelta di «continuare a sognare, se non vogliamo perire»¹³⁴. Costatare l'illusorietà del tutto non conduce dunque al semplice tentativo di liberarci dell'apparenza, ma piuttosto da una parte all'accettazione degli strumenti di cui ci serviamo per vivere, e dall'altra parte

“cattivo”) *in se stessi?* Fino a oggi hanno intralciato o promosso il felice sviluppo umano? Son un segno [...] di impoverimento vitale? Oppure, viceversa, si rivela in essi la pienezza, la forza, la volontà della vita?». In particolare E. Fink (*La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 186) individua nel criterio vitale la base di ogni valore per Nietzsche, al punto da definire una sorta di «trascendentalismo» vitalistico nietzscheano, salvo rimproverargli di aver sbagliato a voler definire contenutisticamente la vita e di usare forza e debolezza come norme di valutazioni interne al vitalismo. È su questo aspetto del vitalismo che insiste anche G. Simmel (*Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995): «Ma tra Schopenhauer e Nietzsche c'è Darwin. [...] [In Schopenhauer] l'assenza di ogni pensiero dell'evoluzione confina il mondo e l'umanità in una desolata e perenne uniformità. [...] Egli conosce solo un singolo, assoluto valore: non vivere, così Nietzsche parimenti ne conosce soltanto uno: vivere» (pp. 20, 24, 197)

¹³¹ Cfr., per questa lettura sorprendentemente positiva del cristianesimo come momentaneo antidoto al nichilismo, VIII, 5 [70-71].

¹³² Cfr. FW 76.

¹³³ Una forma di prudenza che (in maniera piuttosto sorprendente) accomuna Nietzsche a Deleuze e Guattari: in entrambi i casi, infatti, nonostante la facile accusa di follia, sregolatezza, sfrenatezza, c'è sempre questa attenzione, questa prudenza e questa circospezione, nel «fare la superficie», nel disfare gli strati metafisici ipostatizzati, nel farsi un «Corpo senza Organi»: si rischia sempre di morire, di fare una distruzione non produttiva ma semplicemente suicida, che è ciò che entrambi gli «autori» (si conceda di parlare dell'«insieme statistico» deleuziano-guattariano come di una singola istanza autoriale) massimamente temono e aborriscono.

¹³⁴ FW 54.

all'opposto invito a liberare l'apparenza¹³⁵, ovvero a sviluppare, di contro alla perdita di questa verità canonizzata (della quale comunque possiamo continuare a servirci contingentemente e localmente), un'esplosione creativa della parvenza, della potenza artistica. Si tratta dell'esito creativo del prospettivismo, dell'acquisizione volontaria della dimensione della menzogna che costituisce l'uomo (e si badi che Nietzsche considera menzogne *more artistico* anche la stessa metafisica, la morale, la religione, la scienza), dell'accettazione dell'errore produttivo, della menzogna artistica. L'arte è sogno voluto, errore voluto, «liberazione poetante»¹³⁶ dalle catene del pensiero metafisico, delle superstizioni religiose e di tutti quei centri di potere istituzionalizzati che cercano di sopprimere ogni prospettiva alternativa. Nelle parole di Klossowski: «L'esistenza cerca una fisionomia per rivelarsi: l'attore è il suo interprete»¹³⁷, ovvero: per attuare questa liberazione poetante c'è bisogno del commediante, dell'artista, di colui che sa creare una fisionomia nuova (ma non più vera) entro cui apprendere l'esistenza, di quell'uomo attivo che sarà in grado di accettare di vestire sempre nuove maschere, non più costretto entro un'identità fissa¹³⁸: colui che vorrà vivere la serie delle individualità e dei personaggi che gli saranno offerti dalla sua stessa pluralità, colui che non accetterà di cristallizzarsi nel ruolo che gli viene imposto; colui che passeggiando nel sole mattutino sentirà la felicità di albergare in sé non un'anima immortale, ma *molte anime mortali*¹³⁹.

Da qui passa quella «insurrezione delle immagini»¹⁴⁰ a cui invita Zarathustra, il cui carico deve essere assunto dagli spiriti liberi, e il cui compito è il proliferare delle metafore, degli errori, delle prospettive come rivolta contro l'universalità e obbligatorietà dell'acquisito. Da questo punto di vista appare particolarmente

¹³⁵ Si pensi alla lettura che M. Haar (*La critique nietzschéenne de la subjectivité*, cit., p. 339) dà di quanto Nietzsche sostiene nello Zarathustra (al capitolo Dei poeti), cioè che «i poeti mentono troppo». Con questo non intenderebbe puntare il dito contro la poesia, tutt'altro: egli attacca piuttosto la sua pretesa di verità, la sua pretesa di validità incondizionata, non prospettica, rispetto a ciò che dice. Una volta acquisita questa consapevolezza prospettica, l'arte sarà come sappiamo potenza liberatrice dell'uomo (e del superuomo). Cfr. l'accusa che Nietzsche muove all'arte per aver aderito ai miti metafisici ed anzi aver collaborato alla loro affermazione ed espansione (MA 220).

¹³⁶ Cfr. NF VIII, 17 [3]. Per l'arte come errore voluto cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, il politeismo, la parodia*, SE, Milano 1999, p. 43. Per il tema della liberazione poetante, cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit.

¹³⁷ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, il politeismo, la parodia*, cit., p. 43. L'autore francese si rifà all'aforisma 361 de *La gaia scienza*, in cui si parla della falsità con buona coscienza, ovvero dell'immergersi nell'apparenza, nella maschera, cioè dell'attività del commediante.

¹³⁸ Cfr. M. HAAR, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, cit., p. 347. Interessante comunque segnalare come la posizione circa il valore e il ruolo del commediante risulti ambiguo perfino all'interno dello stesso testo. Si confrontino a tal proposito gli aforismi 356 e 361 della *Gaia scienza*. Nel primo si individua il problema della disinvoltura con cui oggi si vestono ruoli diversi (il che ci rende materiale inidoneo a formare una società), nel secondo si fa invece leva sul recupero del dionisiaco, che è insito nel vestire i panni del commediante, del clown, del buffone, dello zanni, e anzi vi ravvisa i prodromi del genio. Un modo di far convivere questi due aforismi è di considerare esclusivamente la portata sociale del primo, per cui l'instabilità è un impedimento alla vita della società stessa.

¹³⁹ VMS 17.

¹⁴⁰ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, il politeismo, la parodia*, cit., p. 49.

efficace, per compendiare il prospettivismo attivo nietzscheano (tenendo insieme entrambi i suoi aspetti costitutivi, quello distruttivo e quello creativo), una formula che viene usata in *Aurora*: «*Erleben ist erdichten*», che si potrebbe tradurre con qualcosa che suoni come «esperire è inventare poetando»¹⁴¹ (meglio ancora sarebbe qualcosa che suoni in questo modo ma sia al contempo meno macchinoso). Il mondo della creazione, della produzione prospettivistica, diventa così una superficie virtualmente infinita: superficie in quanto si è tolto il diritto di normatività a ogni prospettiva, specie a quelle che si proponevano come vincolanti e irrevocabili, e infinita in quanto infinitamente aperta alla sperimentazione di nuove possibilità.

Siamo dunque giunti a una prima definizione della superficie nietzscheana, intesa come prospettivismo attivo e che comporta la lotta contro la metafisica, contro l'origine, contro il fondamento, contro i vincoli logico-linguistici, contro un modello unilaterale di razionalità, contro la cosa in sé, contro il soggetto della tradizione cartesiana. Da questo punto di vista il primo gesto della costruzione di una superficie si mostra essere quello distruttivo, *critico*, la messa in discussione di tutto ciò che si offre come vero, vincolante, normativo, autoritario, irrevocabile, ovvero ogni tentativo di instaurare un «mondo dietro il mondo», un «mondo vero» al di là e fondante rispetto al «mondo apparente»¹⁴², il quale a sua volta perde la sua caratterizzazione di «apparenza» e resta l'unico mondo, superficiale e infondato. Ma d'altra parte già questa dimensione critica non può essere separata da un aspetto creativo, poetante, mitopoietico (la presenza costante di Dioniso, le profezie di Zarathustra), da una liberazione dell'apparente, ovvero dal farsi carico della molteplicità prospettica, di *fare prospettivismo*, di dar vita a una *pratica continua e serrata del molteplice* a cui questo pensiero, che sta alla base di tutta la filosofia nietzscheana, ha condotto¹⁴³. L'esito di questo primo momento della filosofia nietzscheana, attivo e critico a un tempo, è il dar vita a un movimento del pensiero, di dar corpo alla necessità di non aderire mai definitivamente a nessuna delle prospettive che localmente assume, a evitare ogni possibile sclerotizzazione metafisica e normativa. Un movimento distruttivo e gioioso a un tempo, che porta a recuperare ciò che si trova ad aver distrutto su di un altro piano (quello del vitalismo, della conservazione della vita), così come porta

¹⁴¹ M 119. Mi discosto qui dalla traduzione di Ferruccio Masini dell'edizione Colli-Montinari, che traduce «sperimentare intimamente è inventare». «Sperimentare intimamente» per «*erleben*» sembra troppo specifico, per cui si preferisce il semplice «esperire» (soprattutto perché quell'«intimamente», volto evidentemente a marcare il carattere di vissuto che il termine *Erlebnis* porta in sé, ci sembra molto lontano da un Nietzsche che, come diceva Foucault nella citazione riportata in apertura del capitolo, tramuta tutta l'interiorità in esteriorità, in effetto di superficie), mentre il solo «inventare» non mantiene il senso di *dichten*, poetare, che invece ha il verbo tedesco «*erdichten*». Si noti comunque che si tratta di un'interrogativa: «*erleben ist erdichten?*» e non di un'affermazione perentoria.

¹⁴² Cfr. la celebre e bellissima pagina del *Crepuscolo degli idoli*, dal titolo Come il mondo vero finì per divenire favola.

¹⁴³ Questo primo esito superficiale non è lontano da quella che G. Vattimo chiama «Ontologia ermeneutica radicale» (Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 27-50).

all'assunzione e alla pratica attiva della menzogna come dimensione produttiva. Come si sostiene in un aforisma di *Umano, troppo umano*, «la sola vera *immortalità* che ci sia [è] quella del movimento»¹⁴⁴: il movimento di un pensiero che senza sosta opera nella differenza e nella molteplicità delle prospettive al fine di non aderire ad alcuna prospettiva che si voglia più vera o migliore in senso assoluto.

Tutto questo, però, non è che una parte dell'operare della filosofia nietzscheana, e non è che una prima definizione della superficie che Nietzsche intende costituire: ciò che si è conquistato finora è uno spazio di movimento, l'emancipazione da ogni «una volta per tutte» attraverso la pratica della pluralità. Ma questa pratica, nonostante le acquisizioni teoriche che ci ha guadagnato, resta ancora, in realtà, legata ai concetti e alle forme della metafisica che intende combattere, così come resta impigliata a un modo di porre i problemi e di affrontarli che è ancora umano, antropocentrico (si pensi al problema del vitalismo, costretto entro i moduli della vita umana che perpetra le proprie forme consuete), così come la creazione stessa resta creazione *apollinea*, ovvero creazione di forme. Si tratta quindi in un secondo momento, per Nietzsche, di dar vita a una proposta affermativa, di proporre moduli di pensiero alternativi a quelli della metafisica classica (a questa esigenza risponderà l'idea di volontà di potenza), di dare all'essere una definizione superficiale e un criterio immanente e affermativo (l'eterno ritorno), e infine di far esplodere l'essere umano, di farlo tramontare e di far sorgere quel superuomo che è l'esito ultimo – antiantropologico e antiumanistico – del pensiero nietzscheano. Si tratta dunque di servirsi della superficie, dello spazio liscio che si è venuto a creare con questo primo movimento critico, per operarvi una serie di sperimentazioni concettuali, per proporre nuovi moduli di pensiero, che siano al contempo una nuova modulazione, per variazione continua, della superficie che si è venuta a creare per via sottrattiva (ovvero attraverso la distruzione sistematica degli edifici teorici metafisici tramite la pratica del prospettivismo come pluralismo). Se dunque il primo momento ha dissolto le forme canoniche entro cui si pensava la realtà, si tratta ora di rendere le prospettive stesse oggetto non solo di pratica ma anche di affermazione, ovvero bisogna affermare lo stesso scarto che continuamente si crea tra le prospettive, la loro differenza, per renderlo produttivo di un pensiero – propriamente sperimentale – che sia, agli occhi del metafisico, propriamente inaudito, mostruoso, «impraticabile»¹⁴⁵. Per dirla con il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, si tratterà di «realizzare la profezia di Pascal: fare del caos un oggetto di

¹⁴⁴ MA 208.

¹⁴⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 94: «Non basta moltiplicare le prospettive per fare del prospettivismo: [...] quel che conta è la divergenza della serie, il decentramento dei cerchi, il “mostro”. L'insieme dei cerchi e delle serie è quindi un caos informale, senza fondo, che non ha altra legge se non la propria ripetizione, la propria riproduzione nello sviluppo di ciò che decentra e diverge».

affermazione»¹⁴⁶, ovvero non limitarsi alla dissoluzione, ma trasmutare questa dissoluzione in creazione. L'affermazione della divergenza tra le prospettive è ciò che apre lo spazio teorico per una vera e propria sperimentazione concettuale e teorica. Un solo piano, una sola superficie che sia costituita solo dalle prospettive di cui è affermata la divergenza, la differenza, e in cui differenza e divergenza siano oggetto di sperimentazione e dunque di produzione. D'altra parte questa sperimentazione, pur gioiosa e affermativa, richiede tutto un rigore, tutta una disciplina tipicamente nietzscheane: non basta la produzione fine a se stessa, occorre che questa sperimentazione sia a sua volta produttrice delle sue proprie norme, della sua propria necessità: affermare il caos non significa lasciarsi andare alla mera sregolatezza, ma anzi al contrario assumere sulla costruzione stessa di una superficie informale – prospettivistica e sperimentale – la capacità di fornirsi autonomamente le proprie norme e la propria immanente necessità.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 314.

1.2 PROSPETTIVISMO AFFERMATIVO

1.2.1 *CIRCULUS VITIOSUS DEUS*

Se il primo momento della filosofia nietzscheana, o, se si preferisce, del suo prospettivismo, si potrebbe rubricare alla voce *morte di Dio*, che indica la lotta serrata contro il fondamento, la metafisica e il soprasensibile, prima ancora che contro il dio della tradizione religiosa, il secondo momento, che ci accingiamo a trattare, si articola tramite i concetti fondamentali di eterno ritorno, volontà di potenza e superuomo, ovvero i tre grandi insegnamenti di cui Zarathustra si fa profeta (e che a loro volta dipendono da quel gesto preliminare che è la morte di dio, la costruzione di uno spazio liscio a cui dovrà seguire una produzione *sullo* spazio liscio stesso). La prima difficoltà, del resto, sta nel dover affrontare questi concetti separatamente, quando, specialmente per quanto riguarda ritorno e volontà di potenza, essi si danno inevitabilmente assieme, e risulta pressoché impraticabile una definizione dell'uno a prescindere dall'altro. La trattazione dell'eterno ritorno con cui si comincerà, dunque, presuppone alcuni elementi che saranno esplicitati solo in seguito: per ragioni espositive, quindi, disporremo in sequenza qualcosa che logicamente si dà contemporaneamente, due concetti che sono, al limite, indiscernibili. Quando Heidegger, per esempio, definisce i due concetti di eterno ritorno e volontà di potenza, in termini medievali e ancora decisamente metafisici (è del resto il suo obiettivo quello di relegare Nietzsche entro la tradizione della metafisica), come *essentia* ed *existentia* dell'ente nel suo complesso¹⁴⁷, lega effettivamente in maniera indissolubile i due concetti, in maniera in fondo non dissimile da quanto si cercherà di fare in queste pagine: l'eterno ritorno si dice solo della volontà di potenza, e la volontà di potenza si dà solo nell'eterno ritorno (il che comporterà tra l'altro di portare l'eterno ritorno su di un piano propriamente ontologico – intendendo però il termine in maniera indipendente da echi heideggeriani, e da qualsiasi differenza ontologica che comporti la gerarchizzazione tra piano dell'ente e piano dell'essere).

Ma veniamo subito a indagare di cosa si tratta quando si parla del nietzscheano eterno ritorno, dottrina quanto mai controversa, alla quale tuttavia Nietzsche attribuiva un valore determinante, considerandolo il suo pensiero «più terribile», il suo «pensiero abissale», il pensiero che sarebbe stato destinato a

¹⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*, cit. pp. 231-2: «La dottrina nietzscheana del superuomo trae origine da un pensiero che pensa l'ente in quanto ente; essa si riconnette pertanto all'essenza metafisica, senza tuttavia rendersi conto di questa essenza, chiusa com'è all'interno della metafisica stessa. [...] Tuttavia in ogni velamento domina già un disvelamento. L'*existentia*, che è propria dell'*essentia* dell'ente, cioè della volontà di potenza, è l'eterno ritorno dell'eguale. L'essere pensato nel ritorno, contiene il rapporto all'essenza del superuomo».

«dividere in due la storia dell'umanità»¹⁴⁸, nonché il fulcro stesso, la chiave di volta della sua filosofia (dalla cui interpretazione dipende in sostanza l'idea che ci si fa del pensiero di Nietzsche). Ora, il primo dato che emerge riguardo a questa dottrina, è che essa non è mai espressa lungo tutta l'opera nietzscheana, ma è sistematicamente taciuta, soltanto adombrata, mai esplicitamente formulata (o meglio, le due formulazioni esplicite che si trovano nello *Zarathustra*, per altro non pronunciate direttamente da lui, sono puntualmente rifiutate). Se ne trovano soltanto formulazioni ipotetiche, oniriche, enigmatiche; e anche nel cospicuo *Nachlass*, oltre a qualche accenno, a qualche considerazione a partire dal ritorno (e che dunque non chiarisce cosa sia il ritorno stesso), a qualche (timido) tentativo di fondazione scientifica a partire dal principio di conservazione dell'energia, si trova ben poco. Nella *Gaia scienza*, il libro che segue la celebre folgorazione avvenuta nel 1881 nei pressi del lago Silvaplana, un solo aforisma presenta, in maniera per di più ipotetica, l'eventualità del ritorno. E del resto, l'opera che doveva esplicitamente essere dedicata ad annunciare il pensiero dei pensieri, *Così parlò Zarathustra* (e che nei progetti preliminari pare prevedesse un'intera parte dedicata esplicitamente al pensiero del ritorno¹⁴⁹, che poi però è stata soppressa, probabilmente in ragione di decisive considerazioni teoriche) risulta infine essere portatrice di un annuncio mutilo, decapitato, e interamente costruito intorno a un buco, al vuoto di una dottrina dichiarata a più riprese fondativa di tutto il discorso nietzscheano (l'annuncio presente e la filosofia a venire), e tuttavia sistematicamente elusa. In un appunto dell'autunno 1883 Nietzsche sottolinea che il pensiero del ritorno «non viene espresso nella terza parte solo preparato»¹⁵⁰, e l'anno successivo scriverà a Franz Overbeck di essere ancora lontano dalla possibilità di formulare chiaramente questo pensiero¹⁵¹ (Nietzsche si renderà conto, col passare del tempo, che questa informulabilità, più che contingente, è strutturale).

Ma veniamo ai passi in cui Nietzsche, sia pure in maniera obliqua, affronta il suo pensiero abissale (si tratta di un aforisma della *Gaia scienza* e di due capitoli di *Zarathustra*). Il primo di questi, come anticipato, prevede la sua formulazione ipotetica: cosa accadrebbe se un demone ci ponesse di fronte all'eventualità di un'inesorabile ripetizione in eterno della nostra vita, e di tutto quello che c'è stato in essa e fuori di essa? Chi sarebbe in grado di sopportare un simile pensiero, di non esserne schiacciato, chi potrebbe scoprire di amare tanto la propria vita, o piuttosto da averla amata, fosse pure in un solo istante, in maniera

¹⁴⁸ E, vol. IV, lettera a Franz Overbeck dell'8 marzo 1884, p. 460.

¹⁴⁹ Ci appoggiamo qui a quanto sostiene B. Pautrat in *Nietzsche medusé* (in *Nietzsche aujourd'hui*. 1. *Intensités*, Union General éditions, Paris 1973, p. 12).

¹⁵⁰ NF VII, 16 [63]: ad essere centrale sarà la lotta di Zarathustra con il pensiero più grande, più che la teoria che da tale pensiero origina.

¹⁵¹ E, vol. IV, lettera a Franz Overbeck dell'8 marzo 1884, p. 460.

così profonda da accettare che ogni cosa si ripetesse pur di riviverla¹⁵²? Per il momento dunque Nietzsche chiede solo di poter concepire come possibile l'eterno ritorno per verificarne gli esiti rispetto all'atteggiamento che il singolo avrebbe nei suoi confronti, ovvero se questo finirebbe per rappresentare «il peso più grande» (come recita il titolo dell'aforisma) oppure se potesse, in virtù di un «attimo immane», divenire l'oggetto del più radicale desiderio. È dunque evidente che in questa prima formulazione Nietzsche non intende impegnarsi in alcuna presa di posizione sul ritorno come teoria cosmologica, ma semplicemente come «teoria che setaccia gli uomini», come sorta di prova mentale per stabilire chi è realmente un essere affermativo e chi invece è preso nei lacci del nichilismo passivo e della falsa coscienza (in questo caso l'eterno ritorno rappresenta veramente la «forma estrema del nichilismo»¹⁵³, l'insensatezza che non cessa di ripetersi e tornare su se stessa, l'uomo condannato definitivamente ad un eterno destino di Sisifo: ripercorrere sempre di nuovo lo stesso cammino di dolore senza redenzione).

Questa la prima celebre formulazione, in termini sostanzialmente ipotetici e con risvolti etici, della dottrina del ritorno. Siamo al penultimo aforisma del quarto libro (il libro che nelle intenzioni originarie doveva concludere l'opera), e subito dopo sarebbe seguito l'aforisma 342, dal titolo *Incipit tragoedia* che rimanda esplicitamente allo *Zarathustra* (anzi è la prima pagina medesima del prologo dello *Zarathustra*). *Così parlò Zarathustra* segue dunque direttamente dal quarto libro della *Gaia scienza* e più precisamente comincia non appena Nietzsche ha dato la prima versione del suo pensiero abissale¹⁵⁴. Questo accostamento conferma una volta di più lo *Zarathustra* come testo che ha come obiettivo primario l'eterno ritorno, sebbene, come accennato, il lettore che si volesse fare un'idea chiara del pensiero dei pensieri resterebbe deluso nel trovare al riguardo solo enigmi e

¹⁵² FW 341. «*Il peso più grande*. Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come ora tu la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e innumerevoli volte, e non ci sarà mai in essa niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere, e ogni pensiero e ogni sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi. E così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa granello di polvere?”. Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!”? [...] La domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?».

¹⁵³ NF VIII, 5 [71].

¹⁵⁴ Il quinto libro della *Gaia scienza*, senz'altro ben lungi dall'essere trascurabile, è comunque un'aggiunta successiva, e dunque non spezza la voluta continuità tra l'aforisma 341 e lo *Zarathustra*. Si può discutere inoltre sulla riuscita di questo quinto libro, e forse in generale sulla riuscita delle aggiunte nietzscheane ai suoi testi (si pensi al quarto libro dello *Zarathustra*). In particolare sull'inaderenza del quinto libro della *Gaia scienza* cfr. GIORGIO COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995, pp. 107-8. Per una seria messa in questione della riuscita del quarto libro dello *Zarathustra* cfr. E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 123-4.

parabole (è probabilmente giusto notare, a tal proposito, che il genere letterario, se così di può dire, a cui maggiormente assomiglia lo *Zarathustra*, è probabilmente quello del *vangelo*, un vangelo mostruoso, la sua parodia, il cui *evangelion*, l'annuncio della buona novella, sarà quello dell'eterno ritorno e del tramonto dell'uomo, contro il *disangelion* cristiano, che portava con sé esclusivamente valori reattivi e mortiferi).

Nel capitolo «La visione e l'enigma», Zarathustra cerca di liberarsi dello «spirito di gravità» (rappresentato sotto forma di un nano), proprio grazie all'esposizione del suo pensiero abissale:

«Guarda questa porta carraia! Nano! Essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

«Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità.

«Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa uno contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: "attimo".

«Ma chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu nano, che questi due pensieri si contraddicano in eterno?»

«Tutte le cose dritte mentono», borbottò sprezzante il nano. «Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo».

«Tu, spirito di gravità! Non prendere la cosa troppo alla leggera!»¹⁵⁵

Il primo, fondamentale, dato di questo scambio è che la mera circolarità non basta a descrivere l'eterno ritorno: dire che ogni verità è curva e che il tempo è un circolo è un modo di fraintendere il pensiero del ritorno, schiacciandolo, in sostanza, su di una concezione antica della circolarità di matrice naturalistica. Per svincolarsi da questa banalizzazione Zarathustra ha bisogno di compiere un passo ulteriore: inizialmente insiste sull'attimo¹⁵⁶ (è qui che il circolo in quanto tale fallisce, perché non concepisce l'attimo se non già da sempre preso nel movimento circolare, ovvero intendendolo come subordinato al cerchio), sul legame di tutte le cose tra loro (il che rimanda alla volontà di potenza come ciò di cui il ritorno si dice), e sul fatto che noi stessi torneremo in eterno, identici (di nuovo l'insistenza sul momento etico, come nella *Gaia scienza*). In questa prima fase della parabola, siamo ancora al momento della negazione, dello smascheramento: Zarathustra non ha ancora toccato il cuore del suo discorso, e ciò essenzialmente perché non si sta muovendo all'interno di un linguaggio che

¹⁵⁵ Z, *La visione e l'enigma*, 2.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibidem*: «Guarda questo attimo! [...] E se tutto è già esistito, che pensi, nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia esserci già stata? E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose a venire? *Dunque* – anche se stesso? [...] Non dobbiamo tutti esserci già stati una volta? E ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?»

possa mostrarlo, ed è per questo che si trova nella necessità di spostarsi in un contesto e in un linguaggio che siano ancora più simbolici. Segue dunque una seconda visione, in cui Zarathustra vede un pastore che sta soffocando, con un grosso serpente attaccato alla gola, dal quale si riuscirà a liberare solo dopo che gli avrà staccato la testa con un morso: allora apparirà trasfigurato, preso in un riso che è già al di là dell'umano¹⁵⁷. Dunque anzitutto in questa visione Nietzsche decide di allontanarsi ulteriormente dalla scena, creando un gioco di specchi supplementare, sottraendosi sempre più al teatro dell'azione e alla parola apodittica. Ancora una volta si mostra il carattere decisivo dell'attimo, del gesto con cui ci si libera del peso, e dunque del – paradossale – carattere di *evento* che assume l'eterno ritorno, avendo in qualche modo bisogno di essere *istituito* (cosa che evidentemente lo porta ben lontano dalla semplice ciclicità naturale: ancora una volta sembra che l'essenziale del ritorno sia la sua efficacia etica, la possibilità di riformare la vita umana).

Una nuova formulazione – stavolta affidata agli animali di Zarathustra – si trova nel capitolo «Il convalescente»: «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. [...] In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni qui ruota una sfera là. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità»¹⁵⁸. Zarathustra rifiuta anche questa formulazione – bollata come «canzone da organetto» – dell'eterno ritorno come aveva rifiutato quella del nano. Zarathustra dice di aver morso ormai la testa del serpente, e dunque di non poter accettare questa versione del ritorno e aggiunge che bisogna superare anche il grande disgusto per l'uomo, liberarsi dal disgusto che si prova a sapere che anche l'uomo più piccolo, l'uomo più meschino, tornerà identico (si pensi a una delle più celebri battute di Nietzsche, per cui la madre e la sorella gli apparivano come la più grave obiezione all'eterno ritorno¹⁵⁹). Bisognerà aver maturato un *Sì!* universale, aver accettato l'intera esistenza, averne superato l'inevitabile disgusto: solo allora si potrà vivere il ritorno.

Fin qui, la pagina nietzscheana, da cui in prima battuta si evincono sostanzialmente due letture possibili: una cosmologica e una etica. Nel primo caso si tratta di leggere la dottrina del ritorno come un'alternativa grecizzante al tempo lineare cristiano, ovvero si tratta di accettare, in sostanza, la versione che del ritorno offrono gli animali di Zarathustra, e vedere nel rifiuto di quest'ultimo esclusivamente il sintomo di una difficoltà a livello psicologico ad accettare una simile verità se prima non si è imparato ad accettare l'esistenza nel suo

¹⁵⁷ Cfr. Z, *La visione e l'enigma*: «Non più pastore, non più uomo – un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!».

¹⁵⁸ Z, Il convalescente.

¹⁵⁹ Cfr. EH, perché sono così saggio, 3.

complesso. Una lettura di questo tipo la offre ad esempio Karl Löwith¹⁶⁰, pur sottolineando che la lettura etica deve affiancarsi a questa, e finendo però per notare una tensione irrisolvibile tra i due momenti dell'eterno ritorno. Appare comunque molto debole l'idea di un mero ritorno di Nietzsche a una teoria cosmologica antica, magari in semplice funzione anticristiana, e i motivi che Löwith porta a sostegno della sua idea di impraticabilità del pensiero dell'eterno ritorno (ovvero il fatto che il peso accordato da Nietzsche all'attimo non si sposa con questo tipo di lettura, così come in contrasto a questa pura circolarità naturale si porrebbe l'idea nietzscheana del «Grande meriggio», e in generale il suo essere rivolta al futuro), sembrano tutte prove che pesano contro la lettura cosmologica dello stesso Löwith (ovvero, tutte queste incongruenze non mostrano che Nietzsche non riesca a rifarsi a una concezione «antica» del ritorno, ma semplicemente che una tale ripresa non ha niente a che fare col ritorno come lo intende Nietzsche)¹⁶¹. Bisogna d'altra parte notare come Nietzsche non fosse del tutto indifferente alla realtà effettiva («scientifica») del ritorno – che per di più non era affatto incompatibile con la scienza dell'epoca – tanto è vero che, se diamo credito alla testimonianza di Lou von Salomé, Nietzsche, dopo la folgorazione di Sils-Maria era intenzionato a dedicarsi a studi scientifici per fondare la sua dottrina (cosa che tuttavia, e probabilmente per fortuna, non fece)¹⁶². Anche i frammenti postumi recano tracce di tentativi di fondazione razionale del ritorno (si legge per esempio in un appunto del 1885: «Il principio di conservazione di energia richiede l'*eterno ritorno*»¹⁶³; frammenti di questo tenore datano anche 1888, mostrando come un interesse in questa direzione sia persistito fino alle soglie della follia)¹⁶⁴. In ultima analisi, in ogni

¹⁶⁰ Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano 1989, pp. 243-54; ID., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari-Roma 1982.

¹⁶¹ Giustamente nota Heidegger che ci sono due modi in cui senz'altro *non* si deve leggere la dottrina del ritorno, e queste due letture solo quella «mistica» e quella che vi trova un mero recupero di una dottrina cosmologica antica (cfr. M. HEIDEGGER, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 82).

¹⁶² Cfr. in particolare il saggio di GIULIANO CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Puf, Paris 2001. Vedi anche R. BODEI, *Destini personali*, cit., pp. 323.

¹⁶³ NF VIII, 5 [54].

¹⁶⁴ L'argomentazione che Nietzsche utilizza per fondare P "*annulus aeternitatis*" (Cfr. NF V, 11 [197]) ha più o meno questo andamento: il movimento non può avere fine, giacché se potesse averla essa sarebbe già stata raggiunta nel tempo infinito che ci precede. Poiché tale stato finale non esiste, esso non *può* esistere (bisogna naturalmente prescindere da ogni eventualità di finalismo, che ci spingerebbe a postularlo – cfr. NF VIII, 11 [72]). Se inoltre si considera, da una parte una quantità di materia sterminata ma non infinita, dall'altra il principio di conservazione dell'energia, risulta inevitabile che, una volta che tutti gli stati siano stati percorsi, il ciclo debba ricominciare identico. Per una panoramica sulla letteratura secondaria che insiste sul valore cosmologico del ritorno si può vedere M. FERRARIS, *Ontologia* (in M. FERRARIS (a cura di), *Guida a Nietzsche: etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Laterza, Bari-Roma, 1999), che in generale tende a ricollocare Nietzsche all'interno della tradizione del neokantismo positivistic contemporaneo, nel dibattito scientifico (specie biologico ed evolutivistico). Da questo punto di vista risulterebbe centrale il ruolo del naturalista settecentesco di origine dalmata Boscovich, autore del *Philosophiae Naturalis Theoria*, che fa derivare da un'interpretazione del mondo in chiave di forze (e più specificamente di una quantità

modo, l'aspetto cosmologico della dottrina del ritorno, oltre a essere il più debole dal punto di vista teorico, sembra anche essere quello meno perseguito da Nietzsche, che in ogni caso non era interessato ad alcuna ripresa di una concezione di stampo greco della temporalità, e comunque se ne serviva più dal punto di vista degli effetti storico-politici che non propriamente teorici o scientifici («se [l'eterno ritorno] è vero – o meglio, se viene ritenuto vero – allora tutto cambia e si capovolge e tutti quelli che finora erano valori saranno svalutati»¹⁶⁵: l'eterno ritorno è dunque considerato principio, psicologico piuttosto che teorico, della *Umwertung aller Werte* che sarà il tema dominante nell'ultima produzione nietzscheana)¹⁶⁶.

Una sostanziale convergenza degli esegeti rispetto alla lettura dell'eterno ritorno si trova invece nel riconoscere a questa dottrina un aspetto etico, ovvero la sua funzione di «setaccio», la posizione di un dilemma in grado di mutare radicalmente l'esistenza dell'uomo e il corso della storia dell'umanità¹⁶⁷ (al di là del fatto, si è detto, di impegnarsi nel sostenere la realtà effettiva del ritorno – basta che se ne dia la possibilità teorica perché si abbiano effetti in campo morale, e che si possa prendere come vera, per sortire effetti in campo storico-politico, per «dividere in due la storia dell'umanità»¹⁶⁸). Si tratta di selezionare, dunque, coloro che saranno in grado di dare il loro assenso al *circulus vitiosus*, e che saranno dunque disposti a disperdersi, a dissiparsi in un «mare infinito di ipotesi»¹⁶⁹, ovvero al di qua di ogni possibile fondazione soprasensibile, del mondo come dell'io, mentre dovranno soccombere alla prova del circolo tutti coloro che vi si opporranno, che resteranno nichilisti, passivi, reattivi, inchiodati alla loro identità posticcia e di comodo¹⁷⁰: da questo punto di vista Nietzsche sta

finita di forza) l'impossibilità della sostanza e della novità infinita (ovvero la necessità dell'eterno ritorno): su questo punto, e sulla funzione antispinozista di Boscovich nel pensiero nietzscheano, si veda G. WHITLOCK, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the Untold Story*, «Nietzsche-Studien», XXV, 1996, pp. 200-220. Per un inquadramento della teoria nietzscheana come teoria cosmologica nel quadro delle teorie scientifiche dell'epoca si veda il documentatissimo P. D'IORIO, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995. Sempre dal punto di vista delle fonti scientifiche di Nietzsche, Jörg Salaquarda sottolinea come più che a una fondazione scientifica della sua teoria Nietzsche si interessasse al fatto che essa non fosse incompatibile con la scienza coeva (Cfr. J. SALAQUARDA, *Nietzsche e Lange*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 19-43.

¹⁶⁵ E, vol. IV, p. 460.

¹⁶⁶ A sottolineare il fatto che l'interesse di Nietzsche vada anzitutto in direzione degli *effetti* è, tra gli altri, Mazzino Montinari (cfr. *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999, p. 123). Si veda anche G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari-Roma 1990, pp. 73-75.

¹⁶⁷ Cfr. NF V, 11 [226].

¹⁶⁸ E, vol. IV, p. 460.

¹⁶⁹ NF VII, 25 [515].

¹⁷⁰ Da un certo punto di vista si è stati tentati di parlare perfino di una riedizione nietzscheana dell'imperativo etico kantiano (Cfr. GEORG SIMMEL, *Nietzsche e Kant*, in ID., *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976; K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 87). Anziché un esperimento di universalizzabilità della massima in base alla quale si agisce («opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale» – I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, p. 65) qui Nietzsche propone un imperativo ad agire in

offrendo un nuovo criterio – extramorale, ma che pure istituisce una nuova dimensione etica – di valutazione degli uomini e delle loro azioni¹⁷¹. E questo risulta ancor più chiaro dal momento che Nietzsche insiste esplicitamente non solo sul potenziale assenso che si dà all'eterno ritorno, ma anche sul fatto che esso dipende da una decisione personale, da un atto individuale che fonda, propriamente, l'eterno ritorno: bisogna *fare* l'eterno ritorno, istituirlo, volerlo attivamente. Solo così il ritorno cessa di essere il più grande fardello, la forma estrema e definitiva del nichilismo, l'assenza di senso resa eternamente ricorsiva (e questa è la prospettiva inevitabile se si guarda al ritorno *dal passato*), e solo così si può giungere a rendere l'eterno ritorno attivo, a guardarlo *dal futuro*, ovvero a scoprire che in ogni attimo (qualsiasi attimo è istitutivo dell'intero circolo) è contenuta l'eternità, e che dunque dall'attimo è possibile non solo creare ma addirittura creare a ritroso, tramutare cioè ogni «“così fu” in un “così volli che fosse”»¹⁷². Si tratta di un passaggio che va oltre la mera concezione etica del ritorno, ovvero che supera la dimensione della scelta e del setaccio per giungere a pensare un nuovo tipo di temporalità, che ci emancipi dalla «struttura edipica del tempo» (la felice espressione è di Vattimo)¹⁷³, ovvero dal tempo lineare e irreversibile, in cui ogni istante – come Chronos nella mitologia greca – non può che divorare i propri figli e la cui unica, rassegnata legge è che tutto perisce, e tutto non può che perire. Se la volontà è incapace di volere a ritroso, se la volontà è impotente e fonte di spirito di vendetta, allora l'unica via percorribile resta quella indicata da Schopenhauer: il pessimismo, la rinuncia a volere, il ritrarsi dal mondo; ed è per questo che Nietzsche vuole insegnare una «volontà che crea»¹⁷⁴, e che creando redime «il frammento, l'enigma, l'orrida casualità»¹⁷⁵, ma ciò è possibile solo entro l'anello del ritorno, ove futuro e passato non sono distinti, ma creati al contempo dall'attimo che istituisce il circolo, e, nel circolo stesso, indiscernibili. Nietzsche intende così liberarsi dal cristiano *una volta per tutte* (*una* creazione, *una* caduta, *una* redenzione ad opera del figlio, *una* fine, *un* giudizio: tutto sta sulla medesima linea cronologica, tutto volge verso il *telos*, niente è modificabile di quanto è già da sempre previsto), che è la stessa struttura su cui si fondano la metafisica, la morale, la verità. La redenzione da questo giogo temporale può arrivare solo dalla scoperta che tutto deve ancora essere

modo da volere il ritorno indefinito della nostra azione (agisci in modo da poter volere questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte – cfr. NF V, 11 [161]: «[...] Vivere in modo da poter desiderare di rivivere questa vita in ripetizione eterna»). In realtà più che di un imperativo ad agire in un certo modo, secondo una certa forma, l'accento è posto soprattutto sulla possibilità di *desiderare*, in base al proprio vissuto, alla propria capacità di vivere e di sentire il piacere, la ripetizione eterna delle nostre azioni (non dunque un uniformarsi a un principio d'azione ma un trovarsi nella situazione in cui poter aderire a chi insinuasse la possibilità della ripetizione eterna della nostra vita).

¹⁷¹ Cfr. NF VIII, 2 [165].

¹⁷² Z, Della redenzione.

¹⁷³ Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 189- 211.

¹⁷⁴ Z, Della redenzione. (Cfr. anche Z, Di antiche e nuove tavole, 3).

¹⁷⁵ *Ibidem*.

creato, e che le sorti dell'eternità dipendono da ogni attimo¹⁷⁶: da questo punto di vista il ritorno non vuol dire una stoica accettazione della necessità del circolo come la verità del tempo, ma significa concentrarsi sul valore dell'attimo, di quella porta carraia in cui collidono due sentieri opposti che all'infinito giungono a riunificarsi, di quell'istante da cui continuamente dipende l'intera eternità. Per questo il pastore-Zarathustra deve mordere la testa del serpente, rompere il ciclo per istituirlo, mostrare che il circolo in quanto tale è inadeguato al ritorno. Si verifica in questo gesto il passaggio dal *No!* dello spirito di vendetta al *Sì!* dell'eterno ritorno: divenendo creatori dell'attimo (in esso dell'intero circolo) si accetta – non come passiva necessità, ma come creazione propria – tutto il divenire.

1.2.2 L'ETERNO RITORNO ALLA LUCE DEL SUPERUOMO

Ora, il punto è che tutta questa lettura dell'eterno ritorno (il momento cosmologico, il momento etico, il momento – che ancora è comunque lecito dire etico – di riconfigurazione del tempo e in esso della volontà umana), per quanto aderente alla lettera nietzscheana, sembra essere ancora legata a una prospettiva quantomeno antropologica e antropocentrica, ovvero sembra restare interna alla dimensione che lo stesso Nietzsche ha intenzione di superare, rifiutando sistematicamente le formulazioni offerte lungo il testo dello *Zarathustra*, e sostenendo l'incomunicabilità di questo pensiero. Se ci si fermasse qui, insomma, ci si fermerebbe a uno stadio ancora metafisico del ritorno, perché ancora lo si inscriverebbe in un orizzonte umano (e bisognerebbe sempre, in Nietzsche, considerare sottinteso «troppo umano» ogni volta che si dice «umano», marcando la provenienza metafisica di ogni pensiero che muova dall'uomo e verta sull'uomo): e sappiamo, per contro, che l'obiettivo dello *Zarathustra* è precisamente disfarsi dell'uomo, e profetizzare, proprio tramite il pensiero dell'*Annulus aeternitatis*, il tramonto dell'umano e il sorgere di qualcosa, ancora indefinito, che sia ben al di là dell'umano stesso.

Se l'avvento del superuomo dovrà essere dunque il portato esplicito del ritorno, allora la sua versione etica (anche qualora comporti una raffinata revisione della temporalità) non coglie l'essenziale del pensiero abissale (e anzi, rappresenta la sua applicazione a un piano non già superficiale, immanente, ma ancora metafisico), per definire meglio il quale può essere forse utile muovere proprio dal superuomo, e dal suo essere, propriamente, in-umano. L'idea

¹⁷⁶ Cfr. G. VATTIMO, *Nichilismo e problema della temporalità*, in *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000.

nietzscheana di superuomo rivendica infatti una radicale distanza dal dato antropologico (l'accento sta molto più sull'*über* che sul *Mensch*: ciò che conta è il suo essersi congedato dall'umano, il suo poter prosperare esclusivamente sul terreno aperto dal tramonto dell'umano, se non dal punto di vista fisico almeno da quello teorico), e proprio per questo, nonostante gli sforzi teorici impiegati da Heidegger, in nessun modo si può considerare che lo *Übermensch* possa essere «la nuova forma di umanità oltrepassante la precedente»¹⁷⁷ o addirittura «l'essenza dell'umanità, che, in quanto moderna, comincia a entrare nel compimento della propria epoca»¹⁷⁸, non solo per lo sforzo esplicito di Nietzsche di pensare al di là delle essenze e al di là delle forme, ma anche in ragione dell'abisso che si spalanca tra uomo e superuomo. Pensare il superuomo come esito del ritorno significa dunque pensarlo in opposizione all'uomo e al suo inevitabile tramonto. E se l'uomo è un'istituzione permanente, unitaria, coerente, cosciente, dotata di una forma e di un'identità, bisognerà (e magari proprio a partire da quel filo conduttore che è il corpo: molteplice, dinamico e instabile¹⁷⁹) rompere quest'unità metafisica e, in prima istanza, vedere come l'uomo sia in realtà una costruzione fittizia, sul modello di quelle che la logica si crea per acquisire un potere sul reale. Quello che dovrà emergere, e che in particolare l'eterno ritorno e la volontà di potenza dovranno far emergere, è che l'uomo stesso è solo una costruzione di comodo (e in quanto tale non passerà il setaccio del ritorno), e che dunque la portata etica della dottrina del ritorno è limitata a chi pensa al ritorno – per così dire – restando a monte del ritorno stesso, instaurato il quale la forma uomo (così come ogni altra forma) sarà dispersa: per questo la definizione migliore di superuomo data da Nietzsche è probabilmente «Divenire come inventare, volere, negazione di sé, superamento di sé; non un soggetto, ma un fare, un porre, creativamente»¹⁸⁰. Si diceva in precedenza dell'uomo attivo, e di come Nietzsche aspiri a formare uomini attivi, uomini in grado di essere attori, di saper indossare in sequenza maschere diverse per apprendere a non dover aderire a nessuna identità, a nessun dover essere, a nessuna essenza, perché ogni essenza coincide con una sanzione, con un ordine, con una violenza perpetrata dal pensiero metafisico non meno che da una politica che non può esimersi dal giudicare: ebbene, l'essere attivo di questi uomini è effettivamente l'acquisizione nietzscheana all'interno del suo pensiero anti-metafisico (potremmo dire la morale nietzscheana, effettivamente valida fino a nuovo ordine, ovvero fino a

¹⁷⁷ M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, cit., p. 230.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 231.

¹⁷⁹ Cfr., per l'idea del filo conduttore, NF VIII, 2 [91] (vedi anche Z, Dei dispregiatori del corpo); per l'idea del corpo come pluralità NF VII, 40 [21] (si veda anche la destituzione dell'«atomismo delle anime» di JGB 12, o anche VMS 17); per l'idea di un soggetto come campo di forze dinamico NF VIII, 9 [98] o anche NF V 6 [70], o ancora NF VII 34 [123]. Sull'argomento si veda anche M. HAAR, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, cit., pp. 338-50 e P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., pp. 57-9, p. 63, pp. 72-3.

¹⁸⁰ NF VIII, 7 [54].

quando non ci sarà più alcuno spazio per la morale, neanche attiva), ma non basta a definire lo *über* del superuomo, quell'essere che dovrà essere irriducibilmente molteplice, che non indosserà una serie di maschere, ma sarà l'intera serie al contempo, senza sosta proliferante, senza sosta in divenire¹⁸¹. Dunque il passaggio sarebbe duplice: dal dover essere dell'uomo reattivo (metafisico) all'essere (molteplice) dell'uomo attivo fino alla dispersione, ovvero al divenire incessante del superuomo, che altro non è – per dirla in termini deleuziani – che una molteplicità di singolarità disperse e nomadi che non hanno niente di specificamente umano¹⁸². Da questo punto di vista bisognerà (in un certo modo), superare la stessa tripartizione nietzscheana¹⁸³ che va dal cammello (l'essere cristiano, reattivo, schiavo: *Io devo*), al leone (l'essere volitivo, lo spirito libero che reagisce contro il dogma: *Io voglio*) al bambino (l'essere finalmente innocente, il *pais paiz̄on* eracliteo, il fanciullo che vive al di là di ogni dover essere, senza neanche dover lottare contro il dover essere stesso, ma semplicemente aderisce a ciò che è: *Io sono*), e aggiungere dunque uno stadio ulteriore, di cui Nietzsche non parla esplicitamente (di cui non può parlare, come del resto non può formulare il pensiero dell'eterno ritorno), e che coinciderà con il superuomo e che si installerà direttamente nel gioco del bambino eracliteo, che *sarà* quel gioco (in cui non si porrà più neanche il problema dell'essere, ormai convertito dalla dottrina del ritorno in divenire, in affermazione dell'essere *solo* a partire dal divenire, *solo* in quanto divenire, e il cui motto sarà non *Io divengo*, ma piuttosto – e il suono grammaticalmente incongruo coincide esattamente con l'acquisizione nietzscheana – *Si diviene*).

Da questo punto di vista, ha ragione Klossowski a riconoscere nel pensiero del ritorno, nel *circulus vitiosus*, ciò che fa deflagrare la coesione del soggetto, dell'io, dell'essere uomo: perché si dia la possibilità della ripetizione di una singola esperienza, è necessario presupporre che tutte le esperienze vivibili siano state percorse, che tutte le *Stimmungen* dell'anima siano state attraversate, che si sia passati per ogni intensità (umana e inumana), ovvero che non ci sia più ragione di pensare a sé come a qualcosa di unico e formato, ma anzi aprirsi a tutte le virtualità, all'intero divenire¹⁸⁴, ovvero, come Nietzsche scrive in un bellissimo passo di una lettera composta ai confini della pazzia: «Ciò che

¹⁸¹ M. HAAR, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, cit., p. 347 ; cfr. anche J.-F. LYOTARD, *Notes sur le Retour et le Kapital*, in *Nietzsche aujourd'hui?*, cit. pp. 140-57, in particolare, p. 156 : «Associer est encore trop dire. C'est passer d'une singularité à une autre. C'est la *mascarade*, masques jetés ou portés mais rien sous les masques».

¹⁸² Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 100: «Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l'uomo né dio, né l'uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità; superuomo non vuol dire altro: il tipo superiore *di tutto ciò che è*».

¹⁸³ Il riferimento è al celebre capitolo che apre i discorsi di Zarathustra: Delle tre metamorfosi.

¹⁸⁴ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., pp. 95-112 e *passim*.

tormenta la mia modestia è che, in fondo, *io sono tutti i nomi della storia*¹⁸⁵. Passare per ogni stato, per ogni soglia, «divenire periodici»¹⁸⁶, acquisire – secondo la lettera eraclitea alla quale Nietzsche si sente estremamente legato – un’anima illimitata e insondabile (un’anima senza confini e senza consistenza), essere tutti gli uomini, tutti i nomi (tutte le individuazioni, le singolarità, le intensità): il superuomo è – ovvero diviene – l’intero piano dell’essere, si apre a ogni possibile connessione fino a essere indiscernibile dall’intero fato: *ego fatum*, o, più propriamente, *amor fati* – in cui l’amore è questa incessante relazione con qualsiasi altra intensità, questa relazionabilità in cui nessun accoppiamento è, di diritto, vietato, questo desiderio di divenire incessantemente, di non consistere, di non sclerotizzarsi in forme fissate, e in cui il genitivo è da intendersi tanto in senso oggettivo (amare, desiderare l’intero divenire) quanto soggettivo (l’amore, il desiderio senza mandato e senza principio del divenire stesso). Da questo punto di vista il superuomo è supremamente creativo, produttivo: non avendo alcuna legge trascendente né alcuna identità a cui aderire, egli è «legislatore di se stesso»¹⁸⁷ (ovvero fornisce incessantemente le leggi, locali e immanenti, del proprio divenire, produce le proprie forme e le proprie intensità): divenire se stessi significa anzitutto creare, produrre continuamente se stessi a prescindere da ogni consegna a consistere.

E a questo stesso esito mira del resto il fatto stesso che Nietzsche riconosca come principio (in apparenza e inizialmente psicologico, ma capace di sortire i suoi effetti in momenti ben più significativi, dal punto di vista teorico) dell’eterno ritorno il *piacere*. È l’«attimo immane»¹⁸⁸ che Nietzsche richiede per fondare il circolo, quello del piacere che vuole ripetersi, che vuole affermarsi eternamente, che accetta e afferma l’intero circolo, il ritorno di ogni dolore e di ogni meschinità, pur di affermare se stesso, pur di poter ritornare. È il piacere a mettere in moto il circolo, quel piacere che rende effettivamente dionisiaca la filosofia di Nietzsche, in cui il dolore è subordinato (ontologicamente, poiché non afferma in sé la propria eternità) al piacere, al *Sì!* che si dice al piacere e che rende ogni dolore semplice condizione del piacere. Il dolore è reattivo, è una passione triste, incapace di passare il setaccio del ritorno, e a maggior ragione incapace di fondarlo; il piacere per contro è affermativo, ed è questa affermazione, questo *Sì!* universalmente elargito, donato, che si porta dietro l’eternità: «Avete mai detto sì ad un solo piacere? Amici miei, allora dite sì a *tutta* la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, inamorate, – se mai abbiate voluto “una volta” due

¹⁸⁵ BW, p. 578. Si veda anche il bel passaggio sul superuomo che troviamo nel *Foucault* di Deleuze: «Dal vecchio uomo la resistenza trae [...] le forze di una vita più vasta, più attiva, più affermativa, più ricca di possibilità. Il significato del superuomo non è altro che questo: la vita dev’essere liberata nell’uomo stesso, perché l’uomo è stato un modo di imprigionarla» (G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 55).

¹⁸⁶ NF, VII, 1 [70].

¹⁸⁷ Cfr. FW 335.

¹⁸⁸ FW 341.

volte e detto “tu mi piaci, felicità! guizzo! attimo!”), avete voluto *tutto* indietro! Voi eterni, amatelo in eterno e in ogni tempo: e anche al dolore dite: passa, ma torna indietro! *Perché ogni piacere vuole – eternità!*¹⁸⁹. Il piacere è ciò che fa volere la ripetizione dell’intero cosmo, dell’intero divenire (il senso oggettivo del genitivo dell’*amor fati*); e il piacere è al contempo creativo, produttivo, come testimonia chiaramente uno degli appunti dell’ultimo anno di attività di Nietzsche: «la sofferenza è soltanto condizionata, soltanto un fenomeno che segue alla volontà di piacere (la volontà di divenire, crescere, plasmare, creare: ma nel creare è compreso il distruggere)»¹⁹⁰. È inoltre il caso di notare come il piacere non sia, né in sé né in relazione al ritorno e dunque al superuomo, il piacere individuale, ma proprio un piacere deindividualizzante, principio superficiale di abbandono della gabbia dell’io e di dispersione nel fluire del reale (il piacere è ciò che fa sì che ogni cosa sia intrecciata e innamorata, *amor fati*, stavolta nel senso soggettivo del genitivo). Questo aspetto del pensiero nietzscheano risulta molto interessante soprattutto alla luce della *querelle* su «*Désir et plaisir*» che ha avuto luogo sul teatro della filosofia francese dell’ultimo quarto del secolo scorso¹⁹¹, poiché permette di vedere come in Nietzsche questi due termini, senza adeguarsi a letture metafisiche o reazionarie, siano perfettamente non solo coesistenti, ma di vitale importanza l’uno per l’altro, nel contesto dell’affermazione dell’eterno ritorno e del superuomo (purché si intendano queste due idee nietzscheane nel modo proposto). Il piacere (deindividualizzato, deindividualizzante, molteplice alla stregua del piacere foucaultiano) è la condizione che permette di pensare il superuomo come un divenire a sua volta molteplice, desiderante, nel senso tanto di costruttivo e produttivo (che produce incessantemente i propri oggetti e le proprie relazioni) quanto di «macchinato» (nel senso che non dipende da una qualche spontaneità umana), e anzi macchinato fino al parossismo (sarà l’intero fato a essere al contempo il prodotto e il concatenamento di questo desiderio dissipato). In Nietzsche né piacere né desiderio mostrano quelle caratteristiche per cui sono rifiutati dai loro detrattori: né il piacere viene a interrompere e a territorializzare il desiderio (giacché anzi lo attiva, ne apre il campo, e lo stimola; e giacché poi comporta la fluidificazione, la dinamizzazione dell’essere umano fino a renderlo indispensabile), né, d’altra parte, il desiderio muove da una mancanza

¹⁸⁹ Z, Il canto del nottambulo, 10; si veda anche Z, Il canto del nottambulo, 9: «Ma il piacere non vuole eredi, non figli – il piacere vuole se stesso, vuole l’eternità, vuole il ritorno».

¹⁹⁰ NF VIII, 17 [3].

¹⁹¹ Si veda, a titolo di introduzione al problema, il breve testo in cui Gilles Deleuze mette a tema la relazione tra il suo pensiero desiderante e le indagini sul piacere dell’amico Michel Foucault, *Désir et plaisir*, in ID., *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris 2003. Per un discorso più ampio, si vedano i testi di Deleuze e Guattari *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (Minuit, Paris 1972) e *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Minuit, Paris 1980) e la serie dei tre volumi della *Storia della sessualità* di Foucault, specie i primi due, *La volonté de savoir* (Gallimard, Paris 1976) e *L’usage des plaisirs* (Gallimard, Paris 1984).

(esso nasce anzi da una pienezza, da una gioia, da una dissipazione¹⁹²: è «virtù che dona»¹⁹³) né chiama su di sé una repressione (è anzi immediatamente produttivo, sebbene macchinato).

Passando quindi per il superuomo come prodotto del ritorno, può risultare più chiaro quale sia la posta in gioco del pensiero abissale di Nietzsche, ovvero la sua dimensione ontologica, tramite la quale Nietzsche arriva a mettere in discussione l'intero pensiero ontologico occidentale: ovvero la possibilità di predicare l'essere solo del divenire, l'affermazione del divenire in quanto tale, come affermazione di una superficie non solo elaborata – pur attivamente – muovendo dalla presa di distanza rispetto alla metafisica, ma tramite l'instaurazione di un unico piano di immanenza, quello del divenire, in cui non si danno oggetti fissati una volta per tutte, ma solo forze che esprimono ciò che è in loro potere e che eternamente tornano su se stesse, giustificando ogni volta l'intero divenire e l'intero circolo.

Il superamento della metafisica, il suo abbattimento, non si dà più a partire da un pensiero che si voglia anti-metafisico (e dunque ancora nel suo orizzonte, proprio per il suo essere anti-), ma a partire dall'affermazione di un pensiero altro, tramite un pensare altrove rispetto alla metafisica (naturalmente non si tratta di un impossibile pensiero senza precedenti, ma di un pensiero in cui risuonano altri pensieri, altri concetti che, traguardando Nietzsche, possiamo far rientrare in una sorta di storia accidentata di una filosofia non metafisica). L'obiettivo del ritorno è dunque, in un primo tempo, quello di dissolvere le forme, le istituzionalizzazioni, gli individui, le essenze, le norme e i criteri trascendenti, tramite l'elaborazione di una dottrina che non può darsi in una formulazione canonica (tra poco ne affronteremo più dettagliatamente il motivo), ma come una «*simulacro* di dottrina»¹⁹⁴, una parodia ilare, che proprio con le armi dell'ironia (con il «*ridere, lugere, detestari*»¹⁹⁵, ovvero con gli strumenti che il razionalismo di Spinoza scartava, prediligendo loro l'*intelligere*) squalifica l'edificio metafisico, lo congeda con una risata omerica¹⁹⁶, fa crollare ogni verità dal fondo del suo riso impersonale, fa saltare il modello del riconoscimento come ogni meccanismo di copia e modello (che da Platone ossessiona il pensiero dell'Occidente) e instaura invece il regime del simulacro, ciò che non è riconducibile né alla copia né al modello, ma ciò che manomette il meccanismo di entrambi, ciò che fugge, e fuggendo destituisce le norme morali («aderisci al modello!»), e si fa creativo¹⁹⁷. Pensare dopo il pensiero

¹⁹² L'uso di questo termine rimanda chiaramente al fondamentale saggio di G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 2006, che molto insiste sull'idea di *dépense*.

¹⁹³ Z, Della virtù che dona.

¹⁹⁴ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, SE, Milano 1999, p. 53.

¹⁹⁵ Cfr. FW 333.

¹⁹⁶ Cfr. MA 18.

¹⁹⁷ Su questo potere sovversivo del ritorno si veda J.-F. LYOTARD, *Notes sur le retour et le Kapital*, cit. e P. KLOSSOWSKI, *Le cercle vicieux*, in *Nietzsche aujourd'hui?* cit.; sulla questione della parodia che destituisce il modello del riconoscimento, si veda M. BLANCHOT, *L'intrattenimento infinito*, cit., pp. 196-

abissale, pensare sulla nuova superficie ontologica della volontà di potenza, la cui logica è l'eterno ritorno, significa dunque installarsi immediatamente in un luogo in cui i dogmi della metafisica hanno già smesso di valere, e dove dunque tutto ciò che non passa al setaccio dell'eterno ritorno viene spazzato via.

Quello che richiede il ritorno è uno *Jasagen*, un *Si!* elargito e donato universalmente, un'affermazione multipla, plurale, di tutto ciò che è, a patto che «tutto ciò che è» abbia cessato di essere pensato entro le strutture metafisiche e sia pensato come volontà di potenza. Sulla scorta di questa idea, Deleuze offre una lettura del ritorno nietzscheano estremamente anti-intuitiva, che si basa sulle seguenti tesi paradossali: (a) il «tutto torna» del circolo vizioso è in realtà «non tutto torna: torna solo ciò che passa la prova del setaccio» e (b) l'eterno ritorno dell'uguale è in realtà l'eterno ritorno della differenza¹⁹⁸. Ora, entrambe queste tesi deleuziane trovano il loro senso una volta che si sia chiarito il significato della volontà di potenza all'interno della filosofia nietzscheana; basti dire per ora che la prima tesi, a mio avviso, deve andare in direzione non di un'esclusione di qualcosa (ciò che sembrerebbe in contraddizione con l'apertura indefinita del superuomo, con la sua connessione all'intero fato, così come sembrerebbe non trovarsi d'accordo con l'instaurazione di un piano ontologico del divenire in cui *tutto* ciò che diviene sia giustificato, come nel gioco del bambino eracliteo). Da questo punto di vista, ciò che dovrà essere eliminato tramite il pensiero del ritorno è un certo modo di restare ancorati alle forme proprie della metafisica (gli individui, la verità, la morale) che finiscono per bloccare il divenire entro circuiti chiusi, il cui scopo è precisamente quello di impedire il fluire di una metamorfosi incessante (in prima istanza potremmo dire che la volontà di potenza è questo: *vis metamorfica*); forme della metafisica che, impedendo l'esplicarsi delle forze, finiscono per essere reattive, e in quanto tali saranno eliminate¹⁹⁹. Ma quello che deve essere escluso dal setaccio del ritorno *non* è qualche forma particolare, ma piuttosto, la forma *in quanto tale*, ovvero ogni reificazione (blocco) del fluire di una forza: scopo del ritorno è dunque un'affermazione molteplice e universale, il cui scopo sia quello di affermare esclusivamente il divenire-attivo delle forze, ovvero il cui scopo sia quello di rendere effettivamente attive, di rendere effettivamente

232; sempre sulla parodia si veda R. CALASSO, *Parodie de parodie*, in *Nietzsche aujourd'hui?*, cit.; sulla destituzione della forma legale e della legge morale ad opera del ritorno, si veda G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit.

¹⁹⁸ Cfr. in particolare *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 71-82, 311-5, 376-88.

¹⁹⁹ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Notes sur le Retour et le Kapital*, in *Nietzsche aujourd'hui?* cit., p. 155: «Pulsion de mort»; non parce qu'elle cherche la mort, mais parce qu'elle est affirmation partielle, singulière, et subversion des totalités apparentes (le Moi, la Société) dans l'instant de l'affirmation. Toute haute émotion est effet de mort, dissolution de l'achevé, de l'historique. La volonté de puissance comme pulsion affirmative du singulier fait que l'éternel retour *n'est pas* celui du *Même*, c'est à dire d'un *quelque chose* (*un Dieu caché*) qui se représenterait dans les singularités, alors prises comme des "intentions". Au centre du retour il n'y a rien. Les singularités renvoient les unes aux autres, sans référence au centre, au sujet, au Signifiant, etc. Elles renvoient, c'est à dire elles s'associent, se touchent, se contactent, se recouvrent».

affermative le forze: *tutto* torna, effettivamente (ma torna solo nell'informale dinamico della volontà di potenza e non nelle forme della metafisica né nel caos informe e senza fondo²⁰⁰), e torna *tutto*, ma solamente nella sua «forma superiore»²⁰¹. Dal punto di vista nietzscheano, può risultare strano utilizzare un termine come «superiore», ma il punto è che Nietzsche, pur nel suo slancio dionisiaco, non ha nessuna intenzione di finire nell'indistinto (che pure forse l'aveva tentato all'epoca delle sue opere giovanili) ma cerca di dare al suo piano una norma immanente, che impedisca al contempo di cadere nel caos dell'indistinzione e di sclerotizzarsi nel mondo metafisico delle forme: questa norma, questo criterio, sarà appunto *l'affermazione*. Affermazione significa semplicemente che tutto ciò che è deve portare alle estreme conseguenze tutto ciò che può, tutto ciò che è in suo potere²⁰², tutta la sua *vis* metamorfica (ma ancora abbiamo usato una formulazione metafisica, giacché non è ogni cosa che deve esprimere la propria *vis*, ma, piuttosto, non c'è nient'altro che questa *vis* eternamente diveniente, e che non deve essere bloccata nella propria continua metamorfosi). In questo senso, per Nietzsche, l'unica possibile norma del piano, che si vuole priva di principi trascendenti, che sia dunque una norma immanente, è quella che viene portata entro ogni forza ed entro ogni divenire per lasciarlo sviluppare indefinitamente (ovvero, la volontà di potenza come elemento differenziale all'interno della forza²⁰³). Il punto centrale del pensiero del ritorno è dunque, più che la questione di ciò che torna e ciò che invece non può tornare, la questione del *rendere affermativo*, rivolto all'intero piano e a tutte le forze che lo popolano.

Questo rendere affermative le forze, sottraendole agli schemi teorici metafisici per consegnarle alla volontà di potenza e dunque all'eterno ritorno è ciò che permette al piano nietzscheano di essere un piano dominato dall'idea di creazione incessante, di produzione sfrenata; ma non sregolata, giacché per Nietzsche il principio stesso del grande stile dev'essere quello di tenere «sotto un unico giogo»²⁰⁴ – ovvero ancora una volta, sotto l'egida di una norma interna ed immanente – una molteplicità di forze, che pure si diano come eccessive, sovrabbondanti²⁰⁵: l'arte non è dunque creazione sottoposta a regole, ma piuttosto creazione continua della propria legalità, legiferazione immanente²⁰⁶. È

²⁰⁰ Per un'analisi della tripartizione di formale-informale-informe, sulla scorta di Deleuze e Guattari, si veda P. GODANI, *L'informale. Arte e politica*, ETS, Pisa 2005.

²⁰¹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit. p. 100.

²⁰² Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 92: «la forza attiva è: 1. Forza plastica, dominante e soggiogatrice; 2. La forza che spinge all'estremo le sue possibilità; 3. La forza che afferma la propria differenza facendone oggetto di godimento e di affermazione».

²⁰³ Cfr. *Ivi*, pp. 74-8. Vedi *Infra* §1.2.3.

²⁰⁴ Cfr. NF VIII 9 [166].

²⁰⁵ Cfr. EH, Perché sono così accorto, 9: «Un'enorme molteplicità, che però è l'opposto del caos».

²⁰⁶ Commenta giustamente Heidegger: «L'inesauribile, ciò che va creato, è la legge» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 141).

evidente da tutto il percorso teorico nietzscheano quanto sia per lui di vitale importanza il ruolo dell'arte, dell'artista, della creazione, della metaforizzazione e via dicendo, sin dai primi scritti (*La nascita della tragedia*, esplicitamente dedicato ad una forma di creazione artistica, anche se ancora in parte affrontata in maniera dialettica²⁰⁷ e anche se il dionisiaco ha ancora l'aspetto di un senza fondo indistinto, e *Su verità e menzogna in senso extramurale*, dove si insiste sul potere metaforizzante dell'uomo²⁰⁸ e dove anzi questo è il punto teorico in cui si preannuncia già il superamento di un'impostazione ancora schopenhaueriana), fino agli appunti che sarebbero poi stati fatti confluire nello scritto (della cui edizione pubblicata sono ben note le vicissitudini e le deformazioni) sulla *Volontà di potenza*, che prevedeva anche una parte dal titolo «Volontà di potenza come arte». La produzione, la creazione *more artistico* sono dunque una costante del pensiero nietzscheano, e raggiungono la loro effettività massima nell'ambito della superficie che si viene a creare tramite il ritorno e la volontà di potenza, ovvero quella superficie sulla quale la produzione non è più bloccata entro schemi precostituiti ed entro interdetti trascendenti, ma può semplicemente procedere secondo una sua legislazione propria e locale (l'essere «legislatori di se stessi»²⁰⁹, creatori di se stessi, «poeti di se stessi»²¹⁰: «*Nur Dichter! Nur Narr!*» – «solo poeta! Solo buffone!», scrive Nietzsche nei *Ditirambi a Dioniso*, e nel suo pensiero attività poetica e attività poietica non cessano mai di essere sovrapposte): sulla superficie immanente la creazione, la *poiesis*, la produzione (che sia indifferentemente produzione di realtà quanto di opere d'arte) produce da sé la propria necessità, senza mutuarla da alcun principio normativo e autoritativo, da alcuna necessità presupposta e imposta, così come il principio del ritorno produce la sua propria eternità, che è un'eternità in movimento e non l'eternità di un essere inevitabilmente identico a se stesso. E del resto in un appunto postumo Nietzsche pone con estrema chiarezza il nesso tra eterno ritorno, creatività e assenza di presupposti: «Mezzi per sopportare [il pensiero del ritorno]: la transvalutazione di tutti i valori: non più piacere della certezza bensì dell'incertezza; non più “causa ed effetto”, bensì creatività continua, non più volontà di conservazione, bensì di potenza; non più l'umile affermazione “tutto non è che soggettivo”, bensì “è anche opera *nostra!* Siamone orgogliosi!»²¹¹.

Si tratta, del resto, del medesimo movimento che Nietzsche fa compiere all'idea di io: una volta che lo ha fatto deflagrare, una volta che lo ha decostruito, tanto come coscienza (ridotta a una piccola luce che semplifica il pullulare degli impulsi, delle cellule), quanto come individuo (in realtà scisso in una serie di

²⁰⁷ Nietzsche parla del «ripugnante odore hegeliano» della sua prima opera pubblicata (EH, *La nascita della tragedia*, 1).

²⁰⁸ Cfr. ad esempio UWL, p. 240.

²⁰⁹ Cfr. FW 335; Z, Prologo; Z; di antiche e nuove tavole; JGB 221.

²¹⁰ FW 299.

²¹¹ NF VII, 26 [284].

molteplici anime mortali, in un polipaio sempre alla ricerca di un equilibrio instabile)²¹² quanto come soggetto (mera funzione grammaticale, in realtà niente di più di un campo di forze in cui si è sempre agiti e mai agenti, e soprattutto non agenti liberi), Nietzsche si mette a ricostituire un soggetto di tipo diverso, non più presupposto come sostanza alle attività che solitamente gli si attribuiscono, ma che consiste esattamente nell'attività che lo pone e che si forma con essa. Questa attività, con la quale Nietzsche pone un io non più come sostanza metafisicamente intesa (identica, unitaria, libera), ma come effetto di superficie di questa stessa attività, è, per Nietzsche, la scrittura²¹³. Nella scrittura, attraverso la scrittura si crea il personaggio Nietzsche, che non ha altra esistenza se non quella per cui è, in qualche modo, prodotto, secreto dalla stessa azione dello scrivere, e dalle opere molteplici nelle quali tale personaggio (che è personaggio finzionale – al contempo giullare, vate, polemista, pazzo, messia – ma non per questo meno reale) è messo in scena, nelle quali prende la parola da un luogo che non esisteva prima che questo personaggio, questo effetto di superficie, lo occupasse: *Ecce Homo* è la biografia (immaginaria) di questo effetto di letteratura. Anche in questo caso, d'altra parte, Nietzsche non accetta di abbandonare il personaggio alla mera dispersione delle voci che lo creano, ma conferisce a questa molteplicità un'unità tramite l'attività stilistica che incessantemente lo tesse e attraverso la quale questo personaggio si performa²¹⁴. «*Les annaux necessaires d'un beau styles*»²¹⁵, scriverà Proust secondo un'ispirazione perfettamente coerente con questa linea di pensiero nietzscheana: lo stile rappresenta la necessità del personaggio, non originaria ma contingentemente

²¹² L'immagine del polipaio è ricorrente nella letteratura, a cavallo tra psicologia, biologia e filosofia, di quelli che sono stati definiti *médecins philosophes*, e che, nella seconda metà dell'Ottocento, applicano il paradigma citologico alla psiche umana. Tra questi, i nomi più importanti per Nietzsche sono quelli di Hippolyte Taine e di Théodule Ribot; cfr. per esempio, il seguente passo da *De l'intelligence* (1870) – Hachette, Paris 1907, p. 124: «Così come il corpo vivente è un polipaio di cellule mutuamente dipendenti, così anche lo spirito agente è un polipaio di immagini mutuamente dipendenti, e l'unità, nell'uno come nell'altro, non è che un'armonia e un effetto».

²¹³ Cfr. *Infra*, Conclusione (in particolare § 2).

²¹⁴ Il «polistilismo» nietzscheano, il suo svariare in una immensa selva di generi letterari, è una cifra del suo stile e del suo polimorfismo teorico. Nietzsche cerca di vagliare innumerevoli possibilità espressive in una ricca varietà di generi: *La nascita della tragedia* è un piccolo trattato più o meno tradizionalmente accademico; le *inattuali* riprendono la forma saggistica; la *Genealogia della morale* ha la struttura di una triplice dissertazione; *Al di là del bene e del male* (come *Il viandante e la sua ombra*) è una variazione sul tema del monologo; *L'Anticristo* (con *Il caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*) ha la forma di un tagliente *pamphlet*; gli appunti pubblicati postumi (che si possono condire a sé, e perfino stilisticamente formata) sono frammenti; lo *Zarathustra* è un ibrido (un *unicum* stilistico) che sviluppa in sé un romanzo non meno che un vangelo, non meno che un poema in prosa; la forma aforistica, dal canto suo, appartiene per lo più agli scritti del periodo cosiddetto illuministico, *Umano, troppo umano*, *Aurora*, *La gaia scienza*; infine *Ecce homo* è una sorta di divagazione sul tema dell'autobiografia (mi baso, per questa classificazione, sul saggio di Nehamas *Nietzsche. La vita come letteratura*, cit., p. 32, in qualche punto rivista o integrata. Per l'arte di Nietzsche come «la più molteplice arte dello stile», si veda EH, *Perché scrivo libri così buoni*, 4; si veda inoltre J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).

²¹⁵ M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, 7 voll., Mondadori, Milano 1986 e ss., vol. IV, *Il tempo ritrovato*, p. 242.

creata di volta in volta, la norma immanente della sua creazione. Ancora una volta il movimento nietzscheano parte dalla constatazione dell'impossibilità di rifarsi a entità e a norme presupposte, per giungere a una molteplicità alla quale si offre un criterio di unificazione contingente, locale e immanente tramite il quale si produce una necessità *ex post*, una necessità prodotta nell'atto stesso di produrre e che coincide con lo stile: «Una cosa sola è necessaria. «Dare uno stile» al proprio carattere – è un'arte grande e rara! L'abbraccia con lo sguardo colui che abbraccia con lo sguardo tutto quanto offre la sua natura in fatto d'energie e debolezze, e che inserisce dunque tutto questo in un piano artistico, finché ogni cosa non appare come arte e ragione»²¹⁶. Da questo punto di vista il motto pindarico che risuona da un capo all'altro dell'opera nietzscheana, l'invito a «divenire ciò che si è»²¹⁷ non ha evidentemente niente a che vedere con l'opzione di un reperimento di qualcosa di essenziale nel profondo del proprio sé, ma è un invito ad autocrearsi, a darsi una nuova nascita, uno stile per sottomettere e rendere più potenti le molteplicità che “ci” attraversano.

A questo punto dovrebbe risultare piuttosto evidente il motivo per cui Nietzsche si trova costretto a non dare nessuna formulazione esplicita della sua dottrina fondamentale: se infatti, come abbiamo già avuto ampiamente modo di notare nel paragrafo precedente, il linguaggio e la grammatica entro cui parliamo e pensiamo sono perfettamente solidali all'ontologia metafisica che pensa in termini di sostanza, rappresentazione, verità, e via dicendo, nel momento in cui il ritorno si presenta non solo come ciclo naturale o come esperimento mentale (introdotto da un *come se*) da cui segue una dottrina etica, ma come radicale messa in questione dell'ontologia metafisica nel suo complesso, e dunque come affermazione del divenire in quanto tale, ecco che esprimere la dottrina dell'eterno ritorno, formularla in una tesi esplicita, sarebbe il modo di smentirla, ovvero di squalificare il suo portato ontologico. Ogni discorso, nel linguaggio denotativo entro cui ci muoviamo normalmente, si pone immediatamente in seno all'essere e ne riconferma il carattere sostanziale e la stabilità: se dunque si vuole che il ritorno mantenga la sua portata teoricamente sovversiva, attraverso la quale si escludono il soggetto, la rappresentabilità entro un linguaggio che coglie in trasparenza le cose, l'esteriorità, allora si dovrà evitare di affermarla come verità. Scrive Lyotard, a tal proposito: «Dal momento che ci mettiamo a *parlare qui*, siamo già nella rappresentazione e nella teologia»²¹⁸, ovvero di nuovo non abbiamo un linguaggio per il divenire, o meglio, sarà necessario flettere, piegare, tendere il linguaggio fino al punto da farlo passare da essere un linguaggio denotativo, rappresentativo, con l'intenzione di dire le cose, a un linguaggio intensivo. Se il ritorno non si dà se non come divenire incessante,

²¹⁶ FW 290.

²¹⁷ Si tratta di un verso delle Pitiche (II, 72).

²¹⁸ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Notes sur le Retour et le Kapital*, cit., p. 141.

allora non se ne potrà restituire un «pensato», ma piuttosto un continuo pensare, immanente al ritorno stesso, il quale non permette d'altronde un soggetto che se ne ponga all'esterno per vederlo, pensarlo, dirlo: l'eterno ritorno riguarda e sovverte l'intera ontologia, e dunque in nessun caso può sospendersi per offrirsi alla parola, per formularsi in un pensiero, ovvero per smentirsi nella forma metafisica della verità²¹⁹. Per questo il testo che Nietzsche riconosceva come il suo più importante, quello deputato a comunicare il suo pensiero fondamentale, si deve non solo congedare da una forma filosofica canonica, ma deve altresì articolarsi intorno a un silenzio, a un buco, e parlare di ciò che dovrebbe essere il centro del discorso solo in assenza; la felice espressione di Bernard Pautrat per indicare questo paradosso è quella di «*énonciation sans énoncé*»²²⁰, che esprime bene la necessità di enunciare il pensiero del ritorno in tensione con l'impossibilità di dirlo in quanto dottrina, proprio perché il suo senso è la dissipazione dell'essere, l'abolizione dell'essere a vantaggio del divenire, simulacro senza identità e senza modello, divenire-intensivo del piano dell'essere.

E a proposito del ripensamento del ritorno come piano dell'essere – e come sua superficializzazione – può essere utile fare una brevissima incursione nella lettura in termini univocisti che Deleuze offre della teoria del ritorno, in particolare in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*. Ora, in apparenza, la tesi univocista potrebbe sembrare non accordarsi con il dichiarato (e praticato) pluralismo radicale della filosofia nietzscheana; in realtà, sottolinea Deleuze, l'univocità è l'unico pensiero ontologico – quello che sostiene che l'essere si dice in un solo modo per tutti gli enti – per salvare il pluralismo della differenza. Se infatti l'essere si dice in molti modi (cioè: è categorizzato secondo forme e generi, suddiviso, ripartito in aree delimitate secondo il principio analogico), si tratterà sempre di definire una differenza a partire da entità già date, già da sempre distribuite in modo unilaterale sul piano (suddiviso) dell'essere; se invece l'essere si dice in un solo modo, esso rappresenta il piano unico e non ripartito, in cui tutto può modularsi secondo relazioni contingenti e revocabili, può individuarsi localmente, e in cui, soprattutto, la differenza è prima e non riducibile, e l'essere si dice univocamente di tutte le differenze che popolano il piano (l'identità si dice solo, *ex post*, del differente)²²¹. Per questo Nietzsche è

²¹⁹ Cfr. a tal proposito le pagine importanti che dedica al ritorno e alla sua inesprimibilità Fabio Polidori in *Necessità di un'illusione*, cit., e nell'articolo, che muove dagli stessi presupposti e marca la dimensione linguistico-grammaticale del discorso, *Il testo di Nietzsche, «aut aut»*, n. 259, 1994.

²²⁰ B. PAUTRAT, *Nietzsche medusé*, cit., p.18.

²²¹ Si veda la pagina conclusiva di *Differenza e ripetizione* (cit., p. 388): «L'univocità significa che ciò che è univoco è l'essere stesso, e ciò che è equivoco è ciò di cui si dice, il che è proprio il contrario dell'analogia. Ma ciò di cui esso si dice differisce, ciò di cui esso si dice è proprio la differenza. Non è l'essere analogo che si distribuisce in categorie e ripartisce una parte fissa agli essenti, ma sono gli essenti a ripartirsi nello spazio dell'essere univoco aperto da tutte le forme. L'apertura appartiene essenzialmente all'univocità. Alle distribuzioni sedentarie dell'analogia si contrappongono le distribuzioni nomadi o le anarchie incoronate nell'univoco. Ma il *tutto è uguale* e il *tutto torna* possono dirsi solo laddove si è raggiunto il punto estremo della differenza».

inserito in un'eterodossa linea genealogica dell'ontologia occidentale, che va dagli stoici a Duns Scoto, a Spinoza e si conclude proprio con l'eterno ritorno, attraverso il movimento del quale Nietzsche sancisce l'eterno movimento del divenire sul piano unico dell'essere. Ma il movimento con cui Nietzsche rende eterno il divenire – il ritorno – deve dirsi di un piano ontologico che sia *già* univoco, ovvero deve muovere da una superficie popolata di intensità, di differenze, di forze, per affermarne l'univocità, e compierla. È per questo che «l'eterno ritorno si dice solo del mondo teatrale delle metamorfosi e delle maschere della *Volontà di potenza*, delle intensità pure di tale Volontà»²²².

1.2.3 ONTOLOGIA E POLITICA DELLA VOLONTÀ DI POTENZA

Si tratterà dunque, adesso, di affrontare la questione della definizione della volontà di potenza, che tuttavia abbiamo già collateralmente affrontato nelle pagine precedenti. A tal proposito potrebbe essere utile tornare alla fondamentale sezione 13 della prima dissertazione della *Genealogia della morale*.

Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, di attività – anzi esso non è null'altro che questi istinti, questa volontà, questa attività stessa, e può apparire diversamente solo sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente da un “soggetto”. Allo stesso modo in cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, cui sarebbe consentito estrinsecare la forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto.²²³

Sebbene il testo abbia una collocazione nell'ambito del ripensamento della morale (in vista comunque della sua «autosoppressione»²²⁴), ovvero sia volto a mostrare come l'intero pensiero morale si fondi sul fraintendimento dell'idea di

²²² *Ivi*, p. 60. Cfr. anche p. 163: «L'eterno ritorno è la conseguenza di una differenza originaria, pura, sintetica, in sé (che Nietzsche chiama volontà di potenza). Se la differenza è l'in-sé, la ripetizione dell'eterno ritorno è il per-sé della differenza»; e p. 313: «L'eterno ritorno non è qualitativo né estensivo, ma intensivo, meramente intensivo, cioè si dice della differenza. Questo è il legame fondamentale dell'eterno ritorno con la volontà di potenza. L'uno può dirsi soltanto dell'altra».

²²³ GM, I, 13.

²²⁴ M, Prefazione, §4.

un soggetto libero di scegliere, esso punta soprattutto, più in generale, a far evaporare l'idea di un soggetto sostanziale e intenzionale, autore e responsabile delle proprie azioni (le quali sarebbero consapevolmente scelte, e potrebbero altrettanto non essere attuate). A questo doppio fraintendimento Nietzsche oppone un pensiero dinamico, in cui, al posto di soggetti liberi e oggetti inerti, e dell'azione reciproca degli uni sugli altri, ci siano solamente forze, la cui azione non solo risulti prima rispetto ai propri termini, ma che anzi sia essa a costituire i propri stessi termini, ovvero ne possa altrettanto fare a meno. Il fraintendimento morale si fonda insomma sul paradosso della forza separata da ciò che è in suo potere: all'uccello rapace si imputa la propria rapacità, come se potesse avere un senso pensare un uccello rapace in grado di scegliere di non cacciare, di non essere rapace, e chiamando questa impossibilità la morale o la virtù del rapace. La virtù, secondo il pensiero morale (che è il trionfo del pensiero dei deboli, di coloro che non essendo in grado di affermare la propria forza, instaurano un sistema di regole per cui il Bene consiste esattamente nel non esercitare la forza: spirito di vendetta, falsa coscienza, *rancune*) è separare la forza dal suo esplicarsi, dal suo effettuarsi: bloccare, inibire, sopprimere il potere effettivo della forza è l'idea antinaturale (e reattiva) che la morale ha l'obiettivo di imporre. Per questo Nietzsche vuole scalzare questo paradosso, e affermare piuttosto delle forze che semplicemente si effettuano, e questa effettuazione radicale, senza residuo soggettivo, è tutto ciò con cui dobbiamo fare i conti, astenendoci dal moltiplicare gli enti *praeter necessitatem*: «il fare è tutto», non c'è nessun essere al di fuori dell'azione, e l'azione, semplicemente, agisce, senza dover chiamare in causa la finzione (grammaticale) di un agente. Per questo, secondo una formula nietzscheana già citata, «una cosa è la somma dei suoi effetti»²²⁵, ovvero gli oggetti dovranno evaporare lasciando il posto a un universo fluido, fatto solo di forze, di relazioni («non c'è alcun essere in sé, solo le relazioni costituiscono l'essere»²²⁶): se sottraessimo a un singolo atomo la rete delle relazioni in cui è inserito, semplicemente negheremmo l'esistenza di quell'atomo²²⁷. È questo il primo passo (che del resto avevamo già affrontato in sede di prospettivismo attivo) in direzione dell'instaurazione del piano della volontà di potenza: anziché continuare a *misurare*, a calcolare, a schematizzare secondo unità discrete, la sfida nietzscheana è quella di apprendere un'arte più sottile, quella delle *valutazioni* che si muovono sul piano delle forze²²⁸, e anziché continuare a domandare chi interpreta, chi valuta, la risposta nietzscheana dovrà essere, di nuovo, che l'interpretazione semplicemente si dà: è il movimento stesso con cui una forza si impadronisce di un oggetto. Ciò che interpreta è la volontà di potenza, ovvero, di

²²⁵ NF VIII, 14 [98].

²²⁶ NF VIII, 14 [122]; cfr. anche NF VIII, 10 [202].

²²⁷ Cfr. NF VIII 14 [79].

²²⁸ Cfr. NF, 14 [109].

nuovo, una forza che coincide con il «porre, inventare, pensare»²²⁹, creare, senza postularne la facoltà.

Ora, però, per comprendere il mondo come volontà di potenza, bisognerà aggiungere un altro dato: questo mondo popolato di forze non prevede alcuna legge trascendente, ma semplicemente consiste nella possibilità non contrastata che ha una forza di esprimersi, ovvero di trarre «in ogni momento le sue estreme conseguenze»²³⁰, e tutto accade esattamente come non può che accadere, seguendo fino in fondo la propria linea di esplicazione²³¹. Da questo punto di vista Deleuze distingue in Nietzsche la presenza di due tipi – qualitativamente differenti – di forze: le forze attive e le forze reattive, e pone la differenza proprio sul punto di essere o meno separate da ciò che è in loro potere. La forza reattiva è una forza di adattamento, separata da ciò che è in proprio potere, e agisce sulla forza attiva separandola a sua volta da ciò che è in suo potere (è la forza degli schiavi, dei moralisti, dei metafisici, che limitano le proprie possibilità ed elevano questa limitazione a legge universale, a fondamento stesso della morale), mentre la forza attiva è plastica e soggiogatrice, spinge le proprie possibilità all'estremo e gode dell'affermazione della propria differenza (è la forza dei signori, degli uomini attivi, di coloro che pongono il loro diritto positivamente e non derivandolo dall'opposizione all'altro)²³².

Su questo piano popolato da forze di natura diversa, Nietzsche pone la volontà di potenza come *impulso al movimento* proprio delle forze (immanente e non causato né causante), come elemento differenziale delle forze stesse²³³: «Ho bisogno del *punto di partenza* “volontà di potenza” come origine del movimento. Pertanto il movimento non può essere determinato dall'esterno – non *causato*»²³⁴. Questo impulso al movimento, come elemento differenziale delle forze, come differenza di potenziale sempre rinnovata, significa *rendere attive* le forze stesse, ovvero consegnarle a un'incessante attività metamorfica, a un incessante legarsi e produrre effetti inauditi e che tuttavia non possono non essere prodotti. Il principio della volontà di potenza è dunque la *metamorfosi*: attiva è la forza che non cessa di trasformarsi²³⁵, la volontà che aspira alla potenza non è che la forza che

²²⁹ NF, VIII, 2 [152].

²³⁰ NF VIII 14 [79].

²³¹ Come commenta R. Dionigi (*Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., p. 106): «non c'è nulla che, *potendolo*, non accade, né vi è cosa che, accadendo, *potesse* non accadere. Accade solo ciò che ne ha la forza e avendo questa forza *non può* non accadere. “Volontà di potenza” significa che tutto accade *per forza*».

²³² Cfr. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 91-2.

²³³ *Ivi*, p. 75: «da volontà di potenza è dunque l'elemento genealogico della forza, differenziale e genetico al contempo. La volontà di potenza è l'elemento dal quale derivano sia la differenza di quantità di forze che siano tra loro in rapporto, sia la qualità che, in questo rapporto, è propria di ciascuna forza».

²³⁴ NF VIII, 14 [98].

²³⁵ Cfr. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., 60: «Nietzsche chiama nobile, con una forma mutuata dalla chimica, l'energia capace di trasformarsi». Cfr. anche J.-F. LYOTARD, *Notes sur le Retour et*

aspira senza sosta a esprimersi, a esplicarsi fino in fondo, ovvero a non bloccarsi mai in una forma, a non sclerotizzarsi mai in un qualcosa di dato e di stabile. La volontà di potenza è l'elemento che, nella forza, aspira continuamente a una conservazione che è già, in quanto tale, superamento, proiezione verso un altrove, movimento puro, scevro da finalismi: «Nessuna “sostanza”, piuttosto qualcosa che in sé aspira a rafforzarsi; e che solo indirettamente vuole “conservarsi” (vuole *superarsi*)»²³⁶.

Dunque la volontà di potenza nietzscheana è un differenziale interno a un mondo modulato esclusivamente da forze, e nella fattispecie è il differenziale che fa sì che la forza tenda incessantemente a superare se stessa, ad effettuare *tutto ciò che è in suo potere*, a trasformarsi e a non lasciarsi bloccare, fissare (il che significa anche non lasciarsi metafisicizzare: la volontà di potenza non è l'essenza intima delle cose, dire che «tutto è volontà di potenza» non significa darne una versione metafisica, in quanto la volontà di potenza è solo principio plastico di estensione e affermazione delle forze e di tutto ciò che è in loro potere²³⁷). La selezione dell'eterno ritorno interviene esattamente a questo livello, ovvero selezionando le forze metamorfiche, attive, il loro divenire-attive, il loro essere perpetuamente in movimento, perpetuamente produttive, perpetuamente creative. Il principio della volontà di potenza nietzscheana è dunque l'affermazione della metamorfosi, ovvero un principio plastico, di trasformazione attiva e produttiva (a questo livello si colloca, ad esempio, la predilezione della forza plastica tramite la quale Lamarck pensa l'evoluzione, piuttosto che il reattivismo darwiniano, in cui ogni cambiamento dipende dall'azione dell'esterno). Questa definizione della volontà di potenza dovrebbe per altro chiarire meglio il legame che essa intrattiene con l'idea di gerarchia (e dunque in che senso Deleuze potesse parlare di un nesso tra genealogia e gerarchia, nel momento in cui definisce la volontà di potenza come elemento genealogico – cioè genetico e differenziale – della forza): la volontà di potenza istituisce infatti una gerarchia (anche tramite l'elemento selettivo del ritorno, al quale è indissolubilmente legata) nel determinare la superiorità della forza attiva sulla reattiva (e dunque del divenire-attivo delle forze, della loro affermatività, della loro metamorfosi plastica, del loro continuo autosuperamento), e dunque il fatto che solo queste saranno selezionate, ulteriormente affermate, di contro a un concetto statico di gerarchia che è invece

le Kapital, in *Nietzsche aujourd'hui?* cit., p. 145: «la métamorphose opère affirmativement en tant que processus incessant, infini, toujours décalé, déplacé, décentré».

²³⁶ NF VIII 9 [98]. Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 84: «Il “soggetto” non è affatto un'unità vivente, ma la *lotta impulsionale che vuole conservarsi*» (e questo conservarsi è ovviamente riferito alla lotta stessa).

²³⁷ Da questo punto di vista è estremamente chiarificatrice l'annotazione che Deleuze riserva alla differenza tra le due coppie attivo/passivo e affermativo/negativo (*Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 79-83): della prima abbiamo già detto in precedenza, si tratta di qualità delle forze e della loro tendenza o meno a effettuarsi; la seconda invece riguarda la duplice qualità della volontà di potenza: essa è affermativa quando consente il divenire-attivo delle forze, ed è negativa quando produce invece un divenire-reattivo delle forze.

la situazione istituzionalizzata in cui le forze reattive hanno il sopravvento e stabiliscono un sistema di valori dato una volta per tutte, vincolante, che blocca la metamorfosi e chiude le forze entro i propri circuiti²³⁸.

Ecco l'immagine del mondo secondo la volontà di potenza:

Un mostro di forza, senza principio né fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma. [...] e non in uno spazio dove ci sia da qualche parte “vuoto”, piuttosto come forza dappertutto, come gioco di forze e onde di forza esso è in pari tempo uno e “plurimo” [...], un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso [...], benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno: [...] questo mio mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso. [...] *Questo è il mondo della volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!²³⁹

Su questo mondo in perpetuo divenire le nostre strutture conoscitive non possono che fallire, applicandosi esclusivamente al discreto, e mai alle differenze qualitative e alle differenze di potenziale, di energia²⁴⁰; e altrettanto il linguaggio della metafisica, la sua grammatica, non possono che girare a vuoto, o meglio operare delle reificazioni di questo flusso, tagliarlo e bloccarlo: per questo Nietzsche propone un modello di conoscenza agonistico, in cui si tratta di impadronirsi delle forze stesse, in cui la volontà di potenza è ciò che interpreta e in cui l'interpretazione è gioco attivo tra le forze²⁴¹.

E l'uomo stesso, da questo punto di vista, è un perfetto specchio del mondo: l'io non è che un nome semplice, col quale ci si propone di occultare una realtà dinamica ed energetica complessa. L'io nietzscheano è una «pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una, ora l'altra vengono alla ribalta come *ego*»²⁴², e

²³⁸ *Ivi*, p. 90.

²³⁹ NF VIII, 38 [12]. Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 100: «La scoperta di Nietzsche è quando, liberatosi di Schopenhauer e di Wagner, esplora un mondo di singolarità impersonali e preindividuali, mondo che ora egli chiama dionisiaco, ora della volontà di potenza, energia libera e non incatenata».

²⁴⁰ Cfr. NF VIII, 6 [14]. Sull'immagine del mondo come «caos di organizzazioni di volontà di potenza che si metamorfosano costantemente», si veda W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, «Nietzsches-Studien», n. 3, 1974, pp. 1-60, in particolare alla p. 41. Sulla pluralità della volontà di potenza come movimento metamorfico di *Machtquanten* (anche in relazione al prospettivismo) e sulla sua relazione, oltre che a fonti naturalistiche (Lange, Roux, Schleiden, Moleschott), con la *vis centripeta* goethiana, influente in Nietzsche sin dagli scritti giovanili, si veda F. MOISO, *La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione*, «Aut-Aut», n. 253, 1993, pp. 119-36.

²⁴¹ Cfr. NF VIII 2 [148]. Sul nesso fondamentale tra volontà di potenza e interpretazione insiste anche Müller-Lauter (nel già citato *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, cit.), sia per il legame tra infinita divisibilità dei *Machtquanten* e infinita interpretabilità del mondo (così come è espressa, ad esempio in FW 374 – cfr. p. 44), sia per l'idea dell'aumento di potenza come acquisizione di nuove prospettive (cfr. p. 58).

²⁴² NF V, 6 [70].

nel momento in cui viene alla ribalta ogni forza considera tutte le altre che cospirano con lei come qualcosa di esterno all'io, per tessere il quale bisogna obliterare tutto ciò che lo disperde²⁴³. La rilettura nietzscheana dell'io va dunque in direzione di considerarlo una «sfera soggetto»²⁴⁴ (contingentemente e utilitaristicamente tracciata) in continua evoluzione, che cresce e diminuisce, e il cui centro è mobile e perpetuamente decentrato, eccentrico, in movimento, e abita luoghi sempre diversi di questa sfera a sua volta instabile. Anche l'individuo dunque non è che un insieme metastabile di forze (che non fanno capo ad alcuna sostanza, ad alcun atomo-soggetto) e che mira esclusivamente a conservare (cioè superare, trasformare) se stesso. È ancora Pierre Klossowski a insistere particolarmente su questo punto della lotta impulsionale come disindividualizzazione, essendo il corpo nient'altro che «il luogo d'incontro fortuito di un insieme di impulsi [...] che aspirano solo a disindividualuarsi»²⁴⁵, e dunque l'obiettivo del pensiero nietzscheano per quanto riguarda l'io, muovendo dal filo conduttore del corpo, è quello di «*riconduurre l'intenzione umana all'intensità delle forze*»²⁴⁶.

Il mondo nietzscheano – e l'uomo non fa eccezione, non rappresenta in esso alcun tipo di eccezione – è dunque volontà di potenza (non come struttura metafisica, ma nel senso già descritto di impulso continuo al divenire delle forze, alla loro trasformazione), su cui a sua volta sarà chiamato ad agire il *circolo vizioso* del ritorno per selezionare, tra i divenire delle forze, quelli attivi, e dunque affermarne la peculiarità, la differenza singolare. È in questo modo che Nietzsche realizza la sua sintesi di essere e divenire, ovvero «*imprimendo al divenire il carattere dell'essere*»²⁴⁷ (è questa la «suprema volontà di potenza», ovvero la volontà di potenza affermata dal ritorno). L'essere è ricondotto a un piano di univocità in cui l'essere si dice solo ed esclusivamente del differente, ovvero di ciò che incessantemente e attivamente diviene (e divenire, secondo lo stesso frammento, è esattamente una potenza che inventa, che vuole, che nega continuamente se stessa per potersi porre nuovamente in maniera creativa, inedita, sempre di nuovo trasformata)²⁴⁸. Da ciò Nietzsche fa seguire un'idea fondamentale, un nuovo

²⁴³ Sull'influenza del paradigma biologico di Wilhelm Roux sull'idea nietzscheana dell'organismo come campo di forze modulato agonisticamente si veda W. MÜLLER-LAUTER, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI, *La 'biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., pp. 153-200.

²⁴⁴ NF, VIII, 9 [98].

²⁴⁵ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit., p. 57. Cfr. anche le già citate pp. 83-4, e anche, per il corpo come attività continua di creazione ed espansione di se stesso, p. 63 e ss.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 208. Cfr. anche G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 332: «L'io e il Me sono l'universale astratto e devono essere superati, ma per e nell'individuazione, verso i fattori individuanti che li consumano e costituiscono il mondo fluente di Dioniso».

²⁴⁷ NF VIII, 7 [54].

²⁴⁸ Sulla costitutiva pluralità della volontà di potenza e soprattutto sul suo essere al di fuori dell'essere comunemente inteso (ovvero degli enti come oggetti fissati e stabili, o come «strutture di dominio organizzate gerarchicamente») si veda W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, cit.

nome per la volontà di potenza: questo nome è *vita*, ma vita in un senso radicalmente diverso da come lo potevamo intendere finché ci trovavamo all'interno di un pensiero metafisico (e dunque anche del prospettivismo attivo che vi si opponeva). La volontà di potenza è vita nell'accezione specifica in cui è vita non incatenata a nessun vivente, vita come dissipazione, come trasformazione, come divenire, vita di singolarità non prese in organismi, in persone, in soggetti (i *nomi* di cui parla Nietzsche quando dice che, tramite il ritorno, si è «tutti i *nomi* della storia», non si riferiscono a individui specifici, ma sempre a individuazioni temporanee, a singolarità impersonali). È vita inorganica, splendore della vita che afferma se stessa senza dover aderire alle identità di comodo degli individui o delle specie. È per questo che il vitalismo come veniva inteso dal Nietzsche sostenitore della necessità dell'errore per la vita, non è ancora un reale criterio immanente, ma solo una sua forma applicata a un mondo che è rimasto metafisico. Il vitalismo che afferma l'importanza di quell'errore che *conserva* le specie e gli individui (la menzogna che permette di non perire a causa della verità) è un vitalismo che resta ancorato alle forme, agli individui, alle specie, ovvero non l'affermazione della vita in quanto tale, del suo proliferare eterogeneo e proteiforme, del suo dissiparsi e donarsi in un mondo non più soggiogato dalle forme, ma è piuttosto un costringere la vita stessa entro i circuiti noti del vivente come entità data, e della specie come fine dell'individuo, ovvero è un impedire di fatto alla vita di portare a manifestazione, di realizzare tutto ciò che è in suo potere, ma costringendola invece a ripetere sempre di nuovo i cammini segnati e che si sono in precedenza rivelati utili. La vita è sì affermata, tramite la volontà di potenza, ma come potenza intimamente creativa, essenzialmente produttrice del nuovo, e non mera ripetizione e conservazione del dato. Il criterio del vitalismo non sarà allora la sopravvivenza dell'individuo e il prosperare della specie, ma, di nuovo, il suo *impulso metamorfico*, la capacità di rinnovamento della vita senza aderire a individui dati²⁴⁹.

Nietzsche, con l'instaurazione del piano d'immanenza come volontà di potenza (ed eterno ritorno), può superare l'idea della menzogna utile alla vita e giungere ad affermare la vita in quanto tale, come pura creazione, come arte che crea e distrugge al contempo, ciò che viene ribadito in un fondamentale passaggio del *Nachlass*: «L'arte è la grande creatrice delle possibilità di vivere, la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante per vivere. L'arte come unica forza *antagonistica* superiore, contro ogni volontà di rinnegare la vita, come elemento

²⁴⁹ Ancora una volta Nietzsche chiama in causa il *piacere* come spinta a questo rinnovamento. Se cade una valutazione complessiva, morale, il criterio dovrà essere immanente, e dunque sarà la ricerca del piacere e il rifuggire al dolore: la volontà di potenza è precisamente coincidente al sentimento del piacere e del dolore (cfr. NF VIII 14 [80]).

anticristiano, antibuddhistico, antinichilistico per eccellenza»²⁵⁰. Da questo punto di vista risulta chiaro come l'arte (la creazione, ovvero, per dirla con un nome proprio: Dioniso) sia effettivamente la prima e l'ultima parola nietzscheana, fin dalle sue critiche alla metafisica (anzi fin dal suo breve e contrastato soggiorno nella metafisica schopenhaueriana e wagneriana) per giungere alle estreme conseguenze dei suoi concetti filosoficamente più avanzati (superuomo, volontà di potenza, eterno ritorno: tutti principi di produzione *more artistico*). La volontà di potenza è dunque da intendersi come volontà di creare, di impossessarsi creativamente delle forze per renderle attive, produttive, introducendo un'idea di verità come «*processus in infinitum*, come attivo determinare, non un prendere coscienza»²⁵¹, prendendo la *vis illudendi* come la sola realtà²⁵², liberandosi finalmente su di una superficie liscia, su di «un mare infinito di ipotesi»²⁵³ dove solo gli spiriti affermativi possono sopravvivere.

È dunque necessario comprendere come il concetto nietzscheano di volontà di potenza sia da intendere come un concetto tecnico e non come la combinazione di una volontà (sulla quale Nietzsche è invece perentorio: «per me è un'illusione quella che chiamate volontà; la volontà non esiste»²⁵⁴) e di una potenza intesa come dominio. La volontà di potenza è un differenziale che si applica alle forze e ne mantiene il divenire: non c'è nessuna volontà di potenza, ma una *volontà di potenza* come creazione²⁵⁵ (gioiosa, che muove da un sentimento di piacere) come ciò che pone, che crea e che dona nuovi valori, contestando di volta in volta i valori che si danno come solidi, canonici e vincolanti. Da questo punto di vista dovrebbe risultare evidente anche la portata sovversiva dei concetti maturi di Nietzsche dal punto di vista anche più propriamente etico e politico²⁵⁶.

Anzitutto, dal punto di vista etico: è palmare la lotta che Nietzsche ha ingaggiato, anche dedicando all'argomento testi specifici (*Aurora*, *La genealogia della morale*), contro la morale costituita, e come l'abbia smontata in particolare grazie alla sostituzione del concetto di soggetto sostanziale e capace di agire in maniera intenzionale con il concetto di forza, in grado di esplicitare ciò che è in suo potere o separata da ciò che è in suo potere. È un'idea che è chiara fin da molto presto, nell'evoluzione del pensiero nietzscheano (già in *Umano, troppo umano* la troviamo

²⁵⁰ NF VIII, 17 [3] (corsivo mio). L'arte come momento distruttivo e costruttivo, in entrambi i casi gioioso e aperto al nuovo, *produttore* del nuovo, è ciò che permette a Nietzsche di dichiararsi, senza esitazione, «*antipessimista*».

²⁵¹ NF VIII 9 [91]. Lo stesso Heidegger riconosce l'essenza creativa della volontà di potenza, e anzi gran parte della sua lettura muove da questo principio (Cfr. *La sentenza nietzscheana "Dio è morto"*, cit., e anche *La volontà di potenza come arte*, in *Nietzsche*, cit.).

²⁵² Cfr. NF VII 40 [51].

²⁵³ Cfr. NF VII 25 [515].

²⁵⁴ NF VII 13 [1].

²⁵⁵ Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 126-9.

²⁵⁶ La quale per altro era stata ampiamente sottolineata in particolare dai suoi lettori francesi degli anni Sessanta e Settanta (Deleuze, Klossowski, Lyotard, Foucault, e, prima di loro, in particolare, Bataille e Blanchot).

espressa in maniera estremamente chiara), e si tratta in sostanza dell'abolizione della responsabilità personale, proprio perché questo concetto metafisico si basa sull'idea di un soggetto dotato della *facoltà di scelta* rispetto all'opzione di agire o meno in un certo modo: il rapace, di nuovo, potrebbe scegliere di non esercitare la rapacità che è in suo potere. Ma la logica della volontà di potenza è all'opposto diametricale rispetto a questa concezione: una forza agisce, e non c'è niente al di là del suo fare; l'uomo agisce come non può che agire²⁵⁷ (e per uomo qui si intenda già la revisione che ne sarà fatta, ovvero una certa, temporanea e metastabile, alleanza di forze). L'uomo (Nietzsche sa quanto questo sia «il boccone più amaro») è irresponsabile, le sue azioni sono semplicemente ciò che egli è, e non vi si può scorgere alcun merito né alcuna colpa²⁵⁸: di nuovo, è fittizia la distinzione tra volere libero o volere non libero, l'unica distinzione passa tra la forza che si esplica e quella a cui è impedito di esplicarsi²⁵⁹. L'individuo responsabile è un'invenzione dei preti e dei governanti, giacché il potere ha bisogno di entità durature e *imputabili*, per potersi esercitare, e dunque si crea *ad hoc* tali entità (ecco l'origine *politica* dell'idea di soggetto, dell'idea di individuo: «la dottrina del volere è inventata essenzialmente allo scopo della pena, cioè del *voler trovare la colpevolezza*»²⁶⁰). L'obbedienza è la virtù che è stata imposta allo schiavo, all'essere su cui il potere si esercita, e si può del resto essere obbedienti solo se si ha un'identità fissa, un'identità di cui sappiamo di *dover rispondere*. Il signore, al contrario può permettersi di essere privo di identità, di affermare unicamente ciò che è senza doverlo giustificare. L'identità è dunque la virtù dello schiavo²⁶¹. Uccidere Dio, come mandante di ogni potere e garante di ogni identità, ha per Nietzsche precisamente l'effetto redentivo di liberarsi della responsabilità.

All'opposto della morale cristiana si trova dunque l'affermazione nietzscheana della radicale *innocenza del divenire*: tutto semplicemente accade, e questo accadere resta al di là del bene e del male, perché la facoltà di giudicare è già stata squalificata: nel mondo della volontà di potenza non ha alcuna ragion d'essere («tutto è necessità» dunque «tutto è innocenza»²⁶²). Il mondo nietzscheano, come il gioco senza alcun senso e senza alcun fine precostituiti del bambino eracliteo, è in ogni momento *ciò che può*, o meglio *diviene* incessantemente ciò che può, e così risulta, in ogni istante, interamente giustificato. Seguendo una suggestione offerta da R. Dionigi, potremmo considerarlo alla stregua di una paradossale festa

²⁵⁷ Cfr. MA 107

²⁵⁸ Cfr. NF IV, 24 [40].

²⁵⁹ JGB 121; cfr. anche NF VII, 26 [63].

²⁶⁰ GD, I quattro grandi errori, §7 («Dovunque vengano cercate responsabilità, chi le cerca è di solito l'istinto del *voler punire e giudicare*). Cfr. anche NF VIII, 14 [105].

²⁶¹ Si ribalta in qualche modo l'idea romana per cui *Servus non habet personam*, sostenendo piuttosto che solo lo schiavo è dotato di *una* persona, e proprio per questo è schiavo, mentre il signore è colui le cui *personae* si moltiplicano senza ipostatizzarsi in nessuna di esse. Su questa differenza tra schiavo e signore, si veda anche R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., pp. 65-85.

²⁶² MA 107.

dionisiaca (non più il teatro tragico, ancora compromesso con le forme e con l'apollineo): «l'arte dell'invenzione delle feste»²⁶³ essendo un'arte superiore alla stessa arte delle opere. La festa consacrata a Dioniso è la festa improntata ad una sfrenata liceità, e non ha niente a che vedere con il ritorno a un'origine perduta o con la riconferma di un sistema di valori tramite il suo momentaneo sovvertimento, ma è piuttosto il sistematico sovvertimento di ogni codice, di ogni sistema di valori²⁶⁴; la festa dionisiaca significa lasciar essere le differenze, impedendo loro di cristallizzarsi in forme di dominio. Non c'è ordine prestabilito, modello, dover essere, per cui la festa è in ogni momento ciò che può, e in ogni momento è compiuta, in ogni momento perfetta, attingendo alla stessa liceità e alla stessa perfezione del gioco²⁶⁵.

Dal punto di vista della volontà di potenza, dunque, l'unica etica che Nietzsche può proporre – che egli chiama morale dei signori, ma che è in effetti una morale già superumana – è quella di un'etica attiva, che coincida con la contestazione dei valori in corso (qualsiasi valore in corso) e nella creazione incessante di nuovi valori. Così il signore non è colui che conquista il potere, o lo detiene, ma colui che affermativamente impone i propri valori (per questo Nietzsche pone la distinzione tra la reazione dello schiavo, che costruisce la propria morale sulla negazione del signore – *tu sei cattivo dunque io sono buono* – contro all'attività del signore, che pone immediatamente se stesso, afferma la propria differenza e solo come effetto nega lo schiavo – *io sono buono dunque tu sei cattivo*)²⁶⁶. Da questo punto di vista dunque essere al di là del bene e del male non comporta l'abolizione del buono e del cattivo: buono è ciò che afferma se stesso, cattivo è ciò che nega, e solo come ombra della negazione si afferma, ovvero ancora tra chi accetta un codice di valori come dato irrefutabile e chi è in grado di creare i propri valori, i propri criteri. Ma ancora non basta dire che buono è semplicemente affermare se stessi (si ritornerebbe a una morale attiva ma pur sempre, in una certa misura, antropocentrica), ma bisogna dire che buono è ciò che afferma se stesso *incessantemente*, ovvero ciò che afferma il proprio divenire, ciò che afferma la propria differenza come qualcosa di metamorfico, come intensità (anziché come dato acquisito), e non ciò che istituisce una nuova gerarchia fissa di valori, magari centrata su se stesso piuttosto che sull'altro.

Il *buono* che si situa al di là del Bene e del Male è perciò per Nietzsche (e arriviamo finalmente alla sua portata più propriamente politica) una contestazione

²⁶³ NF V 11 [278].

²⁶⁴ Il riferimento polemico di Dionigi è evidentemente alle feste come vengono concepite dagli studi antropologici di René Girard e Roger Caillois.

²⁶⁵ Cfr. R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., p. 36: «La licenza dionisiaca è come la perfezione di un universo al quale un dio fanciullo – “assolutamente innocente e immorale” – abbia dato libero mandato di divenire ciò che può. Lasciare che l'essere viga nell'infinità delle sue forme e riconoscergli la prerogativa di un divenire che non può mai divenire *reato* è la sentenza liberatoria che Nietzsche vede inscritta nel gesto del fanciullo di Eraclito».

²⁶⁶ Cfr. GM I, 10.

permanente. La politica che emerge dalla volontà di potenza (e dal correlato eterno ritorno), lungi dall'essere la reazionaria e gerarchica affermazione del diritto del più forte a sopraffare il più debole, si dà esclusivamente nei termini di un'attività (gioiosa e affermativa) di *sovvertimento* dei sistemi esistenti, di *complotto* nei confronti delle forme politiche date, e di *sperimentazione* continua sulla superficie liscia del politico. È per questo, per esempio, che Lyotard può vedere, nella dottrina del ritorno (ma è solo un aspetto del quadro più ampio della filosofia matura di Nietzsche), la messa in discussione del capitalismo (inteso come forma del ritorno, ma costretto entro un piccolo circuito, in cui l'accrescimento di potenza – ovvero la metamorfosi – è normata e tenuta a basse intensità: per questo il circolo vizioso nietzscheano, pur presentandosi nella medesima forma – il ritorno – ne rappresenta invece, in virtù della sua radicalità, l'antitesi e il rovesciamento): l'eterno ritorno comporta così «la dissoluzione delle forme e degli individui [che] nella società di consumo deve essere *affermata*»²⁶⁷. Per questo Klossowski e Deleuze possono presentare Nietzsche come la base di una controcultura non istituzionalizzabile, di un complotto permanente contro ogni forma di sovranità, costretta a rinunciare alle nozioni di senso e fine, e sempre tenuta in scacco dagli strali dell'assurdo; e per questo il complotto si potrà pensare nei termini di «una comunità di singolarità» (ovvero di forze, di intensità e non di individui formati) «che non si lasciano regolarizzare, che entrano in connessioni nuove, che in questo senso sarebbero rivoluzionarie»²⁶⁸. La rivoluzione, la contestazione nietzscheana deve tuttavia comunque sempre passare per una creatività, per una sperimentazione inedita, e il senso della sua istituzione della superficie (dal punto di vista politico come da quello teorico) è esattamente quello di aprire il campo a ogni sorta di nuova esperienza possibile, e quindi di ogni sperimentazione (da questo punto di vista, per Nietzsche arte e politica si corrispondono, entrambi creazioni e al contempo entrambe destituzioni di codici che si davano come normativi). La politica di Nietzsche, la «Grande Politica», una politica priva di fondamento²⁶⁹, che coincida con la sua stessa attività dissolutiva, è l'affermazione del più alto grado possibile di differenze all'interno di una società, differenze la cui caratteristica sia quella di essere *in fuga*, ovvero di non poter essere irreggimentate per costituire dei nuovi poteri stabili.

È per questo che ci premeva, precedentemente, porre la differenza tra volontà di potenza (la cui politica stiamo intravedendo solo ora) e la volontà di potere, che è la forma in cui può essere letta la volontà di potenza nel momento

²⁶⁷ Cfr. J.-F. LYOTARD, *Notes sur le Retour et le Kapital*, in *Nietzsche aujourd'hui?*, cit. p. 154.

²⁶⁸ Si tratta, nel virgolettato, dell'intervento con cui Deleuze rilancia le tematiche klossowskiane nella discussione dell'intervento di quest'ultimo, dal titolo *Circulus vitiosus* (in *Nietzsche aujourd'hui?*, cit. pp. 91-103 ; l'intervento di Deleuze è alla p. 119).

²⁶⁹ Cfr. M. CACCIARI, *L'impolitico nietzscheano*, in FRIEDRICH NIETZSCHE, *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma 1978. Pur nella condivisibile idea di un «impolitico» nietzscheano come movimento interno al campo del politico di demitizzazione e di affrancamento del politico stesso dai valori costituiti, il discorso di Cacciari muove verso scopi e produce esiti differenti da quelli qui proposti.

in cui la si proietti su di una concezione ancora metafisica, ancora trascendentista, del piano, ovvero prima che si sia venuto a determinare il piano di univocità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno. Così, per esempio, gli strumenti con cui si afferma il proprio dominio sulla natura (la logica, la conoscenza razionale), o gli strumenti con cui i più forti si impongono rispetto ai deboli (e spesso per Nietzsche i più forti sono le masse, i preti, i teologi, ma anche i detentori del potere politico, e non i forti nel senso di spiriti liberi o dei signori della «morale dei signori»), che pure spesso vengono rubricati sotto il nome (molto ampio, e non sempre utilizzato in modo tecnico) di *Wille zur Macht*, non rappresentano propriamente alcuna forma di volontà di potenza. Per questo è forse il caso di distinguere questi usi più vaghi, più legati al senso comune e a un linguaggio ancora inevitabilmente metafisico, rispetto all'uso propriamente nietzscheano che viene riservato a questa espressione, e che ha un significato *primariamente ontologico*, e solo in maniera derivata un senso politico: questo fa sì che qualora l'espressione si intenda direttamente sul politico, senza essere passati per la superficializzazione complessiva proposta da Nietzsche, difficilmente si giunge a comprenderne il significato, e si finisce per schiacciarlo su di un semplice reazionarismo aristocratico (ciò che è stato, senza troppe difficoltà, fatto). Dal punto di vista che cerchiamo di esporre qui, Nietzsche è, effettivamente, «*totus politicus*»²⁷⁰, ma perché la sua filosofia ha ovunque effetti di contestazione radicale che sono immediatamente politici – la superficie è sempre immediatamente anche superficie politica –, e non perché egli sia primariamente un pensatore della politica: i suoi concetti, elaborati altrove, hanno una dimensione, e degli effetti, inevitabilmente politici, ma non sono concetti politici. Solo scegliendo di non essere direttamente politico il pensiero nietzscheano acquista tutta la sua portata radicalmente (e totalmente) politica. Per questo crediamo che sia il caso di distinguere tra volontà di potere (quando un'attività tende al dominio, alla sopraffazione o alla prepotenza) e volontà di potenza (quando si tratta dello specifico movimento delle forze sul piano di univocità nietzscheano). Da questa prospettiva ci si troverà per altro a notare come potere e potenza siano due termini diametralmente opposti: il primo, infatti, ha un'origine e un uso entrambi inderogabilmente metafisici (il potere si esercita solo su entità stabili – è il discorso della creazione di soggetti responsabili per creare un appiglio su cui

²⁷⁰ Cfr. la presentazione di un Nietzsche decisamente reazionario che D. Losurdo offre in *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002 (cfr. anche ID., *Nietzsche. Per una biografia politica*, Manifestolibri, Roma 1997). Pur non determinante, può essere indicativo riportare un brano di un effettivo conservatore tedesco del primo '900 come Wilamowitz: «Infine Nietzsche. Ci fa solo sorridere il voler mettere accanto ai propugnatori della potenza del nostro stato uno di quegli individualisti anarchici che si possono permettere di negare l'ordinamento sociale solo perché vengono protetti da questa società inquadrata nell'ordine statale» (U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Gli intellettuali tedeschi e il loro presunto magistero di violenza* (1918), in L. CANFORA (a cura di), *Cultura classica e crisi tedesca, gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, De Donato, Bari 1977).

esercitare il potere – e dunque mira alla loro creazione e al loro mantenimento), la seconda, per contro, ha il significato principale di *impulso metamorfico*, ovvero ha il ruolo di impedire ogni sclerotizzazione metafisica, e di affermare al contrario un’impossibilità a consistere delle forze e dunque il loro incessante divenire, il loro incessante trasformarsi, il loro non decadere mai a qualcosa di fisso, stabile, formato²⁷¹.

²⁷¹ Su questo tema dell’opposizione tra metamorfosi e irrigidimento ha scritto pagine molto stimolanti anche Elias Canetti, in *Massa e potere*, dove si intende la gerarchia esattamente come il portato di un divieto socialmente imposto alla libera metamorfosi (cfr. E. CANETTI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1982, p. 461, più in generale cfr. pp. 452-465 e pp. 528-561).

1.3 LA DOPPIA ISTITUZIONE

Per concludere la presente trattazione di Nietzsche, vorrei notare come la sua istituzione di una filosofia superficiale, ovvero di una pratica filosofica che segue le leggi dell'immanenza, sia in realtà una *doppia istituzione*, ovvero preveda due momenti, in sé autonomi, ma che Nietzsche sente tuttavia la necessità di tenere insieme. Il momento attivo (ovvero attivo e distruttivo al contempo) è l'esito del corpo a corpo nietzscheano con la metafisica occidentale, e comporta una superficializzazione della filosofia nella misura in cui la libera dai suoi fondamenti e dai suoi presupposti metafisici, e altrettanto perché, dissolvendo le forme e le sostanze su cui il pensiero metafisico si basa, apre al campo dei dinamismi e a un pensiero inteso come movimento puro, ovvero come movimento che non si arresti a fissare degli *una volta per tutte* (in una parola: prospettivismo, nella sua accezione comune). D'altra parte il momento affermativo risulta centrale per Nietzsche per rendere la superficie non solo anti-metafisica, ma per proporre una modulazione peculiare di questa superficie, per affermarne la molteplicità e le intensità, ovvero per renderla non solo uno spazio di movimento del pensiero, ma un campo metastabile di sperimentazione e produzione incessanti²⁷²; per fare questo, però, Nietzsche ha avuto bisogno di dotarsi di concetti inediti (e per questo spesso fraintesi), che a loro volta non si pretendono fondati, ma offrono nondimeno nuovi strumenti per pensare il piano, nuovi criteri per pensare *sul* piano e che infine cercano di instaurare una filosofia (costitutivamente) a venire e (costitutivamente) sovversiva.

Ora, in Nietzsche, questi due momenti, pur autonomi, rimandano l'uno all'altro, e costituiscono infine una doppio movimento che istituisce la medesima superficie (il piano di immanenza – infondato, mobile, non metafisico, informale – che il pensiero nietzscheano cerca di tendere), che abbiamo chiamato, in un'accezione più ampia e più tecnica al contempo, *prospettivismo* (perché sull'idea di prospettiva, ovvero di forza orientata, delle sue appropriazioni e dei suoi divenire, si fonda l'intera superficie, teorica e ontologica, così come l'intera dimensione politica e strategica nietzscheane). Il fatto però che i due momenti siano due momenti separati è fondamentale per non incorrere in confusioni teoriche anche rilevanti. Se infatti ci si arresta al primo momento (ciò che da un certo punto di vista teorico è perfettamente legittimo, e anzi sarà a questo livello che si muoverà la filosofia wittgensteiniana) si rischia di fraintendere tutta la produzione concettuale matura di Nietzsche, finendo per proiettare questi concetti su di un terreno sul quale il loro uso viene completamente distorto, con due rischi

²⁷² Anche uno studioso circospetto come G. Campioni riconosce nell'eterno ritorno l'«*esperimento* estremo di Nietzsche» (corsivo mio), cfr. G. CAMPIONI, «*Verso qual meta si deve viaggiare*». *Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale'*, cit., p. 147.

possibili: accusare Nietzsche di un ritorno alla metafisica (per esempio vedendo nella volontà di potenza una nuova struttura metafisica, o una nuova istituzione della soggettività) oppure privando i concetti maturi di Nietzsche della loro portata dirimpante (una lettura meramente etica o cosmologica dell'eterno ritorno) se non addirittura fuorviandoli (considerare il superuomo la realizzazione dell'essenza dell'uomo).

Nietzsche parla (ed è il filo conduttore della bella lettura nietzscheana di Roberto Dionigi²⁷³) della necessità di utilizzare «un doppio cervello: uno per sentirci la scienza e uno per sentirci la non scienza»²⁷⁴. È forse possibile smarcare questa dichiarazione dalla fede nella scienza (e dunque in parte dalla stessa lettura di Dionigi) che Nietzsche dimostra ancora in *Umano, troppo umano*, e vedere come il doppio cervello possa fare riferimento da una parte allo smascheramento attivo della metafisica (creazione della superficie), e dall'altra parte alla sperimentazione affermativa di concetti per una filosofia a venire (sperimentazione *sulla* superficie).

Mantenere sempre aperta questa doppia prospettiva significa anzitutto non andare incontro a fraintendimenti come quelli che abbiamo cercato di evidenziare in queste pagine (del resto bisogna anche sottolineare che con Nietzsche ci si muove sempre su di un difficile crinale, e che tra coloro che hanno proiettato concetti da un piano all'altro non ci sono solo coloro che hanno più o meno volontariamente stravolto e piegato a fini specifici, ad esempio politici, il proteiforme pensiero nietzscheano: non si chiamano insomma, necessariamente Elizabeth Förster-Nietzsche, ma anche, per fare l'esempio più chiaro, Friedrich Nietzsche, nella misura in cui egli stesso apre ad un'ambiguità costitutiva dei suoi concetti). Bisogna quindi stare attenti a distinguere, ad esempio, un vitalismo antropologico da un vitalismo inorganico, un superuomo come forma superiore dell'umano dal superuomo come pura attività creatrice (perfettamente inumana), la volontà di potere dalla volontà di potenza, la gerarchia come sclerotizzazione di rapporti di forza dalla gerarchia come superiorità della forza affermativa, l'eterno ritorno come principio etico o cosmologico dall'eterno ritorno come affermazione del divenire e selezione sul divenire (per lo più la linea di queste confusioni sta nell'utilizzare in un campo «umano» concetti che sono pensati per un piano che ha già preso congedo dall'umano). Il rischio insito nel trascurare la distinzione tra i due piani, altrimenti, è di perdere – filosoficamente e politicamente – la portata di emancipazione (da un lato) e di eversione (dall'altro) del pensiero nietzscheano; e se delle letture reazionarie (per altro avallate da numerosi passi nietzscheani) sono state possibili, è stato esattamente al prezzo di utilizzare concetti che Nietzsche aveva elaborato per la sua sperimentazione superficiale al di fuori di questo piano di immanenza in cui trovano il loro impiego, nietzscheanamente, lecito.

²⁷³ R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit.

²⁷⁴ MA 251.

Questi due momenti dell'istituzione di una pratica superficiale della filosofia, che Nietzsche sente il bisogno di non disgiungere per non dare vita a una filosofia che dal suo punto di vista risulterebbe mutila, continueranno a sortire separatamente i loro effetti nelle pratiche filosofiche degli altri due autori (o meglio in alcune loro opere) che ci accingiamo a trattare: Ludwig Wittgenstein (e in particolare le sue *Philosophische Untersuchungen*) e Gilles Deleuze (e in particolare *Logique du sens* e *Mille plateaux*, visti come due tappe successive dell'instaurazione deleuziana di una filosofia della superficie). Quello che è fondamentale notare qui è che i due momenti che Nietzsche tiene assieme saranno invece scissi dai due autori (il che determina la siderale distanza che separa le loro costruzioni teoriche, nonostante questo anomalo punto di origine stranamente ed eterodossamente comune e nonostante abbiano come obiettivo quello di realizzare una pratica filosofica perfettamente superficiale e perfettamente immanentista). Mentre Wittgenstein infatti si occuperà in modo pressoché esclusivo di tendere un piano di immanenza nel linguaggio, e grazie a questa pratica di privare il linguaggio di ogni fondamento trascendente, lasciando vivo soltanto un ininterrotto movimento del pensiero, Deleuze opererà invece una sperimentazione che è in sé il movimento attraverso cui la superficie viene tracciata, disinteressandosi sostanzialmente del momento attivo/distruttivo e concentrandosi esclusivamente su quello produttivo.

CAPITOLO DUE

WITTGENSTEIN E LA SUPERFICIE DELL'ORDINARIO

*Come il mandrillo non può mortificare
la retorica delle sue chiappe policrome,
così noi non potremo toglierci di dosso,
deliziosa maledizione,
questo pieghevole vello di verbi.*

Giorgio Manganelli

L'essenziale è visibile agli occhi.

(Graffito sul muro della
Facoltà di Lettere)²⁷⁵

Ci si potrebbe chiedere, in via preliminare, di *quale* Wittgenstein si voglia parlare. Si tratta di una domanda che nell'economia dell'opera del filosofo austriaco e della sua ampia schiera di esegeti ha una rilevanza determinante. È nota infatti una certa mobilità del pensiero wittgensteiniano, e anche una certa predisposizione – quanto mai caratteristica e quanto mai aderente al suo stile di pensiero – a rimettere in discussione i risultati (presuntamente) acquisiti. Ed è più o meno un luogo comune quello di dare per scontata l'esistenza di *due* Wittgenstein (i cosiddetti «primo» e «secondo» Wittgenstein), che fanno capo sostanzialmente alle sue due grandi opere, il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*, le sole che egli aveva pensato in vista della pubblicazione (e delle quali solo la prima è stata ultimata e pubblicata mentre il suo autore era ancora in vita, realizzando così il singolare caso di un filosofo che ha visto pubblicate in tutto un centinaio di pagine, a fronte di una popolarità e di un seguito sterminati e longevi). Si potrebbe poi aggiungere, tra questi due Wittgenstein per così dire maggiori, almeno un terzo Wittgenstein, che potremmo collocare in una sorta di

²⁷⁵ La scritta originaria era in realtà fedele a Saint-Exupéry, riportando «L'essenziale è invisibile agli occhi». L'intervento a cancellare l'«in-» di «invisibile» è posteriore, e di probabile mano wittgensteiniana.

fase di transizione (che occupa buona parte degli anni Trenta), testimoniata da un cospicuo *Nachlass* e che però a sua volta non è costituito da un pensiero unitario ma anzi molto articolato al suo interno (si pensi, ad esempio, alla differenza che corre tra il *Blue* e il *Brown book*, scritti appena a un anno di distanza l'uno dall'altro)²⁷⁶. Ma se anche volessimo considerare questo Wittgenstein «transizionale» come un Wittgenstein unitario (sebbene articolato) non si potrebbe tuttavia senz'altro sovrapporlo al Wittgenstein successivo, ovvero alla sua produzione filosofica che accompagna la stesura delle *Ricerche*, pur non essendo a sua volta semplicemente identificabile, dal punto di vista teorico, con esse.

Si intravede così come l'opera wittgensteiniana si possa suddividere in diverse parti, secondo almeno due assi principali: uno cronologico (che testimonia per altro di alterne vicende teoriche) e uno che riguarda lo *status* proprio delle sue opere (che in prima istanza si potrebbero dividere tra edite e private). In realtà, come cercherò di argomentare, questo secondo asse non è meno rilevante (e proprio da un punto di vista strettamente teorico) del primo, e questo perché l'elaborazione formale, per esempio, di un testo come le *Ricerche*, sia da un punto di vista stilistico che da un punto di vista architettonico, ne determina in larga parte anche il funzionamento e la produzione di senso *teorici* (il che vale senz'altro anche per il *Tractatus*, alle cui letture struttura-dipendenti dedicherò un paragrafo in appendice al capitolo). Da questo punto di vista si è per esempio potuto sostenere che le *Ricerche*, proprio in virtù della loro peculiare costruzione e del loro (correlativo) status teorico non si trovano su quella che si potrebbe descrivere come una sorta di «linea evolutiva» del pensiero wittgensteiniano (che si potrebbe immaginare muovere dal realismo e dalla metafisica del *Tractatus* fino all'antropologia di *Della certezza*)²⁷⁷ ma piuttosto giacciono *al di là* di essa, in una sorta di spazio teorico autonomo²⁷⁸.

È in questo spazio teorico occupato dalle (sole) *Ricerche filosofiche* che vorrei cercare di individuare e di articolare quello che è il movimento superficiale peculiare a Wittgenstein, e che non si applica con la stessa facilità né al *Tractatus* né alla globalità del cospicuo e variegato *Nachlass*. Ciò non significa, d'altra parte, eliminare completamente dall'orizzonte dell'analisi gli altri scritti wittgensteiniani, ma piuttosto servirsene con estrema cautela per chiarire alcuni punti o

²⁷⁶ Cfr., per esempio, A.G. GARGANI, *Introduzione* in L. WITTGENSTEIN, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, in particolare alle pp. XLII-XLV.

²⁷⁷ Ovviamente queste categorizzazioni non sono solo estremamente arbitrarie, ma mimano volutamente l'andamento di una sorta di vulgata wittgensteiniana (sembra molto dubbio, per esempio, che si possa effettivamente parlare di «realismo» già in seno al *Tractatus*, ed è estremamente opinabile sia la presenza che la declinazione della sua «metafisica», così come il primato dell'antropologia nell'ultimo Wittgenstein).

²⁷⁸ Cfr. A. PICHLER, *The Interpretation of Philosophical Investigations: Style, Therapy*, *Nachlass*, in G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters, Essays in Memory of Gordon Baker*, Blackwell, Oxford 2007.

corroborare determinate affermazioni che muovono comunque dal tentativo di offrire una lettura complessiva delle *Ricerche* (o piuttosto, bisognerà specificare ulteriormente, della *prima parte* delle *Ricerche*, vale a dire la sola che abbia potuto beneficiare di una revisione e di un riordinamento effettivo e accurato in vista della pubblicazione, laddove la seconda è rimasta allo stato di materiale teorico «grezzo»). Questa circospezione nella scelta del materiale di studio è dovuta sia all'elaborazione specifica, strutturale e stilistica, che fa di quest'opera un prodotto molto diverso rispetto al *Nachlass*, sia all'impossibilità di postulare un'aderenza immediata dell'una all'altro (e questo riguarda anche i testi coevi alla stesura delle *Ricerche*). Può risultare, per fare un esempio decisivo, molto fuorviante, dal punto di vista metodologico, prendere sul serio la dichiarazione delle *Ricerche* di non voler esporre alcuna teoria o tesi filosofica, e al contempo cercare tali tesi nel *Nachlass* per poterle a loro volta proiettare sul tessuto peculiare delle *Ricerche*²⁷⁹. Da ciò tuttavia non si può neanche far seguire il divieto *tout court* di servirsi dell'opera postuma (e anche dello stesso *Tractatus*²⁸⁰) come strumento per comprendere più approfonditamente le *Philosophische Untersuchungen*, proprio in quella forma particolare che le rende differenti da tutto il resto del *corpus* wittgensteiniano.

²⁷⁹ Si tratta di quella particolare procedura che D. Stern ha chiamato del “*passage hunting*”, ovvero la caccia ai passi (teorici) nel *Nachlass*, che renderebbero effettivamente poca giustizia a uno studio delle *Ricerche* in quanto opera autonoma. (Cfr. D. STERN, *How Many Wittgensteins?* In A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ontos, Frankfurt am Main 2006, in particolare alle pp. 220-9). A sua volta A. Pichler individua quattro errori fondamentali (che in particolare mette in luce a partire dall'opera postuma di G. Baker, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004) cui questo tipo di lettura «contestualistica» delle *Ricerche* può dar luogo. In particolare questi errori sarebbero: A. «*Intentional Fallacy*», cioè il pensare che sia sufficiente che l'autore dica di voler fare un sistema perché il sistema effettivamente ci sia; B. «*Coherentist Fallacy*», cioè il pensare che Wittgenstein non abbia potuto cambiare idea, non fosse che per mettere in scena qualcosa di particolare nel suo testo destinato alla pubblicazione; C. «*Genetic Fallacy*», cioè il pensare che se una sezione cronologicamente precedente sostiene una determinata posizione, allora se ne può evincere che questa sezione sosterrà la medesima posizione; D. «*Already there Fallacy*», una sezione già scritta, sebbene in modo differente, deve avere lo stesso senso di un'altra successiva (le fallacie C e D mi sembrano in realtà sottocategorie di B). Ciò comunque non esclude, in linea di principio, che ci possa essere un modo appropriato, di attingere al contesto inedito senza forzarlo (cfr. A. PICHLER, *The Interpretation of Philosophical Investigations: Style, Therapy, Nachlass*, in G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA (eds.), *Wittgenstein and his interpreters*, cit. pp. 135-7).

²⁸⁰ In questo caso la circospezione deve naturalmente essere ancora maggiore. È bene d'altronde sottolineare di nuovo che ogni utilizzo che farò del *Tractatus* dovrà essere considerato come puramente strumentale alla lettura delle *Ricerche*, senza impegnarsi in giudizi effettivi o interpretazioni riguardo alla prima opera wittgensteiniana; e questo sia per l'ottica particolare della lettura qui proposta, sia per una sostanziale mancanza di strumenti da parte di chi scrive per affrontare direttamente il *Tractatus*. (Anche quando in appendice sarà affrontato più da vicino il *Tractatus*, si tratterà di discutere alcune letture che ne sono state offerte più che darne una lettura autonoma).

2.1 WITTGENSTEIN E LA FILOSOFIA

2.1.1 LA FILOSOFIA COME SUPERSTIZIONE

Se c'è un bersaglio cui Wittgenstein non risparmia i suoi strali, questo è senz'altro la filosofia, o, per lo meno, un certo modo (metafisico) di fare filosofia (che nondimeno egli chiama «filosofia» senza fare troppe distinzioni). Sembra infatti che da un certo punto di vista l'opera wittgensteiniana si configuri come un continuo corpo a corpo *contro* la filosofia, e che, in un certo senso, il suo obiettivo filosofico ultimo sia proprio quello di farla finita con essa, di trovare il modo per smettere di filosofare²⁸¹. Il filosofo è via via descritto come un selvaggio²⁸², come una mosca in trappola²⁸³, come un costruttore di edifici di cartapesta²⁸⁴, come un direttore d'orchestra maldestro²⁸⁵ e via su questo tono.

L'idea di Wittgenstein è che il filosofo abbia l'innata tendenza ad approcciare il linguaggio in modo tale da fraintenderne radicalmente l'uso. Così ciò che appare perfettamente normale quando parliamo quotidianamente la nostra lingua diventa «una strana entità»²⁸⁶ allorché la avviciniamo filosoficamente, ovvero quando estraiamo una parola dalla sua effettiva applicazione linguistica e la cominciamo a pensare in isolamento dal suo contesto, facendone un oggetto ipostatizzato (secondo il modello dominante parola-oggetto) da cui in qualche modo, con una pura attività teoretica concentrata su di esso, sia possibile estrapolare (quella che diciamo e crediamo essere) l'essenza. Il filosofo dunque estrae un concetto dal linguaggio e lo spara fuori bersaglio²⁸⁷, lo reifica, ne fa qualcosa di misterioso e in qualche modo inattuabile, se non attraverso la creazione di fantasmi immaginari (l'anima, il pensiero, l'essenza, il processo interno e così via). Vale a dire, il filosofo fa del linguaggio un uso metafisico, laddove «metafisico» significa appunto in prima istanza fuori dal linguaggio effettivamente applicato. È, dal

²⁸¹ Cfr. PU, 133.

²⁸² Cfr. PU, 194.

²⁸³ Cfr. PU, 309.

²⁸⁴ Cfr. PU, 118.

²⁸⁵ Cfr. VB, p. 43.

²⁸⁶ PU, 428 (cfr. PU 196).

²⁸⁷ Si tratta di un punto di forte vicinanza rispetto al fisico austriaco Ludwig Boltzmann, che usava, per descrivere i filosofi («i filosofastri») parole e immagini simili a queste: si parla infatti di *habitus* mentale che porta a sparare i concetti fuori bersaglio, di illusioni intellettuali (*Verstandes Täuschungen*, laddove Wittgenstein parlerà di illusioni grammaticali), e in generale Boltzmann mantiene verso la filosofia un atteggiamento estremamente scettico, proprio identificando in essa nient'altro che cattiva metafisica, un continuo fraintendimento delle strutture linguistiche cui bisogna opporre, come farà lo stesso Wittgenstein, un lavoro continuo di analisi linguistica e di chiarificazione concettuale (cfr. L. BOLTZMANN, *Modelli matematici, fisica, filosofia. Scritti divulgativi*, Bollati-Borighieri, Torino 1999). Per una contestualizzazione del rapporto tra Wittgenstein e Boltzmann si vedano A.G. GARGANI, *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea*, Laterza, Roma-Bari 1992 e ID. *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina Milano 2008, in particolare alle pp. 65-9.

punto di vista di metodo, quello che è stato chiamato, riprendendo una terminologia del *Brown Book*, un «uso intransitivo»²⁸⁸ delle parole, ovvero quell'uso che strappa la parola al suo contesto d'uso, laddove esso ha una funzione transitiva, ovvero dove entra in relazione con una quantità di altri termini, di altre atmosfere (gesti, espressioni), di prassi specifiche, solo rispetto ai quali esso può acquistare il suo significato, e, una volta estratto da lì, il concetto viene ribattuto su se stesso fino a cavarne, con un processo ormai del tutto arbitrario, un supposto significato, per così dire, *assoluto*, vale a dire svincolato da ogni relazione effettiva cui il termine stesso di volta in volta si lega. È come se il filosofo stesse in ascolto di un linguaggio che gli è estraneo, e poi, ritiratosi nelle sue stanze, ne ricavasse le interpretazioni più fantasiose²⁸⁹ (le quali poi a loro volta creano una quantità di rompicapi, di problemi, di misteri, di false profondità che vanno sotto il nome altisonante di «filosofia» e che hanno ormai perso la loro relazione con quel linguaggio nel quale le parole effettivamente hanno la loro patria²⁹⁰). «Le confusioni sorgono, per così dire, quando il linguaggio gira a vuoto, non quando è all'opera»²⁹¹, ovvero quando il linguaggio, anziché utilizzato, diviene il mezzo da cui astrarre delle verità *sub specie aeternitatis*, metafisiche, che ciò nondimeno, proprio grazie alla loro inveterata accettazione, hanno occultato il loro carattere di nonsensi (cioè di espressioni prive di applicazione reale).

La filosofia si configura dunque come una sorta di incantamento (*Verhexung*)²⁹² da cui Wittgenstein si propone di liberarci riportando le parole dal loro uso metafisico a quello quotidiano (*alltäglich*)²⁹³, ovvero restituendo al pensiero quell'attrito di cui ha bisogno per potersi muovere e che le altezze ideali della filosofia non sono in grado di fornire²⁹⁴, indicando così alla mosca la via per uscire dalla bottiglia. Ma prima di vedere più da vicino quest'opera di chiarificazione linguistica che Wittgenstein si propone di mostrare come antidoto alla metafisica, è forse il caso di caratterizzare meglio l'incantamento operato dalla filosofia. Wittgenstein ne parla in termini di una prigionia, di un intrappolamento:

²⁸⁸ Cfr. A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. 70. L'espressione è tratta da BrB, pp. 200-10. Cfr. anche PU, 38: «Questo strano collegamento ha effettivamente luogo quando il filosofo, per scoprire che cos'è la relazione tra nome e nominato, fissa un oggetto posto davanti a sé e ripete innumerevoli volte un nome, o anche la parola "questo"».

²⁸⁹ PU, 194. Cfr. PU, 196: «L'impiego non capito diventa espressione di uno *strano* processo».

²⁹⁰ Cfr. PU, 116. Su questo aspetto ha molto insistito il filosofo statunitense S. Cavell (si veda per esempio il saggio *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura*, in D. SPARTI, *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano 2000).

²⁹¹ PU, 132. Cfr. anche PU, 38: «Il problema filosofico nasce quando il linguaggio fa vacanza (*feiert*)».

²⁹² PU, 109 (cfr. UG, 435, in cui si parla dell'essere «stregati» da certi termini).

²⁹³ PU, 116. Non è un caso che negli appunti dei primi anni Trenta (e precisamente nel *Big Typescript*) il termine opposto a metafisico fosse «corretto» o «normale» anziché «quotidiano»: si potrebbe scorgere in questo cambiamento un significativo passaggio da una constatazione che restava normativa (pur nell'essere anti-metafisica) a una che invece è risolutamente anti-normativa.

²⁹⁴ Cfr. PU, 107.

«*ein Bild hielt uns gefangen*»²⁹⁵ («un'immagine ci teneva prigionieri»). Ora, questa immagine in cui siamo intrappolati è particolarmente difficile anche solo da individuare, giacché giace al fondo del nostro linguaggio, della nostra grammatica, o comunque del nostro modo ormai canonico di intendere (e fraintendere) il linguaggio, secondo un modello che tende a uniformarlo a un solo tipo di uso, anziché aprirlo alla sua indeterminata varietà (*the use is different as hell*). Questo modello dominante e fuorviante, l'inevitabile mitologia che giace nel nostro linguaggio è, almeno in parte, esemplificata dal modello di filosofia del linguaggio che egli ricava da un passo delle *Confessioni* di Agostino (e che per molti aspetti lascia pensare che si tratti di un simulacro in cui è possibile riconoscere la filosofia del linguaggio del *Tractatus*), con cui Wittgenstein, significativamente, apre le sue *Ricerche*. L'idea portante (ovvero la superstizione inveterata) di questo modello si articola nel modo seguente:

- le parole sono nomi (ovvero significano tutte allo stesso modo, indicando, uncinando l'oggetto cui si riferiscono, il loro «portatore»);
- le proposizioni sono coordinazioni di nomi;
- l'apprendere i nomi (o al limite il denominare) è lo strumento con cui si impara il linguaggio.

È del resto di estrema importanza notare come di questa immagine non si possa affermare che sia *sbagliata*, giacché, come mostra lo stesso Wittgenstein già nella sezione seguente, è possibile costruire un linguaggio (un gioco linguistico specifico: il celebre gioco dei muratori uno dei quali dice all'altro il nome di un oggetto e l'altro glielo porge) in cui questo modello sia perfettamente operante e funzionale. È bene sottolineare che non avrebbe senso definire questo gioco linguistico un linguaggio *incompleto*, in quanto permetterebbe solo un numero molto limitato di operazioni: infatti di nessun linguaggio, da questo punto di vista, si potrebbe dire che sia effettivamente completo, giacché tutti i linguaggi sono sempre passibili di estensioni e modifiche, e tutti i linguaggi permettono solo un numero indefinito ma limitato di operazioni (basta pensare al nostro linguaggio: aveva senso dirlo incompleto «prima che vi venissero incorporati il simbolismo della chimica o il calcolo infinitesimale?»)²⁹⁶: la questione della (in)completezza di un linguaggio o di un gioco linguistico è dunque semplicemente inaffidente²⁹⁷. Basta però al contrario una situazione estremamente banale (chiedere a un fruttivendolo «cinque mele rosse») per vedere come questo modello sia inefficace per spiegare il modo di significare tanto del numerale cinque quanto della

²⁹⁵ PU, 115. Lo stesso campo semantico della prigionia in relazione al pensiero filosofico si ritrova, per esempio, in VB, p. 46 e VB, p. 86.

²⁹⁶ PU, 18.

²⁹⁷ Cfr. anche BrB, p. 109: «Noi consideriamo tuttavia i giochi di linguaggio [...] non come parti incomplete di un linguaggio, ma come linguaggi in sé completi, come sistemi completi di comunicazione umana».

proprietà rosso. Ma il filosofo – o chiunque rifletta sul linguaggio anziché operarlo – tende comunque a rimanere vittima di questo modello estremamente potente e dunque tenta di pensare ogni parola non nel suo uso comune ma nella sua relazione astratta all'oggetto che esso ipoteticamente significherebbe (è a causa di questo stesso fraintendimento, per esempio, che si arriva a cercare dei processi psichici come correlati oggettivi, portatori, ovvero significati, di parole come pensare, attendere, capire).

La causa della malattia filosofica è insomma anzitutto un problema di dieta: ci si nutre sempre del medesimo tipo di esempi²⁹⁸, secondo il modello nominale, che ha la sua concrezione più evidente nel dizionario (in cui ogni termine è trattato secondo lo stesso principio, e all'interno del quale, in sostanza, ogni termine è equiparato), ciò che ha fatto sì che si siano create delle ipostatizzazioni oggettuali laddove non ce n'era alcun bisogno né alcuna ragione²⁹⁹. Le parole ci si presentano tutte più o meno nel medesimo modo, sotto la medesima veste, non hanno tra loro un segno di riconoscimento che ne indichi l'uso specifico (né potrebbero averlo, giacché il senso non esiste precedentemente all'impiego contestuale di una parola). Ciò non crea però alcun problema, finché parliamo, finché cioè applichiamo il linguaggio secondo scopi e attraverso impieghi molteplici: il problema, come detto, sorge allorché si estrapola dal linguaggio una teoria, che del resto risulta contratta dalle specifiche mitologie che si celano nel linguaggio stesso³⁰⁰. Le parole, dice Wittgenstein in una celebre sezione delle *Ricerche Filosofiche*, sono come le leve di una cabina di pilotaggio³⁰¹: quando guidiamo la locomotiva (ovvero quando parliamo) sappiamo perfettamente come utilizzarle e quali sono le loro funzioni (frenare, accelerare, aprire valvole, accendere luci e così via), ma quando, a locomotiva ferma, scrutiamo quelle leve con occhio filosofico ciò che salta agli occhi è il fatto che siano tutte leve, e che quindi dovranno avere tutte il medesimo funzionamento.

L'immagine che Wittgenstein vuole opporre a questa, anzitutto con lo scopo di mostrare l'inconsistenza delle sue pretese di normatività, è quella del significato come uso. Le parole non puntano al loro referente come ciò che conferisce loro significato, ma sono piuttosto una serie di strumenti³⁰² polivalenti dei quali non possiamo determinare alcun significato prima di metterli in pratica in un determinato contesto. Si tratta di un'estensione del principio di composizionalità

²⁹⁸ Cfr. PU, 593.

²⁹⁹ Cfr. VB, p. 52.

³⁰⁰ Cfr. VB, p. 41: è il linguaggio a riproporre continuamente gli stessi inganni e gli stessi enigmi; VB, 46: «il linguaggio ha pronte le stesse trappole per tutti». Cfr. anche BT, p. 422: «Gli uomini sono immersi profondamente in confusioni filosofiche, cioè *grammaticali*» (corsivo mio). Si veda anche la celebre dichiarazione per cui nel linguaggio si deposita un'intera mitologia filosofica (BGB, p. 31), tratta letteralmente dal *Viandante e la sua ombra* (§11) di Friedrich Nietzsche.

³⁰¹ Cfr. PU, 12.

³⁰² Cfr. PU, 11; PU, 12. Vedi anche PU, 569.

di Frege³⁰³, in cui l'elemento contestuale non riguarda più la proposizione rispetto ai termini che in essa compaiono, e che solo al suo interno acquistano un significato, ma si estende fino a comprendere l'intero gioco linguistico, comprensivo anche di tutta una serie di elementi ulteriori non immediatamente linguistici come gesti, azioni, espressioni, disegni, esempi³⁰⁴: lo stesso atto del denominare presuppone che già si applichi per intero, se non il linguaggio *tout court*, per lo meno un intero gioco linguistico. Solo in questo senso è possibile attribuire un significato (di valore prettamente locale) a un termine, ragione per la quale viene a risultare che due proposizioni formalmente identiche assumono sensi differenti in differenti contesti e in differenti giochi linguistici, o risultano insensate in contesti o giochi dove non trovano un'applicazione³⁰⁵. Da questo punto di vista la grammatica profonda³⁰⁶, di cui Wittgenstein parla al §664 è proprio quella che, anziché tendere a rappresentare o a cogliere la forma cristallina della struttura logica della proposizione, riguarda il modo in cui noi *operiamo* con la parola, come la utilizziamo, come la proiettiamo in giochi alternativi, quali immagini le si associano e via dicendo, ovvero tutto il contesto pratico che si tenderebbe a escludere da un'analisi logico-linguistica e che invece Wittgenstein ritiene ineludibile, pena lo scadere nella (cattiva) filosofia che identifica il suo compito nel reperire delle essenze immutabili.

Quello che Wittgenstein sta cercando di squalificare in questo modo è anzitutto la possibilità di un metalinguaggio che possa spiegare o normare dall'esterno il linguaggio che comunemente utilizziamo. È questo il grande limite che si riscontra anche nello stesso *Tractatus* (al quale da questo punto di vista non sono risparmiate aspre critiche da parte del «secondo Wittgenstein»): aver creduto di poter offrire un paradigma logico ideale del linguaggio in base al quale poter stabilire della sensatezza o meno del linguaggio ordinario. E proprio perché questa era stata la fascinazione più seducente e più celata per il giovane Wittgenstein, è questa anche la prima che viene affrontata e dissolta nelle *Ricerche*. Ciò che la grammatica è preposta a fare non si potrà dunque configurare come una prescrizione di ciò che il linguaggio può o non può dire, assumendo una posizione che si trovi all'esterno del linguaggio stesso, ovvero costituendo un

³⁰³ Cfr., sui rapporti tra Frege e Wittgenstein, A.G. GARGANI, *Alle origini della filosofia analitica. Frege e Wittgenstein*, in «Giornale di Metafisica», Genova, 2005, n. 27, pp. 413-35; in particolare su questo tema pp. 426 ss.

³⁰⁴ È il motivo per cui G. Baker (*Some Remarks on Language and Grammar in Wittgenstein Method*, cit., pp. 52-72, in particolare pp. 59-66) propone di tradurre «*die Sprache*» con «*what we say*», proprio a comprendere tutta la serie delle circostanze e delle attività e pratiche correlative al proferimento di una proposizione, che pur non facendone parte direttamente contribuiscono al formarsi del suo significato.

³⁰⁵ Cfr. Z 173: «Solo nel fluire della vita e del pensiero le parole hanno significato».

³⁰⁶ Riprendiamo qui la stimolante lettura del §664 fornita da G. Baker (*Wittgenstein's 'Depth Grammar' in Wittgenstein's Method*, cit.)

metalinguaggio che fondi o spieghi il linguaggio comune³⁰⁷: se il linguaggio parla di se stesso, per Wittgenstein, lo fa dall'interno, ovvero senza assumersi la responsabilità di costituire un piano ulteriore che contenga le regole di sensatezza del linguaggio sottoposto. La logica, l'ordine del mondo e del linguaggio, l'*a priori* cristallino che dovrebbe strutturare il linguaggio, non è in realtà che il portato di una nostra esigenza, che sebbene soddisfi un certo nostro bisogno di trascendenza, costringe poi i suoi santificatori a un sostanziale esilio dal linguaggio in cui effettivamente si parla, si comunica, si agisce³⁰⁸: solo l'attrito permette di muoversi, mentre l'ipotetico ordine perfetto crea delle condizioni ideali di fatto paralizzanti, che pure continuiamo a voler imporre alla realtà. L'esigenza dell'ideale è l'esigenza di scoprire «l'essenza incomparabile del linguaggio»³⁰⁹, quel mitico «*Super-ordine tra Super-concetti*»³¹⁰ che sveli le relazioni intrinseche tra concetti come verità, esperienza, mondo, proposizione. Una tentazione simile, un anelito all'ordine dei Super-concetti, lo si trova anche nel *Tractatus*, il quale alla proposizione 4.5 dà la «forma generale della proposizione, [ovvero]: le cose stanno così e così»³¹¹. Una definizione del genere (al di là del valore che si intende darle all'interno della complessa struttura, forse di auto-confutazione, del *Tractatus*)³¹² riesce così a rispondere alle nostre esigenze di ordine, di trascendenza, di semplicità³¹³. Essa *ci soddisfa*; ciò nondimeno non ci dice niente rispetto alla proposizione, alla sua supposta essenza, alla sua struttura; ci dice semmai qualcosa su di noi e sulla prospettiva che abbiamo assunto: «Si crede di seguire la natura, e invece non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo»³¹⁴. Anziché dunque cercare di sollevarsi fino a un'inservibile definizione di proposizione, tutto ciò che possiamo fare è mostrare estensivamente delle proposizioni³¹⁵.

La domanda che a questo punto si potrebbe rivolgere a Wittgenstein è: com'è possibile dunque, una volta che si sia squalificata la possibilità di un metalinguaggio che definisca le possibilità espressive e di donazione di senso di

³⁰⁷ Cfr. PU, 496: «La grammatica non dice come il linguaggio debba essere costruito per adempiere il suo scopo, per agire sugli uomini in questo modo così e così. Essa descrive soltanto, ma non spiega in nessun modo l'uso dei segni».

³⁰⁸ Cfr. PU, 97; PU, 107 (cfr. anche SRLF, 117, in cui si dice che la logica è soltanto qualcosa che possiamo ricavare *a posteriori* e non una congettura presupposta *a priori*). Questo approccio è evidentemente molto vicino alle considerazioni nietzscheane sulla logica: si veda per es. F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII/3, 40 [13] e *Ini*, vol. VIII/2, 9 [97].

³⁰⁹ PU, 97.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ TLP, 4.5.

³¹² Cfr. *Infra*, Appendice al cap. 2.

³¹³ Cfr. VB, p. 41. Cfr. anche UG, 92: «A volte della *correttezza* di un punto di vista si viene convinti di una cosa dalla sua semplicità e simmetria. Allora diciamo semplicemente: "Così deve essere"».

³¹⁴ PU, 114.

³¹⁵ Cfr. PU, 135, in cui si dice che il concetto di proposizione lo abbiamo come quello di gioco, ovvero non in base a un'essenza ma in base a una serie di somiglianze che si sovrappongono e si intrecciano tra di loro.

un linguaggio, che ancora si possa parlare, per esempio (come lo stesso Wittgenstein fa a più riprese) di nonsensi? Una volta venuta meno una norma per la significanza, non diviene tutto egualmente significante (o insignificante)? E la conclusione sarebbe probabilmente questa, qualora si prendesse il linguaggio in isolamento, vale a dire qualora esso non fosse intessuto nelle prassi, nei giochi linguistici, nelle forme di vita. Ci soffermeremo diffusamente più avanti su questi aspetti, effettivamente centrali nell'opera di Wittgenstein, ma per i nostri scopi attuali può essere sufficiente rendersi conto che la risposta che Wittgenstein dà a questa domanda è perfettamente in linea con quanto detto finora: non si tratta infatti di vedere cosa abbia o meno senso *a priori* – secondo un ordine logico superiore che faccia da criterio discriminante – ma quali espressioni abbiano o meno un'applicazione effettiva nel nostro linguaggio: non di ogni tecnica sappiamo che faccine, e dunque non tutte le espressioni hanno corso, sono accettate come valide³¹⁶. Questo significa che perfino di espressioni come $2 + 2 = 5$ è più corretto dire non tanto che siano sbagliate (come se esistesse un criterio esterno in base al quale stabilire la correttezza di un calcolo), ma semplicemente che calcoliamo *nel modo in cui calcoliamo*, in un sistema cioè in cui $2 + 2 = 5$ è una proposizione «ritirata dal traffico»³¹⁷, esclusa dal linguaggio perché (o al limite finché) non vi trova un'applicazione.

Ora, credo sia essenziale notare come Wittgenstein abbia a cuore di ribadire il fatto che il nostro pensare entro modelli prefissati e unilaterali non possa essere considerato alla stregua di un *errore*, ma deve piuttosto rientrare sotto la categoria di *superstizione*³¹⁸ (laddove, in sostanza, l'errore è qualcosa che si dà esclusivamente all'interno di una determinata immagine, di una determinata prospettiva, di un determinato stile di pensiero che rende alcune formazioni discorsive significanti e altre inintelligibili; al contrario la superstizione riguarda l'intero sistema – immagine, prospettiva, stile di pensiero – solo all'interno del quale ha senso parlare di vero, falso, giusto, errato). L'immagine che ci imprigiona risulta essenzialmente il filtro attraverso cui ci rapportiamo alle cose, e che fa in modo che le guardiamo sempre dalla medesima prospettiva. Il punto è che trovandoci già immersi in una determinata prospettiva, ed essendo tale prospettiva inconscia, essa risulta essere vincolante, e non ammettere possibilità alternative, neanche ipotetiche. È questo che finisce per creare la nostra immagine dogmatica del mondo, di cui siamo prigionieri, di una prigionia però, sottolinea ironicamente Wittgenstein, molto strana: siamo come rinchiusi in una stanza la cui porta si apre verso l'interno ma che noi non abbiamo mai provato ad aprire in questo modo, convinti come siamo che una porta possa aprirsi solo verso l'esterno. Il fatto è che non solo non proviamo ad aprire la porta in un altro modo, ma non *vogliamo*

³¹⁶ Cfr. PU, 520.

³¹⁷ PU, 500.

³¹⁸ Cfr. PU, 110. Da questo punto di vista è pregnante la lettura che Cacciari propone della filosofia wittgensteiniana come filosofia dell'*Aufklärung* (Cfr. M. CACCIARI, *Krisis*, cit. p. 82).

farlo³¹⁹; come giustamente sottolinea Gordon Baker³²⁰, la possibilità di accogliere, seppur temporaneamente, un altro punto di vista, alternativo a quello consueto (che si configura come dogma, in virtù del suo presentarsi come esclusivo) non è resa più facile dal fatto di poter assumere tale nuovo punto di vista in maniera volontaria, ma anzi che è proprio perché riguarda la volontà, le cui resistenze sono più dure a sconfiggersi rispetto a quelle dell'intelletto, che essa risulta tanto difficile³²¹.

La filosofia è vittima della sua unilateralità, dei suoi sentieri preordinati e inconsci, della sua mancanza di immaginazione e di alternative. Ed è significativo che nel *Blue Book* Wittgenstein definisca la metafisica proprio come una filosofia «senza antitesi»³²², ovvero, appunto, incapace di concepire alternative a sé³²³. Da questa prospettiva Baker³²⁴ ha giustamente messo in luce un aspetto centrale delle *Ricerche*, ovvero il fatto che esse siano volte a squalificare alcune espressioni modali e a fare correlativamente largo uso di altre: in particolare a essere squalificate sono espressioni come *deve* e *non può*, in favore di un diffuso senso della possibilità. La reazione del «non può essere così!» o del «ma così deve essere!»³²⁵ di fronte a una novità, a una prospettiva inedita, è esattamente la reazione di chi vuole (o non può fare a meno di) restare arroccato nella propria immagine del mondo, nella sua superstizione, che ritiene normativa e inderogabile: un'alternativa semplicemente *non può* darsi. È questo il motivo stesso per cui la filosofia, dice Wittgenstein, dovrebbe astenersi dall'avanzare tesi, dall'espore teorie, dal trarre conseguenze che sostengano che «le cose devono stare necessariamente così»³²⁶. E per questo (lo esplicheremo meglio in seguito) la filosofia non ha il potere di assumersi responsabilità né verso la realtà né verso il funzionamento del linguaggio: se una filosofia esiste, non può essere quella che impone i suoi pregiudizi, né quella che *spiega* (né tanto meno che fonda), ma una

³¹⁹ VB, p. 86.; cfr. VB, p. 45: «Il contrasto è tra il capire la cosa e ciò che la maggior parte degli uomini *vuole* vedere».

³²⁰ Cfr. *Philosophical Investigations* § 122: *Neglected Aspects in Wittgenstein Method*, cit., pp. 22-51, in particolare pp. 45-46. Cfr anche *Ivi*, pp. 179-204.

³²¹ Cfr. BT, p. 407: «La filosofia esige una rinuncia, ma del sentimento, non dell'intelletto. Ed è forse questo il motivo che la rende così difficile».

³²² BB, p. 63.

³²³ Su questo punto insiste molto la lettura dell'ultimo Baker, e in particolare cfr. il saggio *Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use*, in *Wittgenstein Method*, cit. pp. 92-107.

³²⁴ *Ivi*, pp. 22-51; già Cora Diamond, nel suo fondamentale articolo del 1988 (raccolto successivamente in *The Realistic Spirit*) *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, in ID., *The Realistic Spirit*, MIT, Cambridge (Mass) 1991, sosteneva che «The very words “possible” and “necessary” and “impossible” themselves are characteristic indications of lack of clarity».

³²⁵ Cfr. PU, 112. Cfr. anche il paradigmatico Z, 134: «Invece di “non si può”, di’: “In questo gioco non c’è”. Invece di “Nel gioco della dama non si può arroccare” – “Nel gioco della dama non c’è l’arrocco”; invece di “non posso esibire la mia sensazione” – “Nell’impiego della parola ‘sensazione’ non c’è nessuna esibizione di ciò che si ha”; invece di “Non si possono contare tutti i numeri cardinali” – “Qui non c’è nessuna enumerazione dei numeri cardinali”».

³²⁶ PU, 599.

filosofia, che, da un certo punto di vista, «lascia tutto com'è»³²⁷, che non espone tesi né teorie, ma che, al limite, descrive e rimette in ordine ciò che c'è³²⁸, introducendo però tra le cose e nel linguaggio niente di più che *un* ordine possibile, e non già *l'ordine*³²⁹. Se dunque una filosofia ci deve essere, essa non può che configurarsi che come lotta contro le illusioni grammaticali, lavoro di chiarificazione linguistica da giocare contro le superstizioni, i pregiudizi che la cattiva filosofia ha innalzato a dogma, e che risultano, al termine (se un termine esiste) di un tale *demolition job*, nient'altro che «edifici di cartapesta»³³⁰.

2.1.2 IL RIPUDIO DELLA SPIEGAZIONE

Alla stessa opera di demolizione a cui la filosofia sottopone se stessa, viene sottoposto in modo particolare anche il modello *esplicativo*, di cui la filosofia si appropria dando di sé una sorta di immagine scientifica: dalle spiegazioni, dice Wittgenstein, e delle teorie come sistemi di spiegazioni, la filosofia deve riuscire a prendere congedo («ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e solo la descrizione deve prendere il suo posto»³³¹). La spiegazione, infatti, risponde allo stesso criterio riduzionistico proprio della metafisica intesa come ricerca dei fondamenti, ovvero alla forma di pensiero per cui «questo in realtà *non è che quest'altro*»³³². In un certo senso, Wittgenstein è perfettamente d'accordo con l'affermazione machiana³³³ (di origine nietzscheana) per cui spiegare non significa passare da un'intelligibilità a un'intelligibilità, ma piuttosto significa trasformare un'intelligibilità insolita in un'intelligibilità consueta, ovvero comunemente accettata senza ulteriore vaglio critico: spiegare non è questione di trovare la causa per un effetto, la ragione o il fondamento per uno stato di cose, bensì si tratta semplicemente di soddisfare il nostro bisogno di forme consuete e rassicuranti, ovvero l'occultamento di un nonsenso attraverso la sua traduzione in termini che vengono semplicemente accettati³³⁴: «ciò che gli uomini accettano come giustificazione – mostra come pensano e vivono»³³⁵.

³²⁷ PU, 124.

³²⁸ PU, 126.

³²⁹ PU, 132.

³³⁰ PU, 118.

³³¹ PU, 109.

³³² Cfr. LC, p. 92.

³³³ Su questo punto e sui rapporti tra Wittgenstein e Mach, cfr., tra gli altri, A.G. GARGANI, *Musica, parola, gesto*, cit., pp. 51-5

³³⁴ Mi pare che sia questo il senso che si può dare alla doppia parentesi che chiude il §524 delle *Ricerche filosofiche*, «((trapasso da un nonsenso palese ad un nonsenso occulto))», ovvero l'esatto opposto di quello che si propone direttamente il metodo wittgensteiniano, il passaggio da un nonsenso occulto a un nonsenso palese (PU, 464), ovvero l'esplicitazione dell'insensatezza laddove è mascherata dalle consuete forme esplicative.

³³⁵ PU, 325. Ciò che si era usi considerare esplicativo si scioglie così, nel contesto della filosofia wittgensteiniana, in *ipotesi* sul comportamento degli interlocutori, oppure *parti componenti della prassi*

È proprio su questo campo della critica ai modelli esplicativi che si pongono anche le critiche destinate all'antropologia di Frazer e alla psicanalisi freudiana. Quando Frazer, infatti, si trova a confrontarsi con una forma culturale altra, non riesce a riconoscerne i significati immanenti (interni), ma è costretto a ricorrere al sistema scientifico occidentale come grimaldello esplicativo, finendo per ridurre una civiltà radicalmente differente a qualcosa di simile a una forma imperfetta, a uno stadio primitivo del medesimo sistema di pensiero di cui fa parte e a cui non riesce a concepire un'alternativa. Per questo egli «è più selvaggio dei selvaggi»³³⁶, poiché non può fare a meno di identificare come *errori* le concezioni magiche e religiose delle popolazioni che studia, mentre, sottolinea Wittgenstein, nessuno commette errori, se non nel momento in cui si arroga il diritto di esporre una teoria³³⁷. Né ha senso cercare di spiegare un'usanza con determinate concezioni radicate nell'orizzonte culturale dello studioso: lo sforzo dell'antropologo dovrebbe essere piuttosto quello di cercare di capire il contesto stesso di una forma di vita in cui certe usanze e certe idee generali si danno assieme, componendo un qualcosa di unitario, senza voler instaurare per forza tra esse alcun rapporto causale (per esempio far dipendere un'usanza da una certa idea generale che permea la cultura)³³⁸.

Un caso ancora più interessante (in quanto Wittgenstein mostra qui un atteggiamento molto più ambiguo) è quello della psicanalisi freudiana. Pur non trovandosi infatti nelle opere di Wittgenstein un esame diretto dell'opera e della teoria freudiane (con le quali tuttavia doveva avere una notevole dimestichezza, basata anche su vicende biografiche³³⁹), talvolta Wittgenstein accenna al padre della psicanalisi, ora in modo molto caustico e ora dichiarandosi addirittura «discepolo di Freud»³⁴⁰. Ora, i moventi della critica sono in linea con quelli con cui si attaccava Frazer (e con cui si attaccano in generale dei modelli esplicativi pseudo-scientifici). Bisognerà infatti certamente riconoscere a Freud il grande merito di aver «scoperto» (ma sarebbe forse più giusto dire inventato) un immenso territorio inesplorato, un grande gioco linguistico chiamato inconscio che si sviluppa e si gioca secondo regole proprie. A questa grande scoperta o invenzione di un territorio mitologico autonomo, Wittgenstein non ha niente da

stessa, oppure *narrazioni, storie*, che si riferiscono a procedure già eseguite» (così A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit. p. 90).

³³⁶ BGB, p. 28.

³³⁷ Cfr. BGB, p. 17-8.

³³⁸ Cfr. BGB, pp. 18-22.

³³⁹ Cfr. B. MCGUINNESS, *Freud and Wittgenstein*, in ID., (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Blackwell, Oxford 1982. Oltre a condividere lo stesso *milieu* intellettuale e sociale della Vienna del primo Novecento, la sorella di Wittgenstein si fece psicanalizzare da Freud, a partire probabilmente da una curiosità teorica condivisa anche dal fratello. La questione, chiosa Bouveresse, non sarebbe dunque come avesse Wittgenstein potuto interessarsi di Freud, ma piuttosto se avesse mai potuto *non* interessarsene (*Filosofia, mitologia e pseudo-scienza. Wittgenstein lettore di Freud*, Einaudi, Torino 1997, pp. 10-1),

³⁴⁰ LC, p. 121.

obiettare: la sua critica subentra nel momento in cui un tale territorio viene sottoposto a un presunto regime scientifico che, non potendosi basare sulla verificabilità in esperienze successive di quanto afferma, in realtà non può che vedere frustrate le sue ambizioni scientifiche, e finisce per condividere tutti i difetti della (cattiva) filosofia, ovvero l'applicare un modello esplicativo riduzionista, anziché riconoscere l'autonomia di un linguaggio (del linguaggio dell'inconscio, dei sogni, dei lapsus). Freud invece sottomette tutto al suo principio di *interpretazione*, per cui un sogno «in realtà» non è che l'immagine di qualcos'altro, e potrà essere traducibile in un metalinguaggio che lo spieghi e lo risolva: bisogna dunque trovare al sogno un *significato*, codificato ed extra-onirico. Quello che Freud fa con il suo metodo interpretativo sarebbe dunque sostituire a un mito un altro mito³⁴¹, la maggiore dimestichezza col quale lo rende più intelligibile e dunque lo fa apparire come una spiegazione plausibile del primo, a costo però di vanificare completamente il primo mito e il suo linguaggio specifico.

Così, ironizza Wittgenstein in una conversazione con Rush Rhees, si prenda il caso in cui a Freud si racconta un *bel* sogno, ma in cui tuttavia Freud rintraccia un significato latente che egli definisce osceno; per questo Freud parla del sogno come «bello» (sottolineando che le virgolette indicano che quella bellezza non era che apparenza, volta a coprire la reale oscenità del sogno). «Ma *non era* bello, il sogno?»³⁴², si chiede Wittgenstein, mostrando come la traduzione di Freud del sogno nel metalinguaggio della spiegazione ne comporti la perdita della specificità, che esso poteva avere solo nel gioco linguistico in cui era stato prodotto (ovvero nel linguaggio onirico). Inoltre questo tipo di (pseudo)spiegazioni³⁴³ freudiane hanno anche il difetto ulteriore di essere molto persuasive e affascinanti (nella misura in cui una spiegazione repellente sembra avere più attrattiva rispetto a una comune)³⁴⁴, il che le rende ancora più difficile da combattere. Quando dunque Wittgenstein scrive che «Freud ha ragioni molto intelligenti, ma un pregiudizio colossale»³⁴⁵, si potrebbe leggere come se Wittgenstein riconoscesse a Freud un grande talento e un grande acume nell'elaborare spiegazioni (fantasiose, affascinanti, disturbanti e plausibili a un tempo), ma al contempo denunciasse la possibilità stessa di fornire queste interpretazioni come un pregiudizio pseudo-scientifico e riduzionistico, come se si potesse fornire una «meccanica dell'anima»³⁴⁶.

Si dovrebbe cogliere così come il modello interpretativo di Freud, basato sul reperimento di contenuti nascosti e nella loro traduzione in significati intelligibili, si collochi esattamente agli antipodi della concezione della filosofia

³⁴¹ Cfr. J. BOUVERESSE, *Wittgenstein antropologo*, in BGB, p. 73.

³⁴² LC, 89.

³⁴³ Cfr. VB, p. 107.

³⁴⁴ Cfr. LC, p. 92.

³⁴⁵ LC, p. 93.

³⁴⁶ LC, p. 97.

wittgensteiniana, secondo cui le spiegazioni devono essere bandite (o al massimo possono far parte di determinati giochi linguistici scientifici), e bisogna invece rivolgersi a ciò che ci sta di fronte e descriverlo per come ci si offre, senza la tentazione né di fondarlo né di tradurlo. Da questo punto di vista ha dunque ragione Jacques Bouveresse a sancire una distanza radicale tra la psicanalisi (almeno nella sua accezione scientifica freudiana) e la filosofia di Wittgenstein³⁴⁷.

Una strada che sembra invece proficua battere per recuperare Freud e la psicanalisi in termini wittgensteiniani è quella di porre l'accento sulla funzione *terapeutica* che entrambi i percorsi teorici si propongono. Se dunque si mondasse la psicanalisi dalle sue pretese esplicative e scientifiche, ovvero se si smettesse di pensarla come disciplina volta alla conoscenza di sé, per pensarla piuttosto come una sorta di cura di sé³⁴⁸ (esattamente come la filosofia che, secondo Wittgenstein, anziché produrre teorie e spiegazioni deve produrre una chiarificazione del lettore e una dissoluzione dei suoi crampi mentali), vi si potrebbe a ragione scorgere un'affinità fondamentale con il movimento che Wittgenstein reclama per la sua produzione filosofica³⁴⁹. Filosofia e psicanalisi sarebbero dunque affini in quanto sarebbero entrambe malattie e cure al contempo, creazione di crampi mentali nel loro uso «illegittimo» e risoluzione di quegli stessi grattacapi nel momento in cui se ne facesse un uso non esplicativo, non teorico, non scientifico, ma terapeutico.

³⁴⁷ Sembra invece meno persuasiva, da questo punto di vista, la proposta di Gargani di spiegare la dichiarazione di Wittgenstein circa il suo discepolato facendo ricorso a delle somiglianze formali tra Wittgenstein e Freud, ovvero individuando nell'opera di Freud una specie di grammaticalizzazione dell'inconscio (tramite la quale egli non spiegherebbe i fenomeni psichici ma li descriverebbe solamente, servendosi di un ordito di relazioni interne al simbolismo); cfr. A.G. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari, 1991, pp. 117-133. Bisogna anche notare del resto come in tempi più recenti Gargani avesse limitato il rapporto tra i due a una forma di critica che muoveva nondimeno dal riconoscimento di una grande scoperta (il linguaggio dell'inconscio – cfr. A.G. GARGANI, *Musica, parola, gesto*, cit., pp. 50-1).

³⁴⁸ R. Brigati (*Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2007) usa precisamente questi termini (estremamente calzanti), rimandando anche a una considerazione analoga di un altro grande filosofo novecentesco critico nei confronti della psicanalisi, Michel Foucault, che riconoscendo questa funzione «spirituale» della psicanalisi, le muove nondimeno un attacco nella misura in cui la *cura di sé* ha sempre finito per essere una sorta di grande rimosso, essendole sempre preferita una angusta visione scienziata: «un positivismo, uno psicologismo della psicanalisi» (cfr. M. FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, Gallimard, Seuil, Paris 2001, pp. 30-2). Su certi legami tra Foucault e Wittgenstein torneremo nel § 2.4.3.

³⁴⁹ Cfr. G. BAKER, *Wittgenstein's Method and Psychoanalysis*, in *Wittgenstein's Method*, pp. 205-22; anche Gargani (*Lo stupore e il caso*, cit., p. 135) nota anche questo punto di vicinanza, e così Brigati (*Le ragioni e le cause*, cit.).

2.2 L' IRRESPONSABILITÀ DEL LINGUAGGIO

2.2.1 L'IMMANENZA DEL SIGNIFICATO

Uno dei guadagni più importanti della filosofia wittgensteiniana, che fin qui abbiamo solamente sfiorato, e che ora vorrei invece brevemente trattare in maniera diretta, è il fatto che essa – nella *Ricerche* – prende congedo dalla forma rappresentazionale; ovvero il fatto che essa si propone di convertire l'ontologia in grammatica, dispensando il linguaggio dall'assumersi responsabilità³⁵⁰ verso una realtà alla quale sarebbe (nell'ipotesi rappresentazionalista) tenuto ad aderire. Si tratta di un'altra prospettiva da cui Wittgenstein mette in crisi il sistema referenziale per cui a una parola deve corrispondere un oggetto: il linguaggio non deve rispondere alla realtà che si trova a rappresentare, ma piuttosto ciò che chiamiamo realtà dipende dalla grammatica entro cui ne parliamo. «*L'essenza*» scrive Wittgenstein in uno dei passaggi fondamentali delle *Ricerche* «è espressa dalla grammatica»³⁵¹, ovvero: non è nelle cose stesse, dentro le cose, nelle loro profondità recondite³⁵², che dobbiamo cercare il fondamento del reale, e in seconda istanza il fondamento esterno del linguaggio, ma sarà proprio il linguaggio a definire, di volta in volta e correlativamente all'uso contestuale, il significato dei termini, e non gli oggetti che secondo il modello referenziale essi sarebbero tenuti a denotare. Sarà la grammatica a doverci dire dunque che tipo di oggetto una cosa sia: Dio stesso non è che il precipitato dell'applicazione di un certo tipo di grammatica all'interno del quale trova spazio una “funzione divina” («teologia come grammatica»³⁵³, scrive Wittgenstein, riecheggiando la celebre affermazione nietzscheana per cui «non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica»³⁵⁴).

Ciò comporta di affrontare uno dei cardini della filosofia wittgensteiniana, vale a dire il fatto che un significato è *immanente* al simbolo stesso (e alla sua applicazione) e non punta a niente che sia fuori di esso: ovvero, come si legge in un appunto dei quaderni preparatori al *Tractatus*: «Così la proposizione rappresenta lo stato di cose, direi quasi di proprio pugno (*auf eigenem Faust*)»³⁵⁵. E questo è particolarmente significativo, poiché, nonostante si sia spesso potuto pensare che il *Tractatus* prevedesse una semantica realista, ovvero prendesse in

³⁵⁰ È lo stesso Wittgenstein a utilizzare questa strana locuzione, e specificamente in BT, p. 245 (e p. 246): «La grammatica non è responsabile della realtà».

³⁵¹ PU, 371.

³⁵² Cfr. PU, 92.

³⁵³ Cfr. PU, 373.

³⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., La ragione nella filosofia, 5. Nel passo nietzscheano evidentemente l'accento è posto su di una forma specifica di grammatica, che si ritiene normativa (quella stessa grammatica che, secondo Wittgenstein, ci tiene prigionieri di alcuni assunti metafisici).

³⁵⁵ TB, p. 159.

considerazione degli oggetti extralinguistici cui il linguaggio si riferiva rappresentandoli, in realtà si può rilevare che questo principio dell'immanenza del significato al simbolo fosse probabilmente già operante in quella prima opera. Noi, sottolinea il Wittgenstein del *Tractatus*, non possiamo «dire gli oggetti», ma possiamo solo «dirne»³⁵⁶, ovvero possiamo solo costruirli linguisticamente: metterli entro una rete linguistica, in un gioco linguistico che li ponga e non che li presupponga. È quello che sottolinea B. McGuinness nel suo magistrale saggio *The Supposed Realism of the Tractatus*³⁵⁷, che invita a pensare il *Bestehen* (sussistere) degli oggetti di cui parla il *Tractatus* semplicemente come l'essere valore di verità di una certa proposizione (e dunque come qualcosa che dipende da essa): come sarà evidente nelle *Ricerche*, anche qui è dunque lecito pensare che sia l'uso a determinare il significato di un nome (indipendentemente dal portatore) o di una proposizione (indipendentemente dallo stato di cose cui si riferisce), sebbene l'uso venga circoscritto a ciò che può dare un valore di verità a una proposizione.

Il linguaggio, un'immagine, un quadro, un tema musicale³⁵⁸: ogni volta il significato è contenuto nella loro stessa espressione, nel loro stesso simbolismo. È su questa stessa linea, tra l'altro, che si colloca il famoso argomento del linguaggio privato, che occupa una grande porzione delle *Ricerche*, e che qui utilizzeremo solo strumentalmente, senza pretesa di approfondirlo, al solo scopo di mostrare un ulteriore aspetto della conversione grammaticale dell'ontologia (in questo caso per quanto riguarda gli oggetti interni, psichici). Anche qui la ragione di escludere la possibilità di un linguaggio privato, che parli di sensazioni interiori a cui solo l'ipotetico io che le esperisce potrebbe avere accesso (e che gli altri potrebbero conoscere solo indirettamente mediante i segni che comunica loro il «titolare» dell'esperienza diretta), è inscritta nella volontà wittgensteiniana di negare un linguaggio che presupponga un oggetto esterno a esso (e dal quale il linguaggio stesso si troverebbe a dipendere), sia esso la sensazione o il processo interno. Si tratta dello stesso meccanismo che ci fa supporre l'esistenza di un qualcosa *dietro* la parola (il significato, l'oggetto portatore) e laddove una tale cosa materialmente non si trovi, ecco che dovremo supporre l'esistenza di un'entità spirituale. Quello che Wittgenstein cerca di fare è da un lato mostrare l'insensatezza di utilizzare criteri interni, regole interne (quando una regola, per poter essere seguita, abbisogna di criteri esterni, pubblici, verificabili)³⁵⁹; ma dall'altro lato, una volta che il linguaggio privato sia stato squalificato a favore di un linguaggio esterno, pubblico, aperto, controllabile, ecco che viene meno la necessità stessa di un riferimento all'oggetto interno, che risulta del tutto

³⁵⁶ Cfr. TLP, 3.221. Cfr. anche. TLP, 5.525: «Quel precedente, al quale sempre ci si vorrebbe appellare, deve già essere contenuto nel simbolo stesso».

³⁵⁷ B. MCGUINNESS, *Il cosiddetto realismo del Tractatus*, in M. BLACK, M. ANDRONICO, G. MARCONI, C. PENCO, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988.

³⁵⁸ Cfr. PU, 523; VB, p. 114.

³⁵⁹ Cfr. *Infra*, § 2.4.1.

dispensabile per quanto riguarda la nostra applicazione di una grammatica. Wittgenstein produce a tal proposito il famoso esempio del coleottero: se ciascun membro di un gruppo di persone avesse una scatola, nella quale lui solo può guardare, e si chiamasse il contenuto di tale scatola «coleottero», il fatto che il contenuto della scatola sia diverso tra i membri del gruppo (o anche che le scatole siano vuote), non inficia minimamente la grammatica entro cui continuiamo a parlare del coleottero. Questa traduzione grammaticale della psiche non significa però negare la sensazione a favore di una qualche forma di comportamentismo, ovvero di negare la sensazione per sostenere che solo il comportamento esteriore esiste, ma significa da una parte capire che il modello referenziale non trova applicazione nel gioco linguistico che tratta degli oggetti psichici, e che non si tratta quindi di identificare il comportamento esterno (behaviourismo) piuttosto che una sensazione interna (mentalismo), ma che ciò che ci interessa è l'applicazione di una parola entro una grammatica ed entro un gioco linguistico: «*Nel linguaggio* aspettazione e adempimento si toccano»³⁶⁰, ovvero, non si tratta di oggetti mentali che vengono a combaciare l'uno con l'altro, ma semplicemente la nostra grammatica prevede che un'attesa abbia (o non abbia) un adempimento. P. Johnston chiosa in modo ancora più chiaro: «Il linguaggio è l'Interno, poiché è nel linguaggio che si sviluppano le capacità di autoespressione dell'individuo, e i limiti della sua espressione linguistica sono i limiti della sua vita interiore»³⁶¹.

L'interno, insomma, questa «mitica» interiorità umana, non sarebbe che lo spazio che si è creato *ad hoc* per garantire una referenzialità e una rappresentatività a termini e proposizioni cui non si riusciva ad assegnarne una secondo il modello standard³⁶². L'interiorità può dunque essere considerata semplicemente un tipo di grammatica, nel cui gioco specifico hanno un ruolo determinato alcuni termini (sensazioni, processi psichici, atti intenzionali), senza che questo ruolo ne determini la relazione a un oggetto designato dotato di un'esistenza extralinguistica. Per questo, del resto, Wittgenstein sottolinea che, sebbene un termine di sensazione «*non designi proprio nulla*»³⁶³, ciò non equivale a sostenere che la sensazione *non esista*:

«Tuttavia tu ritorni sempre al risultato che la sensazione in se stessa non è nulla». – Niente affatto. Non è qualcosa, ma non è nemmeno nulla. Il risultato era soltanto che un nulla rende lo stesso servizio di un qualcosa di cui non si possa dire niente»³⁶⁴.

³⁶⁰ PU, 445.

³⁶¹ P. JOHNSTON, *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 143.

³⁶² Cfr. PU, 36: «Dove il nostro linguaggio ci fa supporre un corpo e non c'è alcun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno *spirito*». (Cfr. anche BrB II, § 6).

³⁶³ Cfr. Z, 487: «“Gioia” non designa proprio niente, né interno né esterno». Si veda anche il passaggio PU, II, p. 249, in cui si dice che per indicare la paura io non potrei indicare la sensazione, ma dovrei piuttosto «*recitare la paura*».

³⁶⁴ PU, 304.

Questo passo mette in luce due aspetti: da una parte Wittgenstein mostra di stare semplicemente disinteressandosi del mondo «*out there*» e che, come non si assume la responsabilità di designarlo in quanto esistente e rispecchiabile, allo stesso modo non si assume la responsabilità di negarne l'esistenza, di dire qualcosa su di esso, per quanto in negativo (anche perché ai nostri fini – si pensi al coleottero – che il designato sia un qualcosa o un nulla non fa alcuna differenza). Dall'altra parte Wittgenstein sta conferendo al mondo interno un tipo di esistenza diversa: *non è* un qualcosa che sussiste oggettivamente e ontologicamente (infatti non è *un qualcosa*), ma al contrario *è* una funzione prevista e richiesta da un certo gioco linguistico (infatti non è neanche *un nulla*).

2.2.2 FISIONOMIA

Ci avviciniamo così a una sorta di principio guida all'interno delle *Ricerche*, che potremmo rubricare sotto il nome, usato dallo stesso Wittgenstein, di *fisionomia* (e che si lega essenzialmente all'immanenza del significato al suo simbolo, ovvero all'impossibilità di uscire fuori dai limiti della superficie linguistica). Si tratta, del resto, di un tema sorprendentemente trascurato dalla critica wittgensteiniana, come ha recentemente notato A.G. Gargani³⁶⁵, e che invece sembra essere uno degli assi del ripensamento wittgensteiniano del significato: alla sezione 568 delle *Ricerche* si legge infatti a chiare lettere: «Il significato: una fisionomia»³⁶⁶. Questo dato si lega anzitutto alla relazione che instauriamo con le parole stesse del nostro linguaggio, che riconosciamo «come volti ben noti»³⁶⁷, esattamente come riconosciamo una frase musicale³⁶⁸, e non da un suo supposto contenuto ma dal fatto di coglierne l'espressione, una particolare tensione interna che si limita a dire se stessa e che fa segno a tutta una cultura, depositata al fondo del linguaggio, a una forma di vita, all'interno della quale essa assume un significato espressivo più ampio rispetto a quello che gli conferirebbe una semantica rappresentativa. È proprio questo paragone con la musica ci rende più chiara quella sensazione che proviamo allorché ci sembra che una parola, con la quale abbiamo sviluppato una familiarità, ci appare come se avesse assorbito in sé il suo significato, e lo stesso *Erlebnis* che a questo significato è associato³⁶⁹. Ci troviamo qui di fronte ai temi

³⁶⁵ Cfr. A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit. p. XVIII e p.90-1. Un caso particolarmente eclatante citato in queste pagine a conferma del sostanziale disinteresse (se non vero e proprio occultamento) verso le tematiche fisionomiche è quello della soppressione del termine “fisionomia” dalla traduzione inglese delle *Ricerche* di E. Anscombe al § 235.

³⁶⁶ PU, 568.

³⁶⁷ PU, 167; cfr. anche PU, II, p. 286 (in cui si dice che una parola che mostra una fisionomia familiare sembra aver assorbito in sé il suo significato).

³⁶⁸ Cfr. PU, 527; cfr anche Z, 175-177.

³⁶⁹ Cfr. PU, II, p. 286.

fondamentali, nelle *Ricerche*, di *Satzklang*³⁷⁰ (suono proposizionale), di «Cogliere qualcosa con l'orecchio»³⁷¹, di *grammatica superficiale* (da non intendersi solo come il negativo della grammatica profonda, ma anzi da valorizzare in quanto è attraverso di essa che entriamo in primo luogo in contatto con le parole)³⁷²: tutti aspetti tradizionalmente trascurati e che Wittgenstein vuole invece portare alla luce mostrandone la rilevanza nei termini della nostra comprensione del significato, che si sviluppa proprio attraverso questa *familiarità* con le parole e questo rapporto con la loro peculiare configurazione fisionomica³⁷³.

Il secondo aspetto di questa fisionomizzazione è quello più direttamente legato all'immanenza del significato al simbolo. Nelle lezioni sull'estetica³⁷⁴ Wittgenstein produce un esempio molto chiarificatore al riguardo. Invita un interlocutore immaginario a pensare a una faccia con una certa espressione, in cui l'espressione sia la cosa importante. Ebbene, aggiunge di seguito: si provi a pensare quell'espressione senza il volto³⁷⁵. Il punto è che non possiamo pensare le due cose separatamente: esse esistono solo l'una immanentemente all'altra, come il simbolo e il suo significato. Ovvero simbolo e significato (volto ed espressione) si coappartengono, si danno semplicemente l'uno attraverso l'altro e non sono separabili: il significato (l'espressione) vive solo nei tratti del simbolo, nella sua particolare tensione interna, nella sua configurazione, nella sua espressione, nel suo gesto. La pusillanimità che vedo in un volto non è qualcosa che si aggiunge al volto, ma vive esclusivamente nei tratti di quel volto³⁷⁶.

Mi sembra inoltre che il concetto di *fisionomia*³⁷⁷ riesca anche a dissolvere una certa tensione che si potrebbe notare tra due aspetti della filosofia del Wittgenstein delle *Ricerche*, che sembrano fuggire in direzioni opposte: da una parte l'immanenza del significato al simbolo e dall'altra la decisività del contesto per determinare il significato un discorso. La fisionomia, appunto, mostra come questi due aspetti siano in realtà due aspetti complementari di un complesso sistema di significazione: da una parte, infatti, dice Wittgenstein, percepire la gioia su un volto non significa «desumere» la gioia dai tratti di un volto, ma

³⁷⁰ Cfr. PU, 134.

³⁷¹ PU, 664.

³⁷² Cfr. G. BAKER, *Wittgenstein's "Depth Grammar"* in *Wittgenstein's Method*, cit. pp. 73-91.

³⁷³ Su questi aspetti si vedano in particolare P. JOHNSTON, *Il mondo interno*, cit., in particolare cap. 4; A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit. in particolare l'Introduzione e il cap. 5. (Si veda anche P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne: linguaggio e natura umana*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003, che facendo perno sull'assunto per cui «Il fisiologico è simbolo del logico» (PU, II, p. 275), vede in Wittgenstein un fondamentale «Progetto di una nuova fisiognomica»).

³⁷⁴ Cfr. LC, p. 100.

³⁷⁵ Cfr. anche PU, 332: «Canta questa canzone con espressione, e ora non cantarla, ma mantieni l'espressione».

³⁷⁶ Cfr. PU, 537.

³⁷⁷ A.G. Gargani (*Musica, parola, gesto*, cit., cap. 2, vedi in particolare p. 33) usa, per indicare con un unico termine questa area semantica a cui afferiscono fisionomia, immanenza del significato al simbolo e irresponsabilità del linguaggio, il termine *espressivismo*, sulla scorta di P. Johnston.

semplicemente si percepisce «un volto gioioso»³⁷⁸ (la gioia è immanente e non estrapolabile dal volto), ma dall'altra Wittgenstein sottolinea anche che «una bocca sorridente *sorride* solo in un volto umano»³⁷⁹, ovvero che della percezione di una fisionomia fa parte non solo il contesto, ma l'intera cultura tramite la quale la percepiamo. L'immanenza di Wittgenstein, da questo punto di vista, è tanto immanenza del simbolo a se stesso (nel senso che non c'è qualcosa che si aggiunga da fuori per dar vita a un segno altrimenti inerte), quanto immanenza dell'applicazione del simbolo a una prassi (e in qualche modo, un'intera cultura diventa interna alle modalità di significazione del simbolo stesso).

Un'altra annotazione, che mi sembra doveroso fare a proposito di questo svincolamento del linguaggio dalle sue responsabilità verso l'esterno, verso la realtà delle cose o degli stati psichici (che fa il paio con lo svincolamento del linguaggio da ogni forma normativa di metalinguaggio): in questo contesto immanentistico e fisionomico, a risultare dispensabile è anche la forma del soggetto, inteso come unità psico-fisica capace di dare senso ai «morti segni sulla carta»³⁸⁰. Dispensato ormai da questa ipotetica funzione di donatore di senso (essendo il senso stato inglobato nella fisionomia del simbolo stesso), anch'esso è destinato a essere grammaticalizzato, ovvero disciolto nella sua funzionalità linguistica. Questo tipo di processo risultava in parte già all'opera, del resto – come all'opera era l'immanenza del significato al segno – nel *Tractatus logico-philosophicus*, allorché si metteva in chiaro la necessità di tradurre la proposizione “A pensa che p” (ove A sia il soggetto che pensa e che proferisce la proposizione) con “p dice che p” (ovvero con la sua traduzione esclusivamente linguistica)³⁸¹. Si tratta di un altro dei dati di continuità tra i cosiddetti primo e secondo Wittgenstein, il fatto di instaurare una filosofia il cui sviluppo, in quanto analisi grammaticale, risulta «processo senza soggetto»³⁸², venendo così a completare quel distacco dalle istanze metafisiche già rappresentato dai congedi presi nei confronti dell'oggetto e del metalinguaggio³⁸³.

³⁷⁸ Z, 225.

³⁷⁹ PU, 583.

³⁸⁰ PU, 454 (trad. lievemente modificata).

³⁸¹ Cfr. TLP, 5.542: vedi anche TLP, 5.5421; TLP, 5.631; TLP, 5.632.

³⁸² Cfr. A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit. pp. 99, 104 (in cui si parla esplicitamente di filosofia «antiumanistica e antisoggettivistica»).

³⁸³ È chiaro del resto che la questione del soggetto nel *Tractatus* (che parla apertamente di un «soggetto metafisico», TLP, 5.641 e al contempo sostiene che «un soggetto che pensa, che immagina, non v'è», TLP, 5.631; e che d'altra parte porta il soggetto metafisico prima a coincidere coi limiti del mondo in una forma di solipsismo, e dunque a identificare questa forma di solipsismo con il realismo stesso) è ben più complessa (cfr. per esempio, P. FRASCOLLA, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, pp. 271-9).

2.3 IL METODO SUPERFICIALE

2.3.1 LA RAPPRESENTAZIONE PERSPICUA

Se, come abbiamo visto, Wittgenstein si concentra su di un corpo a corpo ravvicinato contro la filosofia al fine di dissolverne gli pseudo-problemi e le pseudo-spiegazioni, esiste del resto un altro versante della filosofia di Wittgenstein che non può essere trascurato, e che costituisce la sua parte propositiva, l'indicazione di un nuovo modo di fare filosofia, di un "metodo"³⁸⁴ che nasca proprio in contrapposizione a un uso metafisico della filosofia³⁸⁵. Ci si renderà allora conto che il precedente lavoro distruttivo di Wittgenstein, le sue dure prese di posizione contro la filosofia, non aspirano alla cosiddetta fine della filosofia (assumendo di fatto che ogni filosofia non possa che essere metafisica) ma piuttosto ad un suo radicale ripensamento (tanto radicale da dover inglobare in sé il fatto di non poter più avanzare delle tesi, sostenere delle teorie, ma dovendo piuttosto «lasciare tutto com'è»): una filosofia non come esposizione di risposte a domande, ma come esercizio continuo di un'attività filosofica volta a evitare la sclerotizzazione dei suoi stessi risultati. Si tratterà dunque di indagare adesso positivamente questo metodo filosofico di Wittgenstein, e di capire più in profondità a quale ripensamento della filosofia esso conduca.

La migliore introduzione a questo metodo filosofico è forse la sezione 122 delle *Ricerche filosofiche*, laddove si mette in gioco la nozione di rappresentazione

³⁸⁴ Uso questa parola, che pure Wittgenstein stesso sembra squalificare (cfr. PU, 133:«Non c'è un metodo della filosofia ma differenti terapie»), perché mi sembra che il problema del metodo sia proprio quello (come indica il corsivo) di presentarsi come unico ed esclusivo, mentre, una volta che lo si sia pensato come una molteplice e mutevole raccolta di tecniche e di sperimentazioni volte a introdurre perspicuità nel linguaggio, questo termine possa ben essere mantenuto, purché risemantizzato.

³⁸⁵ Da questo punto di vista, quello che si cercherà di fare in queste pagine è un percorso per certi versi opposto a quelli che vogliono individuare nella filosofia wittgensteiniana un mero congedo dalla filosofia stessa, in quanto inevitabilmente corrotta con la metafisica; secondo queste letture (che originano in *humus* teorici anche molto distanti tra loro) il pensiero di Wittgenstein sarebbe un'attività puramente negativa (vedi per esempio J. BOUVERESSE, *Wittgenstein: scienza, etica, estetica*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 1), o puramente satirica, almeno nelle sue intenzioni e conquiste migliori (in questo consiste la «ricerca della purezza della filosofia» di Wittgenstein secondo R. RORTY, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 52-66).

perspicua (*übersichtliche Darstellung*), come uno degli strumenti fondamentali di cui si dovrà servire l'opera chiarificatrice wittgensteiniana.

Una delle principali fonti della nostra incomprendimento è il fatto che non *vediamo chiaramente* l'uso delle nostre parole. La nostra grammatica manca di perspicuità. La rappresentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi «vediamo connessioni» (*wir zusammenhänge sehen*). Di qui l'importanza del trovare e dell'inventare *membri intermedi* (*Zwischengliedern*).

Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose. (È, questa, una «visione del mondo»?)³⁸⁶.

La prima questione che entra in gioco a questo punto è senz'altro quella di chiarire che cosa sia questa rappresentazione perspicua, la quale in effetti, paradossalmente, manca a sua volta di perspicuità. E lo stesso Wittgenstein, salvo dichiararne il ruolo assolutamente centrale, non ci tornerà sopra e, almeno apparentemente, non ne darà alcun esempio diretto. Ciò nondimeno, sarà necessario chiarirne la natura e il ruolo metodologico, se vogliamo avvicinare il versante costruttivo della filosofia wittgensteiniana. Seguendo G. Baker, che ha diffusamente trattato l'argomento in un saggio del 1991, si possono dare almeno due letture di questo strumento³⁸⁷. La prima, detta polemicamente la “*Bird-eye-view theory*”, la teoria della visione a volo d'uccello, legge nella rappresentazione perspicua una sorta di sistematizzazione della grammatica, delle sue regole e degli usi relativi delle parole, una sorta di schema o di modello che rappresenta in maniera chiara l'utilizzo dei simboli del nostro linguaggio, creandone una sorta di mappatura all'interno della quale risulta più semplice muoversi e dunque non ricadere nelle mitologie filosofiche ed evitare di ricorrere a fantasie metafisiche per descrivere il linguaggio ordinario. Contrariamente, G. Baker propone (ed è questa lettura da cui prenderò spunto)³⁸⁸ un'idea diversa di rappresentazione perspicua, da non intendersi cioè come struttura perspicua attraverso cui leggere dei dati ma come una strumentazione che può assumere varie forme al fine di introdurre perspicuità³⁸⁹ in qualche aspetto dell'uso di una parola, di una regola, di un gioco linguistico. A questo punto diventa superfluo anche cercare degli esempi

³⁸⁶ PU, 122. Cfr. anche BGB, p. 29, che ne dà una versione praticamente identica, sebbene in contesto diverso, a dimostrare una persistenza della tematica sin dai primi anni Trenta.

³⁸⁷ Cfr. G. BAKER, *Philosophical Investigations §122: Neglected Aspects*, in ID., *Wittgenstein's Method*, cit., pp. 22-51.

³⁸⁸ Pur mantenendo alcuni elementi di perplessità circa alcune assunzioni bakeriane (la funzione solo negativa della filosofia e la terapia intesa come forma di psicanalisi), qui seguirò nella sostanza la sua lettura del §122 delle *Ricerche*.

³⁸⁹ *Ibidem*. Baker sottolinea la funzione attributiva che l'aggettivo «perspicuo» ha nella prima accezione (la *Bird-eye-view*) contro la funzione non attributiva che ha nel secondo caso: ovvero qualcosa che *rende perspicuo*, e non qualcosa che lo è.

di rappresentazioni perspicue, essendo il testo delle *Ricerche* sostanzialmente intessuto di esse. Il chiarimento grammaticale promosso dalla *Bird-eye-view theory* è solo una delle forme che esso assume, accanto a quella della giustapposizione di oggetti diversi, all'immaginare e paragonare sistemi espressivi differenti, a sperimentare nuovi giochi linguistici o nuove varianti dello stesso gioco, al cercare casi specifici in cui una certa regola o un certo uso di una parola risultino sensati, o a cercarne altri in cui ciò che pensavamo acquisito venga rimesso in discussione, o ancora al circondare un caso di possibili alternative, al cambiare prospettiva su di una situazione, aprirla a nuovi aspetti fin lì rimasti in ombra, a produrre una serie di *Vergleichsobjekte* (termini di paragone). «Niente è cambiato,» scrive Baker, «eppure tutto ha un aspetto diverso»³⁹⁰, intendendo così spiegare quale sia l'effetto dell'applicazione di una rappresentazione perspicua, interpretata in questo senso ampio e profondamente antidogmatico: l'opera di chiarificazione che essa apporta sta proprio in questa apertura alle alternative, che lavora ai fianchi l'oggetto, lo circonda di possibilità altre, impedendogli di cristallizzarsi in un «deve» o in un «non può». Effettivamente, dunque, la filosofia (nell'uso che ne promuove Wittgenstein) lascia tutto com'è, ma questo non ha un valore conservativo o di accettazione del dato, ma mostra che al contempo è stato radicalmente capovolto il modo in cui possiamo guardare alle cose e al linguaggio, ovvero restituendolo alla sua dimensione di molteplicità e di possibilità, anziché alla metafisica dell'*una volta per tutte*. Così l'ordine che la *übersichtliche Darstellung* introduce è solo uno degli ordini possibili, valido solo contestualmente e consapevole della propria revocabilità, proprio in virtù di questa apertura all'altro. Diventa più chiaro adesso perché la filosofia come la intende Wittgenstein non consti di tesi avanzate, di asserzioni di fatti, di spiegazioni del linguaggio: essa si limita ad una continua *descrizione di possibilità* (e correlativamente anche *produzione di possibilità alternative*), che dovrebbe infine portare al dissolvimento del crampo filosofico dovuto all'unilateralità delle prospettive.

Ecco che dunque, grazie all'idea di una rappresentazione perspicua, possono emergere i due aspetti fondamentali della metodologia wittgensteiniana, che sono contenuti, a mio avviso, nell'idea del «trovare e inventare membri intermedi» e in quella di «vedere connessioni». Questi due aspetti, su cui ora vorrei spendere qualche parola, e che si riveleranno estremamente interdipendenti, sono quelli della *possibilità* (l'aspetto della molteplicità nel metodo wittgensteiniano) e della *visione* come elemento portante della sua filosofia.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 35.

2.3.2 IL SENSO DELLA POSSIBILITÀ E LA VISIONE

Se infatti di Wittgenstein – e in particolare del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* – fosse possibile dare una definizione, questa non sarebbe molto lontana da quella che Musil riserva al suo protagonista Ulrich, ovvero quella di «uomo dotato più di senso della possibilità» che di «senso della realtà»; più incline a pensare alle alternative possibili e a considerarle non meno importanti rispetto al dato come si presenta attualmente³⁹¹. Il suo metodo filosofico si configura esattamente come il rigetto delle spiegazioni o constatazioni unilaterali, riduzionistiche, in favore di un'analisi delle possibilità (da scoprire o da inventare, come i membri intermedi cui allude il già citato §122). Non dare maggior importanza a ciò che è rispetto a ciò che potrebbe essere: sulla stessa linea Wittgenstein definisce «grammaticale» la sua analisi del linguaggio proprio in virtù del fatto che essa non è volta a studiare l'esistente, a organizzarlo, a chiarirlo, a ordinarlo (giustamente si è notato che il progetto di Wittgenstein non consiste in una mappatura del linguaggio ordinario, né in una disciplina categoriale da imporre al linguaggio stesso³⁹²), ma a cercare ordini possibili, a violare gli ordini costituiti proprio mostrando che essi non esauriscono il campo delle possibilità, ma circondandoli piuttosto di molteplici alternative³⁹³: «non i fenomeni» sono l'oggetto dell'indagine grammaticale «ma la *possibilità dei fenomeni*»³⁹⁴. Può forse sembrare strano, ma proprio laddove Wittgenstein sostiene qualcosa come l'impraticabilità per la filosofia di innalzare edifici teorici, e proprio laddove ribadisce che essa è tenuta a limitarsi a ingenerare chiarezza, a vedere in trasparenza le fondamenta di edifici possibili³⁹⁵, proprio qui si svela invece il carattere produttivo, creativo (e, per certi aspetti, anti-tradizionale) del metodo wittgensteiniano. La costruzione di edifici filosofici tradizionali (tesi, teorie, spiegazioni, metalinguaggi) è sostituita da un movimento continuo di produzione di alternative, di possibilità ulteriori, di differenze interne. Compito della filosofia

³⁹¹ Cfr. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1989, p. 13: «Se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci dev'essere anche qualcosa che chiameremo senso della possibilità. Chi lo possiede non dice, ad esempio: qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere; ma immagina: qui potrebbe, o dovrebbe accadere la tale o tal altra cosa; e se gli si dichiara che una cosa è com'è, egli pensa: beh, probabilmente potrebbe anche esser diversamente. Cioché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che potrebbe essere, e di non dar maggior importanza a quello che è, che a quello che non è»; per questo accostamento tra Wittgenstein e l'uomo delle possibilità musiliano si veda, tra gli altri, J. BOUVERESSE, *Wittgenstein antropologo*, in BGB, p. 63

³⁹² Cfr. G. BAKER, *Wittgenstein's 'Depth Grammar'*, in *Wittgenstein's Method*, cit., pp. 73-91.

³⁹³ Cfr. VB, p. 77 (che sembra quasi una parafrasi del passo musiliano): «La seduzione che esercita la prospettiva causale sta nel fatto che essa porta a dire: "è ovvio – così doveva succedere". Mentre si dovrebbe pensare: può essere andata *così*, oppure in molti altri modi».

³⁹⁴ PU, 90. Su questo punto si veda anche A.G. GARGANI, *Wittgenstein: la filosofia come analisi delle possibilità*, in «Il Pensiero», n. XLVII, 2008/2.

³⁹⁵ Cfr. VB, p. 28.

è quello di affermare le possibilità (e di produrne continuamente di nuove) e non quello di giocare la necessità contro l'impossibilità³⁹⁶.

Allo stesso principio metodologico risponde, nelle *Ricerche*, l'uso continuo dei giochi linguistici. Lo *Sprachspiel*, o meglio *gli Sprachspiele*, si propongono esplicitamente come alternativa radicale alla staticità delle strutture linguistiche elaborate dai logici (e dallo stesso autore del *Tractatus Logico-Philosophicus*, aggiunge Wittgenstein) allorché hanno tentato una sistematizzazione, un'idealizzazione, un'uniformazione del linguaggio³⁹⁷. I giochi linguistici si propongono al contrario di dar ragione della «molteplicità degli strumenti del linguaggio e dei loro modi di impiego, la molteplicità dei tipi di parole e di proposizioni»³⁹⁸. Proprio per questo i giochi linguistici vengono presentati come costitutivamente «innumerevoli» e mutevoli, al fine di squalificare il riproporsi della domanda metafisica per eccellenza, il socratico «che cos'è?»³⁹⁹, ovvero la domanda volta a identificare un'essenza a-contestuale, assoluta. Ma, ancora una volta: «L'essenza è espressa nella grammatica»⁴⁰⁰. Non esiste una natura dell'oggetto, per così dire, ontologica, prelinguistica, ma solo l'uso linguistico specifico rende ragione di che cosa un oggetto sia (relativamente al contesto preso in esame, ovvero relativamente a un determinato gioco, cambiando il quale cambieranno anche le relazioni che definiscono localmente un determinato oggetto). L'invito di Wittgenstein è dunque quello di attenersi alla superficie (grammaticale), senza andare a cercare delle essenze in profondità nascoste, come invece ambisce a fare la metafisica⁴⁰¹. Mi sembra, questa, una delle dichiarazioni più esplicite della riconversione grammaticale della filosofia, da intendersi come rinuncia a indagare le profondità (o le altezze iperuraniche) delle essenze («che cos'è il linguaggio?», «che cos'è la proposizione?») e dunque di mantenersi alla superficie dell'ordinario, sulla quale ci troviamo e agiamo continuamente e che non trova fondazioni esterne, ma che può fondarsi solo sulla sua stessa prassi. Allo stesso modo Wittgenstein si preoccupa di dire che i giochi linguistici in nessun caso si possono intendere come approssimazioni a un linguaggio ideale, regolato, ma che essi piuttosto devono essere considerati come termini di paragone, mettendo uno accanto all'altro i quali si accresce il senso delle possibilità e si squalifica invece l'idea di un piano

³⁹⁶ Cfr. G. BAKER, *Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use*, in *Wittgenstein's Method*, cit., p. 102.

³⁹⁷ Cfr. PU, 23.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ Cfr. PU, 24.

⁴⁰⁰ PU, 371.

⁴⁰¹ PU, 92. È doveroso comunque sottolineare che «superficie» è il termine con cui qui ci si vuole riferire a un certo modo di fare filosofia e non qualcosa che si reperisca direttamente nei testi di Wittgenstein, che anzi talvolta (ma in altri contesti: cfr. VB, p. 120, p. 139) parla della necessità di andare in profondità nelle cose (che significa essenzialmente non accontentarsi di risposte di comodo, ciò che è perfettamente in linea con l'idea di superficie qui esposta), o che non si perita a definire «profonda» un certo tipo di grammatica, che egli trova fondamentale (cfr. PU, 664), ma che ha in realtà un'applicazione che è a sua volta perfettamente solidale all'idea di superficie qui proposta.

ulteriore sovraordinato⁴⁰², di un linguaggio ideale o di un metalinguaggio, esplicativo e normativo rispetto al linguaggio ordinario, che invece si dà come infondato, molteplice e indefinitamente espandibile⁴⁰³.

Analogamente ciò che lega tra loro i giochi non è un'«essenza del gioco» o un set di proprietà comuni, o un elemento distintivo: i giochi non rispondono a un criterio univoco di identificazione, ma sono piuttosto legati da «somiglianze di famiglia»⁴⁰⁴, ovvero somiglianze «che si sovrappongono e si intrecciano a vicenda»⁴⁰⁵, che a loro volta non prevedono un elemento unitario comune, né tanto meno una comune essenza (come scrive Cavell, riprendendo da vicino il concetto di somiglianza di famiglia, sebbene applicato al campo morale: non esiste un'essenza dei Karamazov, tutto ciò che posso fare è avvicinarmi a loro apprendendo la *grammatica* dei Karamazov)⁴⁰⁶.

Può essere interessante notare come questo movimento delle possibilità abbia delle risonanze fondamentali in alcune idee espresse dal fisico Ludwig Boltzmann, la cui influenza sul filosofo austriaco è stata confermata in modo diretto dalla recente pubblicazione di numerosi appunti wittgensteiniani che facevano riferimento all'opera boltzmanniana⁴⁰⁷. Accanto infatti ad alcune (già accennate) analogie nel modo di guardare alla filosofia come metafisica, all'importanza delle visioni complessive e al primato della prassi, i due condividono alcune prospettive sull'idea di modello, già elaborata da Boltzmann a proposito della sua meccanica statistica, e ripresa da Wittgenstein come paradigma di un certo modo di fare filosofia. L'idea di Boltzmann è quella di un modello scientifico che non si ponga in un'ottica corrispondentista nei confronti della realtà: non si tratta di spiegare l'oggetto fornendone un modello che ne rispecchi la struttura reale, ma si tratta invece di produrre *un* modello *possibile*, non già per dire che quello è il modello della realtà ma per «guardarlo e basta»⁴⁰⁸, per gettare una luce ulteriore e inedita sul fenomeno che vogliamo analizzare, ma senza con ciò avanzare la pretesa che in questo modello ci sia qualcosa più che un *aspetto* della cosa, di una prospettiva possibile, cioè senza pensare che esso ci possa avvicinare in qualche modo alla realtà⁴⁰⁹. Anche il gioco linguistico, come il modello boltzmanniano, è un qualcosa

⁴⁰² PU, 130.

⁴⁰³ A questo proposito, nei *Pensieri diversi* Wittgenstein cita la celebre esclamazione di Russell per cui “*Logic's hell*”, ovvero il sentimento chiaro dell'impossibilità di giungere a ordinare, a spiegare il linguaggio, che si presenta invece sempre mobile e variopinto, sempre pronto ad avanzare nuove pretese e inasaudibili richieste (Cfr. VB, p. 65-6).

⁴⁰⁴ PU, 67.

⁴⁰⁵ PU, 66.

⁴⁰⁶ Cfr. S. CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, p. 188.

⁴⁰⁷ I materiali erano conservati nel *Nachlass* di Friedrich Waismann, al quale Wittgenstein aveva mandato molto materiale in vista della composizione di un libro a quattro mani. Cfr. A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., pp. 65-9.

⁴⁰⁸ *Voices of Wittgenstein*, citato in A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. XXI.

⁴⁰⁹ Cfr. *Voices of Wittgenstein*, citato in A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, cit., p. XXII. Si tratta di un aspetto che rimanda tra l'altro anche al metodo morfologico goethiano (vedi *Infra*,

con cui confrontare la realtà, e non una sua interpretazione o spiegazione: è qualcosa che bisogna *guardare, vedere*, esattamente come Wittgenstein diceva che proprio della rappresentazione perspicua è di *vedere* connessioni. Ecco che i temi della possibilità e quello della visione mostrano la loro coappartenenza e contribuiscono assieme alla definizione del metodo wittgensteiniano.

Wittgenstein infatti afferma, in maniera molto esplicita, nei *Pensieri diversi* che «il lavoro filosofico è essenzialmente un lavoro sul proprio modo di vedere le cose»⁴¹⁰. Ciò significa anzitutto che il modo migliore per combattere l'immagine standard, entro la cui grammatica ci troviamo a pensare come se fosse l'unica possibilità, è proprio quello di cambiare prospettiva, di mostrare un nuovo aspetto, del quale non si potrà dire se è più o meno significativo, ma che già presentando un'alternativa riesce a intaccare le pretese dogmatiche dell'immagine dominante. Ma proprio perché le trappole in cui siamo soliti essere imprigionati giacciono nel fraintendimento della nostra grammatica, ecco che il pensiero da solo rischia di continuare a dibattersi entro i sentieri consueti, a riproporre gli stessi giri a vuoto; ed è per questo che il modo di vedere diventa fondamentale per scalzare le strutture cognitive stesse che ripropongono le medesime superstizioni: cercando di spiegare che la relazione tra i giochi linguistici non ha un rapporto con una fantomatica essenza o definizione di «gioco», ecco che Wittgenstein invita a «non pensare: osserva!»⁴¹¹. L'essenziale è dunque un guardare altrimenti («Il filosofo dice: “Guarda le cose *in questo modo!*”»⁴¹²), che significa togliere i consueti occhiali attraverso cui filtriamo la realtà per assumere uno sguardo non migliore, non più profondo, ma semplicemente diverso. In questo modo possiamo renderci conto che quel modo di vedere che sembrava inderogabile, in realtà era semplicemente una delle prospettive possibili, che era semplicemente troppo difficile (o troppo doloroso, o troppo inquietante) abbandonare. La grandezza di uomini come Copernico o Darwin, e anche dello stesso Freud, è stata proprio quella di fornire agli uomini dei nuovi modi di guardare, una nuova prospettiva sulle cose che fosse a sua volta feconda, e non quella di aver fornito una teoria, o una teoria vera⁴¹³. Ciò di cui si deve occupare la filosofia è dunque di «cambiare stile di pensiero»⁴¹⁴: ma non per sostituirla uno nuovo a uno vecchio, bensì per mantenere vivo un movimento in cui si continua a cambiare senza sosta posizione, per non vedere più le cose allo stesso modo, come pratica continua di antidogmatismo: «È importante nel filosofare cambiare sempre posizione, non stare troppo a lungo su una gamba sola, per non

§ 2.3.3) in cui il modello, o il tipo (secondo formulazioni parzialmente differenti), sarebbe un *Vergleichsobjekt*, col quale confrontare la realtà (cfr. J. SCHULTE, *Coro e legge. Il «metodo morfologico» in Goethe e Wittgenstein*, «Intersezioni», n. 2, 1982).

⁴¹⁰ VB, p. 43.

⁴¹¹ PU, 66.

⁴¹² VB, p. 118; cfr. PU, 144.

⁴¹³ VB, p. 46.

⁴¹⁴ LC, p. 97.

irrigidirsi»⁴¹⁵. Ciò che popola la filosofia di Wittgenstein sono dunque *differenze*, grazie alle quali si apre lo scarto che porta dall'unilateralità della metafisica al mondo instabile delle possibilità (si pensi che Wittgenstein aveva pensato di apporre in esergo alle *Ricerche* la battuta che Kent rivolge a Re Lear: «*I'll teach you differences*»). Bisogna d'altra parte notare come queste differenze non comportino mai un passaggio da un livello gerarchico all'altro, vale a dire che la loro operazione costante è quella di porre le alternative sempre sullo stesso piano, senza che l'una risulti normativa rispetto alle altre.

2.3.3 MORFOLOGIA E SUPERFICIE

Vorrei a questo proposito provare a esplicitare in che senso il pensiero del Wittgenstein delle *Ricerche* si possa rubricare sotto la categoria di «metodo superficiale» (ove la superficie si configuri come linguistica, o piuttosto grammaticale), alla luce degli elementi metodologici messi fin qui in campo: *si tratta di un movimento che parte dalla dissoluzione dell'ipotesi metafisica, dogmatica, per cui il linguaggio è modellato su di una realtà alla quale risponde rappresentandola e a sua volta è*

⁴¹⁵ VB, p. 61. Rispetto al tema della visione, vale senz'altro la pena notare come esso diventi l'asse portante della concezione della filosofia del matematico Friedrich Waismann (potentemente influenzato da Wittgenstein, col quale avevano anche progettato un'opera a quattro mani), espressa paradigmaticamente nella conferenza del 1956 dal titolo *How I See Philosophy* (Macmillan, New York 1968; cfr. anche G. BAKER, *A Vision of Philosophy*, in *Wittgenstein's Method*, cit. pp. 179-204). Anche qui il punto di partenza è quello della dissoluzione (anziché della risoluzione) dei problemi filosofici in quanto non sono che ombre fantasmatiche originate da un fraintendimento dell'opacità del linguaggio. Così anche per Waismann la filosofia (o per lo meno il suo modo di fare filosofia, il suo modo di vederla, che non si propone a sua volta la determinazione di una *natura* della filosofia) si dissolve in una descrizione, senza potere esplicativo né euristico. Il lavoro della filosofia deve pertanto ridursi alla facoltà di fornire nuovi sguardi, nuovi modi di vedere, che non possono essere confutati né dimostrati, e che a loro volta non hanno il potere di imporsi agli occhi di chi non riesca o non voglia coglierli. Si tratta dunque di una sorta di terapia «omeopatica» (cfr. G. BAKER, *A Vision of Philosophy*, cit. pp. 187-190), in cui ci si cura con nuovi immagini, analogie, modelli, modi di vedere differenti da quelli che si erano inconsciamente imposti come gli unici possibili. L'obiettivo sarebbe in ultima istanza quello di dare un valore di liberazione a quell'attività, tendenzialmente reputata conservativa, che è la chiarificazione grammaticale, e che invece sia Wittgenstein sia Waismann sulla sua scia, interpretano in modo produttivo, per quanto talvolta Waismann si lasci in questa conferenza sfuggire alcune espressioni che sembrano in contrasto con questo slancio antidogmatico. Ne cito uno, laddove in particolare il matematico e filosofo sostiene che il lavoro della filosofia non solo consiste nel vedere diversamente, ma che essa guadagna a chi la esercita anche un «*deeper insight*» (p. 21), uno sguardo più profondo, il che sembra riportare alla situazione della moltiplicazione dei piani di riferimento, in cui quello più «profondo» dovrà essere sovraordinato a quello superficiale, il che, mi sembra, riporterebbe in gioco elementi di stampo metafisico (di contro, per esempio, Wittgenstein dice che «tutte le prospettive sono egualmente significanti», BGB, p. 32). Cito questo solo per mostrare la difficoltà di mantenere costante un atteggiamento antimetafisico, «superficiale», senza cedere talvolta alla tentazione di ri-dogmatizzare, ri-normativizzare anche quei pensieri che nascono proprio con l'intento di scalzare i pregiudizi.

regolato da un sistema di norme secondo le quali è tenuto a comportarsi, per arrivare all'affermazione di una pluralità di prospettive coesistenti che modulano un sistema aperto e instabile di differenze, le quali a loro volta vengono a disporsi su di un medesimo piano, sulla medesima superficie, nessuna delle quali può dare un quadro normativo rispetto alle altre, e nessuna delle quali può assurgere al livello di metalinguaggio o assumersi responsabilità nei confronti del reale. A questo portano, mi pare, i vari elementi che si è cercato di mettere in campo per spiegare il metodo wittgensteiniano: la polemica sull'unilateralità della metafisica, lo svincolamento dal metalinguaggio e dalla realtà, l'antisoggettivismo e infine la proposta di una filosofia come espressione di molteplici possibilità, di differenze non gerarchizzanti, di modelli alternativi, di visioni che si contrappongono l'una all'altra in una continua sperimentazione.

Questa ricerca filosofica che si muove su di una sola superficie (per quanto indefinitamente articolata) è, in ottica wittgensteiniana, la sola risposta possibile al dominio teorico della metafisica che non si limiti a proporre la fine della filosofia, ma che la mantenga come movimento proprio del pensiero, un movimento che sia al contempo critico e inventivo. La struttura tipica di un pensiero metafisico è del resto sempre quella di reperire una qualche forma di ulteriorità rispetto a questa superficie linguistica⁴¹⁶, sia che la cerchi in un'ontologia profonda a cui il linguaggio dovrebbe adeguarsi, sia che la cerchi in una struttura logica di riferimenti ideali (una sorta di sistema dei significati), sia che si presupponga un soggetto titanico che, attraverso le sue attività mentali, dia un contenuto coscienziale a dei segni inerti. Wittgenstein denuncia tutti questi tentativi di fondare il linguaggio dall'esterno (secondo una dialettica di profondità e superficie), sottolineando come questa ricerca della profondità non sia che il portato di una nostra esigenza esplicativa, del nostro bisogno di convenzioni fondative⁴¹⁷. La ricerca di Wittgenstein va nella direzione opposta, riabilitando la superficie del segno come la massima profondità possibile⁴¹⁸, in grado di creare autonomamente e in maniera immanente (senza fondarsi su altro) le proprie connessioni e i propri significati (*l'atmosfera* di una proposizione e non il suo senso profondo ed essenziale⁴¹⁹). Per questo il movimento del suo pensiero è quello di disporre alla superficie quello che si dà comunemente, ciò che è continuamente «aperto alla vista»⁴²⁰, mostrandolo però al contempo secondo una quantità indefinita di prospettive possibili e non normative, secondo modelli e termini di paragone inediti, utilizzando termini intermedi che mostrino le modulazioni alternative del reale. Questo metodo composito (che consiste nell'ordinare secondo ordini differenti ciò che ci è di fronte, nel ricollocarlo, nell'aprirlo a

⁴¹⁶ PU, 92.

⁴¹⁷ Cfr. BGM, I, § 74: «Alla profondità dell'essenza corrisponde un profondo bisogno di convenzione».

⁴¹⁸ Cfr. M. CACCIARI, *Krisis*, cit. p. 81.

⁴¹⁹ PU, 594.

⁴²⁰ PU, 126.

nuove connessioni, nel presentare sempre nuove osservazioni) si può (in parte) considerare affine (e anche erede) del metodo *morfologico* (del quale Goethe e Spengler sono i riferimenti maggiori per Wittgenstein, sebbene egli sia restio a riconoscersene influenzato)⁴²¹. Questo metodo era stato pensato da Goethe proprio in funzione anti-meccanicista (cioè anti-riduzionista) precisamente al fine di scalzare il modello scientifico superficie-profondità⁴²², per attestarsi piuttosto su uno studio (descrittivo) dell'esperienza comune dei fenomeni, e in vista della costruzione di possibili ordini comparativi nel mondo naturale (in particolare delle piante), sulla base di rapporti di parentela. Mondato ovviamente del suo appello alla produzione di una teoria positiva e a un fatto originario che faccia da termine ultimo di paragone (l'*Urpflanz*), ma assumendo piuttosto i diversi giochi linguistici sia come «termini di paragone»⁴²³ che come «fenomeni originari»⁴²⁴, questo movimento di pensiero (*mutatis mutandis*, ovvero portato dai campi naturalistico e storico a quello linguistico, ovvero tradotta la morfologia in grammatica⁴²⁵) è significativamente vicino a quello del Wittgenstein delle *Ricerche*, ovvero alla superficializzazione del metodo filosofico (è anzi interessante vedere come i termini stessi che troviamo dell'esplicitazione wittgensteiniana di che cos'è una visione perspicua – *Übersicht, Vergleichobjekt, Zwischenliedrn* – siano mutuati precisamente da questo aspetto del poliedrico pensiero goethiano⁴²⁶).

Questa attività filosofica continua è resa a maggior ragione necessaria dal fatto che il rischio dogmatico tende sempre di nuovo a ripresentarsi, e che riguarda anche il lettore stesso di Wittgenstein, ma che tuttavia lo stesso autore cerca in vari modi di disinnescare. Si pensi di nuovo, per esempio, all'idea wittgensteiniana del significato come uso. Questa idea, riconsegnando il significato delle parole al loro uso effettivo, alle pratiche in cui sono iscritte, alle istituzioni che le regolano, e sottraendole invece al dominio della referenza, che le inchiodava al loro portatore, ha naturalmente una funzione antidogmatica, di

⁴²¹ Su questa questione si veda M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli 1998, in particolare alle pp. 97- 207 (un breve riassunto si trova, ad opera della stessa autrice, anche in D. MARCONI (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 276-80).

⁴²² Sembra anzi (cfr. M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico*, cit. p. 174) che Wittgenstein avesse intenzione di porre in esergo alle *Ricerche filosofiche* proprio questa significativa frase goethiana: «la natura non ha nocciolo, né scorza», evidentemente riferita al congedo dal modello superficie-profondità. Altrettanto Andronico riporta un passaggio dalle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* in cui Wittgenstein appunta: «Non cercare nulla *dietro* ai fenomeni. Già loro sono la teoria. (Goethe)» (corsivo mio). Non è forse inutile sottolineare che un movimento di pensiero superficiale non si oppone a uno «profondo», ma a un sistema in cui non si pensa la superficie se non in relazione a una profondità, ovvero all'intero sistema superficie-profondità (tornerò su questo aspetto anche nel prossimo capitolo, cfr. *Infra* § 3.1.6).

⁴²³ PU, 130.

⁴²⁴ PU, 654.

⁴²⁵ La differenza più grande rispetto alla morfologia goethiana si colloca probabilmente nel fatto che, mentre per Goethe si trattava di un metodo prettamente scientifico e naturalistico, Wittgenstein, per i suoi scopi, «una storia naturale potre[bb]e pure inventarsela» (PU, II, p. 299).

⁴²⁶ Cfr. J. SCHULTE, *Coro e legge. Il «metodo morfologico» in Goethe e Wittgenstein*, cit.

approvvigionamento di nuove possibilità alternative rispetto all'idea referenziale del significato. Bisogna però a nostra volta fare attenzione a non fare di quest'idea il nuovo dogma wittgensteiniano, sul genere di «qual è dunque l'essenza del significato? Il significato è l'uso». Sebbene una tentazione del genere sia grande (e non sempre i lettori wittgensteiniani vi resistono), è necessaria tutta la disciplina imposta da Wittgenstein per comprendere che ci troviamo di fronte a un'altra immagine, che come la precedente non deve assurgere a un piano ulteriore e normativo, ma deve rimanere a sua volta al livello delle altre e circondata da possibilità alternative che ne mostrino la relatività. L'esempio più chiaro a tal proposito è quello delle sezioni iniziali delle *Ricerche*, in cui Wittgenstein presenta il modello agostiniano della denominazione, non solo senza confutarlo, ma addirittura cercando un gioco linguistico (il gioco dei muratori) in cui esso trovi una sua applicazione, e dove dunque il significato possa ben essere il portatore; come Wittgenstein dice anzi esplicitamente più avanti:

Per una *grande* classe di casi – anche se non per *tutti* i casi – in cui ce ne serviamo, la parola significato si può definire così: il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio.

E talvolta il *significato* di un nome si definisce indicando il suo *portatore*.⁴²⁷

Questo ci porta a sottolineare ancora una volta come la filosofia wittgensteiniana non possa configurarsi come produzione di tesi filosofiche ma piuttosto sempre come attività, come una prassi costruttiva volta in larga parte verso un fine terapeutico. Sin dagli esordi, infatti, sin dal *Tractatus*, Wittgenstein sostiene risolutamente che lo scopo della filosofia è un «rischiaramento» e dunque essa «non è una dottrina, ma un'attività (*Keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*)»⁴²⁸. Ed è stato un merito in particolare degli autori del *New Wittgenstein*⁴²⁹ (J. Conant e C. Diamond in testa) quello di aver insistito molto su questo aspetto come uno dei dati di continuità tra il Wittgenstein del *Tractatus* e quello delle *Ricerche*, individuando già nella prima opera wittgensteiniana un'intenzione terapeutica⁴³⁰.

Altrettanto, nelle *Ricerche*, come sarà risultato dalle pagine che precedono, il fine terapeutico è perseguito sistematicamente, laddove tutto contribuisce correlativamente a mostrare la vanità dei tentativi filosofici di creare una teoria vera, e non sottoposta al continuo lavoro di revisione, moltiplicazione dei riferimenti, messa in discussione e via dicendo. C'è forse bisogno però di notare ancora una volta la natura plurale del metodo wittgensteiniano (ed è proprio in

⁴²⁷ PU, 43. Oltre al già citato gioco dei muratori, subito di seguito Wittgenstein ipotizza un gioco in cui i nomi significano solo in presenza del portatore, e in cui dunque suonerebbe privo di senso dire «Nothing ha la lama affilata» se Nothing è in pezzi.

⁴²⁸ TLP, 4.112.

⁴²⁹ A. CRARY, R. READ, *The New Wittgenstein*, cit.

⁴³⁰ Cfr. *Infra*, Appendice al cap. 2.

virtù di essa che Wittgenstein è restio a parlare di «metodo» rispetto alla sua attività filosofica), che propone non una o *la* terapia (ciò che invece era proposto dal *Tractatus*, qualora se ne accetti l'intenzione terapeutica), ma «differenti terapie»⁴³¹, che si configurano, come abbiamo visto, in modi molto diversi tra loro e sempre revocabili⁴³².

⁴³¹ PU, 133.

⁴³² Da questo punto di vista può apparire alquanto affrettato il paragone prodotto da Baker (*Wittgenstein's Method and Psychoanalysis*, in *Wittgenstein's Method*, cit.) tra terapia wittgensteiniana e psicanalisi, proprio perché l'una si configura come una plurale raccolta di strumenti, tecniche, pratiche differenti, il cui statuto e le cui funzioni non sono stabilite *a priori*, mentre l'altra si presenta come una tecnica specifica, scientifica, con un comportamento e dei fini fissati, e che per di più (per quanto abbia l'innegabile merito, anche da un'ottica wittgensteiniana, di aprire una nuova prospettiva, una nuova immagine globale del mondo) ha la tendenza al riduzionismo, ovvero, a spiegare degli eventi in maniera unidirezionale.

2.4 ANTROPOLOGIA E CRITICA

2.4.1 REGOLA E COMUNITÀ

Per comprendere meglio il funzionamento di questa superficie linguistica tracciata dal pensiero wittgensteiniano, bisognerà indagare più da vicino la prassi in cui essa è intessuta, e che, d'altra parte, ne segna i limiti. Per questo può essere utile tornare per un istante a un punto che avevamo lasciato aperto in precedenza, vale a dire il cosiddetto *private language argument*, che occupa una parte estremamente consistente delle *Ricerche*. Abbiamo visto in precedenza⁴³³ come esso rappresenti un aspetto della critica che Wittgenstein rivolge in generale al modello rappresentativo del linguaggio, ovvero all'idea di un linguaggio che «significa» (ovvero si riferisce a, designa senza residuo) degli oggetti: per continuare a far funzionare un modello a cui siamo molto affezionati, dobbiamo, in certi casi, costruire degli oggetti di natura molto particolare, invisibili a tutti eppure supposti come realmente esistenti, e a cui solo un individuo specifico può avere, privatamente, accesso (si tratta dei casi di sensazioni, processi psichici, atti intenzionali e così via).

Ma l'argomento del linguaggio privato ha un altro aspetto fondamentale: esso rappresenta infatti la (complessa) esemplificazione dell'impossibilità di seguire una regola in modo privato. Non si tratta solo, insomma, di squalificare l'esistenza degli oggetti a cui le nostre sensazioni (per esempio) si riferirebbero⁴³⁴, ma si tratta di indagare la grammatica stessa del seguire una regola, e specificamente chiedendosi che senso possa avere seguire una regola in maniera privata. Da questo punto di vista ha ragione Kripke⁴³⁵ a sostenere che l'argomento del linguaggio privato è risolto molto prima di essere affrontato direttamente (ovvero a partire dalla sezione 243 delle *Ricerche*), e specificamente alla sezione 202, dove si dice «Non si può seguire una regola *privatim*; altrimenti credere di seguire una regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola». Questa è la risposta che Wittgenstein darebbe al «paradosso scettico» che egli stesso pone nella sezione precedente, ovvero il fatto che «una regola non può determinare alcun modo di agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola»⁴³⁶. Wittgenstein starebbe sancendo insomma l'impossibilità di trovare un rapporto fondato tra una regola e la sua applicazione: una regola non è mai fondata e non

⁴³³ Cfr. *Supra* § 2.2.1.

⁴³⁴ Ovviamente non si tratta di squalificare questa esistenza in senso ontologico (Wittgenstein non dice nulla che abbia una portata direttamente ontologica, se non invitare a pensare questo piano come costruito dalle nostre funzioni grammaticali e pragmatiche) ma semplicemente di dichiararla inaffidente rispetto al nostro linguaggio.

⁴³⁵ Cfr. S. KRIPKE, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino 1984, (in particolare p. 12).

⁴³⁶ PU, 201.

fonda a sua volta alcun tipo di concordanza con essa. Il problema scettico (sempre seguendo Kripke) che Wittgenstein sta ponendo non sarebbe dunque semplicemente «perché non è possibile un linguaggio privato?», ma al contrario, e molto più radicalmente «come è mai possibile che possa esistere un qualsivoglia linguaggio, giacché nessuna regola della sua applicazione risulta fondata?»⁴³⁷.

Le regole che dunque intessono il nostro linguaggio e la nostra azione non hanno alcun fondamento e non servono a spiegare il nostro comportamento, e per questo Wittgenstein avrà bisogno di invertire i termini della questione: non è la regola a introdurre una norma di concordanza, ma è il fatto di trovare una concordanza *de facto* all'interno di una certa comunità a definire cosa significa seguire una regola (ovvero a darne un'istruzione di applicazione). Il fatto che $2 + 2$ sia uguale a 4 non può dunque essere fondato teoricamente ma risulta piuttosto ciò che una comunità è disposta ad ammettere, laddove invece tende a non considerare come valido qualsiasi altro risultato. Se una comunità non istituisce (in maniera a sua volta infondata) una norma di regolarità (ovvero un criterio di applicabilità) fornendo qualcosa che sia riconosciuto come un'applicazione paradigmatica della regola, allora non si dà neanche la regola. Da qui segue che nessun individuo può seguire una regola *privatim*, ovvero senza ricorrere a questa istituzione paradigmatica della concordanza alla regola.

E questo vale a due livelli. In primo luogo, infatti, si può tranquillamente pensare che un individuo segua una regola per conto suo, ma, da questo punto di vista, non gli si potrebbe mai obiettare che abbia sbagliato ad applicarla, giacché

⁴³⁷ S. KRIPKE, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., pp. 53-4; Kripke sostiene che da questo punto di vista Wittgenstein avrebbe inventato la più radicale forma di scetticismo contemporaneo. Vorrei notare, *en passant*, che la questione dello scetticismo (così come quella del relativismo) è tra le questioni più dibattute in campo wittgensteiniano, e si noterà facilmente come d'altra parte siano quasi solo i detrattori di Wittgenstein ad attribuirgli queste posizioni, mentre i lettori «wittgensteiniani» tendono ad assolverlo da queste accuse. Si noterà d'altra parte come questi tentativi rischino sempre di essere piuttosto deboli. Si veda per esempio Andronico nella *Guida a Wittgenstein* (cit. p. 261-4), che riassume la questione di scetticismo e relativismo come segue: l'antifondazionalismo di Wittgenstein non è relativista (infatti: a. non si può scegliere arbitrariamente la propria forma di vita, b. si difende automaticamente la propria forma di vita; c. i principi del nostro sistema sono gli stessi con cui giudichiamo) né scettico (la non fondabilità non comporta infatti che il nostro sistema di certezze sia fragile o instabile: noi non abbiamo problemi a orientarci in esso, e non abbiamo ragione di dubitarne). D'altra parte si potrebbe rispondere che a. il relativismo non comporta l'intercambiabilità e la scelta arbitraria della propria cultura; b. Wittgenstein sostiene che sia impossibile sbarazzarsene, ma non per questo sostiene l'inevitabilità della *difesa* della propria forma di vita (che anzi non smette di mostrare come contingente); c. sebbene l'obiezione sia corretta, poggia su un punto che assume anche lo stesso relativismo; quanto al problema dello scetticismo, esso non sostiene affatto che il nostro sistema di certezze sia fragile o instabile, o che abbiamo ragione di dubitarne (Hume non metterebbe mai in dubbio, per esempio, che domani il sole sorgerà, né pensa che l'assenza di fondamento razionale di un tale assunto comporti una fragilità o instabilità del sistema). La questione è che lo scetticismo non si può sconfiggere sul terreno della conoscenza (come Cartesio), ma solo sul terreno della prassi (ovvero riconoscendone la validità gnoseologica, laddove gli si opponga una pratica in cui *effettivamente*, e infondatamente, non dubitiamo del nostro mondo semplicemente perché lo abitiamo). (Alcuni di queste affermazioni dovrebbero divenire più chiare nel prosieguo del paragrafo).

(§ 201) qualsiasi applicazione si può conformare a qualsiasi regola⁴³⁸. Semplicemente questo non è ciò che si chiama normalmente seguire una regola giacché, anzitutto, la grammatica della regola prevede che si possa dare una sua applicazione scorretta, che in questo caso invece non si può dare. Ma inoltre, questo presunto adempimento della regola non è ciò che chiamiamo normalmente «seguire una regola» perché esclude qualsiasi controllo pubblico, ovvero esclude la possibilità stessa di verificare la relazione di un comportamento a una regola (né si può mai sapere *quale* regola si stia seguendo) che non sia il fatto di *credere* di star seguendo una regola (un controllo privato dell'applicazione della regola sarebbe come, dice Wittgenstein, «comprare più copie dello stesso giornale per assicurarsi che le notizie in esso contenute siano vere»⁴³⁹). Quindi, non si può mai obiettare a qualcuno che segua una regola privatamente di star sbagliando a fare quello che sta facendo, ma questo tipo di attività non rientra nel concetto grammaticale del seguire una regola, che prevede una differenza tra credere di seguirla e seguirla, e prevede inoltre la possibilità di sbagliare a seguirla: «la bilancia con cui si pesano le impressioni» conclude Wittgenstein «non è *l'impressione* di una bilancia»⁴⁴⁰. Privatamente si sta semplicemente facendo un'altra cosa, che chiamiamo «seguire una regola» solo in analogia con ciò che si chiama «regola» nei rapporti tra gli uomini⁴⁴¹, e che prevede tuttavia una regolarità sancita pubblicamente.

In secondo luogo, Wittgenstein non esclude affatto la possibilità che un uomo isolato, in astrazione dalla sua comunità, possa seguire una regola, sebbene la sua applicazione non possa essere fattualmente verificata pubblicamente dall'aderenza dei suoi risultati a quelli che la sua comunità sarebbe disposta a dare. Un individuo isolato *di fatto* (un Robinson Crusoe) *può*, in effetti, *di diritto* seguire una regola (e anche, quindi, sbagliarsi nell'applicarla) perché fa comunque riferimento all'istituzione di una regola pubblica, e a questa tende a uniformarsi. Per seguire una regola è necessario tutto un apparato culturale entro il quale si stabilisca cos'è una regola e come vi si attiene (per questo non avrebbe senso una regola applicata da un solo uomo una sola volta⁴⁴², perché prescinderebbe dall'istituzione di una grammatica in cui applicare una regola abbia senso). Dare (e seguire) una regola è possibile solo dove delle regole siano già state applicate, e dove si sia in possesso della grammatica della regola, il che significa in riferimento a (se non effettivamente in presenza di) una comunità che di questa regola, delle sue condizioni di applicabilità e delle sue condizioni di concordanza si faccia in qualche modo garante.

⁴³⁸ Come dice chiaramente Wittgenstein in *Della certezza* (§ 156): «Per sbagliarsi un uomo deve già giudicare in conformità con l'umanità».

⁴³⁹ PU, 265.

⁴⁴⁰ PU, 259.

⁴⁴¹ Cfr. BGM, VI, 41.

⁴⁴² Cfr. PU 199. Cfr. anche BGM, VI, 21.

2.4.2 IM ANFANG WAR DIE TAT

Le regole sono quindi un fatto pubblico (ed è questo a definire in prima istanza l'impossibilità di un linguaggio privato), e da questo punto di vista bisognerà anche stare attenti a non farsi un'idea «causale» di cosa significhi seguire una regola. Essa, sottolinea Wittgenstein, non si segue ciecamente, semplicemente fidando che essa contenga in sé fin dall'inizio tutte le sue possibili applicazioni⁴⁴³. La regola non è un binario che corre all'infinito⁴⁴⁴, indipendentemente dalle sue applicazioni effettive (che sarebbero già tutte stabilite *a priori* dalla regola stessa), che esiste e funziona *sub specie aeternitatis*, e che può essere quindi utilizzata per *spiegare* il nostro funzionamento semplicemente come conformità a una regola data. Come viene detto lapidariamente in *Zettel*, «la regola non serve proprio a nulla: è la cosa da spiegare, non la cosa che spiega»⁴⁴⁵. Ciò che invece dà una «spiegazione» della regola, ormai, dovrebbe essere piuttosto chiaro: è l'insieme delle condizioni (culturali, linguistiche, sociali, pragmatiche) in cui essa è tessuta. Scrive paradigmaticamente Stanley Cavell:

Apprendiamo e insegniamo le parole in certi contesti, e quindi ci si aspetta [...] di essere in grado di proiettarle in ulteriori contesti. Niente assicura che tale proiezione avrà luogo. [...] Che complessivamente lo si faccia è un fatto che dipende dal nostro condividere le modalità dell'interesse e del sentimento, i tipi di reazione, il senso dell'umorismo, della significatività e dell'appagamento, di ciò che è oltraggioso, di ciò che è simile a qualcos'altro, di ciò che è rimprovero, o perdono, o di quando un enunciato è un'asserzione, o un appello, o una spiegazione – tutto quel turbinio dell'organismo che Wittgenstein chiama «forme di vita». Il linguaggio e le attività umani, la ragionevolezza e la comunità giacciono su niente di più, niente di meno, che questo. È una visione semplice quanto difficile, e difficile quanto (e in quanto) spaventevole⁴⁴⁶.

Non c'è altro fondamento, alla nostra regolarità e al nostro modo di intendere la concordanza a una regola, del fatto che, direbbe Wittgenstein, «semplicemente facciamo così», e facciamo così perché condividiamo un orizzonte complesso (e che Wittgenstein infatti non cerca mai di definire) che prende il nome di *forma di vita*. Come il *Mistico* era l'ultima parola del *Tractatus*, così la forma di vita è l'ultima parola delle *Ricerche*: «Ciò che si deve accettare, *il dato*, sono, potremmo dire,

⁴⁴³ Cfr. PU, 219. Al contempo dovremo riconoscere tuttavia che da un altro punto di vista la regola *si segue ciecamente*, poiché solitamente non mettiamo in discussione i nostri modi di agire.

⁴⁴⁴ Cfr. PU, 218.

⁴⁴⁵ Z, 302.

⁴⁴⁶ S. CAVELL, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2002, p. 52.

forme di vita»⁴⁴⁷. La formulazione è evidentemente paradossale, giacché nel momento in cui determina l'esistenza di un dato, esso coincide con la negazione della possibilità stessa di pensare un dato bruto, e al contempo una relazione genuina a qualcosa che ci sta semplicemente di fronte: l'unico «dato» da accettare è che non esiste la possibilità di rapportarsi al dato in quanto dato, ma soltanto di rapportarci a qualcosa che abbiamo previamente costruito noi stessi (in senso lato) attraverso le nostre funzioni linguistiche e culturali. Il fatto che ci troviamo sempre in gioco (è il gioco linguistico, per Wittgenstein, a costituire il «fenomeno originario»⁴⁴⁸), il fatto cioè che siamo sempre presi in una prospettiva determinata, è l'unico punto da cui è lecito partire: non esiste una visione dall'esterno, un *sensorium Dei* che ci dica le cose come stanno, ma esiste soltanto una prassi comune in cui siamo inevitabilmente già situati (perché fa parte del nostro stesso apprendimento di come stare al mondo e come reagire ai suoi stimoli).

La ricerca delle cause, la ricerca delle spiegazioni dovrà arrestarsi all'azione (è questo lo strato di roccia incontrando il quale la vanga si piega e ci troviamo costretti a dire: «dunque è così che agisco!»⁴⁴⁹), al fatto che agiamo in un certo modo, che giudichiamo entro certi schemi che abbiamo ereditato: *im Anfang war die Tat*, cita Wittgenstein nei *Pensieri diversi*⁴⁵⁰, ed è dall'azione (intesa come elemento primo non rigettabile) che dipende tutto il resto. Non si impara cosa vuol dire, per esempio, determinare una grandezza, analizzando i significati di «determinare» e di «grandezza» e poi combinandoli, ma piuttosto lo si impara perché si vive in un mondo in cui si misura in un certo modo e dunque misurando a nostra volta⁴⁵¹; allo stesso modo, si legge in *Della certezza*, «l'essenza del calcolare l'abbiamo trovata imparando a calcolare»⁴⁵².

Da questo punto di vista si potranno fare almeno tre annotazioni per definire più da vicino cosa significhi, per Wittgenstein, apprendere un linguaggio. In primo luogo significa che l'accettazione di queste forme di azione e di giudizio determinate non è materia di scelta, né a sua volta materia di valutazione: non c'è ragione di comportarsi (in senso lato) nel modo in cui ci comportiamo, ma semplicemente solo previa questa accettazione ci è possibile crescere e vivere in questo mondo⁴⁵³. In secondo luogo la comprensione del linguaggio non si configura come un'operazione atomica, ma olistica (e di un olistico *pragmatico*, che

⁴⁴⁷ PU, II, p. 295.

⁴⁴⁸ PU, 654.

⁴⁴⁹ Cfr. PU, 217 (si veda anche PU 231, PU 485, BrB, p.117, UG 192).

⁴⁵⁰ VB, p. 67; il passo, oltre che con molti altri, risuona significativamente anche con la celebre «sentenza» che troviamo nelle *Note sul Ramo d'oro di Frazer* (p. 26): «L'uomo è un animale cerimoniale» (in cui si può sottolineare il fatto che nella cerimonia l'azione precede e determina il suo significato).

⁴⁵¹ Cfr. PU, II, 294. A questo tipo di cambiamento di prospettiva si riferisce per esempio Gargani (*Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, PLUS, Pisa 2003 e *Wittgenstein. Musica parola gesto*, cit.) quando parla di «dissoluzione dell'analiticità».

⁴⁵² UG, 45.

⁴⁵³ Cfr. S. CAVELL, *The Claim of reason*, cit. p. 178-9.

riguarda la forma di vita e non solo il linguaggio *strictu sensu*⁴⁵⁴: non si impara (a usare) un termine o un enunciato se non nella misura in cui si è *già* padroni di un linguaggio⁴⁵⁵, delle sue regole e della sua grammatica (non si può spiegare come funziona il re negli scacchi a qualcuno che non possiede già una grammatica del gioco, così come non si può designare un dolore se non si ha già la grammatica del dolore). In terzo e ultimo luogo si potrà notare come Wittgenstein descrive l'apprendimento del linguaggio anzitutto in termini di *addestramento* pratico-linguistico. Da questo punto di vista seguire le regole di cui il linguaggio è costituito non è molto differente da seguire un ordine: ci è stato insegnato che c'è una reazione accettata (quella che definiremo come la reazione appropriata, o la risposta giusta) e una serie di reazioni rifiutate (le reazioni e risposte sbagliate)⁴⁵⁶.

Da questo punto di vista si vede come in realtà in questo processo di «antropologizzazione della filosofia»⁴⁵⁷ sia lo stesso concetto di linguaggio, in un certo senso, a disfarsi, a dissolversi in un complesso mobile di pratiche. Come il concetto di gioco mostra di non poter essere riportato ad alcun set di caratteristiche comuni che ne definiscano, in qualche modo, l'essenza (o comunque che ne individuino gli aspetti essenziali), ma semplicemente a una serie di serie di somiglianze di famiglia che si tessono l'una sull'altra e che rimandano agli usi analoghi che facciamo del concetto di gioco, così, a maggior ragione, il linguaggio si scioglie nelle molteplici pratiche che si attuano attraverso esso, e che comprendono, in ultima analisi, tutte le pratiche eterogenee che fanno parte di una composita forma di vita, e che dunque comprende tutta una serie di operazioni e di circostanze che potremmo definire extralinguistiche⁴⁵⁸ (o piuttosto, più vicini alla lettera wittgensteiniana, potremmo considerare che il linguaggio si sviluppi in maniera abnorme fino a comprendere all'interno della sua grammatica una serie di fattori che in prima istanza appaiono come extralinguistici: la descrizione di una lingua, scrive Wittgenstein nelle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, coincide in effetti con la descrizione di una prassi)⁴⁵⁹.

⁴⁵⁴ D. Stern (*How Many Wittgensteins?*, cit.) definisce per questo il pensiero dell'ultimo Wittgenstein (il Wittgenstein contemporaneo alla composizione delle *Ricerche*) un «*solismo pratico*», laddove il Wittgenstein del *Tractatus* proponeva un «*atomismo logico*» e il Wittgenstein transizionale, degli anni Trenta, un «*solismo logico*».

⁴⁵⁵ Cfr. UG, 141: «Quando cominciamo a credere a qualcosa crediamo non già a una proposizione singola, ma a un intero sistema di proposizioni».

⁴⁵⁶ Cfr. PU, 206 (su questo punto si insiste molto anche in BrB, si veda per esempio BrB, 1, BrB, 30-40; si veda ancora BGM, VI, 20).

⁴⁵⁷ Bouveresse (*Wittgenstein antropologo*, in BGB, p. 59) afferma esplicitamente che «in un certo senso Wittgenstein non si è occupato d'altro che di antropologia».

⁴⁵⁸ Cfr. S. CAVELL, *The Claim of Reason*, cit. p. 15: «Wittgenstein non ha affatto una filosofia del linguaggio: si può piuttosto leggere come colui che ha attaccato il desiderio della filosofia di fornire teorie del linguaggio».

⁴⁵⁹ Cfr. BGM, VI, 34. È lo stesso Cavell, del resto, a compiere anche questo secondo passaggio (dalla forma di vita al linguaggio), dopo aver compiuto il primo, dal linguaggio alla forma di vita: si veda per esempio *Il tramonto al tramonto*, cit., in cui Cavell identifica la forma di vita wittgensteiniana con il *parlare* (che è una forma ampliata di linguaggio). Sulla stessa linea si veda anche il già citato G. Baker (*Some Remarks on Language and Grammar in Wittgenstein Method*, cit., pp. 52-72, in particolare pp.

Il fatto che la vanga si pieghi sulla dura roccia della forma di vita, ovvero sul fatto che agiamo e valutiamo *in un certo modo*, significa che non si può fornire alcun fondamento razionale al nostro linguaggio e alla prassi in cui esso è intessuto. Esso se ne sta lì, «non è fondato, non è ragionevole, o irragionevole. Sta lì – come la nostra vita»⁴⁶⁰. È questo l'aspetto «spaventoso» di cui parlava Cavell nella lunga citazione precedente, allorché diceva che la concordanza a una regola non sta da nessun'altra parte che nel comune modo di sentire, pensare, giudicare (e la lista dovrebbe essere indefinita, e ogni aspetto dovrebbe pensarsi come olisticamente presente al contempo): non c'è alcun motivo razionale, nessuna spiegazione possibile. Si può solamente riconoscere e accettare il fatto che agiamo così *perché* agiamo così.

Allo stesso modo questa forma di vita, nel suo complesso, non può essere sottoposta al dubbio, semplicemente perché rappresenta il terreno stesso in base al quale è possibile dubitare (un dubbio iperbolico, cartesiano, che metta in discussione *tutta* la forma di vita non è pensabile: il dubbio è possibile solo a partire dal fatto di una certezza assunta come indubitabile, e solo così si apre lo spazio per il dubbio). Per questo la forma di vita non è «né ragionevole né irragionevole», così come non è vera né falsa⁴⁶¹: essa costituisce il criterio in base al quale giudichiamo qualcosa ragionevole, irragionevole, vero, o falso. Ma se la forma di vita fornisce i criteri in base ai quali giudichiamo, essa non può essere giudicata secondo i criteri che essa stessa fornisce: solo del metro campione di Parigi non ha senso dire che misuri un metro (ma non ha neanche senso negarlo), giacché esso è ciò tramite cui il metro è definito, ovvero ciò che permette di affermare di qualcosa se misuri o non misuri un metro⁴⁶². Non c'è modo dunque di definire la correttezza dalla propria immagine del mondo: essa è semplicemente lo sfondo che mi è stato tramandato⁴⁶³ e in cui io ho appreso le mosse fondamentali del giudizio come del dubbio. «Vero e falso» si legge nelle *Ricerche*, «è ciò che gli uomini *dicono*; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita»⁴⁶⁴. Ogni applicazione di un concetto presuppone quindi la padronanza di un criterio (fornito dalla prassi stessa dell'applicazione del concetto, ovvero dall'intera forma di vita che la determina); e solo in base a questo criterio (alla concordanza al criterio, ovvero

59-66) che propone di tradurre il wittgensteiniano «*die Sprache*» con «*what we say*», svincolando il linguaggio dalla mera materia linguistica per ampliarlo alle pratiche che riguardano la sua applicazione effettiva.

⁴⁶⁰ UG, 559.

⁴⁶¹ Cfr. UG, 205.

⁴⁶² PU, 50.

⁴⁶³ Cfr. UG, 94.

⁴⁶⁴ PU, 241.

alla concordanza a una forma di vita) è possibile definire un'applicazione corretta e un errore nell'utilizzo di un certo concetto⁴⁶⁵.

È sulla base di questa visione antifondazionalista che Cavell sancisce, per Wittgenstein, la verità dello scetticismo⁴⁶⁶, ovvero il fatto che non c'è niente che si possa effettivamente *sapere*⁴⁶⁷ (o meglio che il sapere è solo una funzione specifica all'interno di un certo gioco linguistico, non ulteriormente fondato)⁴⁶⁸. I criteri non possono essere intesi come ciò che apre alla possibilità di stabilire qualcosa con certezza, ma piuttosto spostano radicalmente l'asse del problema sancendo l'impossibilità di sapere alcunché, e semplicemente rispondendo allo scetticismo sul piano della prassi e non della teoria. I criteri cioè (così Cavell) «non determinano la certezza degli enunciati, ma l'applicazione dei concetti impiegati negli enunciati»⁴⁶⁹. Questo comporta da una parte il fatto che non si possa stabilire alcun sapere che non sia definito entro le regole di un certo gioco (all'interno del quale si definisce a sua volta quali sono i criteri per poter affermare che qualcosa si *sa*), e dall'altra che non si può dare alcuna relazione al mondo che non sia (già e necessariamente) orientata da un punto di vista valutativo. Non si dà alcun sapere come accumulo di nozioni statiche, di dati inerti, di proposizioni vere, ma ogni nostra relazione conoscitiva al mondo è sempre installata sulle modalità complessive attraverso cui ci rapportiamo al mondo e reagiamo a esso: costituiamo un oggetto solo nella misura in cui sappiamo valutarlo. Non si darebbe dunque (ciò che si potrebbe pensare che invece sia sostenuto per esempio dal *Tractatus*) che da una parte abbiamo delle relazioni raffigurative con il mondo (un fatto che si rapporta a un enunciato vero) e dall'altra i valori, che se ne stanno fuori dal mondo e in quanto tali restano ineffabili (ma non per questo non esistono): tanto l'una quanto l'altra cosa sono squalificate. Non si conosce senza valori e non ci sono valori se non in un'esperienza globale degli oggetti⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Cfr. UG, 156. Da questo punto di vista, per esempio, il fatto di non poter pensare il dolore se non come privato, gioca il ruolo di condizione, di criterio, in quanto non se ne riesce a pensare il contrario: si tratta delle proposizioni che Wittgenstein definisce come grammaticali e che sono quelle che aprono lo spazio di un certo linguaggio, e che ne definiscono le regole (cfr. PU, 251).

⁴⁶⁶ S. CAVELL, *The Claim of Reason*, cit. pp. 6-7.

⁴⁶⁷ Cfr. su questo le sezioni iniziali di *Della certezza*, rivolte esplicitamente contro i «truismi» di G.E. Moore (in particolare si vedano i §§ 1, 4, 8, 9).

⁴⁶⁸ Cfr. PU, 381: «Come faccio a sapere che questo colore è rosso? – Una risposta potrebbe essere questa: “perché ho imparato l'italiano?”».

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 45. Sul problema dello scetticismo, la sua relazione alla scienza moderna e al pensiero fondazionalista occidentale (che in sostanza ne pone il problema nella misura in cui cerca di disfarsene e non vi può riuscire), e il fatto che non possa avere risposta in per via teorica, è molto interessante il saggio introduttivo di Gargani a *Della certezza*, dal titolo *Scienza, filosofia, senso comune* (in UG, pp. VII-XXX). Si veda inoltre, su una linea analoga (e sempre individuando il momento cruciale della fioritura del problema scettico il XVII secolo) i magistrali saggi shakespeariani di Cavell (*Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nelle tragedie di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004), oltre naturalmente all'ultima parte di *The Claim of Reason*, cit.

⁴⁷⁰ Cfr., ad esempio, J. MCDOWELL, *Il non cognitivismo e la questione del «seguire una regola»*, in E. LECALDANO, P. DONATELLI (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Rozzano, 1996. Su questo aspetto vale forse la pena citare nuovamente Musil (*L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1997, pp. 641 ss.), e nella fattispecie il passo in cui Arnheim spiega al generale Stumm che senza una

Ma non bisogna tuttavia pensare che la forma di vita sia qualcosa come una costrizione a riprodurre indefinitamente l'identico, una sorta di camicia di forza dalla quale è impossibile (se non addirittura vietato dal moto conservativo della forma di vita stessa) uscire. Anzitutto si dovrà riconoscere che la forma di vita non è unica, ma si declina anzitutto al plurale («ciò che è dato [...] *sono forme di vita*»⁴⁷¹ e non «*una*» o «*la*» forma di vita). Questa pluralità può essere declinata in maniere molto diverse: bisognerà attribuire delle macro-forme di vita, sul genere di «la cultura occidentale», o circoscriverle – e dunque moltiplicarle – a singole piccole comunità, che presenteranno tra loro, ovviamente, una serie di somiglianze, o forse bisognerà addirittura pensare una grande forma di vita umana opposta ad altre forme di vita non umane⁴⁷²? Tutte queste risposte, in realtà, sono contemplate dalle molteplici annotazioni wittgensteiniane, e dunque non sarà sbagliato vedere caso per caso quale concetto di forma di vita è meglio usare. Resta che, qualsiasi estensione si preferisca dare al concetto, questo non muta la sua pluralità ovvero la natura inevitabilmente contingente e costruttivistica di una determinata forma di vita⁴⁷³. Quest'ultima annotazione ha la sua esemplificazione più immediata nelle critiche che Wittgenstein rivolge all'antropologia di Frazer, ovvero al tentativo di spiegare una civiltà attraverso strumenti e categorie che le sono estranee, imponendo il proprio sistema di giudizio e vedendo in quello dei cosiddetti selvaggi una forma, primitiva o erronea, di spiegazione scientifica. In realtà l'unico modo per affrontare lo studio di una civiltà è quello «orizzontale»⁴⁷⁴: ovvero affrontarlo in maniera immanente e complessiva, vedendone il funzionamento interno e mettendo in relazione le sue proprie e peculiari formazioni simboliche.

Correlativamente, le forme di vita si presentano come forme aperte e in evoluzione: da questo punto di vista esse andrebbero pensate come sorte di matrici, le cui possibilità produttive ed espansive sono al contempo indefinite (poiché esistono innumerevoli modi di proiettare o utilizzare una parola o applicare uno strumento che possono essere riconosciuti in seno a un determinato sistema culturale, sebbene siano inediti) e limitate (poiché la

disposizione morale non ci può essere neanche l'esperienza, cosa che il generale, tuttavia, non riesce a capire.

⁴⁷¹ PU, II, p. 295.

⁴⁷² È Cavell (cfr. *Il tramonto al tramonto*, cit., pp. 73-5) in particolare a porre più chiaramente il problema di due diverse interpretazioni della forma di vita: da una parte l'interpretazione etnologica e orizzontale, per cui le forme di vita sono plurali e relative a differenti civiltà (indipendentemente dalla misura a cui si voglia attagliare la forma di vita), dall'altra parte una concezione *biologica* o verticale della forma di vita per cui la forma di vita in questione sarebbe quella generalmente umana (si tratta nel primo caso di mettere l'accento su *forme* e nel secondo su *vita*). A questa seconda accezione della forma di vita farebbero riferimento passi come PU, II, p. 292 («Se un leone potesse parlare, noi non lo capiremmo») o BGB, p. 35 («Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane»).

⁴⁷³ Ovviamente la cavelliana forma di vita «biologica» si dà come unica e complessiva (almeno in seno all'umanità). Essa tuttavia è una concezione che si pone *accanto* alle (e non al posto delle) altre molteplici forma di vita – per così dire – locali, o orizzontali.

⁴⁷⁴ J. BOUVERESSE, *Wittgenstein antropologo*, in BGB, p. 62.

grammaticalità di certe componenti del tessuto della forma di vita sono estremamente pervasive e costrittive, e dunque non permettono qualsiasi innovazione, oltre al fatto evidente che non si dà una matrice che possa produrre indistintamente *qualsiasi* cosa).

2.4.3 CONSERVATORISMO E CRITICA

Ci si avvicina così a una questione molto dibattuta (e con esiti teorici spesso significativamente opposti) rispetto al pensiero di Wittgenstein, ovvero quella che riguarda la sua portata politica, e che è evidentemente legata al problema dell'accettazione e della modificabilità della forma di vita. Ora, è noto che si potrebbero riscontrare nell'uomo Wittgenstein certe tendenze conservatrici, così come conservatori sono molti dei suoi referenti culturali (si pensi a Spengler, studioso della morfologia culturale da cui Wittgenstein dichiara di essere stato fortemente influenzato, ma anche a scrittori come Paul Ernst e Hugo von Hofmannsthal)⁴⁷⁵. Si pensi anche a un appunto privato (tra i molti di tenore simile), che troviamo nelle *Vermischte Bemerkungen*, che mostra qualcosa di più che un semplice sapore conservatore: «Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; quando si adatterà alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico»⁴⁷⁶. È anche vero che Wittgenstein non avesse un particolare interesse per la politica, e da questo punto di vista può essere molto interessante leggere una lettera che egli scrisse a Piero Sraffa nel 1934 sull'eventualità di una deriva nazista in Austria: la sua estraneità al problema politico risulta evidente, giacché tutto quello che estrae dalla pressante questione se l'Austria potesse seguire politicamente la Germania nazista è soltanto una sottile analisi di cosa significhi il verbo «potere» in questo caso, che termina con un invito a essere più fiduciosi, finendo di fatto per far evaporare tutta la significatività e l'urgenza del problema⁴⁷⁷.

È evidente tuttavia che questa sfera personale non possa giocare un ruolo particolarmente rilevante per comprendere la questione fondamentale della

⁴⁷⁵ Per questa rete di influenze nella Vienna del primo quarto del Novecento si veda J.C. NYIRI, *Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism*, in B. MCGUINNESS (ed.), *Wittgenstein and his Times*, cit.

⁴⁷⁶ VB, p. 61

⁴⁷⁷ La lettera in questione è citata in A.G. GARGANI, *Wittgenstein: la filosofia come analisi delle possibilità*, cit., pp. 6-7, ed è segnalata come esempio genuino del suo lavoro filosofico antidogmatico, che qui tuttavia ha l'aria di essere particolarmente inconcludente e fine a se stesso. Una stessa sostanziale indifferenza del Wittgenstein uomo al problema generalmente politico è anche il suo (vago) progetto di trasferirsi in Unione Sovietica, obiettivo per il quale prese anche lezioni di russo

rilevanza del pensiero e della filosofia wittgensteiniani per quanto riguarda la loro applicabilità o la loro dimensione (anche vagamente) politica.

Si è d'altronde attaccato (o approvato) piuttosto frequentemente Wittgenstein in quanto – si diceva – proprio tramite la sua idea di una forma di vita, data e non modificabile (o comunque modificabile solo entro margini che la forma di vita stessa prevede e autorizza), egli promuoveva una visione del mondo piuttosto anti-progressista (del resto, perfino in esergo alle sue *Ricerche* riscontriamo una formula derisoria nei confronti del progresso)⁴⁷⁸. È del resto piuttosto semplice (se non automatico) operare l'inversione della proposizione wittgensteiniana per cui «ciò che si deve accettare, il dato, sono forme di vita», trasformandola in «le forme di vita sono ciò che bisogna accettare» (intendendo quindi che non vadano messe in dubbio e non vadano criticate). Così come è piuttosto semplice riscontrare l'impressionante assenza di critica in passaggi come i seguenti (mi limito a citarne alcuni dalle *Ricerche*): «La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso comune del linguaggio. Lascia tutto com'è»⁴⁷⁹, «I problemi non si risolvono producendo nuove esperienze, ma assestando ciò che da tempo ci è noto»⁴⁸⁰, «“Filosofia” è ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione»⁴⁸¹, «La vera scoperta è quella che mi permette di smettere di filosofare quando voglio»⁴⁸².

Su una linea che privilegia dichiarazioni programmatiche di questo tipo si è sviluppata una concezione orientata in senso marcatamente conservatore di Wittgenstein, e questo seguendo due vie principali. La prima è quella paradigmaticamente esposta da Marcuse ne *L'uomo a una dimensione*, ed è una lettura che lega il conservatorismo a un supposto positivismo wittgensteiniano⁴⁸³. Per Marcuse, infatti, non esiste alcuna differenza di rilievo tra la ricerca dell'esattezza della logica formale e quella che si lega alla descrizione empirica⁴⁸⁴ (quindi in sostanza non ci sarebbe differenza di rilievo, da questo punto di vista, tra *Tractatus* e *Ricerche*), e questo perché in entrambi i casi la terapia filosofica, muovendo contro i fantasmi metafisici («di un passato meno maturo e meno

⁴⁷⁸ «In generale il progresso ha questo in sé: che sembra molto più grande di quanto non sia» (PU, p. 1). È d'altro canto vero che si potrebbe pensare che in realtà questo esergo sia riferito al progresso apportato dalla filosofia wittgensteiniana stessa (cfr. B. MC GUINNESS, *Wittgenstein: Philosophy and Literature*, in A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ontos, Frankfurt, 2006). Da questo punto di vista l'esergo delle *Ricerche* rispecchierebbe con precisione l'annotazione con cui Wittgenstein chiudeva l'introduzione al *Tractatus*: «Io ritengo, dunque, di aver risolto nell'essenziale i problemi. E se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare quanto poco valga l'esser questi problemi risolti» (TLP, p. 24).

⁴⁷⁹ PU, 124.

⁴⁸⁰ PU, 109.

⁴⁸¹ PU, 126.

⁴⁸² PU, 133

⁴⁸³ Cfr. M. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1989, pp. 183-211 (cap. 7. «Il trionfo del pensiero positivo e la filosofia a una dimensione»).

⁴⁸⁴ Cfr. *Ivi*, p. 196.

scientifico»⁴⁸⁵) lo può fare solamente aderendo al pensiero positivo, ovvero limitandosi a glorificare e ad amplificare il dato in quanto dato. In questo modo, d'altra parte Wittgenstein darebbe voce solamente a un uomo e a un mondo mutilati, che accettano la situazione di fatto, asserendo al contempo l'impossibilità di uscire da questo modello, e dunque denigrando l'intellettuale e il pensiero che si pongano in tensione o in opposizione con ciò che è dato (o imposto) come reale⁴⁸⁶. Da questo punto di vista, per Marcuse, l'unica possibilità di una filosofia effettivamente critica si pone al di là dell'empirico, al di fuori dell'esperienza e del linguaggio comuni, *dietro i fatti*⁴⁸⁷. Una critica filosofica sarebbe possibile proprio grazie al movimento che Wittgenstein (il Wittgenstein delle *Ricerche*) rifiuta con la massima risolutezza: operare in un'esteriorità trascendente rispetto all'ordinario, in cui sia possibile decodificare e smascherare quest'ultimo grazie a un metalinguaggio che permetta di distinguere la «falsa» dalla «vera coscienza» e di estrarre dalla falsa concretezza immediata del dato una «concretezza autentica»⁴⁸⁸.

Ora, sembra che la prima parte della critica, quella che accusa Wittgenstein di «positivismo» sia piuttosto fuori bersaglio, in quanto tutto il movimento teorico delle *Ricerche* è volto a negare precisamente l'esistenza del dato in quanto dato, ma a mostrare le condizioni (contingenti) attraverso cui il dato è sempre inevitabilmente costruito. Quindi il problema deve essere spostato sul secondo asse, ovvero l'arrestarsi della filosofia wittgensteiniana di fronte a un linguaggio (già operativo per conto suo) che risulterebbe non solo il «fenomeno originario» da cui prendere le mosse, ma anche un punto rispetto al quale non si può operare una critica efficace, in quanto sarebbe «da accettare» *tout court*, semplicemente omologandovisi (cambiare la nostra vita per adeguarsi al mondo, e non cambiare il mondo per adeguarlo alla nostra vita, come si leggeva nei *Pensieri diversi*). A questa obiezione (che pone la necessità di un punto di appoggio trascendente per poter operare una critica del proprio universo) si può tuttavia rispondere solo positivamente, ovvero mostrando la possibilità effettiva di una critica immanente, che non si fondi su un metalinguaggio capace di discernere cos'è una vita buona da cos'è una vita mutilata in senso assoluto.

Prima di vagliare la possibilità di una risposta in questo senso, vorrei dar conto rapidamente di altre letture, che, da prospettive molto più vicine a quelle wittgensteiniane, hanno visto nella filosofia di Wittgenstein ora un conservatore, ora un progressista. È interessante, per esempio, vedere come da letture complessive in ultima analisi simili tra loro (e non molto dissimili anche da quella marcusiana, se non per il fatto che non condividono l'assunto – per altro

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 183.

⁴⁸⁶ Cfr. *Ivi*, p. 184-8. A p. 196 Marcuse scrive significativamente che il vero paziente della terapia wittgensteiniana sarebbe l'intellettuale non omologato, «un certo tipo di intellettuale, la cui mente e il cui linguaggio non sono conformi a quelli del discorso comune».

⁴⁸⁷ Cfr. *Ivi*, p. 197.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 200, p. 192.

difficilmente difendibile – per cui Wittgenstein aderirebbe a una sorta di positivismo in quanto logica unica dell'esistente, ovvero in quanto ideologia propria della società occidentale contemporanea) diano esiti politici esattamente opposti. A partire infatti da un Wittgenstein sostanzialmente relativista (in senso lato: per il quale esistono cioè una molteplicità di forme di vita, nessuna delle quali migliore o sovraordinata o meglio funzionante rispetto alle altre, e chiunque si trovi in una determinata forma di vita deve, se non altro, muovere dalla sua accettazione, senza la quale non riuscirebbe semplicemente a interagire col mondo) sono discesi, da una parte l'idea di un Wittgenstein campione del conservatorismo, e anzi in grado di fornire a esso strumenti teorici pressoché invincibili (J.C. Nyiri)⁴⁸⁹ e dall'altra un Wittgenstein liberale e progressista (R. Rorty)⁴⁹⁰.

Nyiri, infatti, anzitutto lega la molteplicità e l'infondatezza delle forme di vita all'impossibilità di un principio razionale esterno in base al quale criticare i difetti di una certa comunità e dunque giustificare una qualche idea di progresso, da cui deriverebbero l'anti-razionalismo, l'anti-teoreticità e l'ostilità al cambiamento wittgensteiniani (il presupposto di questa critica sarebbe dunque che un progressismo si possa dare esclusivamente nella forma di una critica illuministica sulla base di un principio razionale superiore). In secondo luogo Nyiri afferma che Wittgenstein offre gli strumenti per risolvere il grande paradosso del neoconservatorismo della sua epoca (che suonerebbe così: come è possibile combattere per un certo sistema di valori, se un tale sistema non è dimostrabile che sia migliore rispetto agli altri?)⁴⁹¹: asserendo la forma di vita come «fatto antropologico», cioè affermando che non si dà uomo se non entro l'alveo di una tradizione che lo rende tale, questo giustificerebbe il fatto di non voler cambiare il proprio *humus* culturale, e anzi di porsi in maniera ostile nei confronti di qualsiasi cambiamento⁴⁹².

Al contrario, per la lettura di Richard Rorty (che fonde decostruzionismo e pragmatismo), il relativismo di Wittgenstein, così come la sua satira radicale nei confronti di ogni possibile teoria filosofica, costituiscono il presupposto a un pensiero radicalmente liberale (e dunque aperto al progresso). Proprio questo antidogmatismo che si lega alla contingenza delle forme di vita, dei diversi vocabolari che si usano e che si presentano sempre come revocabili o

⁴⁸⁹ J.C. NYIRI, *Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism*, cit. e ID., *Wittgenstein's New Traditionalism*, in «Acta Philosophica Fennica», n. 28, 1976.

⁴⁹⁰ Cfr. R. RORTY, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., e soprattutto *La filosofia dopo la filosofia*, cit.

⁴⁹¹ In realtà non sembra un paradosso particolarmente pregnante per un conservatore, che difficilmente si pone in un'ottica universalista, per cui vuole difendere il suo sistema di valori perché è il migliore in assoluto e non perché è semplicemente il suo. Tutto questo ammesso e non concesso che un conservatore si ponga il problema della (almeno possibile) reciproca relatività tra loro dei sistemi di valori.

⁴⁹² Per un'analisi e delle risposte circostanziate alle tesi di Nyiri si veda J. SCHULTE, *Wittgenstein and Conservatism*, «Ratio», n. 25, 1983.

modificabili, sta l' indefinita possibilità di mutamento (e dunque l' opposto della chiusura acritica) delle forme di vita, ivi compresa la nostra. Tuttavia, a favore di una certa accezione della nostra civiltà, e cioè nella sua accezione *liberale*, Rorty ciò nondimeno (non senza un tocco di paradosso) non smette di militare, cercando a sua volta nel dolore, e in particolare nel principio di limitazione universale del dolore, un principio pragmatico e politico di azione universalizzata, che fungerebbe a sua volta da criterio (immanente, almeno in teoria) per il progresso⁴⁹³.

Su una analoga posizione politica progressista, ma senza il presupposto marcatamente relativistico rortyano, si pone invece la posizione di Stanley Cavell, il quale, in particolare nel saggio *Declining decline*, trova nella differenza tra l' accezione verticale e quella orizzontale della forma di vita una dimostrazione dell' anti-conservatorismo wittgensteiniano. La forma di vita che infatti Wittgenstein inviterebbe ad accettare è solamente quella verticale o biologica (la *vita* più che la forma, e *l' umano* più che il culturale), ovvero quelle strutture senza contenuti che rendono comunicabili tra loro gli esseri umani e i loro sistemi di valori⁴⁹⁴ (non questa o quella speranza specifica, né questo o quello specifico timore, ma il fatto che *si spera*, che *si teme*). Da questo punto di vista, e poggiando dunque su un criterio al contempo contingente ma unitario (la forma di vita umana) le forme di vita particolari sarebbero sempre criticabili e modificabili, e l' ordinario a cui Wittgenstein rimanderebbe sarebbe al contempo lo spazio delle illusioni da combattere quanto quello in cui si possono indefinitamente reperire le potenzialità di cambiamento (ciò che avvicinerrebbe Wittgenstein a una serie eterogenea di pensatori quali Platone, Rousseau, Marx, Thoreau)⁴⁹⁵. Noi non daremmo dunque un assenso radicale alla nostra forma di vita particolare, le regole si fanno sempre *as we go along*, e l' assenso di ciascuno è sempre in discussione così come il rapporto alla società è sempre in divenire. Come scrive Laugier, assestandosi perfettamente sulla scia cavelliana: «L' adesione acritica alla comunità è un mito. [...] È la rivendicazione a definire l' accordo, e la comunità è dunque oggetto di rivendicazione, e non è fondatrice»⁴⁹⁶.

Al di là del fatto che si condivida la prospettiva specifica da cui muove Cavell, sembra comunque che il movimento filosofico wittgensteiniano possa difficilmente esser letto come un ostacolo alla critica, così come risulta piuttosto difficile ipostatizzare la forma di vita in un' entità data e immutabile, alla quale ci si deve limitare a dare incondizionatamente il proprio assenso, pena l' impossibilità

⁴⁹³ Cfr. R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, cit. Per una discussione della lettura rortyana del Wittgenstein politico (o meglio dell' applicazione politica del pensiero wittgensteiniano) si veda A. CRARY, *Wittgenstein's Philosophy in relation to Political Thought*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit., in particolare alle pp. 123-39.

⁴⁹⁴ Cfr. *Il tramonto al tramonto*, cit., in particolare pp. 73-6. Cfr. anche *The claim of Reason*, cit., pp. 3-127.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 76.

⁴⁹⁶ S. LAUGIER, *Wittgenstein. Les sens de l' usage*, Vrin, Paris 2009, p. 302.

stessa di vivere. Il primo obiettivo del Wittgenstein delle *Ricerche* è infatti senza dubbio quello di mostrare come ciò che riteniamo ovvio e non sottoponibile a critica, sia in realtà un assunto perfettamente contingente (dunque non, come pensa Marcuse, la glorificazione del dato, ma lo smascheramento delle sue pretese di neutralità e di oggettività). La scoperta di una tale contingenza dell'esistente è ciò che dà forma all'intera pratica filosofica del testo wittgensteiniano: ed è da questa scoperta che segue la critica di qualsiasi modello dogmatico e unitario di funzionamento del linguaggio. La risposta che il linguaggio funziona benissimo così come funziona non è dunque un semplice invito a non intervenire su di esso e ad accettarlo acriticamente, ma anzi è l'invito a non sovrapporgli (ciò che invece facciamo in continuazione facendo filosofia, fraintendendo l'uso filosofico con la ricerca di fondamenti esplicativi) dei modelli ideali normativi e trascendenti, semplicemente perché il linguaggio fa tutto ciò che fa sulle base delle sue proprie risorse, e su queste basi esso è in grado di svilupparsi, di modificarsi, di ampliarsi e di creare nuovi spazi, e nuovi campi di possibilità espressive. La critica wittgensteiniana è dunque innanzitutto a un modello unico di razionalità, per restituire la produzione di significati linguistici alla contingenza, alla pluralità, all'immanenza e alla fertilità dei giochi linguistici stessi.

Del resto un Wittgenstein che invitasse alla mera accettazione del dato in quanto dato mal si confà al tessuto compositivo delle *Ricerche*, la cui grande difficoltà e il cui enorme senso di spiazzamento è dovuto proprio al fatto che nessun dato è mai dato per acquisito, ma sempre di nuovo messo in discussione, smussato, rielaborato da prospettive diverse, fino a mettere in discussione il fatto stesso che un dato possa effettivamente darsi, e che non sia sempre già piuttosto una creazione contingente e locale secondo i nostri propri criteri di produzione. Da questo punto di vista bisogna fare attenzione a non confondere l'invito a non andare *dietro* ai fenomeni, e dunque a lasciare tutto com'è (che significa semplicemente non cercare di fondare o di spiegare i fenomeni con strutture più profonde e più essenziali, dunque trascendenti rispetto al fenomeno stesso) con un invito ad accettare semplicemente il dato così come ci viene offerto (anzi l'invito wittgensteiniano è proprio quello di avere un costante atteggiamento di sospetto critico nei confronti del dato, e di non affrontarlo mai senza aver dissodato le modalità della sua costruzione). E questo vale anche nella misura in cui il dato viene fatto esplodere in un'intera forma di vita: anche in questo caso l'atteggiamento non è quello dell'accettazione passiva della forma di vita, ma piuttosto l'interrogazione di una tale forma di vita, la sua analisi al fine di mostrare i meccanismi della matrice delle nostre esperienze, vista non solo come infondata, ma anche come indefinitamente modificabile. Il fatto che Wittgenstein non si stanchi di offrire sempre alternative, di spostare lo sguardo, di vedere con altri occhi, di pensare secondo possibilità normalmente impensate, di eludere il controllo di meccanismi di pensiero inveterati offrendo visioni destabilizzanti, è

esattamente il tentativo di rendere meno immodificabile e meno inattaccabile la stessa forma di vita nella quale nondimeno inevitabilmente ci troviamo. È chiaro d'altra parte che questa matrice di esperienze possibili che è la forma di vita, si dà come limitata, e non offre una possibilità infinitamente aperta di produrre il nuovo, però questo è semplicemente un portato del trovarsi sempre e costitutivamente in una posizione specifica, rispetto alla quale non tutte le possibilità sono egualmente esprimibili.

Da questo punto di vista potrebbe essere molto interessante vedere come questi punti sommariamente esposti (la critica alla trascendenza tramite la scoperta della contingenza del dato, la critica alla razionalità universale per delegare a usi di razionalità locali, l'individuazione della radice pragmatica delle costruzioni teoriche e linguistiche, la produzione di possibilità alternative che mettano in crisi un edificio consolidato, e infine anche la produttività indefinita ma limitata di una forma di vita intesa come matrice di esperienze possibili) ci portino a considerare una forte somiglianza con un altro grande pensiero del ventesimo secolo (per quanto teoricamente distante da quello wittgensteiniano), di natura marcatamente critica (e non sospettabile di conservatorismo): quello di Michel Foucault⁴⁹⁷. Anche lo stesso Foucault muove da una critica a una razionalità considerata universale (quella razionalità «nata in maniera del tutto ragionevole – dal caso»⁴⁹⁸) per trasformarla in un concetto mutevole e contingente che ha corso solamente entro determinati giochi di verità, entro i quali si danno regimi di razionalità differenti e locali, che non sono a loro volta sottoponibili a un giudizio di maggiore o minore razionalità (da un punto di vista esterno e superiore): essi non sono più o meno razionali (o irrazionali), ma si basano sulle pratiche e sulla storia umana, che, così come sono state arbitrariamente costruite, risultano revocabili⁴⁹⁹. Proprio questi regimi di verità differenti, queste prospettive alternative rispetto a quelle che si offrono (e si impongono) come universali ed eterne, servono, a Foucault come a Wittgenstein (ed entrambi con un occhio rivolto a Nietzsche), per mostrare «il groviglio del possibile e dell'attuale, portando alla luce lo status dell'attuale situandolo sullo sfondo di altre possibilità»⁵⁰⁰: anche in questo caso dunque la filosofia configura il suo scopo come un vedere altrimenti, come un fornire delle alternative, come un riattivare il

⁴⁹⁷ Una prospettiva del genere è mostrata per esempio da A.I. Davidson (*Foucault and the a Analysis of Concepts*, in A. DAVIDSON, *The Emergence of sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, 2001, pp. 178-91). Sempre dello stesso autore si veda a questo proposito il saggio introduttivo a A.g. GARGANI, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione metodica del caso*, (1975), Mimesis, Roma 2009, dal titolo *Dai giochi linguistici all'epistemologia politica*. Una compatibilità dei due autori è mostrata anche dal pensiero originale, ma che muove da queste due matrici teoriche, di Ian Hacking. Si veda infine anche A.I. DAVIDSON, F. GROS (eds.), *Foucault et Wittgenstein: des possibles rencontres*, Kimé Paris 2011 (e in particolare sulla questione politica P. SAVOIA, *D'un point de vue politique. Philosophie, pratiques, pouvoirs: notes sur Wittgenstein et Foucault*).

⁴⁹⁸ Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Dits et écrits*, vol. 1, cit., p. 1006.

⁴⁹⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, in *Dits et écrits*, vol. 2, cit., p. 1268.

⁵⁰⁰ A.I. DAVIDSON, *The Emergence of Sexuality*, cit., p. 191.

serbatoio delle possibilità per mostrare la contingenza dell'esistente e dunque aprire la possibilità del cambiamento⁵⁰¹. Come scrive Foucault in apertura dell'*Uso dei piaceri*: «Che cos'è dunque la filosofia, oggi [...] se non è lavoro critico su se stessi? Se non consiste [...] nel cominciare a sapere come sarebbe possibile pensare in modo diverso?»⁵⁰². L'esposizione di possibilità altre è dunque lo strumento critico che entrambi usano, e non è un caso che il movimento critico, così come se lo attribuisce Foucault, sia detto, anche, una filosofia *analitica* della politica, che non si ponga come obiettivo la produzione di tesi e proposte propriamente politiche (non «legiferare, profetare, consigliare, istruire il potere»⁵⁰³), ma piuttosto che operi sui «dispositivi di potere tramite un movimento di delucidazione, di analisi, di *rendere visibile* il potere stesso, le sue pratiche, le sue tecniche»⁵⁰⁴. Il ruolo della filosofia, aggiunge Foucault, continuando questa sorta di parafrasi di Wittgenstein, «non è di scoprire ciò che è nascosto, ma di rendere visibile precisamente ciò che è visibile, vale a dire di fare apparire ciò che è vicino, che è immediato»⁵⁰⁵. E in questo lavoro di delucidazione consiste esattamente il ruolo critico e politico della filosofia, nello strappare la nostra società dal dominio del dato semplicemente da accettare per portarla nel dominio del contingente e dunque del revocabile. Ora, è evidente che l'impatto, oltre che la consapevolezza, del pensiero politico di Foucault, non sono paragonabili a quelli di Wittgenstein, così come d'altra parte qui risulta determinante tutta la fondamentale cartografia dei rapporti di potere, e in particolare dei dispositivi propri alla società disciplinare (di qui anche una certa sufficienza con cui Foucault tratta la filosofia analitica che si limita a discussioni «attorno a una tazza di tè»⁵⁰⁶). Se dunque sarebbe senz'altro fuori luogo identificare i due sforzi dal punto di vista politico, si può tuttavia pensare che il pensiero e l'opera di Foucault – benché originino da un percorso autonomo e affondino le radici in tutt'altra temperie culturale – abbia in qualche modo portato alla luce un'applicazione politica virtualmente presente nel pensiero di Wittgenstein, e che dunque entrambi i filosofi si collochino sulla linea di una *analitica delle pratiche* che è il preambolo necessario a qualsiasi critica che si voglia immanente e non si basi sulla previa assunzione di principi e valori sovraordinati e

⁵⁰¹ Anche per Foucault non si danno tuttavia possibilità infinite di produzione di alternative, ma se ne danno una serie indefinita e limitata, che d'altra parte non agisce per produzione di singoli enunciati, ma necessita di un cambiamento complessivo del campo di possibilità (ciò che corrisponde, in Wittgenstein, all'olismo del gioco linguistico, o, globalmente, della forma di vita).

⁵⁰² M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 14. Lo stesso Deleuze, che pure non nasconde la sua ostilità a Wittgenstein, e che cerca di leggere Foucault in un'ottica piuttosto affine alla propria, riconosce che tra Wittgenstein e Foucault sussiste un analogo rapporto originale tra visibile e dicibile: da questo punto di vista Wittgenstein è l'unico filosofo analitico – se così si può chiamare – ad avere uno stretto rapporto con Foucault) – cfr. G. DELEUZE, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, p. 58.

⁵⁰³ M. FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, in *Dits et écrits*, vol. II, cit., p. 540.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *La vérité et les formes juridiques*, cit., pp. 1499-1500.

universali. Come dice Foucault in un'intervista del 1983: «Di ciò che la ragione esperisce come la sua necessità, [...] se ne può fare la storia e ritrovare la rete di contingenze dalla quale è emersa. [...] Ciò vuol dire che quelle [forme di razionalità] riposano su uno zoccolo di pratica e di storia umane, e poiché esse sono state fatte, esse possono – purché si sappia come sono state fatte – essere disfatte»⁵⁰⁷.

Il limite, semmai, da questo punto di vista, sarebbe quello di non proporre propriamente niente di nuovo («nessuna nuova esperienza»⁵⁰⁸, come ripete Wittgenstein), ma limitarsi a mostrare la *mera possibilità* del cambiamento, ovvero un cambiamento potenzialmente infinito, ma che resta tuttavia indefinito (il problema degli esempi «fantascientifici» e al limite dell'immaginabile di Wittgenstein, che mettono in crisi l'esistente ma non arrivano ad affermare il nuovo) ovvero incapace di per sé di produrre il cambiamento auspicato, ma solo di crearne le premesse, le condizioni di possibilità intellettuali. Non è forse un caso, quindi, che l'esito finale, l'unica positività politica, di Wittgenstein (anche in questo si può riscontrare una risonanza con Foucault), sia una sorta di ripiegamento del soggetto su se stesso, ovvero la possibilità di una terapia che sia, in sostanza, una *cura di sé*⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ M. FOUCAULT, *Structuralisme et post-structuralisme*, in *Dits et écrits*, vol. 2, cit., p. 1268. In un'ottica di questo tipo, come è stato recentemente notato da A.I. Davidson, si colloca anche il libro – stavolta esplicitamente wittgensteiniano – di Aldo Giorgio Gargani *Il sapere senza fondamenti* (cit.), edito nel 1974, ovvero in contemporanea con la (per quanto indipendentemente dalla) fioritura degli studi di Foucault sul potere.

⁵⁰⁸ PU, 109.

⁵⁰⁹ Questa considerazione deve in realtà essere integrata da almeno altre due annotazioni. Da una parte infatti il concetto di *cura di sé* ha in Foucault un valore altamente politico, nella misura in cui esso costituisce una decisiva forma di resistenza, che in Wittgenstein invece non ha (almeno non intenzionalmente); dall'altra parte, come accenneremo nel prossimo paragrafo, la terapia wittgensteiniana, pur centrale, non può essere considerata un reale ripiegamento del soggetto su se stesso (o almeno questo non è il suo significato più rilevante).

2.5 LA SUPERFICIE DELL'ORDINARIO

Il movimento proprio al pensiero wittgensteiniano nelle *Ricerche filosofiche* è dunque quello di tendere un piano di immanenza che si collochi in seno all'ordinario, o, per dirla altrimenti, l'istanza immanentista di questo testo si sviluppa precisamente come un ritorno al «terreno scabro» dell'ordinario come l'unica dimensione in cui la prassi infondata si sottrae sistematicamente al rischio di essere ricatturata entro i dogmi di un pensiero trascendente. Per questo il movimento delle *Ricerche* si configura anzitutto come una lotta contro la filosofia intesa come metafisica, ovvero contro le pretese di fondare il nostro linguaggio e la nostra prassi ordinari tramite un piano sovraordinato e normativo. E per questo, tramite un gioco complesso di cambiamenti di prospettiva, di esibizione di possibilità alternative, di analisi di usi e di molteplici e irriducibili giochi linguistici, di esempi volti a sparigliare una visione del mondo unilaterale e già satura di metafisica, Wittgenstein tende a mostrare l'inconsistenza di ogni pretesa di un punto di vista esterno in grado di esibire il vero aspetto delle cose, la loro natura *sub specie aeternitatis*. Le direzioni in cui procede questo svincolamento dalle istanze trascendenti della superficie dell'ordinario (che poi per Wittgenstein coincide con una superficie linguistica – o meglio grammaticale) sono sostanzialmente tre: a. le cose stesse (l'ideale di una referenza oggettuale), b. il metalinguaggio (una struttura logica oggettiva), c. il soggetto (in grado, con la sua attività spirituale, di dare vita a segni altrimenti inerti). Le *Ricerche* tendono al contrario a mostrare precisamente che: a. non si dà una realtà ontologica oggettiva indipendentemente dalla nostra costruzione degli oggetti, dalla nostra configurazione di essi tramite una grammatica (ciò che possiamo sapere di un oggetto non è cosa esso sia, ma le modalità e gli schemi entro cui l'abbiamo costruito); b. la logica non è che il prodotto di una certa esigenza di ordine da introdurre nelle cose per potersi relazionare a esse, e la nostra stessa razionalità non è che il prodotto di un certo modo di rapportarsi alle cose (ciò non significa che sia arbitraria, giacché non la si può scegliere e non ce ne si può liberare con un semplice atto di volontà, ma significa anche che non è razionale secondo un concetto normativo di razionalità che potrebbe rappresentare un criterio esterno: una certa logica non è il rispecchiamento di una struttura necessaria, ma solo il portato di differenti giochi linguistici e delle loro regole); c. il soggetto è ridotto a una funzione linguistica, comportata da alcuni usi linguistici ma non in grado di fornire né significati né interpretazioni (e questo vale anche in seno all'antropologizzazione della filosofia proposta da Wittgenstein, nella misura in cui essa non significa ricondurre all'uomo il potere di significare, ma anzi mostrarlo come agito da una prassi e una forma di vita che lo sovrastano e lo agiscono).

Una volta svincolato il linguaggio da queste pretese di fondazione in direzione delle profondità di una realtà oggettiva, delle altezze di una logica cristallina e dall'interiorità di soggetto interpretante, ciò che resta è un linguaggio (il cui concetto in Wittgenstein si estende fino a comprendere la stessa forma di vita in cui è intessuto, ovvero la stessa prassi che gli è indissolubilmente legata), e una serie di grammatiche attraverso cui esso è applicato. La grammaticalizzazione proposta da Wittgenstein significa infatti concepire il linguaggio come il prodotto di una serie complessa di grammatiche locali e revocabili, ognuna delle quali definisce le modalità di approccio e di definizione di un certo oggetto, e dunque gli usi che se ne possono fare. Questo non significa naturalmente ridurre il linguaggio alla *sua* grammatica (ciò che fa la metafisica che si nutre di un solo tipo di esempi e applica un solo tipo di grammatica ritenendola normativa): si tratta invece di mostrare come il linguaggio si articola in una serie composta di giochi linguistici ognuno dei quali consta delle proprie regole grammaticali attraverso cui crea e configura quel tanto di «realtà» di cui ha bisogno. Ovvero, ancora: non c'è realtà che non sia configurata e grammaticalizzata, non c'è realtà esterna e oggettiva, ma ogni realtà è sempre inderogabilmente una realtà prodotta.

A questo rimanda la molteplicità dei giochi linguistici e a questo rimanda l'invito wittgensteiniano alla filosofia a «lasciare tutto com'è» e a consegnarci semplicemente una visione perspicua delle cose che ci si danno comunemente, il quale invito, lungi dall'essere un monito ad arrestarsi al dato e ad accettarlo, è esattamente un invito a non creare un mondo dietro il mondo (un fondamento nascosto e normativo), e ad arrestarsi invece alle molteplici possibilità che ineriscono le nostre capacità di rapportarci al mondo e anche di modificarlo senza fare appello a una norma trascendente. Questo è ciò che bisogna intendere come dimensione superficiale o immanentista della filosofia di Wittgenstein, una filosofia che si pone come obiettivo un ripensamento in questi termini del ruolo del pensiero, e dunque della filosofia stessa. Piuttosto che operare in direzione di una fine della filosofia, e di una sua conclusiva dispensabilità, essa dovrà invece essere radicalmente ricostituita come l'attività propria di questa superficie dell'ordinario, come sua logica immanente, distruttiva (rispetto a ogni pretesa di ipostatizzazione metafisica) e produttiva (rispetto alle possibilità espressive immanenti al linguaggio e alle sue molteplici applicazioni e proiezioni), il cui unico criterio interno sia quello di mantenere attivo questo movimento stesso, di non irrigidirsi in soluzioni a portata di mano e irriflesse. Da questo punto di vista bisognerebbe forse usare un minimo di cautela nel parlare dello scopo terapeutico della filosofia wittgensteiniana. Se è vero infatti che è sempre presente l'idea di una terapia e di una delucidazione del lettore, è anche vero che la vera posta in gioco di un testo come le *Ricerche filosofiche* è una rifondazione (antifondazionalista) del pensiero e della filosofia come movimenti immanenti al piano dell'ordinario, e che dunque siano proprio essi, più che i singoli (delle cui sorti Wittgenstein non

pare in realtà preoccuparsi molto), i veri soggetti che devono sottoporsi all'attività terapeutica wittgensteiniana.

A questa superficializzazione risponde anche la struttura inafferrabile delle *Ricerche*: multicentrica e plurale, come il *Castello* di Kafka essa ha molteplici ingressi, tutti praticabili, ma di cui nessuno può portare al cuore della sua trascendenza, al Significato, e ciò perché questa trascendenza, questo Significato, in Wittgenstein come in Kafka, non sono dati. E dunque così come l'agrimensore dovrà arrendersi all'idea che il Castello, anziché essere un'entità superiore e autoritativa, si limita a essere la mutevole logica interna del villaggio, che viene a strutturarsi di volta in volta in modi differenti, così nelle *Ricerche* il tentativo di fondare il linguaggio, attraverso linguaggi ideali o attraverso il rapporto alle cose, dovrà arrendersi a tornare sempre di nuovo alle variabili grammatiche che inseriscono i molteplici giochi linguistici.

APPENDICE. SUPERFICIALIZZARE IL *Tractatus*?⁵¹⁰

È interessante notare come negli ultimi dieci anni (in particolare a partire dal 2000, ma in realtà si tratta di un movimento che è cominciato almeno dieci anni prima, e le cui radici teoriche affondano in testi ormai classici) la letteratura wittgensteiniana si sia concentrata soprattutto nella (accessissima) discussione del cosiddetto *Resolute reading* del *Tractatus*. Il clamore suscitato da queste temerarie esegesi della prima opera di Wittgenstein è paragonabile solo a quello fatto negli anni '70 dal testo di Kripke sul *rule-following* e il *private-language argument*.

Si tratta, per guardare l'evento da una prospettiva estremamente ampia, del movimento opposto a quello delle letture trascendentali del «secondo» Wittgenstein, quelle letture cioè che leggevano le *Ricerche* alla luce del trascendentalismo del *Tractatus*, ponendo come differenza fondamentale tra le due opere un'«estensione» del soggetto trascendentale, che passerebbe dall'io del *Tractatus* (il soggetto metafisico) al noi delle *Ricerche*, che però non sarebbe il noi dell'antropologia e della forma di vita, ma continuerebbe a funzionare come soggetto trascendentale (seppur plurale, e in questa pluralizzazione consisterebbe propriamente il passaggio dalla prima alla seconda grande opera), ovvero continuerebbe a definire i limiti del linguaggio e delle sue possibilità espressive (e in questa veste resterebbe inafferrabile, e dunque indicibile)⁵¹¹. Nella recente cosiddetta «lettura risoluta»⁵¹², invece, si cerca di rovesciare questo ordine, ovvero cerca di leggere il *Tractatus* alla luce delle acquisizioni delle *Ricerche* (e in particolare sfruttando un certo tipo di lettura, per lo più terapeutica, delle *Ricerche* stesse). Non è infatti un caso che il volume collettivo intitolato incisivamente *The New Wittgenstein*, ovvero quello che costituisce il manifesto della lettura risoluta, consti di due parti, la prima delle quali è riservata a saggi sulle *Ricerche*, e in particolare contiene due saggi (uno tratto da *The Claim of Reason* di Cavell e l'altro di McDowell) di molto precedenti e che mostrano chiaramente quali siano le basi

⁵¹⁰ Questa appendice non intende minimamente offrire una lettura della prima opera wittgensteiniana, rispetto alla quale le mie lacune culturali e intellettuali sarebbero tali da sconsigliarne anche solo una semplice esposizione. Si vorrebbe invece dar conto di una lettura recente del *Tractatus* che ha smosso molto le acque del panorama degli studi wittgensteiniani, la cosiddetta *lettura risoluta*, la quale, mi sembra, offre una concezione di quest'opera estremamente innovativa, per quanto implausibile, che finirebbe per avvicinarla molto al Wittgenstein delle *Ricerche*, e a offrirne una visione dinamica non dissimile da quella che potremmo definire una lettura «superficiale» del *Tractatus*. È a questo titolo che mi sembra interessante esporla brevemente, nella convinzione, per di più, che l'implausibilità di una lettura non provi ancora niente contro di essa.

⁵¹¹ Il testo paradigmatico di questa lettura (estremamente originale, sebbene criticabile e criticata) è il saggio di B. Williams, *Wittgenstein e l'idealismo*, in M. ANDRONICO, D. MARCONI, C. PENCO, *Capire Wittgenstein*, cit.

⁵¹² Che d'altra parte si può fregiare di una notevole serie di epiteti (lettura risoluta – quello maggiormente utilizzato – ma anche lettura austera, nuova lettura, lettura nichilista, lettura postmoderna, lettura terapeutica: si veda S. BRONZO, *La lettura risoluta e i suoi critici: breve guida alla letteratura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, cit.).

teoriche di questa lettura⁵¹³, che risulta tuttavia innovativa solamente (o quasi) per quanto riguarda il *Tractatus* (cui è dedicata la seconda parte del volume; in questa inversione, simbolica, dell'ordine cronologico sta un'importante posta in gioco teorica).

Ma per capire cosa significhi leggere risolutamente il *Tractatus* conviene rifarsi ad un saggio seminale di Cora Diamond (la pioniera di questa lettura), pubblicato per la prima volta nel 1988, dal titolo *Throwing Away the Ladder: How to read the Tractatus*. Il riferimento del titolo è evidentemente alla celebre proposizione 6.54, su cui si impernia tutta questa lettura. La proposizione in questione recita:

6.54 Le mie proposizioni si illuminano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo esser asceso su essa). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo⁵¹⁴.

Leggere risolutamente il *Tractatus* significa prendere seriamente questa proposizione (la penultima dell'opera), che conterrebbe in sostanza un'indicazione di lettura che coincide con l'autoconfutazione dell'opera stessa: una *vera e propria* autoconfutazione, e non un semplice atto di riconoscimento che si sono violate le regole della sensatezza ma lo si è fatto esclusivamente per acquisire qualcosa di reale benché ineffabile. Un modo standard di leggere questa affermazione (di fatto disinnescandola) era infatti quello di pensare che effettivamente le proposizioni del *Tractatus*, in quanto parlavano della struttura effettiva del linguaggio e della realtà, dicevano effettivamente ciò che non si poteva dire (giacché il solo «metodo corretto della filosofia» sarebbe «nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque proposizioni della scienza naturale»⁵¹⁵, un metodo che il *Tractatus* non rispetta affatto), e per questo andassero considerate *sinnlos*. D'altra parte, dicendo (impropriamente ma significativamente) queste insensatezze, Wittgenstein stava tuttavia cercando di mostrare qualcosa che non era passibile di espressione verbale (e che tuttavia era reale): la vera struttura della realtà e il suo rapporto con un linguaggio come raccolta di proposizioni atomiche, verofunzionali, ciascuna delle quali esprime senza ambiguità un fatto. Da questo punto di vista, la lettura standard è necessitata a distinguere tra un mero nonsenso, che non dice assolutamente niente (come «*piigole tigaly wigah*») e un nonsenso che invece non *dice* nulla, ma possiede tuttavia il potere di *mostrare* qualcosa che c'è ma resta ineffabile.

⁵¹³ Per certi versi, al modo in cui Cavell ha mostrato una via estremamente feconda per leggere le *Ricerche* in maniera marcatamente terapeutica, i «risoluti» tentano la ben più ardua impresa di leggere allo stesso modo il *Tractatus*.

⁵¹⁴ TLP, 6.54.

⁵¹⁵ TLP, 6.53.

Questa lettura coincide con quello che, con espressione colorita, nel suo primo saggio Diamond chiama «*chickening out*»⁵¹⁶, ovvero tirarsi indietro, non accettare la sfida propria del *Tractatus*, che consiste precisamente nel disfarsi di esso, nel riconoscerlo – *risolutamente* e senza esitazioni – insensato senza mezzi termini, ovvero di un’insensatezza che non è sovraordinata a una *mera* insensatezza, e che anzi nel suo essere insensata mostra direttamente le strutture indicibili della realtà e della logica. Su questo argomento è stato James Conant (l’altro grande nome associato a questo tipo di lettura, detta appunto anche la «Conant-Diamond») a fornire i contributi più decisivi al *resolute reading*, mostrando nettamente da una parte la differenza tra una concezione *sostanziale* e una *austera* del nonsenso (la prima è quella ineffabilista, che lascia al *nonsenso* delle possibilità referenziali perfino più ampie rispetto alla proposizione sensata, e la seconda è quella che dice che un nonsenso, in quanto nonsenso, non dice assolutamente nulla: non si darebbe insomma il paradossale di un senso, per così dire, insensato)⁵¹⁷. L’idea di Conant, elaborata anche grazie a un serrato confronto con quel Frege alle cui «grandiose opere» Wittgenstein riconosce di dovere gran parte del suo stimolo filosofico, è che nel *Tractatus* ci sia posto solamente per questo secondo tipo, austero, di nonsenso, ovvero che i nonsensi siano sempre da considerare dei *meri* nonsensi, incapaci di «fischiettare» (cioè di mostrare senza propriamente dire) alcunché⁵¹⁸. La delucidazione (*elucidation*, *Erläuterung*), che costituisce il fine stesso del *Tractatus*, consisterebbe anzitutto nel dissolvere l’illusione grammaticale di star significando qualcosa, laddove in realtà non si sta significando assolutamente niente. Questo comporta, per i lettori risoluti, abbandonare la distinzione tra dire e mostrare, di solito considerata il punto centrale del *Tractatus* (anche dallo stesso Wittgenstein)⁵¹⁹.

Wittgenstein dice che non ci sono oggetti in quanto tali, e non sta presupponendo che «certamente ci sono degli oggetti, soltanto che *il fatto che* ci sono deve essere espresso altrimenti»⁵²⁰. Sarebbe dunque sbagliato, secondo

⁵¹⁶ C. DIAMOND, *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, cit. p. 194.

⁵¹⁷ Cfr. J. CONANT, *Elucidation and Non-sense in Frege and Early Wittgenstein*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000. Il riferimento più diretto nel *Tractatus* è TLP, 5.473-5.4733.

⁵¹⁸ Ci si rifà qui alla celebre battuta di Ramsey, che, con riferimento alla proposizione 7 del *Tractatus* («Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»), chiosava che «su ciò di cui non si può parlare non si può neanche fischiettare», laddove i lettori standard (cioè ineffabilisti) sostengono che in realtà Wittgenstein stava appunto cercando di fischiettare ciò che, a rigore, non poteva dire: cfr. P. HACKER, *Was He Trying to Whistle It?*, in A. CRARY., R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit.

⁵¹⁹ In realtà sembra che poi questa posizione dei *resolute readers* sia venuta smussandosi (ovvero negando semplicemente che il mostrare possa avere un contenuto quasi-proposizionale, mentre avrebbe una dimensione radicalmente differente), mettendo però così a repentaglio la peculiarità stessa del *resolute reading* (cfr. S. BRONZO, *La lettura risoluta: breve guida alla letteratura*, cit., pp. 278-9). Sull’affermazione wittgensteiniana della centralità della distinzione dire/mostrare cfr. P. HACKER, *Was he Trying to Whistle It?*, in A. CRARY., R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit., p. 373 (Hacker sostiene questa tesi riportando una lettera di Wittgenstein a Russell).

⁵²⁰ Cfr. C. DIAMOND, *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, cit. pp. 197-8.

questa lettura, sostenere che la prima opera wittgensteiniana presupponga una metafisica e una semantica realiste, esattamente come le *Ricerche* non sostengono alcuna tesi anti-realista: in entrambi i casi non ha senso dire che le cose *ci sono* o *non ci sono* (e che dunque si parla – o si tace – di *qualcosa*), perché semplicemente bisogna liberarsi del presupposto che ci sia qualcosa a cui attribuire o meno un'esistenza (fosse anche solo un'esistenza logica) autonoma. Non si dà, nel *Tractatus*, alcun regno della necessità che ecceda il linguaggio⁵²¹. La domanda su qualcosa che eventualmente giaccia *al di fuori* del linguaggio, *out there*, è semplicemente insensata, tanto nel primo quanto nel secondo Wittgenstein.

Resta da chiedersi cosa rimanga del *Tractatus*, una volta che si sia, sostanzialmente, gettato via per intero (e senza il residuo di una teoria del mostrare che recuperi quelle proposizioni che tuttavia si riconoscono come insensate). L'intento dell'autore, nello scrivere il *Tractatus*, affermano i risoluti, è un intento radicalmente terapeutico (e ciò colloca il *Tractatus*, da questo punto di vista, in continuità con il lavoro successivo, anch'esso da leggere – ma stavolta senza molte acrobazie esegetiche – come volto a fornire una terapia al lettore preso dell'incantamento di una grammatica metafisica). Nel *Tractatus*, dunque, come in seguito, Wittgenstein non è intenzionato a fornire alcuna teoria, ma ha lo scopo di intraprendere una delucidazione che, tramite la serie delle proposizioni esposte, arrivi infine a delucidare il lettore (e non è un caso che Wittgenstein faccia la distinzione tra «comprendere *m*» e «riconoscere insensate le proposizioni» del *Tractatus*, mostrando che lo scopo dell'opera stessa è giungere a «vedere rettamente il mondo»⁵²², e non a conoscerlo). Tutto il percorso del libro sarebbe dunque una sorta di «adescamento metafisico»⁵²³ (*metaphysic lure*) in cui il lettore è portato a condividere una serie di posizioni teoriche (intese come sensate per un'illusione psicologica), per poi doverle riconoscere come inconsistenti. Il *Tractatus* non è dunque sostituibile con una qualsiasi sequenza di nonsensi (un'obiezione possibile a questo tipo di lettura è ovviamente chiedersi perché Wittgenstein avesse deciso di scrivere un'opera per dichiararla insensata, e dunque perché avesse scritto proprio quell'opera): la terapia consiste infatti proprio nel condividere la posizione metafisica che il testo propone, e solo attraverso questo stesso percorso rendersi conto che essa risulta insostenibile. Si tratterebbe insomma di operare quello che nelle *Ricerche* è il «passaggio da un nonsenso occulto a un nonsenso palese»⁵²⁴, attraverso l'esperienza propria del rendere palese la non-sensatezza del *Tractatus* dopo averla abbracciata (non basta gettare

⁵²¹ Da questo punto di vista i lettori risoluti hanno ragione di riconoscere (ovviamente assieme ad altri) Brian McGuinness tra i loro precursori, e in particolare il saggio *The supposed Realism of the Tractatus* (cit.), in cui il *Bestehen* degli oggetti è inteso non come sussistenza autonoma, ma come essere funzione di una variabile linguistica.

⁵²² TLP, 6.54.

⁵²³ A. CRARY, *Introduction*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit., p. 13.

⁵²⁴ PU, 464.

via la scala: il percorso completo di una terapia antimetafisica è quello che porta a gettarla solo dopo esserci saliti, dopo averla propriamente esperita). Se infatti si vuole che la terapia si configuri come una liberazione dalle illusioni dogmatiche, non basterà riconoscere l'insensatezza di un qualsiasi set di proposizioni insensate, ma bisognerà riconoscere che a essere insensato è esattamente *questa* forma (il realismo filosofico, la teoria del rispecchiamento senza residuo tra mondo – come insieme dei fatti – e linguaggio – come sistema delle proposizioni elementari).

L'interpretazione terapeutica del *Tractatus* marca una differenza non solo con le letture ineffabiliste, ma anche con quelle positiviste, con cui tuttavia condivide il punto di partenza, ovvero che ogni nonsenso è *mero* nonsenso. Come scrive Neurath, commentando la proposizione 7: «noi tacciamo, ma non *di* qualcosa»⁵²⁵. La lettura positivista non fa seguire però da questa considerazione un Wittgenstein terapeutico e antidogmatico, ma considera una proposta perfettamente positiva quella di una teoria semantica che definisca i limiti della sensatezza, per quanto poi una tale teoria conduca a riconoscere il fatto di non rientrare essa stessa nei canoni della sensatezza che essa promuove (di qui l'imbarazzo wittgensteiniano che lo porta a introdurre la differenza dire/mostrare). Dal punto di vista positivista, d'altra parte, questo imbarazzo potrebbe essere risolto per via metalinguistica, ciò che era già stato proposto, per altro, da Russell in sede di introduzione all'opera⁵²⁶. Questa soluzione, tuttavia, riproduce il problema di un senso insensato (o piuttosto di un nonsenso sensato, solo che invece che fischiettato, cioè mostrato, esso sarebbe formalizzato per via metalinguistica), e rispetto alle altre due letture maggiori, non offre né la plausibilità filologica degli ineffabilisti, né la spregiudicatezza teorica (che culmina con la – pur relativa – continuità dei due Wittgenstein) dei risoluti.

Un punto su cui l'interpretazione risoluta ha prodotto senz'altro dei risultati estremamente interessanti è soprattutto una possibile rilettura dell'etica del primo Wittgenstein (alla quale si è dedicata soprattutto Diamond⁵²⁷), che viene così strappata alla mera indicibilità mistica, al fatto che riferendosi al mondo nella sua totalità, essa risulta totalmente inaccessibile alle nostre pratiche linguistiche e dunque ogni proposizione etica risulterebbe insensata. Secondo l'ottica delle *Ricerche*, invece, alla luce dell'operazione di dissolvimento dei limiti e delle

⁵²⁵ O. NEURATH, *Erkenntnis und Physicalismus*, citato in A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, cit. p. 70.

⁵²⁶ Cfr. B. RUSSELL, *Introduzione*, in TLP, p. 19: «Ogni linguaggio ha (come dice Wittgenstein) una struttura della quale, *in quel linguaggio*, nulla può essere detto, ma vi può essere un altro linguaggio il quale tratti della struttura del primo linguaggio e, a sua volta, abbia una nuova struttura, e questa gerarchia di linguaggi può essere illimitata».

⁵²⁷ Oltre al già citato *The Realistic Spirit*, Diamond ha scritto saggi fondamentali come *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attraction of Realism* (in H.D. SLUGA, D.G. STERN (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 1996) e *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit.

condizioni della sensatezza⁵²⁸, non c'è motivo di dichiarare l'insensatezza dell'etica. Essa sarà piuttosto un modo di applicare il linguaggio ordinario, volto a una chiarificazione più che all'esposizione di teorie etiche (che, come ogni altra teoria, sono bandite dal movimento filosofico delle *Ricerche*, le quali si configurano più come «esercizio filosofico sull'etica»⁵²⁹, volto a una retta visione del mondo, che non come un testo di etica). Questo tipo di concezione dell'etica (in cui tutto può essere etico, purché il suo utilizzo sia etico, e non a caso Cavell scriveva che nelle *Ricerche* «l'etica non costituisce una ricerca a sé stante, [ma] ogni parola e ogni silenzio non sono esenti da un esame morale»⁵³⁰) può essere utilizzata anche per comprendere la dimensione etica del *Tractatus*, quel *Tractatus* del quale Wittgenstein scriveva: «Il senso del libro è etico. [...] Il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto e inoltre di quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante»⁵³¹. Come infatti suggerisce Diamond⁵³², l'affermazione del *Tractatus* per cui l'etica è «trascendentale»⁵³³ significa precisamente che essa indica una *forma* proposizionale, e non un insieme delimitato di proposizioni: essa (al pari della logica) risulta, in quanto trascendentale, coestensiva al linguaggio e alle possibilità del suo uso. Ciò che fa di una proposizione una proposizione etica (come ciò che ne fa una proposizione logica o matematica) è dunque il modo in cui la si applica. Così il *Tractatus* stesso ha un'intenzione etica che prescinde affatto dall'espone una teoria etica, o dal mostrarla come ineffabile. Ciò che interessa a Wittgenstein è l'eventuale *uso etico* del *Tractatus*. In quest'ottica a fare da discriminante non saranno dunque i termini suppostamente etici (buono, giusto e così via)⁵³⁴, ma una certa tensione del linguaggio e del modo in cui esso è applicato. È lo stesso motivo, suggerisce Diamond, per cui un testo come *Se questo è un uomo* o alcuni racconti di Tolstoj (piuttosto che il Tolstoj moralista), pur non utilizzando concetti etici standard, sono, *in toto*, testi etici. Questo tipo di lettura (molto vicina a quella che presentavamo poco sopra come la fisionomizzazione del significato) per cui il regime etico di un discorso non dipende dal suo contenuto ma dalla sua tensione interna e dal suo impiego, è in qualche modo definibile ancora come ineffabile, eppure fa completamente parte dell'immanenza del linguaggio a se stesso, e anzi è

⁵²⁸ In questa prospettiva si colloca tutto il testo di P. Donatelli *Wittgenstein e l'etica* (Laterza, Roma-Bari 1998).

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 184.

⁵³⁰ S. CAVELL, *Prefazione all'edizione italiana in La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma 2001.

⁵³¹ L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Von Ficker*, Armando Roma 1974, p. 72

⁵³² Cfr. *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit., p. 168.

⁵³³ TLP, 6.421.

⁵³⁴ Termini che tuttavia potrebbero essere ammessi come gli «*organizing concepts*» del discorso morale, indipendentemente dalla loro presenza effettiva in un certo testo (cfr. C. DIAMOND, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics*, cit., p. 248).

un modo con cui l'etica può essere interpretata senza far ricorso a un sistema di valori esterni, ma solo sulle risorse del linguaggio stesso⁵³⁵.

Anche alla luce di questa revisione dell'etica risulta evidente come il grande guadagno della lettura risoluta sia soprattutto quello di costruire *ex post* una continuità profonda tra le due opere principali di Wittgenstein, costituita dall'idea della filosofia come terapia, che si lega a uno sforzo di affermare un pensiero antidogmatico. Ovvero, si potrebbe dire, i risoluti offrono una lettura tramite la quale individuano nel *Tractatus* una superficializzazione (immanentizzazione) del pensiero analoga a quella delle *Ricerche*. Queste due superfici si realizzerebbero tuttavia attraverso due costruzioni filosofiche completamente diverse: da una parte con un'opera disgregata e sempre in movimento, che non si sofferma mai per enunciare il minimo risultato teorico, e dall'altra un'opera che si costruisce in maniera tutt'altro che superficiale, ma anzi, è tutta impostata da una parte su una verticalità strutturale rigidamente definita e gerarchizzata, e dall'altra sull'idea di strutture della realtà e del linguaggio realmente esistenti sebbene ineffabili (il Mistico), salvo poi contenere in sé la sua auto-confutazione, ovvero gettare via la scala e mostrare come insensato il riferimento, fatto fino a quel momento, a una realtà esterna. Si tratterebbe insomma di mettere in scena il crollo stesso della possibilità di una trascendenza⁵³⁶.

Questo però non significa schiacciare totalmente il primo Wittgenstein sul secondo (anche perché altrimenti non si potrebbe dar ragione delle critiche reiterate che il Wittgenstein successivo muoveva all'«autore del *Tractatus*»), ma individuare dei punti di divergenza, anche molto significativi, che però non riguardano né una metafisica realista né la questione del dire/mostrare, né la questione della specularità tra linguaggio e mondo. Per l'interpretazione risoluta (almeno nella sua componente maggioritaria) il *Tractatus*, pur rigettando dogmatismo e metafisica, si trova vittima involontaria di una forma differente di metafisica, una metafisica linguistica che si concretizza nell'aspirazione a una notazione logica universale, tramite la quale operare una chiarificazione del

⁵³⁵ È molto interessante la lettura dell'ineffabile che troviamo in uno degli ultimi articoli di Gargani (*Wittgenstein: la filosofia come analisi delle possibilità*, cit. p. 15-6): «L'ineffabilità di cui ha parlato Wittgenstein a partire dal *Tractatus* non è l'allusione o il riferimento a entità o processi misteriosi che non si potrebbero esprimere ma si dovrebbero assumere. [...] L'ineffabilità è la testimonianza e la condizione che il linguaggio non può e non deve essere spiegato. L'ineffabilità nel caso di Wittgenstein è una nozione strettamente allacciata alla sua concezione immanentista del linguaggio. Per Wittgenstein, ineffabile vuol dire che il linguaggio parla per se stesso. Ineffabilità, [...] dal *tractatus* a *Della certezza* indica che il linguaggio dice ciò che dice con i propri strumenti e senza trascendersi».

⁵³⁶ Su questa auto-confutazione del *Tractatus* è interessante vedere anche lo spregiudicato saggio di Mc Guinness (non un risoluto, nominalmente), *Wittgenstein: Philosophy and Literature*, (in A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, cit.), in cui si mostra diversi punti del *Tractatus* che si potrebbero leggere come una sorta di autoparodia (lo stesso titolo, che in tedesco – *Abhandlung* – significa «svalutazione», dunque rimanderebbe a una svalutazione della logica e della filosofia; ma anche l'affermazione che tutto ciò che si dice sia in realtà indicibile, e l'invito a parlare chiaramente da parte di un uomo che si riteneva incomprensibile, o ancora il fatto di relegare il suo *Grundgedanke* alla proposizione estremamente periferica 4.0312).

linguaggio che fa parte della terapia del lettore. E, come mostra con dovizia di riferimenti Conant, è su questo aspetto che si appuntano le critiche del secondo Wittgenstein al primo⁵³⁷.

In realtà questo punto (che fa tuttavia parte della lettura risoluta *mainstream*) non è tuttavia accettato da tutti i suoi esponenti. Ci sono infatti alcuni di loro che negano la presenza della ricerca di una *Begriffsschrift*, di una notazione ideale (e dunque di una metafisica linguistica) nel *Tractatus*. Per questa «ala sinistra» della lettura risoluta Wittgenstein vuole disfarsi anche dell'idea di un ordine logico che sia l'ordine logico, dell'idea di uno spazio logico che sia lo spazio logico, pena lo scadere in un cripto-ineffabilismo (in cui l'ineffabile sarebbe rappresentato da una notazione logica reale ma indicibile). Questo tipo di lettura, in realtà molto coerente (sensibilmente più di quanto non lo sia il «*Mild-mono wittgenstanianism*» di Conant-Diamond)⁵³⁸, e che tende a mostrare un *Tractatus* pienamente «superficiale», spinge al contempo molto in avanti anche la evidente *implausibilità* dell'interpretazione risoluta: essa infatti non dà affatto conto dell'evoluzione del pensiero wittgensteiniano, e delle critiche che Wittgenstein rivolgerà alla sua stessa opera (per cui è una lettura che deve restare assolutamente interna al *Tractatus*, e disinteressarsi dunque della sua propria plausibilità storica o filologica)⁵³⁹.

⁵³⁷ Cfr. J. CONANT, *Le critiche del secondo Wittgenstein al Tractatus*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, cit. Cfr. anche J. CONANT, C. DIAMOND, *On reading the Tractatus resolutely. Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan*, in M. KÖLBEL, B. WEISS (eds.), *Wittgenstein's lasting significance*, Routledge, London-New York 2004, p. 85.

⁵³⁸ Il cui limite più grande è probabilmente quello di non poter offrire una lettura che distingua nettamente cornice e contenuto (se introduzione e 6.54 e 7 sono senz'altro da mantenere, in realtà i risolti finiscono per recuperare molti passaggi interni al corpo dell'opera che, se ci fosse reale risolutezza, andrebbero gettati): questo problema tocca molto meno una lettura risoluta estrema.

⁵³⁹ Sul versante opposto a questo ci sono dei tentativi di mediazione del *resolute reading* con istanze standard, ovvero letture che accettano una non-teoreticità del *Tractatus*, ma gli riservano tuttavia una funzione positiva (la delucidazione degli enunciati – ragione per cui questa terza via si chiama *elucidatory*). Secondo questa prospettiva (di cui Daniel Hutto è forse l'esponente più rilevante e che è sostenuta in Italia anche da Luigi Perissinotto), la proposizione 6.54 ha solo una funzione problematizzante, mentre le proposizioni del *Tractatus* svolgono il ruolo che successivamente sarà proprio delle *proposizioni grammaticali* (cioè non avanzano teorie né ipotesi, ma danno soltanto indicazioni sul funzionamento del linguaggio, ricordandoci quali espressioni vi hanno corso e quali no). Ciò sembra tuttavia svuotare la lettura risoluta, e piuttosto abbracciare una sorta di metalinguaggio (che contenga le regole grammaticali di un linguaggio oggetto). Cfr. D.D. HUTTO, *Philosophical Clarification. Its Possibility and Point*, «Philosophia», n. 37, 2009; PERISSINOTTO *Etica, filosofia e nonsenso nel Tractatus di Wittgenstein*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», n. XLVII, 2008/2.

CAPITOLO TRE

LE SUPERFICI DELEUZIANE

*C'ho il nomadismo sotto le ascelle
al posto del deodorante, io.*

Tony Pagoda (P. Sorrentino)

In filosofia è difficile non esagerare.

L. Wittgenstein

Ci sono diversi motivi per cui può essere complicato approcciare l'opera deleuziana, oltre, ovviamente, alla sua costitutiva difficoltà. Uno di essi è il fatto che essa esige a gran voce di essere letta come un sistema (per quanto in inevitabile evoluzione), laddove essa presenta, oltre a una cospicua produzione concettuale (secondo l'assunto per cui l'attività della filosofia coincide con questa produzione), una sfrenata variazione dei concetti stessi, lasciando il lettore spesso nell'incertezza: si tratta, come suggerisce per esempio Alain Badiou⁵⁴⁰, di semplici virtuosismi nella nominazione deleuziana, ovvero del fatto che il filosofo si limita a declinare la medesima idea in campi concreti diversi (ed estremamente disparati: la storia della filosofia, la metafisica, il cinema, la pittura, la letteratura, la musica, la politica, la biologia, la psicanalisi e via dicendo)? Si tratta al contrario di applicare, sotto gli stessi nomi, concetti anche significativamente diversi (si prenda per esempio il Corpo senza Organi: esso non è evidentemente lo stesso in *Logica del Senso* e nell'*Anti-Edipo*, e probabilmente neanche nell'*Anti-Edipo* e in *Mille Piani*, che pure sono concepiti come due metà asimmetriche della stessa opera)? O

⁵⁴⁰ Cfr. A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, Hachette, Paris 1997, pp. 25-30, si vedano anche le pp. 31-47.

ancora, secondo un altro asse: Deleuze sta proponendo un sistema coerente, semplicemente mostrandolo da punti di vista diversi, o, nel ripensare e nel riapplicare i suoi stessi concetti, e nel produrne di nuovi, dà di volta in volta vita a costruzioni diverse e, in una certa misura, incompatibili tra loro? Si tratta di questioni tutt'altro che pacificate, in seno al dibattito (estremamente vivo, nell'ultimo ventennio) sull'opera di Deleuze, e a cui non vale la pena tentare una risposta preliminare, ma a cui nondimeno vorrei cercare di rispondere affrontando, dalla particolare prospettiva qui proposta (in che misura l'opera di Deleuze possa essere rubricata sotto il titolo di «superficiale»), la sua opera (o piuttosto alcuni suoi testi più significativi). Ciò nondimeno, può essere utile, introduttivamente, segnalare queste divergenze di lettura, ed esplicitarle un po' più approfonditamente, anche per cominciare a definire, nel complesso panorama della produzione deleuziana, quali passaggi possano essere considerati «sensibili», e quali concatenamenti significanti dei suoi testi siano stati proposti.

Se si deve cominciare da una voce (forse) un po' più autorevole delle altre, rispetto alla sistematicità o meno dell'opera deleuziana, vale probabilmente la pena di ascoltare la posizione dello stesso Deleuze, il quale, senza mezzi termini, dichiara: «Credo alla filosofia come sistema. La nozione di sistema non mi piace quando la si rapporta alle coordinate dell'Identico, del Simile e dell'Analogo. È Leibniz, credo, il primo ad aver identificato sistema e filosofia. Nel senso in cui l'ha fatto, io concordo. Anche le questioni sul “superare la filosofia”, o sulla “morte della filosofia” non mi hanno mai toccato. Mi sento un filosofo molto classico»⁵⁴¹. Alla maniera di Leibniz⁵⁴², dunque, Deleuze afferma di credere alla filosofia come sistema, a patto, aggiunge, che sia sistema della differenza, eterogeneo e soprattutto eterogenetico, ovvero in grado esso stesso di produrre incessantemente la differenza. Ed è del resto innegabile che opere come *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso*, *L'anti-Edipo*, o perfino *Mille Piani*, abbiano effettivamente un andamento e un costruito sistematico, pur nella loro forma (si pensi soprattutto a *Logica del senso* e a *Mille piani*) decisamente non convenzionale. Ma il fatto che le singole opere autorizzino ciascuna una propria lettura in termini sistematici, non vale però ancora a definire una sistematicità complessiva dell'opera di Deleuze, ovvero il fatto che tutte le sue componenti rimandino a un medesimo sistema, di cui non sarebbero che variazioni espressive contingenti. Si

⁵⁴¹ G. DELEUZE, *Lettre-préface* in J.-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Paris 1993 (ripreso poi in DRF, p. 338; it. p. 300).

⁵⁴² P. Godani, nel suo *Deleuze* (Carocci, Roma 2009, pp. 43-4) mette in evidenza come la nozione deleuziana di sistema sia ripresa da Leibniz tramite la mediazione di Michel Serres, e del suo libro *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, (Puf, Paris 1968), in cui è a tema appunto il concetto leibniziano di sistema, inteso secondo tre assi fondamentali: 1. Il fatto che ogni punto cospiri, concorra e consenta con gli altri (ogni punto qualsiasi può essere in connessione con qualsiasi altro – ciò che succede anche nella logica rizomatica); 2. Il fatto di non essere sottomesso a un ordine preordinato, e dunque di poter consentire a un'infinità di ordini possibili; 3. Il fatto che ogni sua parte è espressiva del tutto, e ogni testo presenta la totalità del sistema (principio monadologico).

potrebbe in effetti pensare alternativamente a una concezione della filosofia come costruzione di molteplici sistemi, senza perdere l'idea (la rivendicazione) deleuziana di sistematicità della filosofia e al contempo rafforzando l'idea dell'attività filosofica come *bétérogenèse* (che Deleuze pone come condizione affinché il sistema non si sclerotizzi in una forma dogmatica e trascendentista).

Accanto a questa rivendicazione di sistematicità, lo stesso Deleuze propone comunque delle suddivisioni della sua produzione. Per esempio, in un'intervista tarda (1988) e retrospettiva, pubblicata poi nei *Pourparlers*, propone questa partizione: «Tre periodi andrebbero bene. In effetti, ho cominciato con libri di storia della filosofia, ma [...] tutto tendeva verso la grande identità Spinoza-Nietzsche. [...] Una filosofia abbiamo cercato di farla, Félix Guattari e io, nell'*Anti-Edipo* e in *Mille piani*, soprattutto in *Mille piani*. [...] Infine, poniamo che ci sia un terzo periodo, in cui si tratta di cinema e pittura: di immagini, in apparenza. Ma sono dei libri di filosofia. È che il concetto, credo, comporta altre due dimensioni, l'affetto e il percetto»⁵⁴³. Si tratta in realtà di una partizione piuttosto strana⁵⁴⁴, non fosse altro per il fatto che le sue due opere teoriche maggiori – *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* – ne sono virtualmente escluse, e vengono citate solamente come «il mio passato e il mio lavoro precedente»⁵⁴⁵: si potrebbe quindi pensare tanto che siano una sorta di tirocinio propedeutico che servirà solo alla composizione della costruzione filosofica successiva, deleuziano-guattariana, tanto che siano il semplice esito del lungo *apprentissage* storico-filosofico che va dal testo su Hume del '53 fino alla tesi su Spinoza del '68, e che passa per i molti e significativi testi monografici dedicati a Nietzsche, Kant, Proust, Bergson, Sacher-Masoch. Altrettanto singolare appare poi l'ultimo gruppo di opere, che comprende in sostanza solamente il libro su Francis Bacon e i libri sul cinema (e si pensi che Deleuze aveva appena pubblicato il libro su Leibniz, quasi assente da questa scansione), rivendicati da una parte come libri di filosofia *tout court* e dall'altra, però, distinti dai primi testi (ivi inclusi quelli di letteratura, che non si occupano di immagini). Ma se quest'ultima stranezza si può forse giustificare con quella riorganizzazione concettuale che sfocerà in *Che cos'è la filosofia?* e che definirà con chiarezza i ruoli rispettivi e relativi di concetti, affetti e percetti, venendo a gettare una nuova luce su questo terzo periodo, resta invece di difficile interpretazione il ruolo che Deleuze ha in mente di destinare, nell'ambito sua produzione, a *Differenza e ripetizione* e a *Logica del senso*. Ci aiuta forse da questo punto di vista una nuova e più particolareggiata ripartizione, che lo stesso Deleuze redige l'anno successivo (1989) per un suo «schizzo di bibliografia»: «I. Da Hume a Bergson / II. Studi classici / III. Studi nietzscheani / IV. Critica e

⁵⁴³ PP, pp. 185-7 (it. pp. 180-2).

⁵⁴⁴ Ciò nondimeno è una partizione che può essere presa sul serio se la recente introduzione di A. Bouaniche (*Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, Paris 2006) della filosofia deleuziana è impostata precisamente a partire da questa tripartizione.

⁵⁴⁵ PP, pp. 186-7 (it. pp. 181-2).

clinica / V. Estetica / VI. Studi cinematografici / VII. Studi contemporanei / VIII. Logica del senso / IX. L'anti-Edipo / X. Differenza e ripetizione / XI. Millepiani»⁵⁴⁶. Ciò che in questa scansione sembra particolarmente degno di nota non è tanto la suddivisione più puntuale sia degli studi di storia della filosofia che di quelli di argomento estetico (suddivisi per genere: cinema, letteratura, pittura), quanto il fatto che le opere teoriche (ad esclusione di *Che cos'è la filosofia?*, ancora di là da venire) non sono più raggruppate in un'unica classe (in cui le opere scritte a quattro mani con Guattari hanno il primato teorico poiché espongono effettivamente «una filosofia») e nemmeno secondo l'accoppiamento (considerato) naturale: *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* (scritte a un anno di distanza l'una dall'altra) da una parte e *L'anti-Edipo* e *Mille piani* (che addirittura figurano come due parti di una stessa opera, *Capitalismo e schizofrenia*) dall'altra. Ogni opera teorica è qui considerata di per sé, e a ognuna vengono conferite un'identità e una singolarità proprie: e questo è un dato che (pur dovendo ulteriormente essere indagato) mi sembra estremamente rilevante.

Del resto, anche queste suddivisioni del percorso filosofico deleuziano, operate dallo stesso autore, non depongono necessariamente a favore di una parcellizzazione dell'opera – né di una sua incoerenza o a-sistematicità. E questo indipendentemente dalla questione se si possa o meno accettare senza ulteriori verifiche l'immagine che un filosofo offre coscientemente della sua stessa opera (questione che dovrà del resto avere risposta negativa). Si tratta semplicemente di muovere i primi passi, in maniera panoramica, nell'intrico dei testi deleuziani, segnalando le prime difficoltà che riguardano il complesso della sua opera, e che tuttavia potranno trovare (una possibile) risposta solo più avanti.

La complessità del problema della suddivisione (o della globale sistematicità) dell'opera di Deleuze è del resto testimoniata in maniera lampante anche dall'eterogeneità delle soluzioni che ha ricevuto e che spesso si rivelano uno dei punti nodali su cui divergono le letture deleuziane. Un caso estremo è rappresentato dalla lettura (molto forte e solitamente criticata dai deleuziani, soprattutto per il suo gusto nel capovolgere ogni strumento deleuziano contro le sue stesse intenzioni)⁵⁴⁷ di Alain Badiou, per cui la filosofia di Deleuze è una metafisica dell'Uno perfettamente coerente, al punto tale che il concreto e il molteplice non sarebbero che meri casi contingenti, mere occasioni per testare e applicare il monotono meccanismo della *reductio ad unum*⁵⁴⁸: ciò che fa concludere

⁵⁴⁶ D. Lapoujade riporta questo schizzo di partizione nella presentazione a *Île déserte et autres textes*, ID p. 7 (it. p. XV).

⁵⁴⁷ È noto al contrario il principio che Deleuze sostiene di assumere nella sua composizione di opere su un autore: quello di non dispiacergli mai, di dire qualcosa che in qualche modo l'autore stesso non potesse non dire e non condividere. (È evidente che l'applicazione di questo principio è, se non altro, di difficile verifica; resta il fatto che la lettura di Badiou sembra, talvolta anche ironicamente, improntata al principio opposto).

⁵⁴⁸ «Il problema fondamentale di Deleuze non è certo di liberare il molteplice, ma piegarne il concetto a un pensiero rinnovato dell'uno» (A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit., p. 20); «Una

a Badiou che Deleuze, ben lungi dall'essere un Platone rovesciato, è piuttosto un Platone potenziato⁵⁴⁹. Su di una simile linea "unitarista" si pone per esempio anche François Zourabichvili (con la significativa differenza che il suo sguardo è simpatetico con quello di Deleuze), il quale coglie nell'evento, la linea di continuità dell'opera deleuziana, affrontata esplicitamente come un blocco unico, a-storico, non evolutivo⁵⁵⁰. Non è forse superfluo d'altronde notare come queste letture, che vanno nella direzione di una sistematicità dell'opera deleuziana, tendono – esplicitamente (Badiou)⁵⁵¹ o di fatto (Zourabichvili) – a non considerare (o a dare minor peso, a trattare a margine) l'opera con Guattari – proprio quella che nell'intervista dell'88 Deleuze considerava la sua sola vera e propria produzione filosofica originale⁵⁵². (Si potrebbe anche notare, tra l'altro, come entrambe queste letture, molto acute, diano esiti piuttosto paradossali: da una parte un Deleuze neoplatonico, ascetico, partigiano della morte, dall'altra la definizione del sistema deleuziano come un «*monopluralismo duale*»⁵⁵³; ovviamente un esito paradossale non è, di per sé, sufficiente a scoraggiare un deleuziano, anzi). Esistono d'altra parte letture altrettanto autorevoli che vanno invece in direzione, se non di una rottura, almeno di una discontinuità (più o meno morbida) spesso considerata necessaria proprio per attuare quegli obiettivi che Deleuze si era posto inizialmente ma che ancora non aveva realizzato: è il caso per esempio del testo italiano di de Beistegui, che individua retrospettivamente (traguardando *Che cos'è la filosofia?*) il filo che tiene insieme l'opera deleuziana nell'*immanenza*, e che però pone una forte discontinuità tra il primo Deleuze (che ancora non arriva a concepire il piano di immanenza) e il secondo Deleuze (che, come spesso accade, è principalmente il Deleuze che collabora con Guattari, ma

buona parte dell'opera di Deleuze funziona così: data la costrizione di un caso di pensiero, poco importa che si tratti di Foucault o di Sacher-Masoch, tentare un nome dell'essere e costruire un protocollo di pensiero (il più automatico possibile) che valuti la pertinenza di questo nome a riguardo della proprietà essenziale [...], vale a dire l'univocità» (*ivi*, p. 45). A una conclusione analoga giunge anche J.A. Bell: «It is important to recognize that despite the apparent novelty of this terminology, Deleuze and Guattari project is nonetheless much in line with the transcendental tradition in philosophy, especially the Kantian tradition» (*Philosophy at the Edge of Chaos. Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006, p. 5).

⁵⁴⁹ A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit., pp. 42-3.

⁵⁵⁰ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement* in F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES, P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, Puf, Paris 2004.

⁵⁵¹ Da questo punto di vista, non si potrebbe dunque neanche considerare la lettura badiouiana come tendente a leggere un Deleuze unitario, ma solo a darne un'immagine unitaria in virtù del fatto che si prende in considerazione solo una serie piuttosto omogenea di scritti e si trascurano quelli che potrebbero risultare non integrabili nella lettura proposta. Per esempio si potrebbe annoverare tra i "discontinuisti" Slavoj Žižek (*Organs Without Bodies. Deleuze and Consequences*, Routledge, New York 2004), la cui lettura è aderente a quelle di Badiou, a parte per il fatto di considerare l'intera produzione deleuziana, marcadone dunque la discontinuità, specie tra *Logica del senso* e *L'anti-Edipo*.

⁵⁵² Per una lettura di Deleuze sistematica ma che integra generosamente l'intera produzione deleuziana, tanto personale quanto in coppia con Guattari, si veda P. GODANI, *Deleuze*, cit.

⁵⁵³ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, cit., p. 115.

anche quello post-guattariano, per così dire)⁵⁵⁴. Sempre su questa linea che evidenzia la discontinuità dell'evoluzione deleuziana si può annoverare l'affermazione di A. Sauvagnargues, nel suo recente *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, per cui «il capolavoro del sistema di *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* viene disfatto gioiosamente dopo l'incontro con Félix Guattari, e lanciato su nuove piste dal maggio '68»⁵⁵⁵, il che apre alla necessità di operare delle «microletture», per comprendere i rimontaggi concettuali che Deleuze localmente opera.

In sintesi si può in ogni caso rilevare il fatto che la quasi totalità dei lettori di Deleuze hanno la tendenza a mettere in evidenza (senza alcuna necessità di risolverla) la tensione tra istanza sistematica e dispersione del pensiero, tra unità di intenti ed eterogeneità di realizzazione della sua impresa filosofica: per esempio, A. Villani (*La guêpe et l'orchidée*) parla di coerenza che non può assurgere a sintesi, in quanto manca dell'«universalità rivolta all'Uno-Identico» e della fissità dei referenti⁵⁵⁶; sulla stessa linea si collocano le opposte letture di J.-J. Lecercle (*Deleuze and Language*), che parla di coerenza ma rifiuta una qualsiasi sistematicità deleuziana⁵⁵⁷, e di J. Hughes, che, nella sua lettura «husserliana» di Deleuze, parla di sistematicità (che si manifesta nel ripetere nei testi fondamentali il medesimo procedimento di genesi dinamica e statica sul modello fenomenologico) ma al contempo di incoerenza (laddove questa incoerenza ricorda per certi aspetti la

⁵⁵⁴ M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Roma 2007. Sul fatto che il Deleuze post-Guattari sia ancora sulla stessa linea del Deleuze guattariano, si veda ad esempio la nota 27 al quarto capitolo, pp. 93-4, in cui si sostiene che i libri sul cinema, pur facendo riferimento al concetto di virtuale, ne offrono un'idea rivisitata, tale da essere compatibile con *Mille piani* (si tratta di una tesi che discuterò più avanti). È però molto significativo, mi pare, che nella recente riedizione e rivisitazione del testo per l'edizione in inglese (*Immanence. Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010), questa rottura sia stata spostata, e sembra riguardare non più l'intero percorso deleuziano, ma solo il suo pensiero ontologico, mentre il resto (Logica, Etica ed Estetica) non sembrano toccate da questa rottura, e anzi la struttura complessiva del libro (scandito in Noologia, Ontologia, Logica, Etica ed Estetica sembra riprodurre le movenze di un vero e proprio sistema filosofico unitario e coerente). Ciò che però de Beistegui tiene a sottolineare (e questo già dal testo *The Vertigo of Immanence: Deleuze's Spinozism*, «Research in Phenomenology» 35 (1), pp. 77-100), è che la rottura non significa né frammentazione né incoerenza dell'opera in questione, ma anzi il filo conduttore dell'immanenza, ovvero ciò che dà coerenza all'intero percorso, è al contempo ciò che ne giustifica la discontinuità. Sulla stessa lunghezza d'onda si pone anche il saggio portoghese *O Imperpetível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisboa 2008, di José Gil (che aveva esposto l'idea di questa rottura nell'opera di Deleuze – che non arriverà a compiere l'immanenza se non con *Mille piani* e con *Che cos'è la filosofia?* – già nel primo congresso organizzato dopo la morte del filosofo, a Rio de Janeiro, in un intervento intitolato proprio *Un tournant dans la pensée de Deleuze*, in E. Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Syntélabo, Le Plessins-Robinson 1996).

⁵⁵⁵ A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris 2010, p. 14.

⁵⁵⁶ A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris 1999, p. 6 e ss. In un saggio precedente (Cfr. *Deleuze et l'anomalie métaphysique*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit, p. 46), Villani aveva sostenuto una tesi molto forte di continuità nel pensiero deleuziano: la sparizione di certi concetti (il simulacro) o di certe funzioni (Carroll) sarebbero in quest'ottica legati a dei cambiamenti di prospettiva e non a dei ripensamenti.

⁵⁵⁷ J.-J. LECERCLE, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2002, p. 16: «The term system is of course unfortunate and misleading. Deleuze, a coherent philosopher, does not claim to be a systematic one».

variazione dei nomi badiouiana, ma per certi altri tratta precisamente di cambiamenti sostanziali dietro l'utilizzo dei medesimi termini)⁵⁵⁸.

Un altro elemento su cui vale la pena forse di spendere qualche parola in sede introduttiva è la questione della metafisica. È infatti piuttosto sorprendente la rivendicazione deleuziana di estraneità rispetto a quello che è probabilmente il *fil rouge* del XX secolo: la fine – o il superamento – della metafisica (cosa che ha forse determinato sempre una certa marginalità di Deleuze rispetto alle filosofie e alle correnti filosofiche novecentesche). Bisogna però chiedersi in che senso, pur rivolgendo la sua attenzione alle molteplicità, alle singolarità nomadi, ai divenire, anziché alle identità dei concetti, Deleuze non esiti a definirsi metafisico. Una prima risposta sta in uno scivolamento dell'idea di metafisica: metafisica della differenza, dell'anomalia, per cui ciò «per cui il dato è dato», la condizione trascendentale dell'esperienza reale è la differenza stessa, che non può essere colta e codificata da un intelletto legislatore, ma solo esperita da una sensibilità, da un'immaginazione, da un pensiero⁵⁵⁹ (come potenza dell'inconscio) di cui si fa un uso non-ordinario («trascendente» nel senso kantiano dell'uso dialettico delle facoltà, un uso che le strappa al dominio sempre già pre-formato della rappresentazione e le restituisce all'esperienza diretta del trascendentale, del virtuale). Si tratterebbe dunque in questo senso di ripensare la metafisica. Ma questa sembra ancora una risposta insufficiente, o per lo meno che si applica meglio al trascendentalismo di *Differenza e ripetizione* o di *Logica del senso*, che non altrettanto automaticamente alle opere in collaborazione con Guattari.

Una seconda prospettiva da cui guardare al problema può risultare di più vasta applicabilità ed è quella che riguarda il *partage* del reale (e del pensiero) a cui Deleuze si interessa. Il punto è che la distinzione tra metafisica e non metafisica non sembra a Deleuze una distinzione rilevante, significativa, in base alla quale pensare: le partizioni che gli interessano piuttosto sono altre: immanenza-trascendenza, attivo-reattivo, inconscio-rappresentativo. E inoltre quello che gli interessa all'interno di queste alternative non è (tanto) criticare la trascendenza, la reattività, o la rappresentazione, ma produrre e favorire la produzione di un pensiero immanente, di forze attive, di creazioni inconse e involontarie. Da questo punto di vista non avrebbe senso affermarsi anti-metafisico, e ciò per due ragioni. In primo luogo, perché non ha molto senso dichiararsi «anti-», in

⁵⁵⁸ Cfr. J. HUGES, *Deleuze and the Genesis of Representation*, Continuum, London-New York 2008, p. 155-6: «Deleuze philosophy is systematic, but incoherent. Deleuze is incoherent because, while a relatively stable structure persists throughout all three books [*Différence et répétition*, *Logique du sens*, *L'Anti-Oedipe*], the technical terms used to describe this structure change. What's more, these same technical terms reappear in different books with entirely different meanings. [...] If Deleuze is systematic is it because, in spite of the changing senses and the changing names, there is still a relatively stable structure».

⁵⁵⁹ Cfr. A. VILLANI, *Deleuze et l'anomalie métaphysique*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit, pp. 52-3. In generale tutto il saggio si concentra sul rispondere, in maniera del resto molto acuta, alla questione sul perché Deleuze sia metafisico e sul perché questa metafisica sia anomala.

generale: la critica deve essere qualcosa che muove dall'affermazione del nuovo e non da una semplice opposizione o da una negazione (si pensi alla calzantissima dichiarazione con cui si chiude il testo sullo strutturalismo: «I libri contro lo strutturalismo [...] non hanno a rigore alcuna importanza. [...] Nessun libro *contro* qualche cosa ha mai importanza; contano solo i libri “in favore” di qualche cosa di nuovo, e che sono in grado di produrlo»⁵⁶⁰). In secondo luogo, se può aver senso scrivere un testo contro la rappresentazione (a patto di proporre un pensiero senza immagine che la scardini), non ne avrebbe molto scrivere contro la metafisica, perché essa stessa non opera una partizione significativa: per esempio, si possono dare dei metafisici immanentisti (e Spinoza, «il principe dei filosofi», è tra questi), e degli antimetafisici trascendentisti (Heidegger, Derrida) o fondazionalisti (la fenomenologia). Ciò che dunque è importante per Deleuze non è dichiararsi anti-metafisico (inscrivendosi *de facto* nell'orizzonte della metafisica che si intende criticare e che in questo modo prenderebbe lo statuto di modello, per quanto in negativo)⁵⁶¹ ma piuttosto installarsi *nella* metafisica stessa, creare al suo interno delle nuove linee di fuga, delle produzioni inaudite, anomale, mostruose: non distruggere la metafisica (ciò che fanno tanto Wittgenstein quanto Nietzsche), ma sperimentare su di un piano che può indifferentemente essere detto metafisico. In quest'ottica, la sperimentazione metafisica (la metafisica come sperimentazione su di un piano di immanenza: al limite, si potrebbe dire, *far delirare la metafisica*) è perfettamente compatibile non solo col Deleuze più apertamente “classico”, ma anche con il Deleuze sfrenato delle costruzioni in compagnia di Guattari.

Torneremo su questi due punti (la questione della continuità dell'opera deleuziana e la questione della metafisica come sperimentazione) al termine del presente capitolo, quando si tratterà di definire la filosofia della superficie propria a Deleuze. Prima però di affrontare le indagini più puntuali su alcuni testi specifici, vorrei anticipare quale sarà lo svolgimento di questa lettura deleuziana, che si vuole, in un certo senso, complessiva (nel senso che vorrebbe definire alcuni aspetti della filosofia – o dell'evoluzione della filosofia – deleuziana in generale) ma che si attesta in maniera preponderante su alcuni testi ritenuti rilevanti per la presente indagine.

Deleuze parla diffusamente di superficie, soprattutto in *Logica del senso*, in cui, in sostanza, la superficializzazione della filosofia è dichiarata essere l'effettiva posta in gioco del testo, che in questo si distaccherebbe dal coevo *Differenza e ripetizione*, affetto ancora da un certo gusto per «le altezze classiche e perfino per le

⁵⁶⁰ *À quoi on reconnaît le structuralisme*, in IDT, p. 269 (it. p. 243; traduzione leggermente modificata).

⁵⁶¹ Su questo punto insiste F. Polidori ne *L'invenzione della filosofia*, in «aut aut», 276, 1996.

profondità arcaiche»⁵⁶². La definizione multipla di questa superficie (campo trascendentale, piano dell'evento, senso, linguaggio, extra-essere, essere univoco, problema) è ciò che costituisce la peculiarità di questo testo, nel suo essere al contempo estremamente ricco ed estremamente sistematico, ed è ciò che ci proponiamo di studiare, ponendoci sempre il problema di verificare fino a che punto questa costruzione superficiale possa effettivamente essere consistente con l'idea di una filosofia dell'immanenza, ovvero di una filosofia che faccia della realizzazione dell'immanenza il suo scopo principale. Sarà questa verifica a portarci a paragonare gli esiti di questo testo con quelli di un testo di più di un decennio successivo, *Mille piani*, che è senz'altro il prodotto più maturo, più ricco e più complesso della collaborazione di Deleuze con Guattari, e in cui nuovamente (pur non parlando esplicitamente di superficie, ma piuttosto di *piano*) il tema superficiale è onnipervasivo, operante in ogni passaggio chiave, in particolare perché da esso discende il *movimento* filosofico dell'opera stessa, ciò che, in altre parole, saremmo tentati di chiamare il *metodo* deleuziano-guattariano (purché si faccia menzione correlativamente di tutte le messe in guardia che sull'uso di questo termine Deleuze espone sin dai primi anni Sessanta). Le due concezioni della superficie riveleranno fino a che punto esse siano o meno compatibili, cosa sia rimasto immutato nel corso del tempo e delle deviazioni e se qualcosa sia invece mutato (oltre all'evidente abbandono della prospettiva psicanalitica, passaggio certo non di poco conto, eppure insufficiente di per sé a dimostrare la rottura tra le due opere).

Se dunque *Logica del senso* e *Mille piani* (oltre che per motivi teorici, anche per ragioni di ordine stilistico, come vedremo nella *Conclusione*) saranno gli oggetti più diretti del presente lavoro, essi offriranno tuttavia dei punti di vista privilegiati anche sulle altre opere. E, in particolare, sarà difficile non tenere come sfondo di riferimento di *Logica del senso*, l'opera che viene spesso considerata come sua gemella e a cui in ogni caso viene sistematicamente appaiata (*Differenza e ripetizione*), di cui sarà anche possibile vagliare, per quanto lo consentono lo spazio e l'approccio specifico, la loro effettiva compatibilità, il loro far riferimento a un fondo teorico comune. D'altro canto, non solo rispetto a *Mille piani*, assieme al quale costituisce un'opera pensata come complessiva (*Capitalismo e schizofrenia*), ma anche in quanto è l'opera teorica più significativa scritta tra il 1969 (anno di pubblicazione di *Logica del senso*) e il 1980 (uscita di *Mille piani*), anche *L'anti-Edipo*, sarà oggetto, se non di un'analisi puntuale, almeno di riferimento teorico. Le quattro maggiori opere teoriche di Deleuze (con e senza Guattari) formano dunque il quadrilatero all'interno del quale si muove questo capitolo, con due vertici di maggiore rilevanza e altri due invece utilizzati come punti di riferimento

⁵⁶² LS (*Nota dell'autore all'edizione italiana*, p. 294), per la versione francese, si veda DRF, p. 59.

teorici⁵⁶³ (vedremo poi in che modo si potranno distribuire questi vertici). Le opere storico-filosofiche non saranno invece messe a tema direttamente, ma, piuttosto, utilizzate solo per risolvere o chiarire problemi locali, o per evidenziare utili rimandi. Infine, per quanto riguarda opere liminari, che difficilmente si possono classificare come teoriche piuttosto che storiche (o estetiche) – mi riferisco a opere come *La piega* o come i libri sul cinema – e soprattutto *Che cos'è la filosofia?*, saranno anch'essi utilizzati per scopi locali, salvo poi cercare di definire la loro posizione relativa rispetto al quadrilatero di riferimento entro si è scelto di muoversi.

⁵⁶³ Ovviamente questa distribuzione di punti notevoli e ordinari è operata esclusivamente dal punto di vista particolare da cui ci preme investire l'opera deleuziana.

3.1 LA SUPERFICIE TRASCENDENTALE (*Logique du sens*)

3.1.1 TOPOLOGIA

Logica del senso è un testo anomalo nella produzione filosofica deleuziana, addirittura al punto tale da far pensare ad alcuni esegeti a una sorta di passo falso⁵⁶⁴, troppo dipendente da modelli che poi dovranno essere rigettati (la psicanalisi *in primis*, ma non solo). A prescindere da queste valutazioni, si tratta comunque di un testo estremamente ambizioso, in cui la volontà di costruire un sistema (nonostante l'impressione di a-sistematicità che potrebbe dare la struttura dell'opera, composta in maniera tutt'altro che organica per brevi serie di paradossi non sequenziali) si fa sentire più forte che altrove: è un libro che vorrebbe soggiogare entro un'unica struttura una logica, un'ontologia, una morale, una filosofia del linguaggio, una psicanalisi, una metafisica, una fisica, una filosofia trascendentale. Altrettanto vasto è il terreno a cui attinge quest'opera, che combina strumenti e concetti provenienti indifferentemente dagli stoici, da Husserl, da Melanie Klein, da Sartre, da Spinoza, da Bergson, da Russell, da Nietzsche, da Freud, da Blanchot, dallo strutturalismo, da Lacan, da Lucrezio, da Simondon, e, sul versante letterario (qui più che mai si ha la sensazione che le serie divergenti da cui quest'opera è prodotta siano quella filosofica e quella letteraria), dalle sperimentazioni⁵⁶⁵ artistiche di Lewis Carroll, Borges, Artaud, Fitzgerald, Joe Bousquet, Lowry. Da questo punto di vista, si potrebbe dire, si tratta di un testo, da una parte, troppo eclettico (in nessun altro testo Deleuze si è indebitato così profondamente: con la fenomenologia, con la psicanalisi, con lo strutturalismo, con la teoria dei tipi) dall'altra (secondo la prospettiva di *Mille piani*) non abbastanza eclettico, perché si limita a materiale filosofico e letterario (non si serve, per esempio, di nessuno strumento scientifico – l'unica fisica presa in considerazione essendo quella antica, stoica o epicurea che sia).

Il testo si compone significativamente di trentaquattro serie di paradossi, ognuna delle quali presuppone per intero le altre, essendo, in una prospettiva monadologica, espressiva dell'intero sistema, ma secondo un punto di vista determinato e parziale, in cui a venire allo scoperto sono determinate singolarità, determinati aspetti notevoli anziché altri. Così si trovano serie che si potrebbero definire di argomento morale, altre di argomento logico, altre che parlano di

⁵⁶⁴ O quanto meno una fase di transizione (si veda ad esempio, oltre ai vari sostenitori della rottura nell'opera di Deleuze tra una prima e una seconda fase, A. SAUVAGNARGUES, *L'empirisme transcendantal*, cit., p. 190, in cui è a tema soprattutto il ruolo dello strutturalismo e della coppia significante-significato, sempre operante, anche se parzialmente risemantizzata).

⁵⁶⁵ Non si intende qui «sperimentazioni» nel senso canonico di letteratura sperimentale, ma nel senso marcato per cui «sperimentazione» indica quel tipo di esperienza che l'arte in genere permette di raggiungere.

differenti letture del tempo o di produzioni strutturali, salvo poi che queste serie si rivelano non solo appartenenti allo stesso movimento, ma giungono a rivelare, per esempio, che una serie morale ha in realtà un esito metafisico e un presupposto logico (si veda, per esempio, la serie XX, in cui il problema della morale stoica presuppone il concetto di logico di espressione e sfocia nella definizione dei concetti di quasi-causa e di Aiôn), oppure che una serie di argomento ontologico produce un fondamentalmente un discorso sulla morale (serie XXV).

È decisivo quindi premettere, per approcciare quest'opera, che le serie devono necessariamente distribuirsi in «serie di serie»: come esplicita Deleuze in questa stessa opera, perché ci sia una struttura che abbia un'effettività, un movimento e una produttività proprie (ovvero perché si diano le condizioni per cui il senso possa essere prodotto), è necessario che ci siano una pluralità (almeno una coppia) di serie differenti che funzionano insieme («la forma seriale si realizza necessariamente nella simultaneità di almeno due serie. [...] La forma seriale è essenzialmente multiseriale»)⁵⁶⁶. Si potrebbe pensare la globalità di quest'opera, per esempio, sotto la doppia grande serialità tra la filosofia stoica e i testi di Lewis Carroll (i due punti di riferimento che, non senza umorismo, Deleuze pone in apertura del libro). In queste pagine si prenderanno però le mosse da una partizione differente, multiseriale, ognuna delle quali serie di serie apporterà una specificazione ulteriore al concetto di superficie: essa sarà infatti detta «evento», secondo l'impostazione metafisica stoica dominante in questo testo (diciamo dunque: secondo le «serie stoiche»), «senso», secondo il tipo di produzione proprio della superficie stessa e che Deleuze ricava dallo strutturalismo, sia pur ampiamente rimaneggiato (serie «strutturaliste»), «espressione», secondo la nuova partizione logica proposta dal libro (serie «logiche»), «campo trascendentale» dal punto di vista della genesi statica (serie «trascendentali»), e «fantasma» secondo la genesi dinamica operata tramite strumenti psicanalitici (serie «psicanalitiche»). Due perplessità potrebbero essere sollevate da questa partizione (posto ovviamente che si tratta di un'articolazione a suo modo arbitraria, legata a scopi specifici, tanto teorici quanto espositivi): che questi nomi non esauriscono quelli della superficie che *Logica del senso* si propone di costruire, e che forse non tutte le serie che compongono il libro troverebbero collocazione nelle serie di serie suddette. Ma da una parte tutti gli altri nomi che si potrebbero dare («univocità dell'essere», «Idea», «problema», «virtuale», «struttura», «linguaggio») si potrebbero in qualche modo considerare (almeno fino a un certo punto) variazioni delle definizioni precedenti (un'eccezione andrà forse fatta per l'univocità dell'essere, che sembra derivare da una serie «atopica», ovvero che non fa parte delle serie di serie sopraelencate: si tratta di un'anomalia tutt'altro che casuale, di cui parleremo più avanti). Dall'altra parte, se alcune serie non figurano in questa enumerazione è

⁵⁶⁶ LS, p. 50 (it. p. 40).

perché, già all'interno di *Logica del senso*, la sua stessa concezione della superficie è messa in discussione tramite punti di rottura che annunciano una differente filosofia a venire. Ma sarebbe prematuro affrontare questa questione in maniera approfondita prima di aver indagato il testo, la sua composizione e la sua posta in gioco teorica.

Il miglior ingresso al labirinto borghesiano di *Logica del senso* è costituito forse dalla diciottesima serie, intitolata «Sulle tre immagini di filosofo», in cui Deleuze fornisce una partizione «topologica» della storia del pensiero occidentale, a partire da tre modelli antichi, e in base a questa partizione si propone di illustrare quali siano i suoi propositi di ri-orientamento del pensiero, quelli che in particolare determinano la peculiare struttura, tanto formale quanto teorica, del libro in questione. La prima problematica da affrontare sarà allora quella di dare risposta all'interrogativo kantiano «cosa significa orientarsi nel pensiero?», poiché primario, rispetto a una filosofia, è lo spazio in cui essa si sviluppa, le linee di forza secondo le quali si dispone, prima ancora che i suoi contenuti, le sue organizzazioni sistematiche: «il pensiero ha una geografia prima di avere una storia»⁵⁶⁷, ed è questo orientamento topologico a definire un pensiero, prima e più fondamentalmente dei suoi stessi concetti⁵⁶⁸.

E l'immagine dominante del filosofo, scrive Deleuze in apertura di questa serie, «sia popolare che scientifica, sembra esser stata fissata dal platonismo»⁵⁶⁹: un essere ascetico, ascensionale, che fugge dalle profondità della caverna e inizia la sua risalita verso l'alto, fino a giungere a concepire l'intero suo pensiero come sottoposto al dominio del valore supremo, il Bene, che dispone gerarchicamente l'intero reale. Le linee di forza del pensiero platonico (e a partire da lui dell'immagine complessiva della filosofia occidentale) si svolgono tutte in verticale, e questa verticalità comporta in sé una gerarchia del sapere e dell'essere. Ciò che sta al di sopra, fonda e inverte quello che sta al di sotto (l'*episteme* rispetto alla *doxa*, la *noesis* rispetto alla *dianoia*, le idee rispetto alle cose, il Bene rispetto alle idee), per cui l'attività filosofica si deve svolgere in altezza, e ogni comprensione richiede un passaggio al livello sovraordinato rispetto a quello in cui ci troviamo. L'idealismo platonico consiste in questa sottomissione sistematica del pensiero ai principi superiori, sempre dati, la cui purezza è al contempo garanzia della loro efficacia: il filosofo *si converte*, converte la propria terrestrità verso il cielo

⁵⁶⁷ LS, p. 152 (it. p. 116).

⁵⁶⁸ Cfr. PP, p. 202, (it. pp. 196-7): «Suppongo ci sia un'immagine del pensiero molto variabile, che sia molto variata nel corso della storia. Con immagine del pensiero non intendo il metodo, ma qualcosa di più profondo, sempre presupposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto pensare e "orientarsi nel pensiero". In ogni caso ci muoviamo sul piano di immanenza. Ma siamo qui per instaurarvi un verticalismo, per raddrizzare noi stessi? Oppure, al contrario, per estenderci, correre lungo la linea di orizzonte, spingere il piano sempre più lontano? E quali verticalità, quelle che ci danno qualcosa da contemplare o piuttosto quelle che ci fanno riflettere o comunicare? Non occorre forse sopprimere ogni verticalità in quanto trascendenza e sdraiarsi sulla terra e stringerla, senza guardare, senza riflettere, privi di comunicazione».

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

iperuranico, cielo la cui trascendenza garantisce la distribuzione di identità fisse agli oggetti che vi sono sottoposti, ovvero, di fatto, è ciò che garantisce l'intero regime rappresentativo del pensiero⁵⁷⁰. Linee di forza verticali dal punto di vista della topologia, ascensionali per direzione, ascetiche dal punto di vista morale, conversionali dal punto di vista del movimento (e, aggiunge Deleuze, depressive dal punto di vista psichico: tanto per il movimento ciclotimico di ascese e cadute, quanto perché depressive sono per Deleuze in generale le forze sottoposte a un principio trascendente e legiferatore, quale il Super-Io⁵⁷¹).

Alle linee di forza ascensionali si oppone un orientamento filosofico discensionale, che «soverte» la filosofia classica delle altezze, sostituendole le ricerca delle profondità. Si tratta di una genealogia che va dai presocratici a Nietzsche (a un certo Nietzsche, in realtà, al Nietzsche ancora schopenhaueriano)⁵⁷²: non bisogna uscire dalla caverna, ma inoltrarvisi, disperdersi nei meandri dei corpi incastrati tra loro, disfare il mondo delle belle forme classiche, dar voce all'*Ungrund*, parlare la lingua fatta di rumori di Dioniso. Si tratta del movimento schizofrenico (perduto nei corpi che divorano le parole stesse), che alla conversione sostituisce la sovversione (il martello nietzscheano), all'ascetismo l'immoralismo. Si tratta, per Deleuze, di una grande conquista filosofica⁵⁷³, in quanto sottrae il pensiero al dogma della rappresentazione, all'imperativo della forma e delle identità stabili. Ancora però questo movimento alternativo della filosofia non basta, perché la sovversione si limita a cambiare la direzione (discensionale anziché ascensionale, sprofondare nei corpi anziché aspirare alla purezza iperuranica delle idee, disperdere caoticamente le identità anziché ripartirle in maniera inalterabile), ma non muta l'orientamento fondamentale del pensiero: le linee di forza restano verticali, e dunque la vera alternativa al platonismo (il suo vero *renversement* a cui aspira la filosofia di Deleuze) non si troverà in profondità, ma alla superficie, ovvero richiederà un ri-orientamento complessivo del pensiero secondo linee di forza orizzontali. (Il

⁵⁷⁰ Chiariremo più avanti, soprattutto accennando a *Differenza e ripetizione*, cosa intenda Deleuze per regime rappresentativo. Spesso capiterà di dover introdurre un concetto prima di averlo trattato: è probabilmente il portato del peculiare orientamento che Deleuze dà al proprio pensiero, che non procede linearmente da un principio primo, ma in cui ogni concetto presuppone (tutti) gli altri.

⁵⁷¹ Cfr., ad esempio, LS p. 218 (it. p. 166): «Ad essa [posizione schizoide-paranoide del bambino disperso tra oggetti parziali] segue la posizione depressiva, che segna un duplice progresso: poiché il bambino si sforza di ricostituire un oggetto completo sul modello dell'oggetto buono, e di identificare se stesso con questo oggetto buono, di conquistarsi così un'identità corrispondente. L'«identificazione» depressiva, con la conferma del super-io e la formazione dell'io, sostituisce l'«introiezione-proiezione» dello stato paranoide-schizoide». La posizione depressiva è dunque quella che si muove in verticale (il passo è tratto dalle serie finali, che trattano della genesi dinamica, ovvero di come dai corpi parziali si arriva alla formazione della superficie, passando per la costituzione di un linguaggio), verso un oggetto superiore, completo, definito buono e garante dell'identità degli oggetti.

⁵⁷² Cfr. LS, p. 130 (it. p. 100).

⁵⁷³ Cfr. *Ibidem*: «Furono sempre momenti straordinari quelli in cui la filosofia fece parlare il Senza-fondo e trovò il linguaggio mistico del suo corrucchio, della sua informità, della sua cecità: Böhme, Schelling, Schopenhauer».

luogo di passaggio, dal punto di vista teorico, è identificato proprio in Nietzsche, per quanto, stranamente, qui viene indicato come colui che cercava la profondità tramite la superficie – «essere profondi a forza di superficialità»⁵⁷⁴ – mentre altrove⁵⁷⁵ Nietzsche viene identificato come un filosofo «superficiale», nonostante il suo breve momento di ricerca delle profondità dionisiache senza fondo).

Il vero *renversement* del platonismo non sarà dunque il suo sovvertimento (sprofondare nei corpi anziché ascendere alle idee), ma piuttosto la sua *perversione*, che coincide con il suo ri-orientamento (non più organizzazione del pensiero secondo linee di forza verticali), che a sua volta comporta anche l'abolizione di una direzione privilegiata (alto o basso), limitandosi a movimenti orizzontali: in questo consiste la rivoluzione dello stoicismo, ovvero l'instaurazione di una filosofia che Deleuze chiama delle superfici. Da qui la continua canzonatura stoica di Platone: l'incorporeo non è altezza normativa, ma effetto di superficie, e non è essenza eterna ma evento. E altrettanto dei filosofi della profondità: non si tratta di sprofondare tutto nell'indiscernibile, nell'indifferenziato, ma di mostrare come dai corpi sia possibile estrarre un senso, che sia al contempo immanente e non somigliante a essi. La continuità di dritto e rovescio, la loro reversibilità superficiale, sostituisce altezze e profondità: si creano così delle partizioni inedite del reale, che squalificano le precedenti («la frontiera principale è stata spostata. Non passa più in altezza tra universale e particolare; non passa più in profondità fra la sostanza e gli accidenti. Forse bisogna attribuire ad Antistene la gloria del nuovo tracciato: tra le cose e le proposizioni stesse. Tra la cosa quale essa è, designata dalla proposizione, e l'espresso, che non esiste fuori della proposizione (la sostanza è soltanto un attributo secondario della cosa, e l'universale una determinazione secondaria dell'espresso)»⁵⁷⁶). Deleuze sta già facendo i conti con la questione dell'immanenza: portare tutto alla superficie significherà infatti che tutto ciò che esiste si dovrà distribuire su una sola e medesima superficie, e non essere se non inflessione della superficie stessa (e altrettanto la superficie non sarà altro che il prodotto delle sue inflessioni locali), e significherà dunque impedire il sopraggiungere di un qualsiasi principio organizzativo trascendente, che venga dall'esterno (dall'alto) a normare e a garantire il senso (il senso è sempre prodotto di superficie – effetto di superficie – e superficie esso stesso, sempre immanente)⁵⁷⁷, così come bisognerà impedire che la fragile costruzione superficiale venga inghiottita dall'indifferenziato del caos.

⁵⁷⁴ Cfr. LS p. 154 (it. p. 118).

⁵⁷⁵ Per esempio nel già citato passo LS, p. 130 (it. p. 100).

⁵⁷⁶ LS, p. 158 (it. p. 120).

⁵⁷⁷ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 53-4, in cui si lega questo ri-orientamento stoico della filosofia a un primo emergere del «*pathos* dell'immanenza».

A questo ri-orientamento si lega anche l'umorismo, che in *Logica del senso* Deleuze oppone all'ironia⁵⁷⁸ e al tragico, e che viene assunto lungo tutta l'opera come una sorta di pragmatica del paradosso, derivata ancora una volta dagli stoici e da Lewis Carroll. Se infatti il tragico è il tentativo di dar voce al senza-fondo, al caos indifferenziato (si pensi alla *Nascita della tragedia*⁵⁷⁹, che teorizza precisamente questo), l'ironia è l'arte delle altezze, ovvero l'arte delle differenze (in cui la differenza non è colta nel suo essere intensivo, ma nel suo essere attuale, individuato e ripartito secondo importanza) come arte della gerarchia. Opposto a queste, l'umorismo è l'arte degli effetti di superficie, che prende i significati alla lettera, li trasforma in non sensi e fa sì che siano essi a produrre il senso ulteriore, che ecceda i significati standard («L'umorismo è coestensività di senso e non senso»⁵⁸⁰), e che si distribuisca su di una superficie in cui le individuazioni (personali o meno che siano) non hanno ancora avuto luogo, ma su cui si muovono delle singolarità libere e nomadi.

Ora, questa idea di rinnovamento degli assi lungo i quali è possibile fare filosofia, con cui Deleuze offre chiaramente una chiave a *Logica del senso* (il testo dell'instaurazione di una filosofia della superficie, in un certo senso in rotta con lo stesso *Differenza e ripetizione*⁵⁸¹), è in realtà una sorta di motto per tutta la filosofia deleuziana, che si potrebbe tradurre in una costante ricerca dell'affermazione dell'immanenza («assoluta», cioè non relativa a qualcos'altro, non «immanenza a»⁵⁸²), che cerca di volta in volta vie differenti. Da questo punto di vista non mi sembra irrilevante che questo motto (o questo grido di guerra) si ponga in *Logica del senso* e orienti poi, in un certo senso, tutta la produzione successiva (per

⁵⁷⁸ In realtà questa distinzione, molto sottile e molto pregnante nel contesto di questa tripartizione, si rivelerà troppo stretta per Deleuze, che, proprio parlando di Nietzsche, recupererà l'ironia come strumento proprio di una filosofia immanentista (Cfr. *Pensée Nomade*, in IDT, pp. 351-364, it. pp. 319-331): ma la questione sarà ancora più complessa, perché in quella circostanza Deleuze dirà esplicitamente che non è più interessato in generale alla questione della distinzione tra superficie e profondità: vedremo più avanti in che senso questo sia vero. Altrettanto l'opposizione di umorismo e ironia non aveva alcuna ragione di esistere in *Differenza e ripetizione*, in cui erano considerati entrambi modi (pur differenti: l'ironia risalendo ai principi e lo humour discendendo alle conseguenze) per rovesciare l'ordine della legge morale (cfr. DR, p. 12, it. p. 12); ma ancora l'ironia è considerata «l'arte dei problemi e delle domande» in Platone (DR, p., 88, it. p. 88), o «molteplicità, anzi l'arte delle molteplicità, l'arte di cogliere nelle cose le idee» (DR, p. 237, it. p. 237), o addirittura viene contrapposta all'umorismo in un senso opposto a quello di *Logica del senso*: essa sarebbe arte delle singolarità pre-individuali laddove l'umorismo si applicherebbe agli individui già formati (cfr. DR, p. 317, it. p. 318).

⁵⁷⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., §§ 5, 10.

⁵⁸⁰ LS, p. 166, (p. 127).

⁵⁸¹ LS (*Nota dell'autore all'edizione italiana*, p. 294), per la versione francese, si veda DRF, p. 59.

⁵⁸² Cfr. QPh, p. 47 (it. p. 36): «L'immanenza è tale soltanto a se stessa, e di conseguenza prende tutto, assorbe Tutto-Uno e non lascia sussistere nulla, a cui potrebbe essere immanente. In tutti i casi, ogniquale volta si interpreti l'immanenza come immanente a Qualcosa, possiamo essere sicuri che questo Qualcosa reintroduce il trascendente». Sulla questione dell'«immanenza assoluta» si veda il magistrale intervento di G. Agamben, *L'immanence absolue*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit. (trad. it. *L'immanenza assoluta*, in «aut aut», 276, 1996): testo che muove dall'ultimo articolo pubblicato da Deleuze (*Immanence: une vie*, in DRF) e tramite quello apre a una lettura complessiva dell'opera deleuziana.

esempio la ricerca di una filosofia della superficie non si discosterà mai dall'affermazione di una filosofia dell'informale, di un piano popolato da singolarità preindividuali, ovvero distinto sia dal mondo individuato della rappresentazione, che dal mondo indifferenziato del caos, del senza fondo). Questo per un duplice motivo. In primo luogo perché in un certo senso il problema dell'immanenza non era stato ancora definito esplicitamente in *Differenza e ripetizione* come l'obiettivo da perseguire (ciò che invece sarà sempre più esplicitato fino alla definizione – che conclude la parabola deleuziana – della filosofia come creazione di concetti su di un piano di immanenza, ovvero fino a concepire l'immanenza come obiettivo asintotico di ogni filosofia, come impensato di ogni pensiero)⁵⁸³ ed è per questo che in quel testo Deleuze non si pone ancora troppi problemi, per esempio, a dichiarare che il piano del problema sia «immanente e al tempo stesso *trascendente*»⁵⁸⁴ rispetto alle sue soluzioni, ovvero che quello che viene definito come piano ideale (virtuale e trascendentale) si trova in rapporti complessi e non di pura immanenza rispetto all'attuale⁵⁸⁵. Lo statuto del virtuale è un punto su cui torneremo più avanti, ma per il momento vorrei sottolineare l'esistenza di questa tensione in *Differenza e ripetizione*, e il fatto che la ricerca dell'immanenza come elemento della filosofia non è coestensivo alla filosofia deleuziana, per quanto diventi sempre più decisivo, ma non per questo realizzato in maniera uniforme.

In secondo luogo, il fatto che questa superficializzazione della filosofia si ponga in questo momento determina in un certo senso un eccesso deleuziano nel prendere alla lettera questo (per così dire) imperativo superficiale. Ovvero si ha l'impressione che Deleuze si affretti, dopo *Differenza e ripetizione*, e sulla scorta di nuovi stimoli (tra cui decisivo è senz'altro quello che viene dalla filosofia stoica – tramite il fondamentale testo di E. Bréhier – oltre alle influenze strutturaliste e in un certo modo anche fenomenologiche) a ripensare alcuni dei suoi concetti (e la sua filosofia in senso lato) alla luce di questo nuovo orientamento di pensiero. Il suo problema generale è diventato: come far salire *Differenza e ripetizione* alla superficie? Dunque *Logica del senso* (scritto solo un anno più tardi) ha un rapporto molto complesso con la grande sistematizzazione teorica che lo precede: da una

⁵⁸³ Cfr. QPh, cap. 2.

⁵⁸⁴ DR, p. 212 (it. p. 212): «Il problema è immanente e al tempo stesso trascendente rispetto alle sue soluzioni: trascendente perché consiste in un sistema di nessi Ideali o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente perché questi nessi o rapporti non si incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro e che sono definite dal campo della soluzione»; cfr. anche DR, 220 (it. p. 220) e DR p. 230 (it. p. 230).

⁵⁸⁵ Sembra invece molto meno decisivo l'uso da parte di Deleuze del termine «trascendente» per definire l'uso non ordinario (disgiunto, superiore) delle facoltà (che non a caso Deleuze chiama forma *trascendentale* delle facoltà), e che deriva la denominazione esclusivamente dal rimando alla filosofia kantiana. Cfr. DR, p. 186 (it. p. 186): «la forma trascendentale di una facoltà si confonde col suo uso disgiunto, superiore, trascendente. Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori del mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere nel mondo. [...] Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine».

parte dipende, a grandi linee, dallo stesso schema metafisico, dall'altra cerca sistematicamente di ri-orientarlo, di farlo diventare orizzontale, di espungerne quel *pathos* delle altezze e delle profondità di cui ancora era vittima. Ma, come anticipato, sembra che questo ri-orientamento non si limiti a passare per un nuovo modo di disporre gli elementi della filosofia (ovvero facendo in modo che la superficialità, o l'immanenza, sia il movimento *formale* del pensiero), ma si propone di pensare direttamente la superficie, ovvero di scrivere un testo che sia stoico non solo in quanto *superficiale*, ma anche in quanto testo che verte *sulla superficie*, ovvero mutuando dagli stoici non solo il punto di vista che abbiamo chiamato topologico, ma anche quello metafisico (e infatti si assiste continuamente all'impressionante e metodico sforzo di far convivere la struttura di *Differenza e ripetizione*, di ispirazione kantiana e bergsoniana, con quella stoica, con esiti talvolta di mirabile ingegno).

Se dunque questa prima incursione nella serie XVIII di *Logica del senso* voleva avere un valore di introduzione all'opera deleuziana (tanto come *ouvrage*, *Logica del senso*, quanto come *oeuvre*), sarà utile, prima di affrontare direttamente il testo, fare un breve *excursus* dentro *Differenza e ripetizione*, in cui mi limiterò a evidenziare esclusivamente lo schema metafisico sotteso a questo testo, per averlo presente in alcuni passaggi teorici rilevanti della discussione di *Logica del senso*⁵⁸⁶.

3.1.2 LA METAFISICA DELLA DIFFERENZA (*Differenza e ripetizione*)

L'*enjeu* filosofico di *Differenza e ripetizione* è essenzialmente la conquista della possibilità di un pensiero non sottoposto al regime della rappresentazione, ovvero la critica dell'«immagine del pensiero» e la parallela affermazione di un «pensiero senza immagine». È quanto dichiarato esplicitamente nella già citata intervista del 1988: «Questo studio delle immagini del pensiero – si potrebbe chiamare noologia – costituirebbe i prolegomeni alla filosofia. È il vero oggetto di *Differenza e ripetizione*, la natura dei postulati nell'immagine del pensiero»⁵⁸⁷. Si tratta dell'esito del lungo tirocinio «noologico» che Deleuze aveva portato avanti nei testi degli anni Sessanta, in particolare in quelli dedicati a Nietzsche e a Proust: il pensiero non è metodico, non procede da una buona volontà né da una preliminare decisione di pensare, ma è sempre chiamato in causa dall'esterno, provocato, generato *nel pensiero* dalla violenza di un incontro imprevisto, che chiama a pensare

⁵⁸⁶ Non rientrando nei nostri obiettivi diretti, tenderemo a dare per scontati i contenuti specifici di *Differenza e ripetizione*, anche quando ci riferiremo a essi. In questa fase si tratta esclusivamente di paragonare l'impianto metafisico complessivo di *Differenza e ripetizione* con quello di *Logica del senso* in una prospettiva affatto generale.

⁵⁸⁷ PP, p. 204 (it. p. 198). A tal proposito si veda anche la *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione* (DRF, pp. 280-3, it. pp. 248-50), in cui si dice che il capitolo III, dedicato all'«Immagine del pensiero» è «il più necessario e concreto» e può rappresentare un'introduzione per tutti i libri a venire, ivi inclusi quelli con Guattari.

l'impensato, e non a ordinare il reale in quanto dato. Solo dalla contingenza di questa violenza inattesa ci si può aspettare un esito effettivamente necessario dell'atto di pensiero⁵⁸⁸. Un pensiero dunque aggressivo, affermativo, creativo eppure al contempo involontario, inconscio; non una lotta contro l'errore (poiché il pensiero non ha niente a che fare col vero, non gli è affine, non tende ad esso, non lo possiede formalmente)⁵⁸⁹ ma piuttosto contro la stupidità, ove per stupidità si intende la reazione standard, il disinnescamento della provocazione, il cliché, il riconoscimento del noto nell'ignoto (per Nietzsche, si ricorderà, la riduzione dell'ignoto a un regime di intelligibilità precostituito è ciò che comunemente si chiama comprendere: l'addomesticamento e la neutralizzazione del nuovo)⁵⁹⁰.

Ora, il capitolo centrale (III) di *Differenza e ripetizione* riprende ed amplia abbondantemente queste intuizioni già precedentemente esposte, e offre un'indagine molto più specifica su quelli che sono i presupposti di un pensiero rappresentativo (per esempio specificando l'arbitrarietà del modello designativo in filosofia del linguaggio, e introducendo la questione del problema come entità complessa, virtuale, a discapito della logica binaria vero-funzionale che caratterizzerebbe solo le risposte e non le domande⁵⁹¹). Ma se dunque questo capitolo centrale, *noologico*, costituisce i «prolegomeni» da cui muove l'intera ispirazione di *Differenza e ripetizione*, è vero che tutto il testo è volto a definire un pensiero alternativo, quello che si chiamerà un «pensiero senza immagine», a cui Deleuze sceglie di dare il nome, esplicitamente ossimorico, esplicitamente paradossale, di «*empirismo trascendentale*». Con questa formula Deleuze intende dire, da una parte, che le condizioni trascendentali alla volta delle quali si mette in cammino non saranno, come quelle di Kant, «più ampie del condizionato» ed esterne ad esso, ma si situeranno in seno all'empirico stesso, o meglio a un «empirismo superiore»⁵⁹²: non mere condizioni dell'«esperienza possibile, ma

⁵⁸⁸ Cfr. PS, p. 118 (it. p. 90): «Quel che ci costringe a pensare è il segno. Il segno è l'oggetto di un incontro; ma è appunto la contingenza dell'incontro ad assicurare la necessità di ciò che dà da pensare».

⁵⁸⁹ Cfr. DR, p. 172 (it. p. 172).

⁵⁹⁰ Cfr. NPh (in particolare pp. 118-26, it. pp. 154-65) e PS, I parte (in particolare pp. 115-24, it. pp. 87-94).

⁵⁹¹ Non è un caso che la questione del problematico emerga a questo punto, e non fosse a tema invece nei testi su Nietzsche e Proust, perché dipende dalla sistematizzazione del suo pensiero anti-rappresentativo all'interno di un libro la cui struttura è kantiana (seppure poi il *problema* è trattato soprattutto tramite concetti bergsoniani): quello di cui c'è bisogno, cioè, per introdurre la questione del problema, dell'Idea, è una *dialettica trascendentale*, che emerge chiaramente solo qui, per quanto già precedentemente Deleuze avesse parlato dell'esigenza di un *trascendentalismo* che sia un «*empirismo superiore*» (Cfr. NPh, p. 104; it. p. 136), in cui Deleuze sostiene che la critica nietzscheana muove dal trascendentalismo kantiano ma lo radicalizza facendo in modo che la condizione non sia esterna a ciò che condiziona, NPh, p. 57, (it. p. 75) in cui si dice che con la volontà di potenza Nietzsche aspira a un empirismo superiore; si veda anche B, p. 17 (it. p. 16): «L'intuizione ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso delle condizioni dell'esperienza. Ma queste condizioni non sono né generali né astratte, e non sono nemmeno più larghe del condizionato. Sono le condizioni dell'esperienza reale».

⁵⁹² DR, p. 186, it. p. 186.

condizioni dell'esperienza reale»⁵⁹³. Dall'altra parte, Deleuze vuole anche affermare che il trascendentale non sarà presupposto arbitrariamente, postulato secondo esigenze extraempiriche, ma sarà piuttosto esperito *in quanto tale* (nuovo paradosso: il trascendentale è *esperito*), nel corso di un'esperienza che dovrà di necessità essere altra rispetto a quella ordinaria (a quella per esempio su cui si appunta l'intero discorso della prima critica kantiana), e deriverà da un uso «trascendente, disgiuntivo, superiore»⁵⁹⁴ delle facoltà, grazie al quale si potrà uscire dal dominio della rappresentazione.

Questo progetto trascendentale è ciò che determina l'andatura di *Differenza e ripetizione* come una sorta di mostruosa riscrittura della *Critica della ragion pura*⁵⁹⁵, che consta di un'*Estetica Trascendentale* (capitolo I: «La differenza in sé»), un'*Analitica Trascendentale* (capitolo III: «L'immagine del pensiero»), che in realtà si configura precisamente come la necessità di *disfarsi* di tale Analitica, poiché sotto questo nome va il pensiero categorizzato e identificante della rappresentazione) e di una *Dialettica Trascendentale* (capitolo IV: «Sintesi ideale della differenza») ⁵⁹⁶ – ovviamente Estetica e Dialettica si mostreranno qualcosa di ben diverso da quelle kantiane, riguardando la prima il piano intensivo infra-rappresentativo, e la seconda il piano virtuale dell'Idea. D'altra parte in questa struttura kantiana i due concetti chiave, tramite cui Deleuze si propone di leggere tutto il reale al di fuori dei precetti di una filosofia della rappresentazione, sono quelli di *differenza* e *ripetizione*. Il primo andrà inteso come ciò che caratterizza la totalità dell'ente: l'essere univoco, di cui questo testo si fa portavoce, è precisamente determinato dall'univocità della differenza. Uno degli obiettivi maggiori del libro sarà dunque pensare la differenza «indipendentemente dalle forme della rappresentazione che [la] riconducono allo Stesso e [la] fanno passare per il negativo»⁵⁹⁷: pensare insomma la differenza in sé. Il secondo concetto chiave, quello di ripetizione, andrà invece pensato come il movimento, la modulazione propria della differenza, ovvero la sua affermazione. La ripetizione è ciò che afferma la differenza e le impedisce di ricadere entro il dominio del concetto, ovvero dell'identico, della mediazione («è la ripetizione che costituisce l'essenza della differenza senza concetto, della differenza non mediata, in cui poi consiste ogni

⁵⁹³ DR, p. 94, it, p. 94.

⁵⁹⁴ DR, p. 186, it. p. 186.

⁵⁹⁵ Si pensi a V. Descombes, che, nel suo testo sulla filosofia francese del Novecento (1933-1978), apre il paragrafo dedicato a Deleuze con la frase: «Gilles Deleuze è prima di tutto un neokantiano» (V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979).

⁵⁹⁶ Il secondo capitolo («La ripetizione per sé») e il quinto («Sintesi asimmetrica del sensibile») mostrano rispettivamente la produzione del tempo tramite le tre sintesi dell'inconscio (che fanno passare dal piano sub-rappresentativo dell'Estetica al piano virtuale dell'Idea della Dialettica), e la relazione di omologia asimmetrica tra i due piani nella loro relazione con l'attuale, ovvero nel loro drammatizzarsi e individualizzarsi per darsi alla sensibilità.

⁵⁹⁷ DR, p. 2 (it. p. 2).

ripetizione)⁵⁹⁸): la ripetizione fa tornare la differenza in quanto differenza, e questo ritorno della differenza è ciò che crea lo stesso, l'identico, che dunque saranno prodotti secondari dell'affermazione della differenza, e non le categorie primitive che ripartiscono la differenza entro identità date. Si tratta, da un certo punto di vista, di concetti di provenienza nietzscheana: la differenza sarebbe in quest'ottica l'equivalente della volontà di potenza – lo stato intensivo, dinamico e preindividuale della materia – e l'eterno ritorno rappresenterebbe invece la forma finale della ripetizione, massima affermazione dell'essere univoco, tramite la quale l'essere fa tutt'uno col divenire, e l'uno col molteplice. Ma ancora, decisivo per la concezione del piano dell'Idea, sarà determinante il ruolo del concetto di virtuale di Bergson, così come la sua intercessione sarà decisiva per la definizione dello statuto della differenza⁵⁹⁹. (La differenza, del resto, come dice non senza ironia Deleuze, era un tema che si sentiva nell'aria, era l'*air du temps*⁶⁰⁰; e circa il problema della definizione della differenza Deleuze sostiene una certa vicinanza tanto con Heidegger, il quale pensa la differenza – ontologica – come problema e senza passare dal negativo⁶⁰¹, quanto con la *différance* derridiana⁶⁰²).

Torniamo adesso alla struttura kantiana di *Differenza e ripetizione*.

Anzitutto, Deleuze definisce la sua *Estetica*, ovvero le condizioni di una sensibilità non sottoposta al regime della rappresentazione, non cercando il dato, il dato già impacchettato e precompreso, ma piuttosto i suoi elementi sub-rappresentativi, vale a dire le singolarità allo stato *intensivo* che compongono un brulicante e scintillante piano informale, che precede le stesse intuizioni di spazio e tempo, quello stesso piano da cui emergeranno, per individuazione, le entità che si danno alla nostra percezione comune (alla sensibilità nel suo uso ordinario, che ci restituisce oggetti identificati ed estensivi). Si tratta, in un certo senso, delle *Anticipazioni della percezione*, che Kant indica come gli elementi primi della sensazione, come la materia fenomenica dispersa, e che egli definisce precisamente come «prive di quantità estensiva»⁶⁰³, ma tuttavia dotate di un grado (cioè di un'intensità), e precedenti l'intuizione spazio-temporale⁶⁰⁴. L'obiettivo

⁵⁹⁸ DR, p. 38 (it. p. 38).

⁵⁹⁹ Cfr. *La conception de la différence chez Bergson*, in IDT, pp. 43-72 (it. pp. 33-60). In una pagina del *Bergsonisme*, Deleuze giunge addirittura a definire la materia come ripetizione e la memoria come differenza, venendo in qualche modo a sovrapporre la sua opera – ancora a venire ma da lungo tempo in cantiere – a quella di Bergson: come se *Differenza e ripetizione* fosse una riscrittura non solo della prima critica kantiana, ma anche del capolavoro bergsoniano (ringrazio Andrea Inzerillo per questa suggestione): è del resto vero che Deleuze ha riscritto almeno un'altra volta, la sua versione di *Materia e memoria*, allorché ha scritto i due volumi sul cinema (l'immagine-movimento corrispondendo alla materia e l'immagine-tempo alla memoria).

⁶⁰⁰ DR, p. 1 (it. p. 1).

⁶⁰¹ Cfr. DR, pp. 89-91 (it. 89-91).

⁶⁰² Cfr. DR pp. 162-3 (it. pp. 162-3).

⁶⁰³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B209. Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 77.

⁶⁰⁴ Bento Pardo Jr. (*Sur le «plan d'immanence»*), in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 325-32), sottolinea come anche la fenomenologia non abbia fatto altro che pensare il suolo antepredicativo a cui rinviano i concetti, ma, al contrario di ciò a cui aspira Deleuze, non ha mai

dell'Estetica deleuziana è dunque accedere al piano (informale) delle singolarità nomadi (cioè non ripartite secondo schemi prearrangiati), non ancora catturate in individui (ove l'individuazione – questione che egli riprende da Simondon – non riguarda semplicemente gli individui umani, o gli oggetti, ma riguarda tutto ciò che viene all'estensione)⁶⁰⁵, né in persone, e che tuttavia non è affatto in uno stato di indifferenza, non è affatto un senza-fondo indistinto, ma un piano perfettamente differenziato (intensivamente), sebbene non individuato (estensivamente). L'Estetica deleuziana, anziché interessarsi di fornire le condizioni della percezione organizzata spazio-temporalmente, si preoccupa di accedere al piano delle differenze libere, in cui le differenze «si fanno»⁶⁰⁶, entrando in relazioni instabili (o piuttosto, sempre seguendo la terminologia simondiana, «metastabili»⁶⁰⁷), energetiche e discontinue. Non si tratta dunque né di lotta tra forme, né di opposizione tra forze, ma di ciò che da esse è presupposto, «un elemento reale più profondo che si definisce e si determina come una molteplicità informale e potenziale»⁶⁰⁸. Sotto la falsa profondità della lotta, del negativo, giace sempre uno spazio differenziale, in cui interagiscono una pluralità di differenze: il negativo non è altro che una percezione grossolana e snaturata del gioco delle differenze, una percezione estensiva di un fenomeno che ha la sua realtà in una dimensione intensiva (la *Fenomenologia* hegeliana, dunque, che si occupa di questo piano già individuato della lotta, e non discende alla realtà profonda del fenomeno, al suo stato intensivo e informale, non può esser detta a rigor di termini una «fenomenologia», ma piuttosto una «epifenomenologia»⁶⁰⁹). In relazione differenziale necessaria (le intensità sono differenziali in se stesse, e rinviano per se stesse a un accoppiamento eterogeneo)⁶¹⁰, e lungi dal piano in cui la differenza è determinata come mera negazione, la differenza è necessariamente *plurale* e *affermativa*. Da questo punto di vista può essere molto fecondo il confronto con il concetto simondiano di *disparation*⁶¹¹. Preso in senso letterale questa *disparation* è il concetto ottico sul quale si basa la visione stereoscopica: le differenti parallassi tramite le quali i due occhi vedono sono la condizione di una visione tridimensionale irriducibile alle due visioni singole bidimensionali combinate: si tratta dunque non di annullare o superare la differenza di tali parallassi, ma di affermarne la differenza in quanto tale – il rapporto differenziale – in modo tale da rendere la differenza stessa produttiva (tale cioè da generare la

smesso di pensarlo come ego-centrato, e di introdurvi il trascendente universale della comunicazione o dell'intersoggettività.

⁶⁰⁵ Su Deleuze e Simondon scrive pagine interessanti Sauvagnargues in *Deleuze. De l'animal à l'art*, in F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES, P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, cit., pp. 133-8.

⁶⁰⁶ Cfr. DR, pp. 43-4 (it. pp. 43-4).

⁶⁰⁷ Per verificare la rilevanza di Gilbert Simondon su questa prima fase del pensiero deleuziano si rimanda al ricchissimo A. SAUVAGNARGUES, *L'empirisme transcendantal*, cit.

⁶⁰⁸ DR., p. 71 (it. p. 71).

⁶⁰⁹ DR, p. 74 (it. p. 74).

⁶¹⁰ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, pp. 305-307.

⁶¹¹ *Ivi*, pp. 304-311.

visione tridimensionale, prodotta dall'accoppiamento di due intensità e intensiva essa stessa). Per comprendere dunque l'Estetica trascendentale deleuziana bisogna rifarsi, come suggerisce Sauvagnargues⁶¹², ai concetti di Rosny (intensità, come dimensione materiale della differenza) e di Simondon (*disparation*, come movimento produttivo proprio della differenza, quello che sarà detto, in *Logica del senso*, «sintesi disgiuntiva»⁶¹³). Ora, anzitutto Deleuze si interessa di mostrare in che modo si possa fare esperienza di un tale piano intensivo, se, come detto, l'esperienza comune (derivata dall'uso ordinario delle facoltà), si limita a riprodurre e a riconoscere il mondo ben formato in cui l'intelletto è legislatore e la rappresentazione è la forma universale della conoscenza come adeguamento alla forma del vero. A una tale esperienza non converrà nemmeno più dare il nome comune di esperienza (sebbene si tratti di esperienza, in senso stretto), ma converrà chiamarla piuttosto *sperimentazione*, perché deriva da un uso sregolato, fuori misura, della sensibilità (il suo «uso trascendente», secondo la terminologia kantiana a cui lo stesso Deleuze si richiama). Per questo Deleuze si richiama talvolta alle esperienze alcoliche o farmacodinamiche (la psichedelia come esperienza del piano intensivo⁶¹⁴) e soprattutto per questo Deleuze trae la quasi totalità delle sue esemplificazioni da testi letterari o da opere d'arte in genere: proprio perché solo in queste forme artistiche si dà un'esperienza su cui la rappresentazione non abbia già messo la sua ipoteca, una sperimentazione che attinga direttamente al sub-rappresentativo, alle differenze intensive (più di un decennio dopo, ma perfettamente in linea con quest'idea, Deleuze scriverà infatti che «la pittura si propone direttamente di liberare le presenze che stanno sotto la rappresentazione, al di là della rappresentazione»⁶¹⁵). Questo passaggio è fondamentale in due sensi, uno di carattere più generale, e l'altro che concerne la questione specifica di cui stiamo trattando (l'Estetica trascendentale deleuziana). Nel senso più generale permette di dare risposta a un problema che tende a tormentare il lettore di Deleuze, vale a dire l'assenza ostinata di esemplificazioni chiarificatrici (e dunque il senso di irrimediabile astrattezza o inapplicabilità – che diventa ancora più esasperante allorché il tema diviene politico): in Deleuze non si trovano quasi mai esempi tratti dalla vita comune (ciò che potrebbe facilitarne la lettura, renderne i concetti meno ostici) ma l'esemplificazione, spesso, risulta ancora più spiazzante di ciò che dovrebbe illustrare. La questione è dunque che gli esempi ordinari non possono *de jure* trovare spazio in questo tipo di filosofia che rifugge l'ordinario e si propone di scardinarlo: per esperire l'intensità c'è bisogno di Bacon, o di Beckett, e non possono bastare le «cinque mele rosse» di Wittgenstein (il cui obiettivo era precisamente l'inverso: restituire il linguaggio alla sua dimensione ordinaria). Per quanto riguarda invece l'Estetica trascendentale,

⁶¹² Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, pp. 309.

⁶¹³ Cfr, per esempio, LS, p. 204 (it. p. 155).

⁶¹⁴ Cfr. DR, p. 306 (it. p. 3096); LS, serie XXII.

⁶¹⁵ FB, p. 51 (it. p. 112).

questo fondamentale passaggio alla sperimentazione (con la quale si cerca di realizzare l'empirismo trascendentale, rendendo il trascendentale direttamente esperibile) del piano informale, della differenza in sé, permette a Deleuze di «riunire le due parti dell'estetica, di regola purtroppo dissociate: la teoria delle forme dell'esperienza e quella dell'opera d'arte come sperimentazione»⁶¹⁶.

Abbiamo parlato, per il piano intensivo, anche di «piano trascendentale». Si tratta di un punto di estrema importanza, dal momento che Deleuze tiene a sottolineare che questo piano informale che giace al di sotto della rappresentazione non è il dato fenomenico che si offre alla sensibilità, ma la sua condizione, ovvero «ciò per cui il dato è dato»⁶¹⁷; «non un essere sensibile ma l'essere *del* sensibile»⁶¹⁸. La differenza non è esperienza reale (salvo che come sperimentazione, artistica o psicotropa, che però rappresenta una sorta di passaggio al limite della sensibilità) ma è la condizione trascendentale dell'esperienza reale. Da questo punto di vista sembra molto convincente l'affermazione di Sauvagnargues per cui «l'estetica trascendentale non è più una teoria trascendentale della sensibilità, ma una fisica trascendentale dell'intensità»⁶¹⁹: una tale fisica rappresenta essenzialmente il limite proprio della sensibilità, per cui l'intensità è *l'insensibile* (ciò che non può essere sentito, e al contempo ciò che non può essere sentito), ovvero ciò che può essere sentito solo della misura in cui cambia natura, si individua, e passa all'estensione (si badi che si tratta di un passaggio «di stato» simondiano, dalla differenza libera all'individuazione, e non di una negazione hegeliana in cui la differenza è negata e riconciliata⁶²⁰).

In estrema sintesi, l'estetica trascendentale deleuziana si occupa del piano sub-rappresentativo della differenza in sé (intensivo, formato da singolarità nomadi e da rapporti differenziali) che fornisce il piano trascendentale della sensibilità, ovvero al contempo il limite e la condizione per l'esercizio della sensibilità stessa, che da parte sua si applica invece esclusivamente al medesimo materiale ma solo nel momento in cui ha perso il suo statuto intensivo e differenziale ed è divenuto esteso, individuato, formato (spazio-temporalizzato secondo uno spazio e un tempo estensivi, euclidei, forme vuote e inerti di tempo e spazio)⁶²¹: «dobbiamo concepire, proprio in quanto condizione dell'esperienza, intensità pure involtate in una profondità, in uno *spatium intensivo* che preesiste

⁶¹⁶ DR, pp. 364, (it. pp. 364-5). Su questo aspetto si veda P. GODANI, *Deleuze*, cit., pp. 78-80.

⁶¹⁷ DR, p. 182 (it. p. 182).

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirismo trascendentale*, cit. pp. 310.

⁶²⁰ Cfr. *Ivi*, p. 319: «Questo movimento di annullamento rinvia meno alla logica hegeliana, in cui la differenza si nega, che all'irreversibilità simondiana di una differenza di potenziale che produce un'informazione (negentropia) nello stesso momento in cui scarica il sistema (entropia)».

⁶²¹ Da questo punto di vista, dunque il termine kantiano di *Anticipazione della percezione* non è del tutto pregnante: «Il carattere lacerante dell'intensità, per debole che ne sia il grado, le restituisce il suo vero senso che *non* è anticipazione della percezione, ma limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente» (DR, p. 305, it. p. 306).

ad ogni qualità e a ogni estensione»⁶²². Accanto a ciò Deleuze prevede però la possibilità di un'esperienza diretta (sperimentazione) del piano sub-rappresentativo, operazione che riesce esclusivamente tramite una «distorsione dei sensi»⁶²³ realizzata sostanzialmente dall'arte, la quale non per caso rappresenta (e rappresenterà costantemente) l'interlocutrice privilegiata del discorso deleuziano.

Al di sopra (per così dire) di questo piano intensivo, c'è il mondo della rappresentazione, estensivo, normato, intelligibile, individuato, categorizzato, perfettamente spiegato ed esplicabile in termini causali: si tratta del territorio dell'Analitica, in cui l'intelletto è legislatore e i concetti sussumono ogni realtà possibile: quel piano che ha da sempre (o quasi) tenuto in ostaggio la filosofia occidentale e di cui Deleuze si propone di disfarsi. Ma disfarsi di questo piano, non significa, in *Differenza e ripetizione*, semplicemente attingere alle condizioni intensive dell'esperienza sensibile (ciò che in questo momento apparirebbe a Deleuze qualcosa di simile a un bieco materialismo), ma anche raggiungere le condizioni reali (trascendentali) del pensiero (l'inconscio del pensiero, e non il pensiero mosso da buona volontà e da buon senso)⁶²⁴, per mostrare come anch'esse conducano a un superamento del rappresentativo, in vista, stavolta, non più di un piano intensivo del reale, ma di un piano virtuale del pensiero (che, kantianamente, Deleuze chiama piano dell'Idea). All'*Estetica trascendentale* dovrà far seguito (sulla linea dell'affermazione della differenza oltre il regime rappresentativo) una *Dialettica trascendentale*, in cui il termine dialettica (ripreso dalla tripartizione kantiana) non rimanda né alle contraddizioni necessarie hegeliane né, in realtà, alle idee ipotetiche e regolative della ragione kantiana, quanto, piuttosto, da una parte alla dialettica platonica come selezione delle differenze, e dall'altra parte all'Idea come oggetto *problematico* posto dalla ragione (o piuttosto: dal pensiero nel suo uso trascendente), cui l'intelletto offre soluzioni locali che non giungono a esaurire il problema stesso⁶²⁵.

La ricerca di una definizione di questo nuovo piano trascendentale, ovvero il tentativo di definire le condizioni reali dell'esperienza dovrà sottostare alle due condizioni a cui Deleuze sottopone a sua volta il trascendentale: non essere ricalcato sull'empirico, ovvero sulla rappresentazione (ma al contempo non essere più ampio di esso), e non cadere per questo nell'indifferenziato. A queste due condizioni risponde il concetto bergsoniano di *virtuale*. Il virtuale è inteso

⁶²² *La méthode de la dramatisation*, in ID'T p. 135 (it. p. 119).

⁶²³ DR, p. 306 (it. p. 306).

⁶²⁴ In realtà questa è solo una prima approssimazione, giacché Deleuze indica chiaramente che il piano ideale non riguarda una sola facoltà ma un uso discordante di tutte le facoltà (cfr. DR, pp. 248-252; it. pp. 248-252).

⁶²⁵ Distinguere questi due piani, quello intensivo dell'Estetica e quello virtuale della Dialettica, è fondamentale per comprendere l'evoluzione del pensiero deleuziano, e si rischia di andare incontro a fraintendimenti se li si considera semplicemente la stessa cosa (in una confusione del genere mi sembra che cada, ad esempio, S. Žižek, nel suo saggio dedicato a Deleuze, o piuttosto al suo disinnescio; cfr. S. ŽIŽEK, *Organs Without Bodies. Deleuze and Consequences*, cit.)

esattamente come lo statuto ontologico dell'idea: esso, pur senza essere attuale, è perfettamente reale (secondo il ritornello proustiano: «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto»⁶²⁶ – «simbolico senza essere fittizio»⁶²⁷), e al contempo perfettamente distinto (sebbene la sua non sia la distinzione di rapporti oppositivi tra oggetti formati, ma di rapporti differenziali tra elementi informali preindividuali): «un oggetto può essere un *ens*, o piuttosto un *(non)-ens omni modo determinatum*, senza essere interamente determinato o esistere in atto»⁶²⁸. Non si tratta dunque di una modalità di esistenza comunemente intesa (è un «*(non)-essere*»), ma ciò nondimeno non si tratta del non-essere dell'indifferenziato, ma piuttosto di un non-essere del problema, completamente differenziato senza essere determinato secondo le determinazioni dell'attuale. Per indicare questa distinzione tra i due piani (quello degli oggetti attuali e quello delle singolarità virtuali), entrambi differenziati ma in maniere radicalmente diverse, Deleuze utilizza la nozione complessa di *differen(t)izzazione*, dicendo che il virtuale è *differenziato* – ovvero che la sua differenziazione è dell'ordine del rapporto differenziale tra singolarità non estensive – e che l'attuale è *differenziato* – ovvero che i suoi oggetti attuali sono in rapporti di differenza che seguono semplici relazioni oppositive, che a loro volta rimandano a un sistema di identità presupposto.

È dunque necessario, anzitutto, che si ponga attenzione nel distinguere il virtuale (come condizione trascendentale dell'attuale) e il possibile (come retroiezione dell'attuale in una sorta di pre-attualità strutturalmente identica all'attuale stesso, semplicemente mancante dell'esistenza)⁶²⁹. Il possibile si oppone al reale (e il suo venire alla realtà andrebbe concepito come insorgenza bruta – in certo modo come *creatio ex nihilo*), mentre il virtuale, come detto, è perfettamente reale, e si oppone all'attuale (per quanto sia esso a offrire le condizioni per l'attualizzazione). Inoltre il possibile non adempie la fondamentale esigenza deleuziana di non ricalcare il trascendentale sull'empirico, poiché il possibile è esattamente il reale semplicemente reso privo di esistenza (di qui l'accusa di retroiezione, di costruzione *après coup*, l'esatto opposto di una condizione trascendentale), mentre il virtuale non assomiglia mai agli oggetti attuali che di volta in volta lo attualizzano (le qualità non assomigliano ai rapporti differenziali, né le parti di un oggetto alle singolarità); da questo punto di vista l'attualizzazione è un processo creativo, laddove la realizzazione si limita a essere riproduttiva⁶³⁰. Infine, il possibile rimanda all'identità nel concetto (ciò che lo relega al livello dell'attuale, della rappresentazione, ovvero del condizionato) mentre il virtuale

⁶²⁶ M. PROUST, *Le Temps Retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, CIT. vol. IV, p. 451.

⁶²⁷ DR, p. 269 (it. p. 270).

⁶²⁸ DR, p. 270 (it. p. 271).

⁶²⁹ Su questo si vedano le fondamentali pagine 273-5 (it. pp. 273-5) di DR.

⁶³⁰ Cfr. *La méthode de la dramatisation*, in IDI, p. 141 (it. p. 125).

«designa esclusivamente delle molteplicità pure nell'Idea, che esclude radicalmente l'identico come sua condizione preliminare»⁶³¹.

L'Idea virtuale andrà dunque pensata – sempre su questa linea teorica bergsoniana – come molteplicità intensiva, formata da elementi intensivi pre-individuali (le singolarità) che entrano tra loro in rapporti definiti come rapporti differenziali. Bergson, nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* aveva distinto due tipi di molteplicità: la molteplicità discreta e quella continua⁶³². La molteplicità discreta è intesa come collezione di oggetti (*partes extra partes*) che entrano in relazioni statiche, laddove la molteplicità continua è formata da elementi eterogenei ma compenetrati, tra cui intercorrono rapporti instabili, e che non possono far riferimento a un sistema di misurazione esterno e uniforme, ma si auto-conferiscono, immanentemente, la loro norma di misurazione. Così Deleuze riprende la definizione di molteplicità continua e la applica al campo virtuale dell'Idea: essa sarà formata da elementi che non abbiano «né forma sensibile, né significato concettuale, né funzione»⁶³³ (ovvero siano differenze allo stato libero – che a loro volta si danno solo, come sappiamo, come molteplicità, poiché una differenza è sempre un rapporto differenziale), che entrino in connessioni ideali non localizzabili (ciò che dà il movimento proprio, immanente, della molteplicità), e che tendano a incarnarsi in forme e termini attuali. Come esplicita anche la conferenza sul *metodo della drammatizzazione* (di poco precedente e perfettamente affine a *Differenza e ripetizione*), l'Idea è formata da rapporti differenziali tra elementi privi di forma sensibile e da corrispondenti distribuzioni di punti notevoli entro la molteplicità (ciò che viene chiamato singolarità), che a loro volta si attualizzano rispettivamente in qualità e parti di oggetti attuali⁶³⁴. Da questo punto di vista ogni oggetto consta di due metà, una attuale (qualità e parti) e una virtuale (rapporti differenziali e singolarità), perfettamente solidali e al contempo radicalmente dissimili, impari, asimmetriche, irriducibili. Ma a partire da questi elementi (virtuale, differenziale, simbolico, differenziazione) Deleuze trova un altro nome ancora all'Idea, un nome stavolta preso in prestito dal pensiero dell'epoca: quello di *struttura*. Non a caso, i termini di «virtuale», «differenziale», «simbolico», «differenziazione» erano quelli tramite i quali aveva definito la struttura (e il metodo strutturale), in un testo dell'anno precedente a quello della pubblicazione di *Differenza e ripetizione*, intitolato *À quoi on reconnaît le Structuralisme*. Il metodo strutturale essendo quello che rispecchia la produttività dell'epoca, è anche quello tramite il quale Deleuze spiega il movimento con cui il virtuale passa all'attualizzazione (lasciamo per il momento in sospenso la discussione

⁶³¹ DR, pp. 273 (it. pp. 273-4).

⁶³² All'origine di questa idea di molteplicità, pur ripresa da Bergson, c'è in realtà, sottolinea Deleuze, il matematico Bernhard Riemann.

⁶³³ DR, p. 238 (it. p. 238).

⁶³⁴ Cfr. *La méthode de la dramatisation*, in IDT, p. 138-140, (it. p. 124).

sull'eventuale strutturalismo deleziano, che riprenderemo parlando tra non molto di *Logica del senso*).

Deleuze chiama dunque a pensare al piano trascendentale dell'Idea come un piano perfettamente differenziato in sé (senza per questo essere formato e costituito da elementi distinti ed estesi)⁶³⁵, non esistente attualmente e tuttavia reale (*virtuale*), come *problema* (come inesauribile posizione di problemi non neutralizzati dalle soluzioni dell'intelletto), come molteplicità intensiva, e infine come struttura (che garantisca la genesi dell'attuale). Nel suo essere intensivo, differenziale, popolato di singolarità, esso è formalmente omologo del piano sub-rappresentativo (e non potrebbe essere diversamente, visto che in ultima analisi si dovrà affermare l'indiscernibilità di essere e pensiero)⁶³⁶, così come il suo processo di attualizzazione (che Deleuze chiama a più riprese *drammatizzazione*⁶³⁷, e che costituisce una sorta di rivisitazione dello schematismo kantiano, sottratto alla relazione col concetto come sua possibilità logica e posto piuttosto sotto la potenza di dinamismi spazio-temporali che portano all'incarnazione dell'idea⁶³⁸) è speculare a quello di individuazione del sensibile; ma essi devono restare due piani distinti, che intrattengono rapporti differenti con il piano mediano dell'attuale.

Fra l'intensità e l'Idea si stabilisce una corrente di scambio, come tra figure corrispondenti della *differenza*. Le Idee sono molteplicità virtuali, problematiche o «per-lesse», fatte di rapporti tra elementi differenziali. Le intensità sono molteplicità implicate, «im-lesse», fatte di rapporti tra elementi asimmetrici che dirigono il corso di attualizzazione delle Idee determinando i casi di soluzione per i problemi. Così l'estetica delle intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee. [...] L'inconscio delle piccole percezioni come quantità intensive rimanda all'inconscio dell'Idea.⁶³⁹

Questa è dunque la struttura, kantiana e tripartita, sottesa a *Differenza e ripetizione*, e a questa ci richiameremo per comprendere i mutamenti apportati da *Logica del senso*. Si potrebbe conclusivamente ribadire (poiché ci sarà utile in seguito) che ai due diversi livelli di questa struttura kantiana giocano un ruolo centrale rispettivamente i concetti nietzscheani di volontà di potenza (come differenza intensiva) ed eterno ritorno (come compimento della ripetizione) – per il piano intensivo –, e i concetti bergsoniani di attuale-virtuale e di molteplicità continua – per il piano ideale.

Sembra però restare fuori da questa partizione l'altro grande maestro filosofico di Deleuze: Spinoza. In realtà il filosofo olandese ha un ruolo tutt'altro

⁶³⁵ Differenziato senza essere differenziato.

⁶³⁶ Cfr. QPh, p. 40-2 (it. p. 27-9).

⁶³⁷ Cfr. *La méthode de la dramatisation*, in IDT. Cfr. DR, pp. 279-84 (it. pp. 279-84).

⁶³⁸ DR, pp. 281-2 (it. pp. 281-2).

⁶³⁹ DR, p. 315, (it. pp. 315-6).

che marginale. Deleuze, infatti, non rinuncia, nonostante queste distinzioni tra i diversi piani, a perseguire l'ideale dell'univocità dell'essere: «C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. E c'è sempre stata una sola ontologia:» scrive infatti perentoriamente, «quella di Duns Scoto, che assegna all'essere una sola voce»⁶⁴⁰. Deleuze ritiene infatti di aver fornito in questo modo una concezione unitaria dell'essere, alla maniera di Duns Scoto, ma soprattutto di Spinoza, avendo ricondotto l'intera ontologia sotto la voce unica della differenza (il cui movimento proprio è il ritorno della differenza su se stessa, la ripetizione come affermazione della differenza, come differenza di differenza: per questo l'ontologia di Spinoza, pur univoca, ha bisogno di una seconda sanzione, la sanzione nietzscheana dell'eterno ritorno: la coincidenza di essere e divenire). Solo sul piano univoco e non ripartito dalle categorie, dai generi, dalle specie, la differenza si può distribuire liberamente, restare aperta a ogni possibile individuazione, e non trovarsi già necessariamente catturata entro individui, e formalizzata entro concetti⁶⁴¹. Solo l'essere univoco garantisce «distribuzione nomade e anarchia incoronata»⁶⁴²: poiché solo se l'essere si dice univocamente di tutti gli enti, la differenza libera è prima e solo da essa procedono le individuazioni, altrimenti l'essere si dice in modi differenti e la differenza è già presa in queste opposizioni presupposte. Per affermare un'ontologia dell'eterogeneo è necessario che l'essere resti uno spazio non ripartito: l'essere deve essere univoco perché possa essere equivoco ciò di cui esso si dice⁶⁴³. In questo senso la *differenza*, da cui dipendono tanto l'omologia strutturale dei due piani detti «trascendentali» (o comunque delle due facce del piano trascendentale) quanto l'ontologia univocista, rappresenta la chiave di volta su cui si regge tutta la nuova metafisica proposta da Deleuze.

È piuttosto sorprendente, dunque, che questo concetto di differenza (e con esso quello correlativo di ripetizione) venga sostanzialmente a sparire nelle opere successive.

⁶⁴⁰ DR, p. 52 (it. p. 52).

⁶⁴¹ Cfr. DR, p. 388 (it. p. 388): «Non è l'essere analogo che si distribuisce in categorie e ripartisce una parte fissa agli essenti, ma sono gli essenti a ripartirsi nello spazio dell'essere univoco aperto a tutte le forme. L'apertura appartiene essenzialmente all'univocità».

⁶⁴² DR, p. 55 (it. p. 55). Il riferimento all'«anarchia incoronata» rimanda esplicitamente all'*Eliogabalo* di Artaud (*Eliogabalo, o l'anarchia incoronata*, Adelphi, Milano 1969). Un passaggio particolarmente significativo è il seguente, in cui Artaud identifica – vertiginosamente – monoteismo e anarchia, univocità e dispersione: «Ed è questo monoteismo, questa unità di tutto che disturba il capriccio e la molteplicità delle cose, che io chiamo anarchia. Aver il senso dell'unità profonda delle cose è avere il senso dell'anarchia. [...] Chi ha il senso dell'unità ha il senso della molteplicità delle cose, di quella polvere d'aspetti attraverso cui bisogna passare per ridurle e distruggerle» (p. 43).

⁶⁴³ DR, p. 388 (it. p. 388).

3.1.3 IL SENSO (*Logica del senso/1*)

Al di là dell'intento sistematico di *Logica del senso* (che, come dicevamo, ambisce a essere un testo al contempo di logica, di morale, di metafisica, di ontologia, di psicanalisi, ove tutte queste partizioni vengono più o meno a cadere, e si avviluppano e distribuiscono dinamicamente), bisognerà prendere atto del fatto che esso si propone, anzitutto, fin dal titolo, come una *Logica*. Come rileva Bouaniche, sembra che questo testo nasca come un'escrescenza dalla penultima sezione del capitolo centrale di *Differenza e ripetizione*⁶⁴⁴, laddove si individua, tra gli altri postulati dell'immagine del pensiero, quello che vuole una primazia della designazione, a cui si oppone quella del senso⁶⁴⁵. In effetti, tutto il corpo logico del testo successivo muoverà da qui, dall'opposizione del senso (ovvero della dimensione linguistica dell'espressione) alle altre dimensioni della proposizione (non però più limitate alla semplice designazione).

Si prenda in particolare la serie III, «Sulla proposizione», la più esplicita al riguardo. Qui la proposizione è definita in base a tre dimensioni significative: manifestazione, designazione, significazione. La prima rapporta la proposizione stessa al soggetto che la pronuncia (o la pensa, o la scrive), e ne descrive la struttura intenzionale (il desiderio o la credenza come strutture vuote entro cui si inseriscono oggetti via via differenti). Hume aveva compreso che «le inferenze formano un'unità sistematica da cui dipendono le associazioni»⁶⁴⁶, ovvero che l'apertura di questo campo personale è precedente e presupposta rispetto a quella della designazione, che si muove precisamente in un tale campo, già soggettivizzato.

La seconda dimensione della proposizione è quella alla quale *Differenza e ripetizione* riconduceva le altre (secondo il modello referenziale), ovvero la designazione. Già Frege, del resto, aveva purificato il campo dallo psicologismo in logica, definendo il *Sinn* come proposizione, entità pubblica e condivisa (non dipendente da nessun soggetto empirico) e la *Bedeutung* come il significato (ovvero il referente, il correlato oggettivo) di una parola (il cui designato sarà un oggetto), o di una proposizione (il cui designato sarà uno stato di cose)⁶⁴⁷. A questo livello si pone la logica vero-funzionale, applicata esclusivamente a un certo tipo di proposizioni (quelle con un riscontro fattuale), e della quale si dirà che è vera se corrisponde a uno stato di cose effettivo, falsa se non vi corrisponde. È a questa dimensione che risponde, sulla scorta di Frege, ciò che lo stesso Wittgenstein del *Tractatus* definirà la forma generale della proposizione («le cose stanno così e così»⁶⁴⁸), e la sua verità, che dipende da un confronto tra realtà e proposizione, è

⁶⁴⁴ Cfr. A. BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, cit., p. 120-1.

⁶⁴⁵ Cfr. DR, pp. 198-205, (it. pp. 199-206).

⁶⁴⁶ LS, p. 23 (it. p. 20).

⁶⁴⁷ Cfr. G. FREGE, *Senso e significato*, in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965.

⁶⁴⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.5.

data «dal sussistere o non sussistere degli stati di cose»⁶⁴⁹ di cui la proposizione stessa «è immagine»⁶⁵⁰.

La terza dimensione della proposizione riguarda invece «il rapporto tra parola e concetti universali e generali, e fra i legami sintattici e implicazioni di concetto»⁶⁵¹. In questo caso non è più in gioco la verità di una proposizione, quanto la sua condizione di verità. È necessario che una proposizione sia significativa, perché di essa si possa stabilire il valore di verità: l'insieme delle condizioni per definire se di una proposizione si possa stabilire la verità è la significazione, che si oppone non al falso, ma all'assurdo (ciò che non fa riferimento a nessun significato e dunque non è giudicabile secondo una logica vero-funzionale – e si tenga ben fermo fin d'ora che questo assurdo non andrà affatto confuso con il non-senso).

Fin qui la logica formale, dalla quale del resto Deleuze vuole prendere le distanze per affermare quella che, con espressione husserliana, potremmo a buon diritto definire *logica trascendentale*, ovvero una logica che non sia schiacciata su quella formale e predicativa, ma che attinga al piano antepredicativo, il piano delle condizioni reali della predicazione – e non delle mere condizioni di possibilità del condizionato (in cui, di nuovo, la condizione sia ricalcata sul condizionato)⁶⁵². Per questo c'è bisogno di risalire a una condizione superiore, a un incondizionato che appartenga a una dimensione ulteriore rispetto alla proposizione, affatto distinta (sebbene non irrelata) rispetto alle precedenti, e che venga a definire una logica nuova, trascendentale, e che sarà la logica del senso, poiché il senso sarà il suo elemento extraproposizionale. Questa dimensione ulteriore sarà detta *espressione* (termine già utilizzato da Husserl e che per Deleuze era stato centrale già nella lettura spinoziana del 1968 e in *Differenza e ripetizione*). L'espressione è ciò che fa accedere la proposizione a un livello ulteriore, a quell'incorporeo che sta alla superficie delle cose, come avrebbero detto gli stoici, ai quali Deleuze tributa la scoperta di questo piano linguistico, che in pochi altri nella storia della filosofia hanno saputo scorgere. Il senso, ovvero l'espresso della proposizione, si trova dunque su di un piano differente rispetto a essa, e non le somiglia, sebbene non possa sussistere al di fuori di essa: esso è detto *attributo* («noematico») dello stato di cose (il concetto di attributo diventerà più chiaro quando parleremo della metafisica stoica) e *l'esprimibile* della proposizione⁶⁵³. Il senso è il piano dell'evento della proposizione, ovvero ciò che rappresenta, dal punto di vista logico, la sua condizione, sebbene nell'ordine fisico il senso dipenda dalla proposizione. Cioè: si può parlare solo se ci si trova già insediati, di colpo, nel senso – nel linguaggio come condizione reale della presa di parola: «il senso è sempre presupposto

⁶⁴⁹ *Ivi*, 4.1.

⁶⁵⁰ *Ivi*, 4.06.

⁶⁵¹ LS, p. 23, (it. p. 20).

⁶⁵² Cfr. LS, p. 30, (it. p. 25).

⁶⁵³ Cfr. LS, p. 213, (it. p. 162).

quando comincio a parlare»⁶⁵⁴ – ma il senso di una proposizione sussiste solo come esprimibile di un atto di parola⁶⁵⁵.

Il senso non è né corpo, né parola, né rappresentazione: per questo è scorretto dire perfino che esso esista: alla maniera di Meinong bisognerà dire che le espressioni «insistono» o «sussistono», ovvero che esse hanno una forma di esistenza reale ma non attuale (allo stesso modo in cui si può dire che esistono i numeri o i teoremi o in generale gli oggetti matematici). L'espressione è dunque un extra-essere, *neutro*, indifferente alle determinazioni di «particolare e generale, di singolare⁶⁵⁶ e universale, di personale e impersonale»⁶⁵⁷: essa è simile al *noema* husserliano (o all'evento stoico), come «un'unità ideale oggettiva come correlato intenzionale di un atto di percezione»⁶⁵⁸ (per il senso si tratterebbe analogamente di un'unità ideale neutra come correlato oggettivo e non rappresentativo di una proposizione). Si tratta, sempre sulla scorta dello stoicismo, di un verbo all'infinito, di un «verdeggare» indipendente tanto dall'albero, quanto dal verde, quanto dal concetto di «esser verde»⁶⁵⁹.

Il senso è dunque la superficie della proposizione, ovvero il linguaggio stesso (come virtualità nell'ordine della *langue*) in quanto condizione di possibilità di un atto di parola che comincia del resto sempre con una manifestazione (nell'ordine della *parole*), e dice le cose (le designa) in un regime di significazione (cioè in cui si possa attribuire il vero e il falso). E il linguaggio, specifica Deleuze, si può dare esclusivamente come linguaggio di superficie, come organizzazione superficiale: è il solo modo per uscire dall'alternativa tra il linguaggio idealista platonico e il linguaggio fisico presocratico, ovvero l'alternativa: o tacere o mangiare, parlare per sole significazioni ipostatizzate, schiacciando le cose sulle parole, o per designazioni fisiche, schiacciando le parole sulle cose: la superficie linguistica è

⁶⁵⁴ LS, p. 41, (it. p. 33).

⁶⁵⁵ Un'interessante quadripartizione analoga, ma con termini differenti, si riscontra anche nel saggio deleuziano su Foucault, e in particolare nella parte dedicata all'*Archeologia del sapere*, laddove Deleuze sostiene che Foucault si sia distaccato tanto dalla *frase* (che rimanda al suo soggetto d'enunciazione), quanto dalla *proposizione* (che è per sua natura referenziale e rimanda dunque a uno stato di cose come suo correlato oggettivo), quanto infine dai *concetti* come *significati* di una parola. In questo senso l'enunciato foucaultiano si avvicina (almeno in negativo) al senso deleuziano, e non a caso esso si riferisce ad un *On parle*, come condizione trascendentale, *a priori storico*, per un'enunciazione effettiva (cfr. F, pp. 16-8; it. pp. 19-23).

⁶⁵⁶ In questo contesto, come Deleuze esplicherà più avanti (cfr. LS, p. 67; it. p. 53) «singolare» è inteso come sinonimo di individuale o personale e non nel senso tecnico deleuziano di singolarità.

⁶⁵⁷ LS, p. 31, (it. p. 25).

⁶⁵⁸ LS, p. 32, (it. p. 26).

⁶⁵⁹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 70: «Ritroviamo la “soluzione” spinozista riguardo alla natura del rapporto tra la sostanza e i suoi attributi. L'attributo assorbe sia la copula sia il predicato. In altri termini si sopprime una proposizione di essenza a vantaggio di una proposizione di modalità, e si rimpiazza una logica della sostanza con una logica dell'evento. Ormai è l'albero stesso che sorge da un verdeggare primario, piuttosto che il verde predicato della sostanza albero».

sempre a rischio di essere fagocitata, nell'un caso e nell'altro, nell'indistinto senza fondo dell'*Untersinn*⁶⁶⁰.

Da qui la necessità per Deleuze di mantenere il linguaggio superficiale, umoristico (se per humour si intende l'arte linguistica delle superfici, dei movimenti orizzontali, delle letteralità: il linguaggio infantile di Lewis Carroll e la filosofia del linguaggio degli stoici). Ma per questo linguaggio di superficie, per questo senso, gli strumenti della logica formale, che funzionavano a livello proposizionale, smettono di essere pregnanti a livello dell'espresso: la nuova logica dovrà essere la logica del paradosso (non a caso l'intero testo si compone, almeno nominalmente, di *serie di paradossi*): si tratta della logica dell'*e* (in cui le disgiunzioni non escludono, ma diventano strumento di inclusione, in cui Alice diventa più grande *e* più piccola nello stesso momento, in cui il presente è sempre schivato da uno zampillo temporale che è passato *e* futuro), della logica della suddivisione infinita (non si giunge mai a una consistenza che non sia ulteriormente divisibile, all'istante presente che non sia più scindibile in passato e futuro – contro il senso comune che riferisce le differenze al medesimo) e delle distribuzioni nomadi (dello spazio non ripartito, contro il buon senso che presiede a distribuzioni sedentarie, che prolunga i punti secondo le loro linee ordinarie).

Questa, in estrema sintesi, la struttura logica esposta in *Logica del senso*, ovvero la distinzione tra un piano proposizionale e uno extraproposizionale, chiamato *senso*, detto *di superficie*, che è il linguaggio inteso come condizione trascendentale e virtuale dell'enunciazione attuale, la cui logica del paradosso lo garantisce dall'impero della *doxa* come regno del buon senso e del senso comune. Ora, però, bisogna fare due considerazioni: anzitutto che questa dimensione logica non è dominante in *Logica del senso*, ma anzi piuttosto marginale (occupa poche serie, e non particolarmente decisive); in secondo luogo bisognerà riconoscere che in realtà, salvo una maggiore specificazione della questione (le tre dimensioni della logica proposizionale, la definizione di tipi differenti di paradossi, l'esplicitazione della coincidenza tra senso e linguaggio) non siamo molto lontani da quanto brevemente accennato in *Differenza e ripetizione* al riguardo. Ciò che differisce è solamente l'aspetto *superficiale*, per cui l'espressione come dimensione ulteriore rimanda a un piano che è quello dell'evento. Ovvero ciò che è cambiato dipende soprattutto dal fatto che sia intervenuta la metafisica stoica, che viene a sostituirsi allo schema kantiano e che rappresenta il vero punto nodale di questo testo: bisognerà dunque rivolgersi a essa per comprendere perché, a dispetto della presentazione di una logica «trascendentale» che resta tuttavia marginale e non particolarmente innovativa, questo testo si possa rubricare esplicitamente sotto il titolo di «logica».

⁶⁶⁰ Cfr. LS, pp. 159-60, (it. p. 122-3).

3.1.4 CORPI ED EVENTO (*Logica del senso/2*)

La grande scoperta che pone una reale discontinuità tra *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* è dunque la *superficie* (intesa tanto come la superficializzazione topologica del movimento del pensiero quanto come argomento direttamente tematizzato); e il grande operatore di questo cambiamento di orientamento è senz'altro da rinvenirsi nella filosofia stoica, in particolare mediata da un piccolo e fondamentale testo di Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*⁶⁶¹. E infatti è proprio nel nome degli stoici che si apre il testo, sia da un punto di vista simbolico, con una *Prefazione* intitolata «Da Lewis Carroll agli stoici» (i due nomi risultando quasi intercambiabili), che da un punto di vista materiale, con la seconda serie del libro, che segue una prima serie ancora introduttiva e piuttosto enigmatica⁶⁶². È dunque la serie II, «Effetti di superficie», a dare l'*imprinting* e un primo abbozzo della struttura generale di *Logica del senso*, che si occuperà quasi esclusivamente di tali effetti, declinati in molteplici modi (di cui il *senso*, come linguaggio, come frontiera virtuale tra parole e cose, è solo una delle possibili prospettive da cui una tale superficie può essere affrontata, uno dei molteplici nomi che essa può acquisire).

Scriva Deleuze:

Gli stoici a loro volta distinguevano due tipi di cose:

1) I corpi con le loro tensioni, le qualità fisiche, le loro relazioni, le azioni e passioni e i corrispondenti stati di cose. Tali stati di cose, azioni e passioni sono determinati dalle mescolanze tra i corpi. Al limite, vi è un'unità di tutti i corpi. [...] Soltanto i corpi esistono nello spazio e soltanto il presente esiste nel tempo. [...] L'unità delle cause tra loro si chiama Destino.

2) I corpi sono cause di certe cose, di ben altra natura. Questi *effetti* non sono corpi, ma, propriamente, degli «incorporei». Non sono qualità e proprietà fisiche, ma attributi logici e dialettici. Non sono cose o stati di cose, ma eventi. Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che insistano o sussistano. Non sono aggettivi o sostantivi, ma verbi. Non sono agenti né pazienti, ma [...] «impassibili». Non sono presenti vivi, ma infiniti.⁶⁶³

⁶⁶¹ É. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris (1928), 1997; accanto a questo l'altro testo fondamentale usato da Deleuze è V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953. Per una panoramica – che forse tende del resto a sovrastimare il ruolo in Deleuze del sistema stoico (inteso come un tutt'uno, come una sorta di sperimentazione logico-fisico-pratica colta al di là dei singoli autori e dei differenti periodi) – sui rapporti, soprattutto teorici, tra metafisica stoica e filosofia deleuziana si veda A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et les stoïciens*, in ID. (ed.), *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Puf, Paris 2005.

⁶⁶² Cfr. *infra*, § 3.1.6.

⁶⁶³ LS, p. 13, (it. p. 12).

È questa dicotomia a generare lo spazio teorico di *Logica del senso*. Da una parte la profondità dei corpi (che essi siano o meno organizzati in stati di cose non è indifferente, tutt'altro, ma essi comunque cadono dalla stessa parte rispetto alla partizione del reale appena proposta)⁶⁶⁴ e dall'altra questa enigmatica superficie, in cui sussistono delle entità dette *eventi*, e che saranno l'oggetto proprio di questo libro. Da una parte stanno dunque le cause (che formano un tutto unico, stoicamente detto «Destino») ma che *non* sono cause tra loro, e anzi tra loro si limitano a mischiarsi, dando origine a mescolanze che possono essere dette, da un punto di vista particolare, buone o cattive, ma in cui, per un verso, nessuna mescolanza è vietata *de jure*, e per un altro, da un punto di vista universale (dell'unità delle cause), nessuna mescolanza ha ragione di essere definita buona o cattiva, poiché tutte compongono il destino, che è semplicemente ciò che è, e a cui non è conferito alcun criterio valutativo né interno né trascendente; dall'altra parte stanno invece gli effetti, causati eppure impassibili, prodotti eppure completamente dissimili rispetto alle loro cause, meri effetti ottici, che pure dovranno garantire logicamente l'esistenza stessa del piano profondo⁶⁶⁵.

Dunque gli stoici propongono un *partage* del reale completamente inedito: essi spezzano il nesso causale, affermando la radicale estraneità ed eterogeneità della causa e dell'effetto (l'effetto sta alla superficie dei corpi da cui è causato, ed è incorporeo, a differenza delle cause), o meglio scoprono una causalità affatto differente da quella imposta dal senso comune⁶⁶⁶. Ma essi fanno anche un'altra

⁶⁶⁴ In prima istanza si potrebbe dire che si danno due modi di intendere il corporeo: come meri corpi, mera materialità dispersa (i corpi che mangiano le parole, che inghiottiscono il senso, che distruggono e fagocitano la superficie incorporea: qualcosa che qui forse Deleuze intende come molto simile al fondo indistinto) o come stati di cose, ovvero come oggetti attuali, individui normati e identificati (ciò che potrebbe corrispondere, rispetto a *Differenza e ripetizione*, al piano rappresentativo).

⁶⁶⁵ Cfr. É. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 13: «[Gli stoici] separano radicalmente due piani dell'essere: da una parte l'essere profondo e reale, la forza; dall'altra parte, il piano dei fatti che si giocano alla superficie dell'essere, e che costituiscono una molteplicità senza legami e senza fine di esseri incorporali».

⁶⁶⁶ Le ultime serie di *Logica del senso* (quelle che vanno dalla XXVII alla XXXIV) sono dedicate a una sorta di illustrazione, tramite strumenti psicanalitici, del processo che porta dalle profondità corporee alla costituzione della superficie incorporea. Questo movimento, che prende il nome di *genesi dinamica*, è quello che costituisce il «romanzo psicanalitico» (il processo di formazione della superficie inteso come racconto i cui personaggi sono concetti psicanalitici – di provenienza freudiana, lacaniana e kleiniana) che Deleuze si propone di scrivere tramite *Logica del senso*. Oltre a essere probabilmente la parte più debole dell'opera (e quella che non avrà uno sviluppo nell'evoluzione del pensiero deleuziano, tanto con Guattari quanto in proprio), essa si configura di fatto come un'appendice (il fatto che non si integri, come accade per le altre serie, con le altre di natura diversa, ma che costituisca una catena a sé stante posta a conclusione dell'opera ne è una spia), che si limita appunto a *illustrare* un procedimento che è già presente in questo passaggio della metafisica stoica: la causazione da parte dei corpi di una superficie incorporea, che dipende dai corpi per quanto poi li preceda dal punto di vista logico (la genesi statica, dai corpi agli eventi, *precede* la genesi dinamica – cfr. ad esempio LS, p. 286; it. p. 216, e vedi anche J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Logic of sense. A critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, pp. 194-5, e in generale sulla genesi dinamica pp. 194-201). In ogni caso, più per vedere a quali piani concettuali afferiscano i diversi passaggi che per studiare i passaggi in sé (che, inoltre, richiederebbero uno strumentario concettuale psicanalitico di cui sono sprovvisto), ripercorrerò in questa nota i passaggi della genesi. Si tratta di partire (serie XXVII, «Sull'oralità») dai corpi, intesi come mera materialità, ovvero dalle profondità (schizofreniche) degli

operazione, che è di fatto un rovesciamento del platonismo⁶⁶⁷: l'idealità non è più l'altezza che causa e fonda, ma è semplice effetto, è prodotto e non è principio, è un vapore che si leva dai corpi (l'evento impassibile delle loro azioni e passioni) e non ne è l'origine incorrotta. Non più la lotta della copia e del simulacro entro il dominio dell'Idea, ma piuttosto l'abolizione della trascendenza e l'ascensione in superficie del simulacro (che cambia natura e si fa evento), che pure vuole conservare le pretese di assolutezza, eternità, infinità, che prima erano appannaggio della sola Idea: «Ciò che si sottraeva all'Idea è risalito alla superficie, e rappresenta ora tutta l'idealità possibile, destituita della sua efficacia causale e spirituale»⁶⁶⁸.

Per comprendere meglio questo nuovo *partage*, bisognerà esplicitarne ancora alcuni aspetti. Per esempio, bisognerà chiarire che fanno parte dei corpi non solo gli oggetti materiali e le loro organizzazioni (stati di cose), ma anche le loro qualità, la loro quantità, l'anima, le parole stesse (la celebre battuta di Crisippo, per cui quando si dice «carro» un carro passa effettivamente attraverso la nostra bocca, rimanda precisamente alla materialità della parola): ragione per la quale non ha più ragione di sussistere la distinzione aristotelica tra sostanza e accidenti, ma

oggetti parziali, dei simulacri, che si agitano e si compenetrano in un abisso senza-fondo, a cui a buon diritto si potrebbe dare il nome artaudiano di *Corpo senza organi* (vedi anche la serie XIII, «Sullo schizofrenico e la bambina»). A questo livello non si dà senso, né significazione, ma solo sottosenso: non c'è voce, né parola, ma solo suoni primordiali. In questa fase (orale e anale) l'unico rapporto possibile è quello (distruttivo) del divorare l'oggetto (cfr. S. FREUD, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976 p. 33: «Fasi preliminari dell'amore si costituiscono come mete sessuali provvisorie nel mentre che gli istinti sessuali effettuano il loro complicato sviluppo. Quale prima fra queste fasi ravvisiamo quella dell'*incorporare a sé* o del divorare, una specie di amore compatibile con l'abolizione dell'esistenza separata dell'oggetto»). Da questa fase si passa all'altezza del Super-Io, il quale costituisce un oggetto ideale completo (l'oggetto buono) che ri-orienta tutto il sistema. È il passaggio dalla schizofrenia della profondità presocratica alla mania e alla depressione delle altezze platoniche (dal simulacro all'idolo). È l'estrazione della voce dal suono, che ancora non comporta l'organizzazione di un senso, ma fa emergere le dimensioni significanti della proposizione (manifestazione, designazione, significazione). Dal sottosenso si passa a un pre-senso (significatività), grazie all'oggetto intero del Super-Io: è la prima tappa della genesi. La seconda tappa (serie XXXII, «Sulle differenti specie di serie», vedi anche la serie XXVIII, «Sulla sessualità»), che consiste nell'organizzazione seriale apportata dalla sessualità (secondo serie pre-genitali omogenee, falliche convergenti ed edipiche divergenti), ovvero la formazione di superfici locali e corporee: dalla voce si estrae la parola, dal pre-senso si passa al con-senso. Infine la terza tappa (serie XXXIV, «Sull'ordine primario dell'organizzazione secondaria», vedi anche serie XXIX, «Le buone intenzioni sono sempre punite») consiste nella costituzione di una superficie metafisica a partire dalle superfici locali e corporee. L'agente di quest'ultimo passaggio è l'istinto di morte, che desessualizza la libido (salvo che poi questa si risessualizza) e genera il fantasma, il quale coincide con l'evento (ovvero ne è la sua rappresentazione in campo psicanalitico, vedi serie XXX, «Sul fantasma»). Dalla parola si passa all'organizzazione linguistica (il verbo), ovvero al regno del senso.

Tutto questo, come anticipavo, più che a comprendere i vari ruoli dei singoli concetti nei singoli passaggi, ci serve soprattutto per avere un primo approccio allo schema sotteso a *Logica del senso*: ovvero i tre ordini: ordine primario (sottosenso degli oggetti parziali, mera materialità, Corpo senza organi, assenza di linguaggio: pura azione o passione), organizzazione secondaria (linguistica, provvista di senso, superficiale) e orientamento terziario (gli oggetti ordinati secondo una logica formale e un'idealità): una riproposizione, insomma, della tripartizione profondità, altezza, superficie.

⁶⁶⁷ Cfr. LS, p. 10 (it. p. 10).

⁶⁶⁸ LS, p. 17 (it. p. 15).

tutto è semplicemente (e allo stesso titolo, senza gerarchia dell'ente) materia, continua e smisurata⁶⁶⁹ mescolanza di corpi (da questo punto di vista lo stoicismo si può ben definire un materialismo accanito⁶⁷⁰). Come spiega con chiarezza Bréhier, per mostrare il funzionamento delle mescolanze corporee e per escluderne l'intra-causalità: «Quando il fuoco rende incandescente il ferro, per esempio, non bisogna dire che il fuoco ha dato al ferro una nuova qualità, ma che il fuoco è penetrato nel ferro, per coesistere con lui in tutte le sue parti⁶⁷¹ (il calore, a sua volta, sarebbe da considerarsi un corpo). Ciò che dunque sfugge al corpo, l'effetto incorporeo, è ciò che è detto *esprimibile* – *lékton* – o *attributo* (a seconda che lo si guardi dal punto di vista della proposizione, di cui esso è esprimibile – ciò che chiamavamo espressione, o senso, trattando di logica – o della cosa, di cui esso è attributo)⁶⁷². È assolutamente essenziale, anzitutto, non confondere l'incorporeo (ciò che, seguendo la terminologia deleuziana chiameremo anche «evento») con un accadimento, ovvero con qualcosa che accade nel mondo attuale (ciò che rappresenta invece *l'effettuazione* spazio-temporale di un evento, ovvero il processo medesimo con cui il virtuale passa all'attualità). Ma altrettanto fondamentale, in questo passaggio, è comprendere che l'attributo non va affatto inteso come un predicato da accoppiarsi a un sostantivo (la logica aristotelica sostantivo-copula-predicato non ha alcuna presa in questa metafisica dell'evento)⁶⁷³, ma è sempre preso in un verbo, o meglio un verbo all'infinito, non dipendendo esso né da un tempo preciso né da alcun soggetto: «Quando lo scalpello incide la carne, il primo corpo produce sul secondo non una proprietà nuova, ma un nuovo attributo: quello di *essere tagliato*»⁶⁷⁴. *L'essere tagliata* della carne, o, per riprendere l'esempio fatto sopra e continuamente riproposto lungo tutto il libro, il *verdeggiare* dell'albero costituiscono l'evento, l'evento incorporeo, che solo un verbo all'infinito può esprimere, che sale alla superficie e in cui consiste il senso dell'accadimento corporeo: non il verde come qualità dell'albero, ma l'albero come prodotto secondario dell'evento «verdeggiare». E la dialettica, nell'accezione stoica, sarà proprio la scienza degli eventi, un'arte, in quanto tale, perfettamente sterile, in quanto l'evento non ha rapporti con il mondo attuale. La conoscenza delle cose reali, distinta dalla conoscenza vera ma ineffettiva della dialettica, è invece la «rappresentazione comprensiva», che però

⁶⁶⁹ Riprendendo la distinzione fatta poco sopra tra corpi e stati di cose, dovremmo dire che il divenire delle profondità (i corpi in quanto tali) è smisurato, illimitato, mentre l'essere ripartito degli stati di cose è ordinato, e quindi misurato e misurabile, estensivo.

⁶⁷⁰ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 92.

⁶⁷¹ É. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 11.

⁶⁷² In realtà si tratta di uno solo dei quattro incorporei della ricostruzione di Bréhier di questa dottrina dello stoicismo, gli altri essendo il luogo, il tempo e il vuoto.

⁶⁷³ Cfr. PP, p. 194 (it. p. 188): «In tutti i miei libri ho cercato la natura dell'evento, il solo concetto filosofico in grado di destituire il verbo essere e l'attributo».

⁶⁷⁴ É. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 11-2

resta un mero interscambio corporeo tra un corpo conosciuto e un corpo conoscente, ovvero una specifica parte dell'anima⁶⁷⁵.

È l'evento, dunque, a permettere di spezzare la dicotomia dei logici (da una parte il mondo e dall'altra il linguaggio che lo rispecchia, in qualche modo). La frontiera passa attraverso *e* mondo *e* linguaggio, e non *tra* i due: le cose e le proposizioni cadono dalla parte dei corpi, mentre il linguaggio *tout court* (come esprimibile delle proposizioni) e l'evento (l'attributo dell'oggetto, il *verdeggare* o l'*esser tagliato*) cadono dalla parte dell'incorporeo. Evento e linguaggio sono dunque coestensivi, ed entrambi dipendono dall'essersi installato, da parte di Deleuze, entro la metafisica stoica.

Ora, se la migliore illustrazione del piano dell'evento (della superficie, dei suoi movimenti, della sua logica – e per certi versi anche della sua genesi dinamica) è quella offerta da Lewis Carroll nei due libri di Alice e in *Sylvie and Bruno*, si potrebbe vedere come sia Borges a offrire la miglior rappresentazione di questa metafisica bipartita. L'autore argentino è molto presente in *Logica del senso*, ma soprattutto egli interviene nella definizione del tempo perennemente biforcante dell'Aiòn (grazie al racconto *Il giardino dei sentieri che si biforcano*)⁶⁷⁶ e nella definizione del gioco ideale tramite il paradosso dell'iterabilità indefinita della divisione (dove il riferimento è soprattutto alla *Lotteria di Babilonia*). Il testo a mio avviso decisivo per comprendere la metafisica stoica – e che sembra una sorta di riferimento segreto le cui risonanze sono per certi versi sorprendenti, nonostante non siano mai esplicitate – è quello intitolato *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*⁶⁷⁷. In questo testo tra il fantastico e il metafisico, Borges immagina un mondo inesistente, Tlön, creato esclusivamente da un'enciclopedia immaginaria, e che finisce per divenire, nella sua inesistenza, più reale del mondo attuale. Ora, in questo mondo, dominato da un «idealismo soggettivo», vigono leggi naturali affatto diverse da quelle del mondo attuale, e che corrispondono punto per punto alla logica dell'evento che Deleuze ricava dagli stoici. Per esempio, Borges scrive riguardo a *Tlön* che esso «non è un concorso di oggetti nello spazio» (cioè non è estensivo, corporeo) «ma è una serie eterogenea di atti indipendenti; è successivo,

⁶⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 62.

⁶⁷⁶ Cfr. IS, serie X, «Sul gioco ideale», XVI, «Sulla genesi statica ontologica», e XXV, «Sull'univocità». Accanto a questi, è molto pregnante la tesi per cui Deleuze incrocia Borges anzitutto riguardo all'eterno ritorno nietzscheano, in particolare tramite il racconto *L'immortale* («Omero compose l'*Odissea*; dato un tempo infinito, con infinite circostanze e mutamenti, l'impossibile è non comporre, almeno una volta, l'*Odissea*. Nessuno è qualcuno, un solo uomo immortale è tutti gli uomini. Come Cornelio Agrippa, sono dio, sono eroe, sono filosofo, sono demonio e sono mondo, il che è un modo complicato per dire che non sono»: J.L. BORGES, *L'immortale*, in *L'Aleph*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, p. 784). A tal proposito si veda J.-C. MARTIN, *L'éternel retour entre Deleuze et Borges*, in B. GELAS, H. MICOLET (ed.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Cécile Daftout, Nantes 2007); sebbene la relazione con l'eterno ritorno nietzscheano sia molto pertinente, la lettura di Martin per cui a istituire il ritorno sarebbe la riscoperta della propria mortalità anziché l'esplosione delle identità (che rappresenterebbe invece solo il momento «nichilistico») mi sembra tuttavia molto poco deleuziana.

⁶⁷⁷ J.L. BORGES, *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 623-41.

temporale, non spaziale»⁶⁷⁸ (come il piano popolato da eventi divergenti, esso è dunque un'eterogeneità di atti autonomi, che a buon diritto si potrebbero chiamare eventi, in senso stoico, che si distribuiscono in un tempo non spazializzato, addirittura assimilabile, scrive Borges, «all'universo sussistente di Meinong»⁶⁷⁹). O ancora: «Nella congetturale *Ursprache* di Tlön, da cui procedono gli idiomi e i dialetti "attuali"» (il rapporto tra linguaggio e lingua parlata è dunque esattamente quello espresso dal senso virtuale rispetto alle dimensioni proposizionali che definiscono una lingua attuale) «non esistono sostantivi; esistono verbi impersonali. [...] Per esempio: non c'è una parola che corrisponda alla nostra parola *luna*, ma c'è un verbo che sarebbe da noi *luneggiare* [*lunecer*] o *allunare* [*lunar*]»⁶⁸⁰ (non la luna, ma un luneggiare – non l'albero ma un verdeggiare; non il verbo presente dell'attualità, ma l'infinito, senza cronologia, senza referente, senza soggetto: lo splendore del *si*, l'impersonale come «operatore evenemenziale»⁶⁸¹). O ancora: «Oggi, una delle chiese di Tlön sostiene platonicamente che certe cose come un determinato dolore, una determinata sfumatura verdastra del giallo, una determinata temperatura, un determinato suono, costituiscono l'unica realtà»⁶⁸²; qui il riferimento a Platone è chiaramente umoristico (giacché ciò che è detto esistere sono gli eventi minimi, intensivi, impercettibili – quelle che Deleuze e Guattari chiameranno «*ecceità*» – ovvero l'esatto opposto delle grandi idealità universali platoniche), e va nella direzione di un suo capovolgimento, l'elevazione all'idealità di ciò che ne era escluso: innalzare l'impercettibile, il senza-misura, alla superficie. E proprio la superficie è il principio su cui si fonda la geometria di Tlön (e non sul punto, come nella nostra), una superficie del resto non intesa come spazio inerte in cui si muovono degli oggetti, ma proprio come uno spazio che si definisce e si modifica tramite gli oggetti che la popolano e che si muovono su di essa⁶⁸³; così come il numero indefinito – non misurabile, cioè non discreto – è la base della sua aritmetica. Certo, Borges parla a più riprese di «idealismo soggettivo» per definire questo mondo ulteriore, ma bisognerà pur notare che si tratta di un soggettivismo ben strano, se è vero che su Tlön «tutti gli uomini, nel vertiginoso istante del coito, sono lo stesso uomo. Tutti gli uomini che ripetono un verso di Shakespeare *sono* William Shakespeare»⁶⁸⁴: ovvero, si potrebbe dire, se il soggetto non è che funzione e prodotto di un evento.

⁶⁷⁸ *Ivi*, p. 629.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 630.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ R. SHÉRER, Homo Tantum. *L'impersonel: une politique*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gille Deleuze. Une vie philosophique*, cit. pp. 25-42.

⁶⁸² J.L. BORGES, *Tutte le opere*, cit., vol. 1, p. 633.

⁶⁸³ *Ivi*, p. 634. «La geometria di Tlön comprende due discipline abbastanza distinte: la visuale e la tattile. La seconda corrisponde alla nostra, ed è subordinata alla prima. La base della geometria visiva è la superficie, non il punto. Questa geometria ignora le parallele e dichiara che l'uomo che si sposta modifica le forme che lo circondano»

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 633.

Da questa prospettiva l'onnipresente Lewis Carroll sembra limitare la sua azione al campo della superficie (alla logica della superficie), mentre Borges sembra dare un'idea più complessiva del duplice piano che definisce la metafisica stoica entro cui si muove *Logica del senso*.

Ma torniamo a quest'ultima. Una volta chiarita la natura degli eventi, Deleuze è interessato a mostrare come gli effetti (al pari delle cause, riunite entro un'unità che si chiama Destino) siano in realtà delle modulazioni (per quanto divergenti e differenti) di un unico piano, e dunque di un unico evento, esattamente come accade nella geometria superficiale di Tlön⁶⁸⁵. Ma per definire nello specifico questo piano dell'evento la metafisica stoica, da sola, non basta più, e c'è bisogno di chiamare in causa lo strumento leibniziano della vice-dizione⁶⁸⁶, ovvero della determinazione delle (in)compossibilità. La definizione della compossibilità o dell'incompossibilità trascende la dimensione della logica classica, le identità e le contraddizioni che riguardano soltanto il mondo categorizzato e concettualizzato degli stati di cose (ovvero dei corpi presi nella loro dimensione normata secondo un ordine rappresentativo). La compossibilità leibniziana è definita «a livello preindividuale, dalla convergenza delle serie che formano le singolarità degli eventi»⁶⁸⁷, mentre l'incompossibilità si definisce allo stesso livello, dalla divergenza delle serie che costituiscono gli eventi (come vedremo in seguito, gli eventi hanno una struttura seriale, ma per il momento basterà pensare, con Leibniz, che non tutti gli eventi sono tra loro compossibili, ovvero che non tutti possono esistere entro lo stesso mondo attuale). Dunque, al livello del campo degli eventi, tramite Leibniz è possibile introdurre una nuova logica, che si basa sulla divergenza o sulla convergenza delle serie⁶⁸⁸, ovvero degli eventi; ma questa logica viene usata dallo stesso Leibniz in maniera solamente negativa, ovvero per definire, tramite le serie convergenti, cosa può coesistere entro uno stesso mondo non contraddittorio. Ciò che invece per Deleuze dovrà essere il fattore unificante del piano dell'evento è esattamente l'affermazione delle serie in quanto divergenti⁶⁸⁹, ovvero il fatto che la divergenza deve essere inclusiva e che è proprio tramite la disgiunzione che si dovrà operare la sintesi: la distanza tra gli eventi non va colmata, ma mantenuta e affermata (ciò che accadeva già in *Differenza e ripetizione*, tramite il concetto simondiano di *disparis*), il non-rapporto deve divenire rapporto, la comunicazione per eccellenza: «i mondi impossibili sono varianti di una

⁶⁸⁵ Per questo passaggio il riferimento principale è la serie XXIV, «Sulla comunicazione degli eventi».

⁶⁸⁶ Cfr. DR, pp. 245-7 (it. pp. 245-8); *Pli*, pp. 79-102, (it. pp. 98-125).

⁶⁸⁷ LS, p. 201, (it. p. 153).

⁶⁸⁸ Ancora non abbiamo parlato né di serie né di singolarità (almeno per quanto riguarda *Logica del senso*), ma in prima istanza li possiamo considerare come termini equivalenti a evento, le singolarità corrispondendo agli eventi (cfr. LS, p. 67; it. p. 53), e le serie essendo organizzazioni di singolarità.

⁶⁸⁹ L'affermazione della divergenza è un gesto che Deleuze fa risalire a Nietzsche: cfr. serie XXIV, «Sulla comunicazione degli eventi».

stessa storia»⁶⁹⁰. Ci troviamo qui di fronte al concetto centrale di *sintesi disgiuntiva*, «l'operatore principale della filosofia di Deleuze, il concetto più firmato di tutti»⁶⁹¹. È tramite questa logica, che rende uno l'eterogeneo senza uniformarlo, ovvero lasciando sussistere e anzi affermando e ribadendo la sua eterogeneità, che si può affermare che gli eventi (pur nella loro distanza, o meglio proprio grazie ad essa) si «intra-esprimono»⁶⁹²: «Non sussiste nient'altro che l'Evento, l'Evento soltanto, *Eventum tantum* per tutti i contrari che comunicano con sé per la propria distanza, che risuonano attraverso tutte le sue disgiunzioni»⁶⁹³. Primaria, in questo contesto, è, come accadeva nel piano virtuale di *Differenza e ripetizione*, la relazione differenziale, che distribuisce i termini e li mantiene nella loro divergenza. Non si tratta dunque del movimento della contraddizione proprio della dialettica hegeliana (in cui pure il non-rapporto, il rapporto oppositivo, diveniva rapporto e costituiva il motore stesso della logica evolutiva del sistema), perché in esso la negazione veniva mediata dal tutto e infine riconciliata e riordinata: in Deleuze, come nel prospettivismo nietzscheano, gli elementi vengono a compenetrarsi, ad avvilupparsi, «secondo un ordine d'implicazione reciproca asimmetrica che non si risolve né in equivalenza né in un'identità di ordine superiore»⁶⁹⁴.

Siamo di fronte ancora una volta a uno dei temi maggiori deleuziani, a una sorta di costante del suo pensiero: l'univocità dell'essere. Ne abbiamo già parlato come uno degli assi fondamentali di *Differenza e ripetizione*: solo tramite l'affermazione dell'univocità è possibile conservare i diritti dell'eterogeneo (e dar vita a un'eterogenesi), ovvero non ripartire l'essere in categorie che sottomettono le divergenze al simile, all'identico, all'analogo (cioè alle potenze della rappresentazione). La trattazione dell'univocità in *Logica del senso*, del resto, presenta certe divergenze, rispetto a quella di *Differenza e ripetizione*. Anzitutto, essa ha un ruolo molto più marginale: una sola serie è dedicata espressamente all'argomento, e di questa serie solo metà è effettivamente di tema ontologico: con un gesto spiazzante, infatti, Deleuze dedica una metà di questa serie

⁶⁹⁰ P. GAMBAZZI, *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, in «aut aut», n. 276, 1996, p. 107. La compresenza degli impossibili a formare una medesima storia è precisamente il tema del borgesiano *Il giardino dei sentieri che si biforcano* (J.L. BORGES, *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 690-702): cfr. il passo citato in LS, p. 210, (it. p. 157).

⁶⁹¹ F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, p. 81. La stessa opinione è condivisa anche da Badiou, (cfr. *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit.) secondo il quale l'univocità dell'essere è compatibile con la molteplicità solo grazie a questo operatore, che del resto a sua volta cade più dalla parte dell'affermazione dell'Uno che non del molteplice.

⁶⁹² LS, p. 208, (it. p. 158).

⁶⁹³ LS, p. 207, (it. p. 157).

⁶⁹⁴ F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit. p. 79. Può essere questo il luogo idoneo a segnalare la proposta di J.-C. Martin di considerare la facoltà kantiana dell'immaginazione come il possibile principio kantiano della sintesi divergente, che mobilita tutte le categorie e rompe col principio di un'unità necessaria e sintetica dei fenomeni in favore di un'unità che si dia come una sorta di mantello di arlecchino, la cui unità è esattamente la sua eterogeneità (J.-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, cit., pp. 34-35).

ontologica alla questione morale⁶⁹⁵ della contro-effettuazione, il che evidenzia come il problema abbia, quanto meno, fortemente cambiato prospettiva. In secondo luogo essa viene legata esplicitamente alla sintesi disgiuntiva (non è un caso che questa serie segua e faccia il paio con la serie «sulla comunicazione degli eventi», in cui è a tema la sintesi disgiuntiva come ciò che permette agli eventi di intra-esprimersi e di non essere che modulazioni di un solo Evento, *eventum tantum*), e come essa «si confonda con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione»⁶⁹⁶. Ma questo porta alla terza e più significativa differenza: mentre in *Differenza e ripetizione*, tramite la struttura metafisica della differenza (e al suo movimento della ripetizione), l'essere poteva dirsi univoco in senso trasversale, ovvero era comune al piano del virtuale e al piano dell'intensivo (e dunque serviva da criterio per ripensare anche ciò di cui essi erano condizioni trascendentali, ovvero il piano attuale), qui invece l'univocità è limitata (nell'ottica dicotomica della filosofia stoica) al piano ideale, ovvero all'evento⁶⁹⁷. Quella che era l'univocità dell'essere (ove «essere» era un termine che si confaceva a tutto il reale, all'intero piano del reale, pur nella sua triplice articolazione) adesso è divenuta l'univocità del solo piano dell'evento, ovvero del solo piano ideale. Non a caso Deleuze riconduce l'univocità a una triplice determinazione: «Un solo evento per tutti; un solo e medesimo *aliquid* per ciò che accade e per ciò che si dice; un solo e medesimo essere per l'impossibile, il possibile e il reale»⁶⁹⁸. Ora, posto che la terza determinazione presenta una formulazione piuttosto oscura (che comunque resta una definizione del piano ideale)⁶⁹⁹, è evidente che qui

⁶⁹⁵ Si badi bene che Deleuze parla di «morale», e non di «etica», in questo passaggio, il che allontana ulteriormente questa serie dallo Spinoza che era stato, e che sarà, il nome più importante legato all'univocità dell'essere; non solo per questo motivo terminologico (del resto fondamentale, se Deleuze a Vincennes lo tematizza a più riprese: si veda in particolare SPP, pp. 27-42; it. pp. 27-42, vedi anche la lezione del 2 dicembre 1980 sul sito www.webdeleuze.com) ma anche per questioni di impostazione generale che tratteremo più avanti.

⁶⁹⁶ LS, p. 211, (it. p. 160).

⁶⁹⁷ Zourabichvili (*Deleuze et Spinoza*, in AAVV, *Spinoza au XXème siècle*, Puf, Paris 1993), nella sua lettura dello spinozismo deleuziano, insiste sul fatto che l'assenza dell'essere e l'affermazione, al suo posto, di un evento unico infinitamente variato (e altrettanto la posizione di verbi all'infinito come modi espressivi) sia un preciso rimando all'univocità nell'accezione spinoziana (p. 238). Ed è molto interessante vedere come, nonostante Zourabichvili riconosca che Spinoza diventa il vero e proprio eroe deleuziano soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, nella quale gli è riservato uno spazio molto più significativo (cfr. p. 240), la sua lettura tenda invece a reperire la presenza spinoziana soprattutto in *Logica del senso*, e soprattutto in relazione all'evento come essere univoco.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ Cfr. LS, p. 49, (it. p. 39): «L'extra essere definisce un minimo comune al reale, al possibile e all'impossibile». Ora, è vero che qui il reale è oggetto della designazione e il possibile della significazione, mentre l'impossibile riguarda l'espressione e ad esso dunque si applica la logica del paradosso, per cui si potrebbe perfino pensare – con un eccesso forse di buona volontà – che questo minimo comune tagli trasversalmente tanto il piano ideale che quello corporeo (in questo senso si potrebbe leggere anche il passaggio della serie XXV, «Sull'univocità», in cui si parla di un *aliquid* comune a essere ed extra-essere). È però anche vero che Deleuze insiste che l'extra-essere è irriducibile all'essere, e soprattutto insiste nell'identificare (anche nello stesso LS, p. 16; it. p. 14; o in LS, p. 34; it. p. 27, in cui il minimo di essere è riferito esplicitamente a quella forma particolare di esistenza che è l'insistenza) l'extra-essere con il piano ideale, e con la non-esistenza (ovvero, secondo i termini di Meinong, con la

l'univocità si riferisce esclusivamente al piano ideale, e quindi in un certo senso non considera l'intero piano corporeo, il piano delle cause, per concentrarsi sulla grande scoperta stoica dell'evento, che rischia d'altra parte di diventare un po' troppo ingombrante, dal punto di vista teorico, soprattutto dal punto di vista di una filosofia che si vuole univocista e superficiale.

Questo cambiamento di prospettiva mette in evidenza almeno due elementi teorici rilevanti. Il primo di essi, a cui già accennavamo, è che Deleuze in questo passaggio (*Logica del senso*) rischia di intendere una filosofia superficiale come una filosofia che privilegi la superficie ed espella o deprezzi tutto ciò che rimane al di sotto di questa superficie: ovvero che non cerchi di pensare la superficie come un piano unitario privo di trascendenza, in cui il movimento del pensiero come quello dell'essere siano superficiali, ma opponga una superficie a una profondità (non come *orientamento* del pensiero, ma come *oggetto* del pensiero, opposto a un altro oggetto, pur esistente, che sarebbe la profondità) e quindi finisca per scegliere uno dei termini all'interno di una dicotomia, rendendoli di fatto uno sovraordinato all'altro (qualcosa, ovvero l'attuale, l'intero l'attuale, cade fuori dal piano⁷⁰⁰).

Il secondo elemento che emerge da questa nuova trattazione dell'univocità, e che si lega alla prima definizione della metafisica stoica nella quale il testo che stiamo analizzando si installa, è che lo schema teorico di riferimento è profondamente cambiato, e non rispecchia più la tripartizione kantiana di *Differenza e ripetizione*. Per dirla in maniera piuttosto brutale, Deleuze, a causa di una sorta di repulsione per la profondità (si ricordi l'auto-accusa del 1976: «*Differenza e ripetizione* aspirava ancora a un'altezza classica e perfino a una profondità arcaica»⁷⁰¹), si disfa dell'Estetica trascendentale, e la schiaccia sul piano dell'attuale. Il piano intensivo, il sub-rappresentativo, il piano delle differenze libere, se non è sparito del tutto, è stato però assorbito dal piano delle cose, col quale tuttavia non è strettamente identificabile (essendone, per così dire, il *côté intensivo*). Deleuze continua dunque a tener ferma la distinzione tra una concezione estensiva delle *cose*, gli stati di cose, il livello ordinato dell'attuale, ovvero il piano rappresentativo, e una concezione intensiva dei corpi, semplice materiale disperso, il piano in cui il parlare coincide col divorare, quello che inghiottisce il senso di superficie facendolo ripiombare nell'indistinto, ma quest'ultimo piano ha completamente cambiato significato. Ecco la grande discontinuità rispetto a *Differenza e ripetizione*: quello che prima era il piano

sussistenza o la insistenza) degli eventi. Resta il fatto che, forse anche per una sorta di oscillazione teorica o terminologica di Deleuze, questo minimo di essere comune a possibile, impossibile e reale, è una definizione sicuramente poco esplicitata e, almeno per me, molto oscura.

⁷⁰⁰ È del resto un'espressione che userà lo stesso Deleuze, alcuni anni dopo: «L'attuale cade al di fuori del piano come un frutto, mentre l'attualizzazione lo rapporta al piano come a ciò che riconverte l'oggetto in soggetto» (D, p. 181; it. p. 164).

⁷⁰¹ LS (*Nota dell'autore all'edizione italiana*, p. 294), per la versione francese, si veda DRF, p. 59.

informale, delle singolarità divenienti che resistevano tanto alle forme stabili quanto al caos, ora è ridotto a «*Untersinn*»⁷⁰² («sotto-senso, insenso», «infra-senso»⁷⁰³) delle profondità, ovvero all'informe a cui prima si opponeva. A questo rovesciamento di prospettiva è dedicata la fondamentale tredicesima serie di *Logica del senso*, che mette in scena il conflitto tra l'ordine primario, di profondità, che ha in Antonin Artaud il suo nume tutelare e l'ordine secondario, superficiale, che rimanda all'opera di Lewis Carroll. Artaud rappresenta qui la minaccia per eccellenza alla costruzione di una superficie: in lui le profondità schizofreniche, il corpo senza organi, senza parti, senza funzioni, senza misura è sempre pronto a inghiottire l'intera superficie del senso, a trasformare il linguaggio in un mangiare o in un defecare. Artaud diventa il profeta del senza fondo, e sebbene la sua grandezza sia riconosciuta («il solo ad essere stato profondità assoluta nella letteratura. [...] Egli esplorava l'infra-senso ancora oggi sconosciuto»⁷⁰⁴), egli è tuttavia escluso dalla logica del senso, e rispinto verso quei pochi che erano sfuggiti alla logica platonica e rappresentativa delle forme stabili (il primo Nietzsche, Schopenhauer, Schelling), ovvero tutti coloro che erano stati in grado di dar voce al fondo indistinto, ma che non avevano raggiunto l'organizzazione superficiale del pensiero. Non esiste più un piano trascendentale che si ponga al livello della materia: essa è, estensivamente, il regno della rappresentazione, e, intensivamente, il regno del senza fondo.

Allo schema tripartito kantiano Estetica-Analitica-Dialettica (ovvero: intensivo-attuale-virtuale), si è dunque sostituito uno schema bipartito stoico (e per certi versi bergsoniano): Corpi/eventi (attuale/virtuale). L'Analitica resta la scienza comune, che tratta degli oggetti, reali o possibili, e delle proposizioni dal punto di vista delle designazioni, delle manifestazioni e delle significazioni; mentre la Dialettica, in senso stoico, è divenuta la scienza (sterile) degli eventi (ma in questo non è affatto differente dalla dialettica di *Differenza e ripetizione*, intesa come arte dei problemi, se è vero che lo statuto dell'evento è esattamente il problematico⁷⁰⁵). Per questo, probabilmente al di là della stessa intenzione deleuziana, il termine «Logica» del titolo sarà inteso in modo più proficuo non nel senso ordinario, ma nel senso kantiano di «Logica trascendentale» come unione di analitica e dialettica (ovviamente ampiamente risemantizzate in senso deleuziano), essendo l'Estetica stata ricacciata nelle profondità innominabili. Ovvero si potrebbe spiegare il passaggio da *Differenza e ripetizione* a *Logica del senso* dicendo che la tripartizione continua a sussistere, ma cambiano le «alleanze», e in particolare cambia il ruolo dell'Estetica: non più omologa e solidale al piano ideale della Dialettica, diventa il rovescio intensivo del piano degli stati di cose dell'Analitica.

⁷⁰² LS, p. 111 (it. p. 86).

⁷⁰³ LS, p. 114 (it. p. 88).

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

⁷⁰⁵ Cfr. Serie IX, «Sul problematico».

Un altro nome che Deleuze dà all'univocità dell'essere (accanto, ad esempio, a «*Eventum tantum*», o a «sintesi disgiuntiva»), è quello di *gioco ideale*, un concetto sul quale Deleuze ha cominciato a lavorare sin dalla monografia su Nietzsche⁷⁰⁶ e poi in *Differenza e ripetizione*⁷⁰⁷. Il gioco ideale è quello che non abolisce il caso strutturandolo in una serie di esiti distributivi e statistici ma anzi afferma, in un solo colpo, l'intero caso (un solo lancio di dati per tutta l'eterogeneità del caso e dei suoi accidenti)⁷⁰⁸ e in questo senso esso è un altro nome dell'essere univoco. Inoltre, nel gioco ideale i colpi non sono numericamente distinti, né tali colpi discreti si vanno a distribuire secondo una distribuzione fissa: come l'essere univoco è uno spazio non ripartito, soggetto a distribuzioni nomadi di singolarità intensive, così il gioco ideale distribuisce i propri colpi in uno spazio aperto, in cui gli esiti dei colpi sono frammenti di caos, e riaffermano e distribuiscono quel caos per intero, secondo regole che non sono preesistenti, ma che ogni colpo si crea, si inventa autonomamente. Non solo: nel gioco comune il caso è limitato ad alcuni passaggi specifici (e con ciò disinnescato), a seguito dei quali tutto segue secondo una logica lineare, secondo regole prefissate; non così nel gioco ideale, nel quale il caso presiede a ogni passaggio (e conferisce la regola immanente del passaggio stesso e prodotta contemporaneamente a esso), e dunque ogni passaggio è a sua volta sottoposto a un nuovo verdetto del caso: ogni singolo lancio si ramifica in infiniti altri, avviluppati l'uno nell'altro. Ma come è possibile una tale ramificazione *ad libitum*, in cui nessuna decisione, nessun colpo è finale, ma ognuno è continuamente sottoposto di nuovo al dominio del caso? La risposta è affidata a Borges, di nuovo: «In realtà il numero dei sorteggi è infinito. Nessuna decisione è finale, tutte si ramificano in altre. Gli ignoranti suppongono che infinite estrazioni richiedano un tempo infinito; basta, in realtà, che il tempo sia infinitamente divisibile, come mostra la famosa parabola della Gara con la Tartaruga»⁷⁰⁹. E questo tempo infinitamente suddivisibile è precisamente la concezione del tempo che Deleuze, nuovamente sposando Borges e gli stoici, chiama *Aiôn*, e oppone al tempo comunemente inteso (*Chronos*)⁷¹⁰. Deleuze continua dunque a definire, attraverso una pluralità di strumenti e di prospettive, questa dualità stoica tra piano delle cose e piano degli eventi, i quali sono distinti anche dal tipo di temporalità a cui fanno capo. Da una parte Deleuze pone dunque il tempo delle cose (*Chronos*): un tempo ciclico, materiale («tempo delle mescolanze o delle incorporazioni»⁷¹¹, «limite e misura dell'azione dei corpi»⁷¹²),

⁷⁰⁶ Cfr. NPh, pp. 29-32 (it. pp. 39-42).

⁷⁰⁷ Cfr. DR, pp. 361-4 (it. pp. 361-4).

⁷⁰⁸ Cfr. Serie X «Sul gioco ideale».

⁷⁰⁹ J.L. BORGES, *La lotteria a Babilonia*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, p. 671. (Cfr. LS, p. 75; it. p. 60).

⁷¹⁰ La serie esplicitamente dedicata alle due differenti concezioni temporali è la XXIII, «Sull'Aiôn». Riferimenti si trovano però lungo tutta l'opera (cfr. ad esempio la serie X, «Sul gioco ideale», la serie I «Sul divenire» e la serie XXI, «Sull'evento»).

⁷¹¹ LS, p. 190 (it. p. 145).

⁷¹² LS, p. 191 (it. p. 145).

legato al movimento delle profondità (organizzate)⁷¹³, irreversibile (per quanto soggetto ad un ritorno infinito e identico), fatto di soli presenti (dunque limitato) relativi l'uno all'altro e relativi al passato e al futuro (di cui propriamente non si può dire che esistano, ma che offrono tuttavia un orientamento ordinato allo scorrere del tempo), tempo differenziato dell'effettuazione attuale. A questo tempo ordinato si oppone la temporalità dell'evento (Aión), ma non solo: oltre a questa c'è una temporalità caotica, che riguarda sempre i corpi, ma non presi nel loro mutamento e movimento ordinari e regolati, ma presi nel loro divenire-folle, illimitato e smisurato delle profondità (il cattivo Chronos, diverso tanto dal buon Chronos quanto da Aión): il senza fondo artaudiano (i corpi non regolati, fagocitanti ed escrementizi, soggetti a un divenire non ordinabile né misurabile, non cronologico per essere completamente disperso, completamente incorporato senza potersi rifare ad una logica superiore dell'avviluppare-inviluppare-sviluppare) minaccia costantemente il tempo cronologico, e rischia di farlo precipitare nell'informe⁷¹⁴.

Ancora una volta, Deleuze presenta l'alternativa fondamentale: senza fondo informe o forme ordinate precostituite (che in questo caso si danno entrambi nel piano dei corpi, nelle due accezioni precedentemente chiarite: è però fondamentale che Deleuze opponga *due*, e non *tre*, concezioni del tempo). E ancora una volta, Deleuze sceglie la terza opzione, ovvero: né informe né forma, ma un informale che segue una logica autonoma e non riducibile alle due precedenti. Si tratta, in questo contesto, della temporalità dell'Aión. Questa temporalità dell'evento è una temporalità extra-cronologica (così come l'evento è un extra-essere), vuota, impassibile, una temporalità in cui, propriamente, niente accade. Non si tratta tuttavia della trascendenza dell'eternità cristiana, perché essa, questa «*forma pura vuota del tempo*»⁷¹⁵, non è esteriore e trascendente rispetto al tempo cronologico, ma ne è il rovescio, e perciò gli è immanente, pur differenziandosene radicalmente. L'evento è dunque temporale, eppure non è concepibile secondo una successione, una storia, una cronologia: esso consiste nella paradossale coincidenza di passato e futuro, o meglio nella loro, potremmo dire, sintesi disgiuntiva, poiché essi restano sempre separati (e anzi ogni istante continua a dividersi in futuro e passato, rendendo impossibile ogni consistenza del presente), eppure dalla loro distanza si crea questo tempo, lineare (ma su di una linea illimitata), superficiale (il presente sale alla superficie,

e si perverte in istante che non può essere presente), istantaneo ed eterno («l'interminabile istantaneità dell'evento»⁷¹⁶) cui Deleuze dà il nome stoico di

⁷¹³ Cfr. LS, 191 (it. p. 146).

⁷¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁷¹⁵ LS, p. 194 (it. p. 148).

⁷¹⁶ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit. p. 87.

Aiôn⁷¹⁷. Questo tempo senza consistenza (insistente e sussistente), tempo differenziato senza essere differenziato, passato-futuro senza essere presente, sempre fra-tempo (*entre-temps*), è il tempo del divenire di superficie, che si distingue tanto dal divenire folle della profondità (corpi che si compenetrano senza scansione temporale) quanto dalla successione cronologica degli accadimenti (che non sono se non il corrispettivo effettuale dell'evento impassibile): è il divenire di Alice, con cui si apre *Logica del senso*: «Non è nello stesso tempo che Alice sia più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa. È nello stesso tempo, in una volta sola, che si diventa più grandi di quanto non si fosse prima e più piccoli di quanto non si diventi. Tale è la simultaneità del divenire, la cui peculiarità è di schivare il presente»⁷¹⁸.

Questa coesistenza di passato e futuro, che non passa eppure diviene, che non è scandita dalla misura del movimento e ciò nondimeno cambia, rimanda all'altra grande dicotomia temporale cui Deleuze costantemente si rifà: il tempo bergsoniano. Mentre dunque da un lato ci sono le effettuazioni (attuali), in movimento misurato da un tempo cronologico, dall'altra parte esse coesistono (come due metà di uno stesso oggetto) con un tempo in cui tutto (la globalità dell'evento, *l'événement tantum*) si dà simultaneamente come *coalescenza virtuale* di tutti gli istanti, perfettamente reali e differenziati⁷¹⁹ pur senza avere un'esistenza attuale⁷²⁰ (è il grande tema dello studio bergsoniano sul cinema, il passaggio dal movimento entro l'orizzonte di un tempo cronologico alla conquista di un'immagine che renda esperibile il tempo in quanto pura temporalità, rovescio virtuale dell'immagine attuale⁷²¹). Diventa così più chiara la sostanziale sovrapposibilità (finora solo lambita, e non molto sottolineata da Deleuze in *Logica del senso*) del piano dell'evento e del concetto bergsoniano di virtuale, che diverrà ancor più imprescindibile quando dovremo affrontare i rapporti tra il piano dell'evento e quello delle cose non più dal punto di vista della causazione⁷²² (per cui il piano dell'evento è prodotto come effetto di superficie dal piano delle cose), ma da quello, inverso, della genesi statica (per cui il piano dell'evento sarà detto effettuarsi nel piano dell'essere ed esserne la condizione trascendentale). D'altra parte, che il piano dell'evento possa essere concepito come piano virtuale,

⁷¹⁷ J.-C. Martin (*Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, cit., pp. 40-42, sottolinea come anche per lo Husserl delle Idee il piano eidetico preindividuale – che molto ha in comune con il piano evenemenziale di Deleuze – non possa essere ricalcato sulle forme già date di un tempo omogeneo e di un spazio uniforme), e da questo fa seguire la necessità di una scienza «anesatta», non euclidea, per indagare il piano trascendentale: ove l'anesattezza, conforme alle essenze ideali (eventi, in linguaggio deleuziano), sarebbe dovuta all'«essere tese da ogni parte in una biforcazione irriducibile» (p. 42).

⁷¹⁸ LS, p. 9, (it. p. 9).

⁷¹⁹ O meglio «differenziati».

⁷²⁰ Questo legame tra eternità istantanea dell'Aiôn e coesistenza virtuale bergsoniana è posto con estrema chiarezza da Godani in *Deleuze*, cit., pp. 111-4 (si veda inoltre F. ZOURABICHVILLI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit. p. 74-88).

⁷²¹ Cfr. IM e soprattutto IT (pp. 62-151; it. pp. 57-142).

⁷²² O della genesi dinamica.

risulta chiaro anche dalla serie dedicata al «problematico»⁷²³, in cui si esplicita che il modo di esistenza dell'evento è appunto quello del problema, ovvero quello che, si ricorderà, era lo statuto stesso dell'Idea, ovvero del piano virtuale, in *Differenza e ripetizione*. La relazione tra problema e soluzione è la medesima che esiste tra evento ed effettuazione, ovvero tra virtuale e attuale, ed è quella che permetterà di penetrare nel campo trascendentale secondo la definizione che ne viene offerta in *Logica del senso*.

3.1.5 IL CAMPO TRASCENDENTALE (*Logica del senso/3*)

Per chiudere il quadro della filosofia «superficiale» di *Logica del senso*, bisogna adesso affrontare la questione della produttività del piano dell'evento, e questo secondo due direttrici: anzitutto analizzando la produttività immanente del piano dell'evento (ovvero, mostrando quale sia il meccanismo *interno* attraverso il quale il senso continua a prodursi alla superficie, indipendentemente dalla sua causazione esterna da parte dei corpi), e in secondo luogo indagando i rapporti genetici che portano gli eventi a incarnarsi negli stati di cose, secondo un movimento inverso rispetto a quello trattato finora.

Cominciamo con la prima questione, chiedendoci: cos'è un evento ideale? O meglio: da cosa è costituito un evento ideale? «È una singolarità. O piuttosto un insieme di singolarità, di punti singolari»⁷²⁴. La singolarità, concetto onnipresente nell'opera di Deleuze (e non necessariamente in maniera univoca, ma anzi con ruoli e definizioni differenti⁷²⁵), è qui presa nel suo significato matematico, mutuato da Albert Lautman: le singolarità sono punti particolari (privi di direzione) in cui una curva (che descrive un'equazione differenziale) cambia orientamento o direzione, ovvero si tratta di punti notevoli che corrispondono (ma non assomigliano) a determinati rapporti differenziali⁷²⁶. È, di nuovo, la definizione che Deleuze dava, in *Differenza e ripetizione* e nel *Metodo della drammatizzazione*, di Idea (o di problema, ovvero, in ultima istanza, del piano trascendentale): rapporti differenziali e singolarità corrispondenti. Ora, quello che Deleuze sta cercando di pensare (in linea con il pensiero della sua epoca – il quale del resto pone qui più che mai un'ipoteca sul pensiero deleuziano) è in che modo queste singolarità possano essere produttive, e in che modo esse possano destituire il soggetto tradizionalmente inteso per divenire esse stesse il nuovo

⁷²³ Serie IX, «Sul problematico».

⁷²⁴ LS, p. 67, (it. p. 53).

⁷²⁵ Cfr. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit. p. 77.

⁷²⁶ Cfr. A. LAUTMAN, *Le Problème du temps* (passo citato in J.-C. MARTIN, *Variations*, cit., p. 23): «L'interpretazione geometrica della teoria delle equazioni differenziali mette bene in evidenza due realtà assolutamente distinte: c'è il campo delle direzioni e gli accidenti topologici che gli possono capitare, come per esempio l'esistenza sul piano di punti singolari privi di direzione, e ci sono le curve integrali con la forma che esse prendono nelle vicinanze delle singolarità del campo di direzione».

soggetto trascendentale. È a questo punto che Deleuze incontra e utilizza il pensiero strutturalista: le singolarità dovranno organizzarsi in serie, e le serie corrispondersi in strutture (sullo strutturalismo, per altro, Deleuze si era diffuso in un saggio, ancora inedito quando comparve *Logica del senso*, del 1967⁷²⁷). Già in *Differenza e ripetizione* il tema della struttura era stato sfiorato, ma è in *Logica del senso* che esso si fa decisivo, e diviene la produttività propria dell'evento. Le singolarità si organizzano necessariamente in serie (una singolarità presa da sola non significa niente, così come un'intensità presa da sola semplicemente non si poteva dare: essa deve essere prolungata lungo i suoi punti ordinari ed essere posta in divergenza con – almeno – un'altra singolarità, ovvero con un'altra serie), e una serie a sua volta non può divenire significativa se non viene messa a sua volta in relazione ad – almeno – un'altra serie, le quali serie si pongano in relazione tra di loro secondo un ordine specifico (una serie dovrà essere significativa e l'altra significata; ovvero l'una dovrà essere derivata – la significata – rispetto all'altra: ciò non comporta d'altra parte che ci siano serie significanti in sé o serie significate in sé: il ruolo è conferito di volta in volta dall'accoppiamento specifico)⁷²⁸. La pluralità delle serie è dunque posta da Deleuze come primo requisito di una struttura⁷²⁹: secondo la logica della sintesi disgiuntiva, non si dà produzione se non si danno (almeno) due elementi divergenti, ovvero due termini e la loro distanza (ciò che corrisponde al V criterio – il «seriale» – esposto in *A quoi on reconnaît le structuralisme*). Il secondo requisito è quello che potremmo chiamare la logica posizionale (o differenziale) secondo cui si organizzano serie e struttura: in ogni serie (così come nel rapporto che ogni serie instaura con un'altra) gli elementi non hanno valore in base a se stessi, ma solo in virtù della posizione che occupano rispetto agli altri (è lo stesso motivo per cui un linguaggio, saussurianamente, non si può dare se non nella sua interezza, perché ogni fonema deve essere definito in base ai suoi rapporti differenziali con gli altri, e non può essere definito in sé)⁷³⁰. Il criterio differenziale attraversa tutta la

⁷²⁷ Questo testo è decisivo per comprendere la posizione di Deleuze nei confronti dello strutturalismo (posizione tuttavia mutevole nel tempo), e per vedere il modo in cui lo strutturalismo è inteso e rielaborato dal filosofo. Il testo, dal titolo *A quoi on reconnaît le structuralisme* venne scritto nel 1967 (e pubblicato nel 1972) per un volume della *Storia della filosofia* di F. Châtelet, (poi raccolto in IDT, pp. 238-69; it. pp. 214-243), e Deleuze vi presenta lo strutturalismo in base a una serie di criteri, alcuni dei quali effettivamente strutturalisti, altri che invece concernono più l'interpretazione e l'uso deleuziani dello strutturalismo, piuttosto che una sua lettura imparziale (in particolare il IV criterio – la struttura come virtuale – e quelli raggruppati come «ultimi criteri», che sono il soggetto nomade e l'eroe strutturalista, ovvero l'istanza che permetta l'esplosione della struttura stessa).

⁷²⁸ P.A. Rovatti (*Nel mondo di Alice*, in «aut aut», n. 276, 1996, p. 80) evidenzia questo come una delle grandi originalità del pensiero deleuziano, che non permette che (come spesso accade in filosofia) le cose e le parole finiscano per essere sovrapposte, in un buon rispecchiamento, in una mediazione, in una conciliazione, o ancora che le parole sciolgano i corpi, o i corpi si mangino le parole: per questo le serie devono essere plurali e restare divergenti, e solo a partire da tale divergenza produrre il senso.

⁷²⁹ LS, p. 65, (it. p. 51): «Occorrono almeno due serie eterogenee, di cui una sarà determinata come “significante” e l'altra come “significata”».

⁷³⁰ LS, p. 63 (it. p. 50).

filosofia deleuziana (già dai tempi dello studio su Hume e della sua scoperta delle relazioni come prioritarie rispetto ai propri termini, e fino alla logica rizomatica e oltre) ed è ciò che permette alla struttura di essere un meccanismo astratto, funzionante indipendentemente dai suoi oggetti concreti contingentemente dati (questo criterio corrisponde al I, al II e al III criterio enucleati nel 1967 – ovvero al «simbolico», al «locale» e al «differenziale e singolare») ed è ciò che permette di definire la singolarità come elemento determinato da un rapporto differenziale e come evento proprio della struttura.

A queste due caratteristiche determinanti della struttura bisognerà aggiungerne però un'altra, ovvero quella che darà il movimento alla struttura e ne garantirà la produttività. L'equilibrio delle due serie eterogenee, infatti, non può essere un equilibrio statico (del segno che rimanda al suo significato, o dei segni di una certa natura che rimandano al mondo di concetti che li significano) ma deve essere in perpetuo movimento, se si vuole che il senso sia produzione vivente e non una mera tavola di corrispondenze. Ogni struttura è dunque provvista di un elemento anomalo, un'«istanza paradossale»⁷³¹ e mobile che percorre senza sosta le serie e le unisce, in maniere sempre differenti, ovvero garantendo l'asimmetria, l'instabilità del sistema, quel non essere mai messo a regime in maniera statica e univoca che solo può garantire la vitalità della struttura. Si tratta del *mana* di Lévi-Strauss, del *Fallo* di Lacan, ma più in generale di un *différenciant* (VI criterio, «la casella vuota», ma anche IV, «*différenciant et différenciation*»), un produttore di differenze e di accoppiamenti anomali tra gli elementi delle due serie accoppiate, a cui corrispondono un posto vacante (una «casella vuota»⁷³², ovvero un posto senza oggetto, un «*signifiante flottant*»⁷³³ – o, in gergo carrolliano, una «parola-baule»⁷³⁴) nella serie significante e come oggetto qualunque («oggetto sovrannumerario»⁷³⁵, ovvero un oggetto senza posto, «una specie di *significato flottant*»⁷³⁶) nella serie significata. La struttura dipende dunque dalle serie divergenti e dal loro accoppiamento forzoso e asimmetrico dovuto al loro essere continuamente percorse da un'istanza paradossale che ne mette in corrispondenza gli elementi in modo mobile e imprevedibile. Bisognerebbe pensare a una sorta di chiusura lampo, la quale mette testa a testa in relazione gli elementi delle due serie che compongono una cerniera, e le fa combaciare, e in qualche modo le rende

⁷³¹ LS, p. 54 (it. p. 43); e *passim*.

⁷³² LS, p. 66 (it. p. 52), e *passim*.

⁷³³ LS p. 64, (it. p. 51), «*signifiant flottant*». A seconda degli autori di riferimento esso può essere detto anche «Grande significante», «oggetto = x», «grande mobile», «indovinello».

⁷³⁴ LS, p. 58, (it. p. 47). Cfr. in generale la serie VII, «Sulle parole esoteriche», in cui Deleuze traccia un parallelo tra i movimenti narrativi e soprattutto linguistici di Lewis Carroll e il metodo seriale, fino a delineare una corrispondenza tra tre diverse funzioni delle parole esoteriche che corrispondono a tre diversi tipi di sintesi.

⁷³⁵ LS, p. 99, (it. p. 77), e *passim*.

⁷³⁶ LS p. 64, (it. p. 51), «*signifié flotté*».

significanti⁷³⁷. Fin qui però non avremmo una struttura in senso strutturalista, ma un semplice meccanismo significante fisso (segno-significato): bisognerà che l'elemento che unisce presieda a un movimento forzoso paradossale, in cui gli accoppiamenti siano mobili e gli elementi delle due serie determinati dall'accoppiamenti stesso (un'«apertura lampo», si potrebbe dire, più che una chiusura lampo)⁷³⁸.

Questa istanza paradossale che percorre le serie (facendole al contempo risuonare e divergere), che permette di produrre il senso come effetto superficiale del movimento della struttura stessa, e che procede da un eccesso costante di significante, non può essere, a sua volta, né significante né sensato, ma dovrà essere pensato come *non senso*⁷³⁹. Il non senso è dunque l'elemento genetico del senso, e la loro relazione non può essere affatto ricalcata su quella di esclusività che sussiste tra vero e falso: il non senso consiste esattamente nella donazione di senso, indipendentemente dai rapporti di significazione che sussistono tra le serie significata e significante: il senso è prodotto da elementi insignificanti, inconsci, collettivi, impersonali, immanenti. Il punto fondamentale, ciò che riunisce «gli autori che una recente moda ha chiamato strutturalisti»⁷⁴⁰, è che essi hanno sostituito la tematica di una produzione strutturale, a-significante e inconscia a quella di un'origine trascendente del senso. Non c'è più spazio, in questo nuovo campo trascendentale, per un soggetto, per lo meno non per un soggetto costituente, ma al massimo come soggetto costituito, come elemento di scarto della produzione autonoma del senso da parte del non senso. E questa detronizzazione del soggetto, questa sua sostituzione da parte di singolarità impersonali organizzate secondo un metodo strutturale è una delle grandi acquisizioni dello strutturalismo: la struttura è il vero soggetto trascendentale, ed è definito da una topologia trascendentale⁷⁴¹, da un ordine posizionale di elementi differenziali in rapporti instabili.

La grande rivoluzione dello strutturalismo, che costituisce per Deleuze se non altro un punto di partenza ineludibile per il pensiero contemporaneo, è proprio quella di aver operato questo rovesciamento nella concezione del senso: effetto, e non origine o destinazione; prodotto dal movimento immanente del non senso, e non garantito da un'istanza trascendente. Troviamo questa rivoluzione espressa in una delle pagine più belle di *Logica del senso*, che vale la pena citare per esteso:

⁷³⁷ Per l'esempio della chiusura lampo cfr. A. SAUVAGNARGUES, *L'empirisme transcendantal*, cit. p. 189.

⁷³⁸ Devo questa suggestione a un intervento durante il seminario del CIEPFC presso l'ENS di Parigi tenuto da Anne Sauvagnargues.

⁷³⁹ In questa fase seguiremo la serie XI, «Sul non senso», senz'altro una tra quelle più decisive, se non la più decisiva, in seno a *Logica del senso*.

⁷⁴⁰ LS, p. 88, (it. p. 69).

⁷⁴¹ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 63.

Abbiamo l'impressione di un controsenso puro operato sul senso: infatti in ogni modo, cielo o sotterraneo, il senso è presentato come Principio, Serbatoio, Riserva, Origine. Principio celeste, si dice che è fondamentalmente dimenticato e velato; principio sotterraneo, si dice che è profondamente cancellato, deviato, alienato. Ma sotto la cancellatura, come sotto il velo, siamo chiamati a ritrovare e restaurare il senso, sia in un Dio che non avremmo sufficientemente compreso, sia in un uomo che non avremmo sufficientemente sondato. È dunque piacevole che oggi risuoni la buona novella: il senso non è mai principio o origine: esso è prodotto. Non è da scoprire, da restaurare o da rimpiangere, esso è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene a nessuna altezza, non si trova a nessuna profondità, bensì è l'effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla sua dimensione⁷⁴².

Il senso è prodotto, prodotto dalla circolazione del non senso. Bisogna però non confondere due insensatezze (se non tre): da una parte sta il non senso come istanza paradossale produttiva, in movimento incessante che nasce da un eccesso (c'è sempre troppo significante) e grazie a esso opera una donazione di senso; questo non senso, in quanto tale, si oppone all'assenza di senso, all'assurdo⁷⁴³. L'assurdo si limita a constatare (e dunque a ripetere in maniera sterile) che non c'è senso, non ce n'è mai abbastanza, mentre il non senso muove sempre dal fatto che ce n'è sempre troppo, che il senso è sempre in eccesso («lo strutturalismo non deve nulla ad Albert Camus, mentre deve molto a Lewis Carroll»⁷⁴⁴). Era un punto già acquisito, del resto, tramite Foucault, allorché quest'ultimo scriveva (già nel 1963) che «la letteratura dell'assurdo non era che il versante cieco e negativo di un'esperienza che affiora ai nostri giorni, insegnandoci che non è il “senso” che manca, ma i segni»⁷⁴⁵; al che Deleuze arruolava Rousset negli autori della ripetizione, mostrando come fosse tramite questa che egli mostrava un vuoto di segni che apriva a una molteplicità del senso⁷⁴⁶.

⁷⁴² LS, pp. 89-90, (it. p. 70). Si veda a tal proposito anche il riconoscimento, che Deleuze tributa al Derrida di *La scrittura e la differenza*, di aver intravisto l'originarietà della non origine (ovvero di aver abbattuto l'equivalenza senso = origine da disvelare), e di aver fatto coincidere il senso, l'evento con il ritardo (ovvero proprio con quella forma del tempo, che, al pari dell'Aiòn, fa coesistere passato e futuro): cfr. DR, 162-5 (it. p. 161-4).

⁷⁴³ A questa differenza essenziale, sottolinea Sauvagnargues, si lega anche la differenza di Deleuze con l'idea che la struttura produca per mancanza, in negativo, come pensa ad esempio Lacan (cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirismo trascendentale*, cit. pp. 190-1).

⁷⁴⁴ *A quoi on reconnaît le structuralisme*, in IDT, p. 245, (it. p. 220). Anche se in questo passaggio ciò che interessa a Deleuze è di porre la differenza tra non senso come sovrabbondanza e assurdo come assenza di senso, abbiamo già visto che c'è una terza forma di insensatezza, che è l'in-senso, il sottosenso (*Untersinn*) artaudiano delle profondità che annullano la costruzione superficiale del senso fagocitandola nei corpi decomposti ed escrementizi.

⁷⁴⁵ M. FOUCAULT, *Raymond Rousset*, Gallimard, Paris 1963, p. 209.

⁷⁴⁶ Cfr. *Raymond Rousset ou l'horreur du vide*, in IDT, pp. 102-4, (it. pp. 88-90). Si tratta di una recensione appunto al testo foucaultiano uscito quello stesso anno. Su Rousset, in *Differenza e ripetizione*, si vedano le pp. 31-36 (it. pp. 31-6), e 157-61 (it. pp. 157-61).

Ma se, dunque, il non senso è l'istanza unica tramite la quale il senso molteplice è prodotto, e se esso agisce esattamente facendo risuonare e divergere le serie (ovvero secondo il movimento di cui abbiamo già parlato della sintesi disgiuntiva), si potrà a buon diritto dire che «l'istanza paradossale» (altro nome per il non senso) «è l'Evento in cui tutti gli eventi comunicano e si distribuiscono, l'evento unico di tutti gli altri sono frammenti e brandelli»⁷⁴⁷. *Il non senso è dunque l'essere univoco*, esso coincide con il nome che esso distribuisce agli eventi in quanto divergenti ma unitari (e unificati esattamente in virtù della loro divergenza). Alain Badiou molto acutamente sottolinea che la difficoltà dello strutturalismo nel mostrare come il non senso produca il senso sia legata proprio all'assenza, in esso, di una tesi univocista forte, quale invece si trova in Deleuze. Non si può trovare un senso del senso (come mostra del resto anche la teoria dei tipi, a cui spesso Deleuze rimanda) come vorrebbe un'impostazione teologica e anti-univocista: il senso del senso è non senso, a patto che il senso derivi da esso, e che il non senso sia precisamente la donazione di senso (ontologico) univoca a tutti gli esseri. E dunque bisognerà anche comprendere che il non senso dal punto di vista ontologico, in quanto produttività e donazione di senso è l'essere stesso (o, se si preferisce, dalla prospettiva di *Logica del senso*, bisognerà dire che esso è l'*extra-essere*, ciò che tuttavia non cambia sostanzialmente il problema).

In questo modo dunque Deleuze arriva, tramite il gioco proprio del non senso, a definire un nuovo concetto, parallelo a quello di causazione mutuato dagli stoici (e che va dai corpi all'evento), e cui dà il nome di «quasi causa»⁷⁴⁸: si tratta in questo frangente di concepire la superficie – si prenda come esempio la superficie di un liquido – non solo come il risultato delle interazioni intermolecolari sottostanti, ma come effetto della sua stessa *tensione superficiale*. Con ciò Deleuze si propone di garantire un'autonomia propria al campo dell'evento, che, a differenza della causa, risulterà effettivamente impassibile, impenetrabile, neutro (tanto rispetto agli oggetti designati quanto alle proposizioni di cui rappresenta un duplicato dove le modalità stesse della proposizione sono sospese), e dotato di una (quasi-)causalità puramente immanente.

Deleuze, insomma, dai primi anni Sessanta è venuto modificando la sua idea del piano trascendentale – prendiamo in prestito il termine da *Differenza e ripetizione*, poiché ancora non siamo giunti a definirlo in questi termini in *Logica del senso* –, passando dall'Essenza del testo su Proust, all'Idea di *Differenza e ripetizione* (in cui già, del resto, si parlava di struttura), fino alla struttura come movimento proprio della produzione del senso da parte del non senso (quasi-causalità) in *Logica del senso*, giungendo, infine, a creare una macchinazione interna che funzioni in modo perfettamente immanente.

⁷⁴⁷ LS, p. 72, (it. p. 56).

⁷⁴⁸ Cfr. serie XIV, «Sulla doppia causalità».

Ma affermare la perfetta immanenza del piano dell'evento non è sufficiente: bisogna ancora mostrare in che senso esso sia anche genetico rispetto al piano subordinato dei corpi (dal quale, ciò nondimeno, è causato).

Il grande scarto deleuziano rispetto allo strutturalismo è infatti quello di concepire la struttura non come opposta alla genesi (l'alternativa tra storia e struttura essendo una falsa alternativa – ciò che per altro era un'idea già largamente sviluppata dalle idee foucaultiane di *episteme* e di *a priori storico*⁷⁴⁹), ma come condizione stessa della genesi. La struttura genera non solo il senso superficiale, ma anche le proposizioni stesse e i loro designati oggettivi. Certo, «ma come conciliare questi due aspetti contraddittori? Da un lato l'impassibilità rispetto agli stati di cose o la neutralità in rapporto alle proposizioni, e dall'altro la potenza di genesi, sia in rapporto alle proposizioni che in rapporto agli stati di cose? Come conciliare il principio formale in base al quale una proposizione falsa ha senso [...], con il principio trascendentale che una proposizione ha sempre la verità [...] che merita secondo il suo senso?»⁷⁵⁰: ovvero, in che modo è possibile pensare un'*immacolata concezione*⁷⁵¹? È il dissidio tra la logica formale e la logica trascendentale, la quale attraversa la filosofia e che costringe Deleuze a recuperare Husserl e la fenomenologia, che ha posto con chiarezza il problema di una logica antepredicativa. Husserl (in particolare lo Husserl delle *Idee*) ha di fatto colto il senso come *noema* impassibile, come espresso della proposizione, ma lo ha subito sottomesso alla forma della coscienza, tramite il senso comune (e lasciando il noema nella forma del predicato, anziché portarlo a quella del verbo non declinabile), finendo per lasciare il senso entro la forma di ciò che dovrebbe condizionare⁷⁵². L'attività antepredicativa a cui Husserl allarga la sfera del senso, come sottolinea Beistegui, è l'attività della *mia vita*⁷⁵³. Il decisivo (ma non ancora conclusivo) passo in avanti, sulla scia husserliana, sarà compiuto da un Sartre ancora molto legato alla fenomenologia, che nel saggio *La transcendance de l'Ego*, definiva la coscienza come un *campo trascendentale* e dunque al di fuori della forma personale⁷⁵⁴. Che il trascendentale possa definirsi solo come campo puramente impersonale è dunque la grande scoperta sartriana, che Deleuze non può che condividere, ma anch'essa risulta però viziata da un'ipoteca, nonostante tutto, soggettivistica, che consiste nel definire ancora questo campo come coscienza. Non si tratta – si badi bene – di una mera questione terminologica, se è vero che

⁷⁴⁹ Già Levi-Strauss si poneva il problema dell'integrazione di metodo storico e metodo etnologico, sottolineandone la convergenza (ma anche lasciando sussistere una differenza di fondo, che si collocava in sostanza sull'asse conscio/inconscio, per cui la storia restava legata alle produzioni consce – e incarnate in accadimenti – mentre l'etnologo si concentrava sulla scoperta di universali inconsci); cfr. per esempio, *Etnologia e storia*, che introduce il volume *Antropologia strutturale*, Il saggiatore, Milano 1966.

⁷⁵⁰ LS, p. 117, (it. p. 90).

⁷⁵¹ LS, p. 118, (it. p. 91).

⁷⁵² Cfr. LS pp. 117-20, (it. pp. 91-3); pp. 123-4 (it. pp. 95-6).

⁷⁵³ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit. p. 61.

⁷⁵⁴ Cfr. J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego* (1937), Vrin, Paris, 1985.

anche Bergson utilizza il medesimo termine, e tramite esso definisce esattamente il piano d'immanenza della propria filosofia (che Deleuze non smetterà di ammirare e imitare): il punto è che Sartre continua a definire la coscienza come intenzionalità, ovvero come relazione a un oggetto che permane esterno a essa, ovvero che le è trascendente. Per questo, come Deleuze scriverà nel testo *Immanence: une vie...* (il suo ultimo testo pubblicato), il campo trascendentale potrà sì essere denominato, bergsonianamente, «coscienza», ma una tale attribuzione dovrà rimanere *de jure*, poiché essa si dà di fatto «solo se un soggetto si produce simultaneamente al suo oggetto, entrambi fuori campo come fossero “trascendenti”»⁷⁵⁵. Per questo bisognerà passare dalla *mia vita* husserliana, a una *vita* deleuziana, essendo l'articolo indeterminativo l'«indice del trascendentale»⁷⁵⁶. E questa vita perfettamente impersonale sottratta alla forma del soggetto e alla coscienza intenzionale sarà popolata di sole singolarità, né individuali né personali, che «si effettuano in una superficie inconscia e godono di un principio mobile immanente di autounificazione per *distribuzione nomade*»⁷⁵⁷, ciò che «Ferlinghetti chiama “la quarta persona del singolare”»⁷⁵⁸, ovvero il singolare non sottoposto alla forma personale (lo *splendore del sì*): ciò che lo stesso Deleuze fa coincidere con la volontà di potenza nietzscheana, e perfino con lo stesso superuomo come sua forma massimamente realizzata⁷⁵⁹. Così il trascendentalismo della fenomenologia non esce dall'alternativa di fondo, tra un fondo indifferenziato e una forma stabile, limitandosi a tradurre quest'ultima nel soggetto finito come coestensivo della rappresentazione (anziché come dio infinito coestensivo all'essere)⁷⁶⁰.

Ora, è molto significativo che questa vita (*una vita*), indeterminata e impersonale, collettiva e singolare, sia detta da Deleuze «contenere solo *virtualità*»⁷⁶¹, ovvero essere pura virtualità, ciò che rappresenta un fondamentale punto di raccordo con il piano trascendentale di *Differenza e ripetizione*, e anche con lo stesso strutturalismo, a cui Deleuze riconosceva come criterio la natura virtuale della struttura⁷⁶². Ma soprattutto si rende in questo modo più chiaro che il rapporto genetico disegnato (in maniera rigorosa) in *Logica del senso*, è ricalcato sul (e dunque va compreso sulla scorta del) modello virtuale/attuale, analogamente a ciò che accadeva nella precedente opera, e che dunque quella che qui si definisce

⁷⁵⁵ *Immanence: une vie...*, in DRF, p. 359, (it. p. 320).

⁷⁵⁶ *Ivi*, p. 361 (it. p. 322). Cfr. anche M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit. p. 62.

⁷⁵⁷ LS, pp. 124-5, (it. p. 96).

⁷⁵⁸ LS, p. 125, (it. p. 96).

⁷⁵⁹ LS, p. 130-1, (it. p. 100).

⁷⁶⁰ LS, pp. 129-30, (it. p. 99).

⁷⁶¹ *Immanence: une vie...*, in DRF, p. 363 (it. p. 324).

⁷⁶² *A quoi on reconnaît le structuralisme*, in IDT, pp. 250-5, (it. pp. 224-9). (Anche Roland Barthes, nel saggio *L'activité structuraliste*, cit. parla della struttura come di una «riserva virtuale»). Sauvagnargues (*Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit. p. 198) pone il nesso tra struttura e genesi sotto il segno del rapporto che in *Differenza e ripetizione* era differenziazione/differenziazione, ovvero virtuale/attuale, ovvero, ancora, Aiôn/Chronos.

effettuazione è un nome differente che però indica un processo che lungo tutta l'evoluzione del pensiero deleuziano era comparso e ricomparirà nei termini di *attualizzazione*⁷⁶³.

Questo processo di attualizzazione (che in *Logica del senso* è chiamata genesi statica, e che coincide con l'effettuazione dell'evento) è descritto nei dettagli nelle serie XVI, «Sulla genesi statica ontologica»⁷⁶⁴, e XVII, «Sulla genesi statica logica», e mostra come si possano effettuare, a partire dalle singolarità preindividuali degli stati di cose nella forma di individui in un ambiente (prima tappa della genesi ontologica, presieduta dal senso secondo il metodo delle composibilità), di persone in un mondo (seconda tappa della genesi ontologica, presieduta dal non senso, secondo il metodo delle impossibilità), e infine (genesì logica) di una lingua attuale, proposizionale e significativa a partire da un linguaggio come pura virtualità linguistica non-modale ma dotata di senso (o piuttosto indiscernibile dal senso stesso)⁷⁶⁵.

È proprio alla luce di questo processo di effettuazione/attualizzazione che diventa chiara la proposta morale (ancora una volta improntata allo stoicismo) di *Logica del senso*⁷⁶⁶. La morale stoica ha due poli: da una parte essa comporta l'acquisizione di una visione globale, quasi divina, dell'insieme delle cause, ovvero del destino: si tratta dell'accezione della morale stoica passata nell'uso comune, ovvero quella che la identifica (troppo sbrigativamente) con l'accettazione passiva di tutto ciò che accade. In realtà la morale stoica non è (o almeno non solamente) una morale dell'impassibilità di fronte all'accadimento, ma essa riguarda l'evento, accanto e più fondamentalmente che non il mero inevitabile sviluppo del mondo corporeo delle cause. E, da questo punto di vista dell'evento, la morale stoica diviene una morale attiva: essa consiste nel volere l'evento senza la rappresentazione che ne accompagna l'effettuazione⁷⁶⁷, ovvero consiste nel cercare e affermare ciò che nell'accadimento non fa parte della sua attualizzazione presente e contingente, ma ciò che ne costituisce la parte eterna, neutrale, splendente, virtuale. Questo processo, col quale – nella lettura deleuziana – si confonde in sostanza la morale stoica, è detto *contro-effettuazione*. Come

⁷⁶³ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 93, secondo cui il concetto di *virtuale* è precisamente ciò che permette di «preservare le esigenze del senso, dell'infinito, dell'idealità, dell'eternità, senza che il senso, l'infinito, l'ideale e l'eterno si ergano in trascendenze» ovvero di «*far valere le istanze dell'assoluto in un pensiero che si vuole radicalmente immanente*».

⁷⁶⁴ La traduzione italiana riporta la dicitura «sulla genesi statica e ontologica», che però non ha riscontro nell'originale oltre a non avere neanche riscontro teorico.

⁷⁶⁵ Si tratta forse delle due serie più dense e complesse dell'intero libro. Per un'analisi chiarificatrice si veda J. WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Logic of sense*, cit., pp. 124-129, e anche J. HUGES, *Deleuze and the Genesis of Representation*, cit., pp. 40-4. Circa la lettura di Williams mi resta oscuro il motivo per cui egli definisca la genesi statica (e anche la genesi dinamica) come un «two-ways process» (p. 125), cosa che mi sembra possibile accettare solo se si vuol dire (cfr. p. 195), che le due genesi (ognuna procedente secondo un senso e una direzione propri) non si diano l'una senza l'altra.

⁷⁶⁶ Le serie di riferimento saranno in questo frangente la XX, «Sul problema morale negli stoici», la XXI «Sull'evento», e la XXII «Porcellana e Vulcano».

⁷⁶⁷ Cfr. LS, p. 169 (it. p. 129).

l'effettuazione è il processo che porta l'evento a incarnarsi, ovvero il virtuale ad attualizzarsi, la contro-effettuazione va evidentemente nella direzione opposta: è la ricerca dell'istanza virtuale nell'attuale, la ricerca della parte che spetta all'evento in ciascun accadimento. È una «morale del mimo»⁷⁶⁸, che consiste nel divenire la quasi-causa dei propri accadimenti, nel far esplodere la loro rappresentazione in un istante intenso e teso in cui convivano l'illimitatezza del passato con quella del futuro: «il saggio stoico non soltanto comprende e vuole l'evento, ma lo rappresenta e lo seleziona»⁷⁶⁹.

Parlare di morale non ha molto senso, in generale, per Deleuze: ma se un senso ci può essere, esso è rappresentato da quella morale minima che consiste nel *non essere indegni di ciò accade*, ovvero nel farsi «figlio dei propri eventi»⁷⁷⁰, anziché restare vittima dei propri accadimenti: è in questo modo che gli stoici pensano una morale che va al di là dei moralismi del risentimento, del merito, della colpa, del giusto e dell'ingiusto. Da questa prospettiva, Deleuze sceglie un personaggio anomalo come Joe Bousquet come esempio di una morale stoica; è lui, il soldato ferito e paralizzato, a dire di non essere altro che l'incarnazione della sua ferita, di quell'evento-ferita che esiste nella sua splendente neutralità (impassibile a ogni accidente), e che può divenire effettiva solo inscrendosi nell'incrinatura della carne di Bousquet, il quale dunque non è se non la modalità con cui l'evento-ferita si incarna. E di questa *incrinatura* tramite la quale sola l'evento si può incarnare, Deleuze parla diffusamente, poiché essa («ovviamente»⁷⁷¹) è un processo di demolizione necessario a che l'evento si incarni, e a che se ne divenga i mimi, le quasi-cause, ovvero lo si contro-effettui. È di nuovo la questione di come sia possibile esperire le condizioni trascendentali. E ancora una volta Deleuze risponde: tramite un processo di autodemolizione soggettiva, l'alcolismo di Fitzgerald e Lowry, le follie di Artaud e Nietzsche, la psichedelia. Questo processo è estremamente pericoloso, come dimostrano i percorsi di questi autori, e bisogna sempre procedere con estrema circospezione e prudenza (raggiungere gli stati psicotropi senza droghe), essendo costante il rischio che questa sperimentazione si muti in un'operazione suicida. Ma è pur vero che solo lungo i bordi di questa incrinatura (*fêlure* è la traduzione francese del *crack-up* di Fitzgerald) si è potuto pensare, e solo in essa è concessa l'esperienza dell'evento.

Altrettanto – allo stesso modo di una ferita che esiste come evento impassibile e non ci riguarda se non come contingenza corporea che serve per incarnarsi – bisognerà pensare la morte (come già insegna Blanchot)⁷⁷² non come

⁷⁶⁸ LS, p. 173, (it. p. 132).

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ LS, p. 176, (it. p. 134).

⁷⁷¹ Il riferimento è alla novella *The crack-up* di F.S. Fitzgerald, il cui incipit recita «la vita, ovviamente, è un processo di demolizione» (citato in LS, p. 178; it. p. 138).

⁷⁷² M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 103-211.

la circostanza fondamentale della nostra vita, ma piuttosto come un evento indipendente da essa, che solo contingentemente si incarna in noi. Così dunque come bisogna liberare la vita dagli accidenti che ci riguardano come individui e persone, per giungere allo splendore di *una vita*, impersonale e preindividuale, la vita delle singolarità libere e nomadi, così bisognerà pensare la morte (all'opposto rispetto all'essere-per-la-morte di Heidegger), come un *si muore*, un evento col quale un soggetto non ha rapporto se non estrinseco, e che non ha presente: si è così finalmente destituiti del potere di morire⁷⁷³. È questo il modo con cui Deleuze riafferma, spinozianamente, la filosofia come *meditatio vitae* anziché come *meditatio mortis*⁷⁷⁴.

Alla luce di questo percorso di genesi statica possiamo aggiornare lo schema metafisico sotteso a *Logica del senso*, e il suo movimento. Da una parte abbiamo dunque le profondità corporee che sono cause fisiche, alle quali corrispondono degli effetti di superficie, detti eventi (primo movimento: causazione stoica, ovvero genesi dinamica, esemplificata nelle serie finali da una sorta di breve «romanzo psicanalitico»). Questi eventi hanno anche una causalità interna, detta quasi-causalità (analoga alla tensione di superficie) che muove da un meccanismo strutturale a cui presiede il non senso e che incessantemente produce la superficie immanente come senso. A sua volta questo piano è condizione trascendentale e genesi effettiva del piano delle cose, non più intese però come corpi dispersi ma come stati di cose (individui, mondi, persone), e come proposizioni (significanti, designanti e manifestanti). Il campo trascendentale è dunque generato (causato e quasi-causato), e dunque è preceduto dal materialismo dei corpi, di cui pure, dal punto di vista logico è precedente in quanto ne è condizione (trascendentale), ma precede il suo stato non di mera materialità dispersa, ma il suo stato organizzato. In virtù di questo condizionamento trascendentale c'è una genesi che muove dal piano dell'evento, il quale *si effettua* (cioè si attualizza) in stati di cose e proposizioni (movimento della genesi statica, ontologica e logica), ovvero nei corpi intesi come corpi ordinati.

Quando diciamo che i corpi e le loro mescolanze producono il senso, non è in virtù di un'individuazione che lo presupporrebbe. L'individuazione nei corpi, la misura nelle loro mescolanze, il gioco delle persone e dei concetti [...], tutto

⁷⁷³ Cfr. *Ivi*, p. 202: «poiché in essa *io* non muoio, io sono destituito del potere di morire, in essa *si muore*, non si cessa e non si finisce mai di morire».

⁷⁷⁴ Cfr. LS, 177-9, (it. pp. 135-7). Cfr. le belle pagine di P. GODANI, *Deleuze*, cit. pp. 108-10. È noto d'altra parte, il celebre ribaltamento badiouiano per cui quella di Deleuze (come quella degli stoici, e in questo al pari della filosofia di Heidegger e contro il vitalismo spinoziano) finirebbe per essere una filosofia della morte, e non della vita, proprio in ragione del suo essere incentrata sull'evento, che in quanto dispersione dell'individuo e al contempo rapporto intimo con esso, ha per metafora precisamente la morte, e non la vita (cfr. A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit., pp. 23-4).

quest'ordinamento presuppone il senso e il campo neutro e preindividuale e impersonale in cui si dispiega. È dunque in un altro modo che il senso è prodotto dai corpi. Si tratta dei corpi presi nella loro profondità indifferenziata, nella loro pulsazione senza misura. E questa profondità agisce in modo originale: *per il suo potere di organizzare superfici, di avvolgersi in superfici*⁷⁷⁵.

3.1.6 I LIMITI DI *Logica del senso*

Resta da porci un'ultima domanda, riguardo a *Logica del senso*, ed è, dal punto di vista particolare di questo lavoro, la domanda centrale. Questa domanda suona così: è possibile – e fino a che punto – sostenere che *Logica del senso* instauri una filosofia della superficie? Da una certa prospettiva la risposta non può che essere positiva: Deleuze, in questo testo, pensa attivamente e in maniera estremamente originale una superficie – intesa come evento stoico, come virtuale bergsonian, come campo trascendentale sartriano (ovvero impersonale), come struttura, come fantasma – alla quale (e ai rapporti della quale con il piano corporeo) dedica analisi estremamente approfondite fino a costruirne un sistema metafisico coerente (per quanto non aderente a quello di *Differenza e ripetizione* quale l'abbiamo abbozzato all'inizio del presente capitolo).

Da un'altra prospettiva, però, e nella fattispecie dalla prospettiva della filosofia della superficie come ri-orientamento topologico del pensiero, ovvero dell'instaurazione di una filosofia della superficie come filosofia senza presupposti e senza trascendenza – ovvero da quella prospettiva di cui Deleuze parla esplicitamente nella serie XVIII, «Sulle tre immagini di filosofo» – restano dei forti dubbi che *Logica del senso*, effettivamente, risponda a questi criteri. Si tratta di un problema che nasce essenzialmente dall'aver pensato la superficie non solo come *orientamento* del pensiero (un movimento puramente immanente del pensiero che risulterebbe indiscernibile dal processo perfettamente immanente della realtà), ma come *oggetto* specifico del pensiero (*cogitatum*), finendo per contrapporlo a un altro *cogitatum* – profondità, cui in qualche modo si negano i diritti che invece si riservano alla superficie. La filosofia superficiale, per come la descrive lo stesso Deleuze, dovrebbe opporsi all'orientamento in altezza e a quello in profondità (cioè alla metafisica delle forme e a quella del senza fondo), mentre in *Logica del senso* la superficie è pensata in un perpetuo dualismo con la profondità, finendo per definire a sua volta una sorta di filosofia delle altezze.

Installarsi *tout court* nella metafisica stoica, se guadagna prospettive di pensiero effettivamente inedite e non ancora sondate, specie nella filosofia del Novecento, rischia però di costringere il pensiero entro una serie di dualità inestricabili, e di

⁷⁷⁵ LS, 149-50, p. (it. p. 114).

costringere a scegliere tra (e dunque a privilegiare) uno dei due poli dell'opposizione: gli eventi piuttosto che i corpi, il senso piuttosto che il linguaggio proposizionale, l'Aiôn piuttosto che Chronos, i verbi piuttosto che gli aggettivi e i nomi. È l'oggetto stesso della serie IV, intitolata significativamente «Sulle dualità», e che di fatto introduce a una metafisica dualistica che non sarà più ritrattata, o risolta in un piano unico, ciò che crea non pochi problemi a farla convivere con l'univocità dell'essere, affermata ovunque nell'opera deleuziana e ribadita (forse tuttavia un po' estrinsecamente) anche in questo libro, e però limitata a uno solo dei due piani in cui il reale viene ripartito. Che questa dualità sia però perfettamente congeniale a Deleuze lo mostrano chiaramente anche le sue affinità con gli altri pensieri che vengono a collaborarvi: l'alternativa bergsoniana virtuale/attuale, la duplicità strutturalista significante/significato, la dualità (mai così difficile da far convivere nel celebre ossimoro deleuziano) tra empirico e trascendentale.

Le opere che Deleuze scriverà a quattro mani con Guattari – e soprattutto *Mille piani*, come vedremo – andranno in una direzione completamente diversa, ovvero tenteranno di definire un piano unitario, variamente articolato e modulato, non più sottoposto a una metafisica dualista. Ma prima di affrontare questa evoluzione posteriore vorrei mostrare come già in *Logica del senso* si intravedano i prodromi di questo sviluppo, ovvero come in questo testo siano già abbozzate le linee che condurranno Deleuze alle sue produzioni in compagnia dell'amico psicanalista (o schizoanalista), ovvero come già le tensioni siano non solo abbozzate, ma evidenti, e talvolta volutamente scoperte. Si prenda l'esempio più evidente, quello rappresentato dalla serie XIII, «Sullo schizofrenico e la bambina», in cui Deleuze oppone esplicitamente Carroll ad Artaud, il narratore della superficie al poeta delle profondità, l'agrimensore, il geometra del senso e il divoratore delle parole fatte carne. Di nuovo si pone la dualità: la superficie o la profondità, ma stavolta l'alternativa non riesce a trovare una soluzione netta a favore di uno dei due corni, e anzi, dice Deleuze, «per tutto Carroll non daremmo una sola pagina di Artaud»⁷⁷⁶. Non a caso, di lì a pochissimo Artaud diventerà l'eroe deleuziano-guattariano, e sarà lui a prestar loro il concetto fondamentale di Corpo senza Organi (in *Logica del senso* ancora inteso come la pura materialità corporea inservibile e caotica), così come sarà lui, lo schizofrenico, a dover essere il modello della produttività inconscia e sociale. Ovvero, in questa serie che apre uno squarcio (in maniera decisamente diversa rispetto a tutto il resto dell'opera) sull'*infrasenso* (*Untersinn*) dei corpi dispersi, si comincia a intravedere la direzione verso cui punterà il nuovo pensiero deleuziano, sotto la spinta di Guattari. Bisognerà affermare la schizofrenia (la schizoanalisi e non più la psicanalisi), ovvero la sovversione anziché la perversione (mero gioco di superficie privo di

⁷⁷⁶ LS, p. 114, (it. p. 88).

produttività reale, ma solo ideale)⁷⁷⁷: Freud non potrà più essere visto come lo scopritore di macchinari inconsci e di produzioni superficiali⁷⁷⁸, ma dovrà essere ricondotto al suo ruolo di normalizzatore, che chiude l'inconscio entro traduzioni anguste per il terrore della sua irrefrenabile produttività proteiforme; così come Edipo non sarà più l'eroe erculeo che crea le superfici metafisiche, ma un dispositivo di potere, la cui funzione è quella di costringere il desiderio entro l'angusto triangolo familiare.

Quello che insomma Deleuze, grazie ad Artaud, comincia a intravedere (ma che ancora non può esplicitare, perché è obiettivamente incompatibile con l'intero impianto di *Logica del senso*) è che l'unica strada da percorrere per essere effettivamente superficiale sarà proprio quella di abbandonare la superficie come contrapposta alla profondità e di tentare di concepire e costruire una superficie unitaria, univoca, in quello che adesso sta ancora squalificando in quanto piano meramente corporeo. La superficie di *Logica del senso* è una superficie che (secondo la tripartizione topologica) funziona in maniera molto più simile alle altezze (rispetto a una profondità corporea sottoposta) che non alla superficie topologica, alla superficie come movimento formale del pensiero, con il suo funzionamento esclusivamente orizzontale.

Una sorta di ulteriore linea di fuga, che Deleuze ha voluto facesse parte di *Logica del senso* (nonostante sia per molti aspetti un corpo estraneo), è la prima appendice, «Platone e il simulacro», scritta in contemporanea (ciò che risulta immediatamente evidente) con *Differenza e ripetizione*. Qui Deleuze parla della differenza come principio in base al quale distribuire le somiglianze (anziché il contrario), del simulacro come la forza sovversiva e diveniente che rovescia il platonismo della dialettica tra idea e copia (idolo), della necessità di riunire i due sensi di estetica. Risulta dunque chiaro che la prospettiva è sempre quella del piano dell'Estetica trascendentale di *Differenza e ripetizione* (il quale dunque non è stato ancora abbandonato in favore del dualismo corpi-eventi che domina invece *Logica del senso*), e che in questo piano intensivo pre-sensibile – nella potenza del simulacro, nella nietzscheana potenza del falso, nella macchinazione dionisiaca,

⁷⁷⁷ In realtà, filologicamente parlando, Deleuze non rivendica una sua sovversività, mentre, in tutta questa prima fase, e già a partire da *Il freddo e il crudele*, propendeva per un orientamento perverso del pensiero. È però vero anche che nell'*Anti-Edipo* il cuore del discorso e il modello della nuova filosofia qui proposta, sarà lo schizofrenico, il quale sarà esplicitamente contrapposto al perverso. Per questo, riprendendo tanto la distinzione di *Logica del senso*, quanto il sovvertimento come collegato al movimento di profondità (che proprio partire dall'*Anti-Edipo* sarà recuperato – questa almeno l'ipotesi che si vorrà verificare) mi pare di poter mantenere la distinzione perversione-sovversione nei termini appena utilizzati. Sul rapporto della perversione con la sovversione (e dell'isteria con la sovversione) in termini politici (sebbene qui i due termini in gioco siano perversione e isteria, e la sovversione il criterio politico con cui vengono valutati), si veda S. ZIZEK, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano 2003, pp. 307-320, in cui però il Deleuze dell'*Anti-Edipo* è definito «il filosofo della perversione globalizzata (ammesso che esista una cosa del genere)» (p. 311), e in questo sta il fallimento della supposta «sovversività» del suo pensiero, che anzi sarebbe «una falsa radicalizzazione sovversiva che si adatta perfettamente alla costellazione del potere esistente» (p. 312).

⁷⁷⁸ Cfr. LS, 90, (it. p. 70).

nel potere diabolico della sovversione – Deleuze ripone le sue speranze per una filosofia dell'avvenire, una filosofia nietzscheana il cui obiettivo sia un *renversement* del platonismo⁷⁷⁹, ovvero l'affermazione di una filosofia basata su di un «divenire-folle, un divenire-illimitato, un divenire sempre altro, un divenire sovversivo delle profondità, abile a schivare l'uguale, il limite, il medesimo, il simile: sempre il più e il meno a un tempo, ma mai uguale»⁷⁸⁰. Quello stesso divenire che *Logica del senso* respinge come divenire delle profondità è in realtà il divenire al quale guarda il Deleuze della prima appendice, e al quale egli continuerà a guardare in seguito, fino alla sua grande affermazione in *Mille piani*⁷⁸¹.

Ma la questione del divenire è anche più complessa. Di che divenire si tratterebbe, infatti, in apertura dell'opera (serie I, «Sul puro divenire»), se questo divenire intensivo delle profondità dovrà essere squalificato? In realtà il concetto di divenire, al quale Deleuze dovrà tornare nelle opere con Guattari (conferendogli ben altra rilevanza), viene posto sì all'inizio dell'opera, quasi a metterla per intero sotto il suo sigillo, ma resta, da una parte, un concetto marginale e difficilmente integrabile con l'impianto stoico a cui il testo costantemente rimanda, e dall'altra parte si appunta su di una concezione molto particolare di divenire (di cui quel «puro» che lo precede è una spia decisiva, che tende precisamente a escludere il divenire-folle delle profondità a cui allude anche l'appendice su Platone), che riguarda solo una categoria specifica di enti (o meglio di *non-enti*), cioè quelli che popolano la superficie, cioè gli eventi puri. Se dunque il divenire potrebbe essere utilizzato, ciò che effettivamente avverrà in seguito, come concetto unificante dell'essere (l'essere univoco in realtà è indiscernibile dall'incessante divenire, come del resto già insegna Nietzsche), in quanto eterogenesi, in quanto affermazione sintetica e disgiuntiva, qui esso resta un concetto affetto dalla stessa duplicità di cui è permeato tutto *Logica del senso*: divenire-folle delle profondità opposto a *puro* divenire dell'evento. (E proprio questa presunta purezza sarà ciò che dovrà essere abbandonato: bisognerà sperimentare tutte le mescolanze, tutti i divenire più inconfessabili e più impuri, anziché cercare l'evento come ciò che «*purifica*»⁷⁸² le mescolanze). Che il concetto di divenire mal si confacesse a *Logica del senso* (e anche a *Differenza e ripetizione*) se ne era già avvisto molto presto anche lo stesso Michel Foucault, che nella grande (e un po' mimetica) recensione alle due opere mature deleuziane – intitolata *Theatrum Philosophicum* – sostiene che esse affermano un concetto inedito, quello di «*revenir*», come modalità propria all'evento, che schiva tanto il ritorno come

⁷⁷⁹ Il titolo con cui era stato pubblicato inizialmente questo testo, che poi è stato integrato come appendice a *Logica del senso*, era appunto *Renverser le platonisme*.

⁷⁸⁰ LS, p. 298, (it. p. 227).

⁷⁸¹ Cfr. anche J. GIL, *O Impercetível Devir da Imanência*, cit., p. 162: «Tutto il problema consisteva nello scoprire, alla superficie dei corpi, del linguaggio e del senso, la stessa dinamica che in *Differenza e ripetizione* descriveva la profondità, come dimensione ontologica virtuale, e che *Logica del senso* localizzerà nel Corpo senza Organi sotterrato all'interno del corpo schizofrenico».

⁷⁸² LS, p. 179, (it. p. 138).

ciclicità naturale quanto lo stesso divenire: divenire è semmai la modalità in cui si dà Chronos, ovvero in cui si dà la pura materialità dei corpi, mentre la modalità di Aïôn sarà questo rivenire, linea dritta, forma vuota del tempo, *fêlure*⁷⁸³.

Al processo univoco di un divenire onnipervasivo (altro nome della sostanza spinoziana o del binomio nietzscheano volontà di potenza-eterno ritorno), Deleuze preferisce in *Logica del senso* il movimento stoico-bergsoniano (che del resto era già in parte operativo in *Differenza e ripetizione*) dell'effettuazione (o attualizzazione), che muove da una netta distinzione tra due piani (corpi-eventi, attuale-virtuale, empirico-trascendentale), non importa quanto variamente articolati e collegati. Ha ragione dunque Badiou a segnalare una difficoltà di fondo nel pensiero deleuziano⁷⁸⁴: la tensione irresolubile tra l'immanenza (l'univocità) e il virtuale (che comporta di necessità un piano sottoposto attuale), il quale finisce per reintrodurre un'istanza trascendente, e per avanzarne le pretese. E quindi la stessa serie univocista (serie XXV, «Sull'univocità»), crea a sua volta una linea di fuga al contempo interna eppure avversa a *Logica del senso*, che infatti costringe Deleuze a modificare il concetto stesso di univocità, da univocità di *tutto* l'essere (come ancora si sforzava di pensarlo *Differenza e ripetizione* e come lo penserà *Mille piani*), a univocità del solo piano dell'evento, il quale propriamente non potrà esser detto neanche essere, ma extra-essere, e il cui movimento essenziale sarà strutturale al suo interno, e di effettuazione/attualizzazione rispetto al piano delle cose, anziché di divenire. Il virtuale, come nota di nuovo a ragione Badiou⁷⁸⁵, rischia di reintrodurre un pensiero del fondamento, ovvero di re-istituire un platonismo, il platonismo bergsoniano-deleuziano del virtuale. Così come, del resto, la ricerca stessa di un piano trascendentale, condizionante ed eterogeneo, rischia sempre di instaurare una duplicità, ovvero di pensare il reale sul modello della differenza ontologica (l'ente attuale che trova la sua condizione in un essere come il senso stesso dell'ente), una sorta di Heidegger rivisto in senso univocista. Non solo Badiou, ma lo stesso Zourabichvili parla in questo contesto della necessità di abbandonare a un certo punto il campo trascendentale ed affermare al suo posto un piano di immanenza, rispetto al quale il campo trascendentale stesso rischia di essere un intralcio⁷⁸⁶ (ciò non impedisce, tuttavia, un'oscillazione costante di Deleuze, che, specie delle opere scritte senza Guattari, torna ad affermare la necessità della ricerca di un campo trascendentale)⁷⁸⁷.

Sembra dunque che, paradossalmente, ben più vicini all'affermazione dell'univocità dell'essere risultino gli epicurei, sempre piuttosto trascurati nel

⁷⁸³ Cfr. M. FOUCAULT, *Theatrum Philosophicum*, in ID., *Dits et écrits I.*, cit. pp. 943-67, e in particolare, pp. 963-7.

⁷⁸⁴ Cfr. A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit., pp. 65-81.

⁷⁸⁵ *Ibidem*.

⁷⁸⁶ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Le Vocabulaire de Deleuze*, cit., *Plan d'immanence*.

⁷⁸⁷ Abbiamo già notato come questa stessa istanza si trovi ancora nell'ultimo testo deleuziano, datato 1995.

corso del testo (in quanto rappresenterebbero sì una reazione antiplatonica e antiaristotelica, ma non riuscirebbero a instaurare un pensiero dell'evento), cui è tuttavia dedicata la Appendice II, «Lucrezio e il simulacro» (di composizione molto precedente al resto del libro). Gli epicurei infatti si sforzano di pensare l'essere come un puro piano unitario, chiamato *Natura*, che destituisce comunque la grammatica dominante copula-attributo ma per istaurare al suo posto una logica congiuntiva: «la natura si esprime nell'“e”, e non nell'“e”»⁷⁸⁸. Anche lo stesso clivaggio causale sembra condurre gli epicurei molto più vicini all'univocità di quanto non lo siano gli stoici: «Gli stoici affermano una differenza di natura tra le cause corporee e i loro effetti incorporei [...]. Gli epicurei, invece, affermano l'indipendenza o la *pluralità* delle serie causali materiali, in virtù di una declinazione che investe ciascuna; è soltanto in questo senso che il *clinamen* può essere detto caso»⁷⁸⁹. Un solo caso (*clinamen*) per una molteplicità di enti differenti (gli atomi), anziché due logiche e due unità per cause ed effetti. Sono dunque gli epicurei a costituire l'alba dell'univocità (anche se Deleuze non li cita mai in questo senso), e niente affatto gli stoici, presso i quali bisognerà ricercare piuttosto tutto un altro tipo di pensiero, in fondo idealistico, anche se di un idealismo perverso, molto distante da quello di Platone.

Ma non è tutto, sul preteso univocismo di *Logica del senso*. L'univocità dell'essere, sappiamo infatti dallo stesso Deleuze, comporta, come sua conseguenza fondamentale (almeno in un'ottica spinoziana), l'affermazione di un'etica (come etologia degli affetti di cui si compone il piano dell'essere) discendente direttamente dall'ontologia (Spinoza chiama *Etica* un testo che è anche un'ontologia pura), mentre in *Logica del senso*, probabilmente proprio in virtù della sua struttura dualista, Deleuze non può fare a meno di parlare di una «morale» stoica⁷⁹⁰, la quale coincide appunto con un (pur anomalo) allineamento rispetto al piano ideale e sovraordinato⁷⁹¹.

Un ultimo punto di rottura, per comprendere il quale ci si può, ancora una volta, rifare tanto al materialismo epicureo quanto a quello artaudiano, è quello rappresentato dal linguaggio, elemento determinante (e forse sovrastimato) in *Logica del senso*. Per il Deleuze delle opere in compagnia di Guattari bisognerà infatti superare anche la filosofia del linguaggio (è del resto piuttosto evidente che molta dell'importanza conferita al linguaggio è in realtà un retaggio dello strutturalismo, che andrà abbandonato nel momento in cui sarà abbandonata la prospettiva strutturalista stessa) e portarla verso una *semiotica* (uno dei temi

⁷⁸⁸ LS, p. 308, (it. p. 235).

⁷⁸⁹ LS, p. 312, (it. p. 238).

⁷⁹⁰ Cfr. SPP, pp. 27-42, in particolare pp. 33-37 (it. pp. 27-42, in particolare pp. 33-36).

⁷⁹¹ In realtà ci sono passaggi (pur minori) in cui Deleuze parla di «etica degli effetti» (cfr. LS, p. 78; it. p. 61), e questo permette ad alcuni interpreti di parlare di un'etica stoica anziché di una morale (cfr. P. GAMBAZZI, *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, cit.; P. GODANI, *Deleuze, cit.*), anche se Deleuze parla costantemente di «morale» stoica, e non di «etica», e soprattutto bisogna riconoscere che la distinzione teorica tra le due risulta qui molto pregnante.

portanti di *Mille piani*). Ovvero, di nuovo, non si potrà operare separando i piani: da una parte i corpi, presi nei loro divenire caotici, fatti di suoni irrelati, e dall'altra il linguaggio come organizzazione di superficie, già perfettamente ordinato, sia pure come pura virtualità; ma si dovrà piuttosto riportare le parole a coesistere, in un medesimo ente intensivo, con le cose. Il senso delle parole non può essere relegato in un iperuranio linguistico, ma deve essere pensato come incarnato nella materia: la parola è per sua natura già fisica (è già una parola d'ordine, un comando, un'azione, una passione)⁷⁹², così come il corpo fa di per sé già segno, senza bisogno di uscire da sé per farsi linguaggio. Come del resto espongono chiaramente Deleuze e Guattari in un'intervista del 1972: «Nel nostro libro [*L'anti-Edipo*] le operazioni logiche sono altrettanto operazioni fisiche»⁷⁹³.

«Io non sopporto che si perda un escremento senza uno strappo in cui si perde anche l'anima»⁷⁹⁴: la lezione di Artaud sta anche in questo, nell'impossibilità di separare l'anima (l'incorporeo, l'evento, il senso, il linguaggio) dal corpo (inteso non come oggetto ben formato e ripartito entro una categorizzazione stabile dell'essere, ma come mera materialità), nella necessità di comprendere che c'è un solo e medesimo essere (merda e anima), e che non c'è niente che non gli sia immanente.

Ciò che si vuole suggerire qui è insomma che si possono rintracciare, entro *Logica del senso*, diversi punti di rottura, i quali possono retrospettivamente essere letti come annunci delle soluzioni teoriche delle opere deleuziano-guattariane (e in particolare di *Mille piani*), che già destabilizzano la pur marcata unità concettuale di *Logica del senso*. Questi punti di rottura si individuano soprattutto nelle serie «Sul puro divenire» (I), «Sullo schizofrenico e la bambina» (XIII), «Sull'univocità» (XXV), e nelle due appendici di argomento storico-filosofico antico; e tutti questi punti di rottura dovranno condurre a pensare una filosofia che sia effettivamente superficiale (cioè che abbia nell'immanenza il suo metodo e nell'unicità del piano di riferimento il suo oggetto costante) e non che continui a pensare forme di trascendenza nel momento stesso in cui cerca di pensare la superficie.

Se dunque è vero, come si rimprovera lo stesso Deleuze alcuni anni dopo *Logica del senso*, che in *Differenza e ripetizione* c'erano effettivamente un pathos delle profondità e uno delle altezze⁷⁹⁵, è anche vero che *Logica del senso* cambia significativamente la posizione (eliminando le profondità e ricacciandole nel senza-fondo) ma non cessa di avere un insopprimibile pathos delle altezze, che deriva proprio dal voler pensare la superficie non come metodo, come movimento orizzontale del pensiero su di un piano unico di consistenza, ma come ciò che si oppone (e si sovraordina) alla profondità. Quando dunque

⁷⁹² L'essere immediatamente azione o passione della parola è proprio la caratteristica propria al linguaggio artaudiano (Cfr. LS, p. 111; it. pp. 86-7).

⁷⁹³ PP, p. 26, (it. p. 25), la risposta è pronunciata da Guattari.

⁷⁹⁴ A. ARTAUD, Lettera a Parisot, in *Lettres à Rodez*, citato in LS, p. 103, (it. pp. 80-1).

⁷⁹⁵ LS (*Nota dell'autore all'edizione italiana*, p. 294), per la versione francese, si veda DRF, p. 59.

Deleuze dirà, durante il suo celebre intervento al convegno nietzscheano del 1972, di aver «cambiato opinione. L'opposizione tra superficie e profondità non mi preoccupa più. Ciò che mi interessa sono i rapporti tra un corpo pieno, un corpo senza organi e i flussi che scorrono»⁷⁹⁶, starà sancendo il suo distacco dall'impostazione di *Logica del senso*, ma soprattutto starà contemporaneamente affermando la necessità di una vera filosofia della superficie, che non è una filosofia che muove dall'opposizione di questa alla profondità, ma, al contrario, è esattamente la superficie che si ottiene nel momento in cui si decide di attenersi a un piano unico, che, guarda caso, Deleuze scopre essere esattamente quel piano che aveva deciso di respingere dopo *Differenza e ripetizione*, quella profondità intensiva che costituirà (e già in *Logica del senso* costituisce) il Corpo senza Organi artaudiano.

Tutta l'opera di Deleuze, nonostante la sua ferma volontà a costituire un sistema più o meno unitario (seppure con caratteristiche molto peculiari), è dunque attraversata da una tensione di fondo, che la percorre per intero, e che talvolta pende più verso uno piuttosto che verso l'altro dei suoi poli. Da una parte infatti Deleuze non smette di cercare di instaurare una filosofia trascendentale (un empirismo trascendentale), e lo fa (in modi di volta in volta diversi) tramite strumenti concettuali come la coppia bergsoniana attuale-virtuale e la coppia stoica eventi-corpi; in tutti questi casi ciò che ne emerge è una filosofia che, nonostante le dichiarazioni sull'univocità dell'essere, è una filosofia inevitabilmente duale, e, in questo senso, mi pare conservi una residuale istanza trascendente. In questo senso la sua filosofia, anche quando si professa tale, non può essere considerata superficiale. Dall'altra parte Deleuze segue invece (anche grazie a Guattari) la linea univocista, del piano di immanenza, delle eccità e dei divenire; ciò che effettivamente gli permette di costruire un'immanenza non relativa ad altro che non a se stessa. In questi casi la filosofia di Deleuze, pur non richiamandosi più alla definizione di superficiale, instaura un regime di pensiero effettivamente tale.

C'è dunque un'alternativa non conciliabile, al fondo della filosofia deleuziana, ed è, per usare dei nomi propri: Bergson o Spinoza; gli stoici o Nietzsche; Lewis Carroll o Antonin Artaud⁷⁹⁷. Quando dunque Zourabichvili, nella sua bella lettura

⁷⁹⁶ *Pensée nomade*, in IDT, p. 364, (it. p. 331).

⁷⁹⁷ Ora, è evidente che questi autori non si vogliono certo considerare nella loro immensa complessità interna, ma semplicemente per la *funzione* che alcuni dei loro concetti hanno in certi passaggi fondamentali dell'opera deleuziana (e del resto il nome proprio, per Deleuze, significa esattamente il ricavare da un nome una funzione, un effetto – *effetto Carroll*, *effetto Crisippo* – che muova proprio dal massimo della spersonalizzazione). Quando dunque diciamo qui «Spinoza», o «Bergson», non si vuole affatto parlare di questi autori o dei loro pensieri, ma solo dell'uso che ne fa Deleuze, del loro ruolo specifico nel suo sistema. L'esempio di Bergson è particolarmente paradigmatico: se infatti è ripresa da lui la grande alternativa attuale-virtuale (*Materia e memoria*, che Deleuze non cessa di riscrivere, a suo modo), e dunque la sua funzione all'interno dell'opera deleuziana è quella di instaurare delle dualità, ciò non significa affermare che esso sia, in sé, dualista. E questo anche alla luce della lettura stessa di Deleuze, che, per esempio in *Che cos'è la filosofia?*, indica proprio nel primo capitolo di

della filosofia di Deleuze come un sistema unitario, parla di esso come di un «monopluralismo duale»⁷⁹⁸, fonde insieme due definizioni che invece mi sembra che vadano mantenute distinte: a seconda delle opere, Deleuze costruisce dei sistemi differenti, classificabili sotto i nomi (anch'essi del resto molto singolari), ora di «pluralismo duale» (ne è un esempio *Logica del senso*, e in un certo senso anche *Differenza e ripetizione*), ora di «monopluralismo» (ne sarà un esempio *Mille piani*). Con una grossa approssimazione, possiamo dire che le opere teoriche⁷⁹⁹ scritte dal solo Deleuze afferiscono al primo gruppo (la filosofia di Deleuze come una lunga *imitatio Bergsonis*⁸⁰⁰), e questo anche dopo la fine della collaborazione con Guattari (e lasciando da parte *Che cos'è la filosofia?*, il cui ruolo e la cui attribuzione sono piuttosto complessi); mentre le opere con Guattari (almeno certamente *Mille piani*) afferiscono al secondo gruppo⁸⁰¹. Nel suo (pur discutibile) saggio deleuziano, Slavoj Žižek dichiara addirittura una *lapalissade* la presenza di una doppia logica (e di una doppia ontologia, e di una doppia politica) all'interno dell'opera di Deleuze, operando di fatto un clivaggio per certi aspetti non dissimile da quello proposto qui, sebbene di segno opposto, in quanto quello che auspica il filosofo sloveno è una sorta di “deguattarizzazione” di Deleuze, e non

Materia e Memoria l'instaurazione (una delle pochissime) di un effettivo piano di immanenza (ciò che sembrerebbe l'esatto opposto di un dualismo).

⁷⁹⁸ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, cit., p. 115.

⁷⁹⁹ Anche la definizione stessa di «opere teoriche» non è particolarmente chiara. In generale sono chiaramente teoriche quelle non dedicate a un autore specifico, mentre su quelle dedicate a un autore o a un concetto in particolare è sempre difficile stabilire in che misura esse siano storiche e in che misura esse siano teoriche. Per esempio, mi sembra che i libri sul cinema, così come *La piega*, o *Francis Bacon. Logica della sensazione* o anche *Kafka. Per una letteratura minore*, possano essere considerati anzitutto teorici.

⁸⁰⁰ Mi sembra per alcuni aspetti molto calzante, dunque, l'affermazione di S. Žižek, per cui i bergsoniani – e marcatamente dualistici – libri sul cinema costituiscano un sostanziale ritorno ai temi di *Logica del senso* (Cfr. S., ŽIŽEK, *Organs Without Bodies. Deleuze and Consequences*, Routledge, New York 2004, p. 20).

⁸⁰¹ In realtà per alcune di esse la faccenda è molto complicata: anche considerando solo le opere più teoriche non è così semplice, per esempio, collocare il testo su Francis Bacon, o *Che cos'è la filosofia?*. Le opere sul cinema, dal canto loro, invece, al di là dell'argomento specifico, sembrano decisamente bergsoniane (sono, in effetti, un grandioso e anomalo commento a *Materia e memoria*) per la loro struttura fortemente duale che per il richiamo costante alla questione attuale-virtuale. Non condivido dunque l'affermazione di de Beistegui (M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit. p. 93) – che pone una forte discontinuità tra due momenti del pensiero deleuziano – che il virtuale così come è ripensato in *Cinema 2. L'immagine-tempo*, sia da considerarsi scervo dai problemi che esso sembra creare in generale a un pensiero dell'immanenza, e su cui Beistegui riconosce a Badiou di aver visto giusto. Il passo da IT che egli cita («È un circuito sul posto attuale-virtuale e non un'attualizzazione del virtuale in funzione di un attuale in spostamento. È un'immagine-cristallo e non un'immagine organica», IT, p. 107; it. p. 94), in effetti, non sembra discostarsi dalla concezione generale del virtuale di Deleuze, che si muove tra un grande circuito (i rapporti tra virtuale e attuale in termini di attualizzazione – e al limite, in senso inverso, come cristallizzazione) e piccolo circuito (il fatto che ogni oggetto abbia una parte immersa nel virtuale e un'altra nell'attuale): cfr. per esempio *L'actuel et le virtuel*, in D, pp. 179-185, (it. pp. 163-7). Altrettanto *Mille piani* non può essere considerato come il testo che sancisce la fine dell'istanza trascendentale nel pensiero di Deleuze, se è vero che fin nell'ultimo testo pubblicato il filosofo non smette di tornare al suo «empirismo trascendentale», al campo trascendentale sartriano (reinterpretato) e via di seguito (Cfr. *Immanence: une vie...* in DRF, pp. 359-63; it. pp. 320-4).

un tentativo di vedere in che modo le opere con Guattari adempiano meglio delle stesse opere deleuziane ai propositi filosofici a cui Deleuze non ha mai abdicato (l'immanenza, l'univocità, la superficie, un pensiero senza immagine)⁸⁰².

Tornando per un istante a *Logica del senso*, possiamo dire che in esso coesistono, da una parte, un forte impianto metafisico ben delineato in senso dualistico e, dall'altra, delle linee di fuga che corrono in direzione dell'affermazione di una superficie diversa, che si collochi proprio al livello di quella profondità (intensiva), che Deleuze comincia a chiamare «Corpo senza Organi», che sarà l'oggetto privilegiato di *Mille piani*, e che coincide precisamente nella destituzione del modello superficie/profondità. I nodi fondamentali di questo passaggio sono: Corpo senza Organi (profondità intensiva) anziché superficie degli eventi⁸⁰³, sovversione schizofrenica anziché perversione (schizoanalisi anziché psicoanalisi), concatenamenti (o macchine) anziché strutture, produzione anziché causazione, divenire anziché effettuazione, univocità anziché attuale-virtuale, etica anziché morale, semiotica anziché linguistica, piano di natura anziché piano trascendentale.

Nella serie XVIII, «Sulle tre immagini di filosofo», viene “riportata” una celebre battuta nietzscheana: «Quanto erano profondi, questi greci, a forza di essere superficiali!»⁸⁰⁴, e che Deleuze trova particolarmente efficace per descrivere l'atteggiamento degli stoici: essi erano «profondi» (nel senso in cui si dice “profondo” di qualcuno molto acuto, in grado di penetrare le cose e comprenderle) grazie al loro ri-orientamento del pensiero e al loro pensiero della superficie dell'evento. In realtà Deleuze riporta questa citazione rovesciandola, poiché la lettera nietzscheana era invece: «Questi Greci erano superficiali – *per profondità!*»⁸⁰⁵. Questa versione originale nietzscheana mi sembra molto più vicina al percorso che Deleuze sta per compiere assieme a Guattari, e anche all'effettività di una pratica filosofica superficiale: sprofondarsi nella materialità profonda del reale (lo si chiami pure, con Artaud, Corpo senza Organi) e qui installare un pensiero che sia effettivamente superficiale, e che pensi un piano unico e perfettamente autoimmanente (ovvero, semplicemente immanente), senza dovergli sovraordinare un piano trascendentale, ideale, o virtuale.

⁸⁰² Cfr. S. ZIZEK, *Organs Without Bodies*, cit., specie alle pp. 19-32 (in particolare si veda pp. 20-1; pp. 29-30).

⁸⁰³ Può darsi, come sostiene Villani, che ciò che in *Logica del senso* si chiamava superficie corrisponderà a ciò che in *Mille piani* si chiamerà Corpo senza Organi, e che gli eventi saranno chiamati gradienti (cfr. A. VILLANI, *Deleuze et l'anomalie métaphysique*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., p. 47) poiché dal punto di vista formale, non c'è molta differenza tra i funzionamenti delle due superfici; ma avendo cambiato l'orientamento topologico, ovvero riferendosi solamente a un unico piano, e non a una superficie sovraordinata a una profondità, si può ben sostenere che tutto sia effettivamente cambiato.

⁸⁰⁴ LS, p. 154, (it. p. 118).

⁸⁰⁵ F. NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, Epilogo, § 2.

3.2 LA SUPERFICIE SPERIMENTALE (*Mille plateaux*)

3.2.1 IL (PARZIALE) TOURNANT DE *L'anti-Edipo*

Tra la pubblicazione di *Logica del senso* e quella dell'opera successiva, *L'anti-Edipo*, si apre per Deleuze un periodo di profondi e radicali cambiamenti, che mostrano all'orizzonte scenari teorici inediti. Da un punto di vista storico e politico, anzitutto, si è verificata una rottura di enormi proporzioni, il maggio '68, un divenire-insurrezionale che ha cambiato molti equilibri e soprattutto ha messo in campo forze, entusiasmi, elementi teorici precedentemente inauditi che non potevano che rappresentare, per un filosofo dell'epoca, una sfida a pensare il nuovo. Così il pensiero di Deleuze viene investito da una spinta che lo porta a concentrare i suoi sforzi teorici non più su di un campo propriamente metafisico, ma a investire direttamente il campo sociale, così come era stato nuovamente scoperto. E questo comporterà tanto un ripensamento dell'armamentario concettuale usato fino a quel punto (come utilizzare una serie di strumenti filosofici già collaudati nelle opere precedenti – che pure non erano esenti da un afflato politico e rivoluzionario, ma che restavano in larga parte impliciti o non direttamente sviluppati – per studiare direttamente il campo sociale), quanto d'altra parte una nuova, florida, produzione concettuale (talvolta anche mascherata dietro l'uso degli stessi nomi usati in precedenza). È la stessa spinta, sottolinea Sauvagnargues, che porta, in seno alla medesima atmosfera politica e culturale, Michel Foucault a spingere il suo lavoro, precedentemente incentrato sull'«asse del sapere» (la produzione degli enunciati in determinati regimi di veridizione), verso un'analisi della società secondo il suo diagramma di relazioni di potere⁸⁰⁶.

Da un punto di vista individuale, invece, l'altro grande catalizzatore di forze teoriche e politiche che porterà Deleuze verso sentieri non ancora battuti è ovviamente Félix Guattari, che offrirà al pensiero di Deleuze diverse nuove prospettive: un nuovo slancio politico attivo, una nuova batteria di concetti (le macchine desideranti, l'inconscio molecolare, la schizo-analisi), sebbene, potremmo dire, ancora a uno stato selvaggio ed embrionale (più indici di uno sviluppo possibile che concetti autoconsistenti), e infine gli offrirà l'occasione di una presa di distanza rispetto ad alcune delle ragnatele teoriche che ancora tenevano prigioniero il Deleuze metafisico delle opere degli anni Sessanta, e in particolare quello di *Logica del senso*: la psicanalisi (cui è dedicato ampio spazio in seno alla trattazione della genesi dinamica, con tanto di tributi diretti a Freud) e lo

⁸⁰⁶ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme Transcendental*, cit., pp. 412-4.

strutturalismo⁸⁰⁷. Ora, da un certo punto di vista, si può dire che l'obiettivo dell'*Anti-Edipo* (almeno l'obiettivo polemico) sia esattamente quello di denunciare il dominio di queste due forme teoriche (l'Edipo e l'interpretazione come strumenti repressivi della psicanalisi da una parte, e la struttura come una forma sterile di produzione, che si limita alla produzione di idealità dall'altra) e di tentare un pensiero che vada al di là di esse (più specificamente: la schizoanalisi anziché la psicanalisi e la macchina anziché la struttura).

In effetti, la critica alla psicanalisi è forse l'elemento teorico più evidente (e più evidenziato dagli stessi autori, fin dal titolo) di questo testo, che raggiunge, in un certo senso, quello che sembrava l'obiettivo e la quadratura del cerchio del post-'68, ovvero la realizzazione di una sintesi freudo-marxista, che del resto (come mostra proprio questo libro, che ebbe per altro una notevole risonanza) era raggiungibile solo *contro* Freud e *contro* Marx⁸⁰⁸. Di questo primato del dato anti-psicanalitico, almeno a un primo livello, a una prima lettura e anche a un primo impatto sociale che ebbe questo libro, si fa d'altra parte portavoce lo stesso Deleuze, il quale, nella lunga intervista dell'*Abécédaire*⁸⁰⁹ (di quasi vent'anni più tardi, ovvero quando rispetto all'opera si era potuto maturare un certo distacco critico), riconduce l'opera soprattutto a tre obiettivi, tutti e tre in forte relazione con la psicanalisi. Questi tre elementi sarebbero: (a) il fatto che non si desideri mai un oggetto individuale ma che il desiderio si sviluppi necessariamente come concatenamento di molteplicità (non si desidera una donna o un vestito, ma tutto il mondo in cui essi sono contenuti, che a partire da essi si definisce, e che definisce a sua volta gli oggetti del desiderio); (b) il fatto che l'inconscio non sia un teatro (scena rappresentativa e interpretabile in quanto dotata di significato) ma una fabbrica, il cui principio immanente (il desiderio) non è se non costruzione dei suoi propri oggetti (ovvero di molteplicità), e non muove da una mancanza che dovrebbe riempire con l'oggetto corrispondente ma da una sovrabbondanza produttiva; e infine (c) il fatto che il delirio non sia mai edipico, ovvero chiuso nell'angusta triangolazione familiare papà-mamma-io, ma sempre cosmico-storico (si delirano le razze, i continenti, la storia e la geografia, le nazioni e le molecole: si è sempre dispersi, durante il delirio, e non si risponde più alla

⁸⁰⁷ L'occasione per la collaborazione, che si protrarrà stabilmente per un decennio (coincidente con gli anni '70) in maniera molto intensa e che avrà poi dei ritorni molto significativi (*Che cos'è la filosofia?* su tutti), fu proprio offerta da una recensione di Guattari alle due grandi opere teoriche di Deleuze, *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, che si concentrava proprio sulla critica delle loro istanze strutturaliste e che opponeva il concetto di macchina a quello di struttura, già però ravvisando nei testi deleuziani gli elementi che avrebbero condotto al superamento della struttura (cfr. F. GUATTARI, *Machine et structure* (1969), in *Psychanalyse et Transversalité*, Maspero, Paris 1972).

⁸⁰⁸ Quest'idea è suggerita da V. Descombes (*Le même et l'autre*, cit., p. 202); bisognerà notare altresì che Deleuze rifiuta (a buon diritto) l'etichetta di freudo-marxista da attribuire alla sua opera con Guattari, specificando però che il rifiuto nasce dalla doppia esigenza di non creare una sintesi tramite un ritorno ai testi sacri di Freud e Marx per restaurarne l'autorità, e di non muovere (come comunemente fanno questi tentativi sintetici) dalla necessità di unificare due economie (libidinale e politica), trattandosi in realtà di una sola e medesima economia che opera in due regimi diversi.

⁸⁰⁹ ABC, «D *comme Désir*».

logica di attribuzione delle identità fisse a cui ci costringono gli apparati della società e fra questi la psicanalisi, intesa come fattore normalizzante e repressivo).

La tematica portante antipsicanalitica muove anzitutto dal riconoscimento della grandezza della scoperta freudiana dell'inconscio come produzione desiderante e della libido come essenza soggettiva astratta (l'equivalente della scoperta di Ricardo che individua il lavoro come essenza soggettiva astratta: entrambi sono i pionieri, gli scopritori di una produzione, libidinale o sociale, libera e non sottoposta a codici e a territorialità preordinate)⁸¹⁰. Il problema di Freud è che immediatamente, spaventato dalla sua stessa scoperta di un mondo che fluisce, fugge e prolifera in ogni direzione senza una norma sovraordinata, sottomette la sua scoperta a un regime rappresentativo, e la produzione desiderante al principio della castrazione (si desidera ciò di cui si manca, il desiderio è secondo rispetto a una mancanza, che si dovrà dare per di più come non colmabile di principio)⁸¹¹. Il regime repressivo che instaura la psicanalisi è un regime interpretativo e soggettivizzante⁸¹². Di tutta l'esplosiva e proteiforme produzione inconscia non ritiene che un sistema fisso di segni, da rapportare a un altrettanto fisso sistema di significati (in prima istanza familiare: tutto il desiderio è costretto a ripetere all'infinito il canovaccio familistico di Edipo); da questo punto di vista interpretare significa reprimere e normalizzare: non si sarà normali finché non si dirà di essere Edipo, e di non essere mai stati altro. Se per la psicanalisi l'interdetto dell'incesto dovrebbe seguire da un desiderio originario (si desidera inevitabilmente la propria madre, quindi c'è bisogno di vietare di farlo), per Deleuze e Guattari il meccanismo è inverso, ovvero ci viene posto l'interdetto per farci pensare «era dunque questo che desideravo: mia madre!»⁸¹³, e con questo gesto eliminare tutto il complesso di sfrenata produzione desiderante che non solo non desidera la madre (e anche quando ciò accade desidera piuttosto delle sue parti, dei pezzi di madre, in un insieme statistico differente dalla persona-mamma), ma desidera letteralmente qualsiasi cosa, desidera insieme, e soprattutto crea autonomamente i propri oggetti di desiderio (non si limita a fantasmarli, a simbolizzarli: la sua produzione è assolutamente reale, e anzi, bisognerebbe cogliere il reale stesso come «l'essere oggettivo del desiderio»⁸¹⁴). Così la

⁸¹⁰ Cfr. AO, pp. 356-8, (it. pp. 340-2).

⁸¹¹ Cfr., a titolo di esempio (uno tra i molteplici): «Come se Freud si fosse tirato indietro di fronte a questo mondo di produzione selvaggia e desiderio esplosivo, e avesse voluto mettervi un po' d'ordine, un ordine diventato classico, da antico teatro greco».

⁸¹² Cfr. *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in DRF, pp. 77-8 (it. pp. 63-4). Una versione analoga si trova anche in *Cinq propositions sur la psychanalyse*, in IDT, pp. 381-5 (it. pp. 348-51), che rappresenta il testo della conferenza tenuta a Milano nel 1973, successivamente rielaborata per la stampa.

⁸¹³ È molto significativa, oltre che divertente, al riguardo, la lettura dell'analisi di Melanie Klein del bambino Dick, in cui l'analista costringe il bambino a ridurre tutte le sue produzioni inconscie a «desidero mamma» (cfr. AE, pp. 53-4; it. p. 48).

⁸¹⁴ AO, p. 34 (it. p. 29). È molto interessante che gli autori facciano risalire alla rivoluzione critica kantiana la prima intuizione del desiderio come «facoltà di essere con le sue rappresentazioni causa della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni» (*Critica del giudizio*, Introduzione, §3); la questione è

psicanalisi come interpretazione è repressiva in un duplice senso: da una parte perché reprime la produzione desiderante, ripetendo che in realtà non si desidera che nell'insieme familiare e in esso alcuni oggetti specifici, e sempre per mancanza, mai per sovrabbondanza desiderante, e che non si sarà normali finché non ammetteremo di non desiderare altro, finché le macchine desideranti non saranno che meri meccanismi volti a rappresentare sempre di nuovo la tragedia di Sofocle; dall'altra parte la psicanalisi reprime la produzione stessa degli enunciati, poiché anch'essi sono costretti a passare sotto le forche caudine di un linguaggio strettamente edipizzato e normalizzato (si va dall'analista per apprendere a non parlare più, affinché tutti i nostri enunciati siano omologati a quelli che ci impone l'analista)⁸¹⁵.

In secondo luogo la psicanalisi agisce sulla produzione desiderante come una *macchina soggettivante*. La produzione desiderante, che fa capo all'inconscio come fabbrica, non si riferirebbe infatti a un centro soggettivo come origine, centro gravitazionale e destinazione della sua attività come processo produttivo (al limite, come vedremo, in questa concezione deleuziano-guattariana di inconscio il soggetto è residuale e non identificato⁸¹⁶; o piuttosto, il solo soggetto possibile è il desiderio stesso, impersonale e asoggettivo⁸¹⁷). Dunque il soggetto unitario, cosciente, identificato e costretto ad aderire alla sua identità non sarebbe che un prodotto della repressione psicanalitica (esattamente come lo è del sistema di interdetti sociali): «In realtà le persone globali, *la forma stessa delle persone*, non preesistono agli interdetti che gravano su di loro e che le costituiscono, e tanto meno alla triangolazione nella quale rientrano»⁸¹⁸. Edipo serve dunque da questo punto di vista a conferire una serie di coordinate entro le quali un individuo può (ed è tenuto a) costituirsi un'identità personale, secondo i criteri impostigli dall'esterno (nella fattispecie dall'analista, ma più in generale dagli apparati sociali).

All'opposto di questa idea di inconscio (come teatro, come sottomissione delle produzioni desideranti entro le categorie della rappresentazione) Deleuze e Guattari propongono l'idea di un inconscio-fabbrica, e danno al suo processo produttivo il nome di schizofrenia. La schizofrenia sarebbe dunque il processo stesso della produzione inconscia nella misura in cui essa coincide con un

che Kant limita poi questa produttività a un livello fantasmatico e allucinatorio, e dunque relega di nuovo il desiderio al livello della rappresentazione (AO, p. 32-3; it. p. 27-28).

⁸¹⁵ La psicanalisi come strumento normalizzante di potere che ha come scopo la repressione delle macchine desideranti e della produzione enunciativa è trattata schematicamente nelle prime due proposizioni di *Quatre propositions sur la psychanalyse*, in DRF, pp. 72-7, (it. pp. 58-63). Anche nell'intervista su *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, raccolta nei *Pourparlers*, Deleuze parla dell'«idealismo della psicanalisi» come del «complessivo sistema di ripiegamenti e di riduzioni nella teoria e nella pratica analitiche: riduzione della produzione desiderante a un sistema di rappresentazioni cosiddette inconse, e alle corrispondenti forme di causazione, di espressione o di comprensione» (PP, p. 26; it. p. 27).

⁸¹⁶ Cfr. ad esempio AO, pp. 22-9 (it. pp. 18-24).

⁸¹⁷ Cfr. ad esempio AO, pp. 85-6 (it. p. 79).

⁸¹⁸ AO, p. 84 (it. p. 77).

processo desiderante sfrenato non sottoposto alle categorie analitiche della mancanza, della castrazione, delle triangolazioni forzose. Lo schizofrenico (inteso più come personaggio concettuale che come malato effettivo)⁸¹⁹ è colui che resiste all'edipizzazione, che continua a desiderare i raggi del cielo, Dio, le razze (come il presidente Schreber) anche laddove gli si ripete che deve desiderare solo sua madre: egli è malato non perché gli manca Edipo, ma perché non può sottostare al regime edipico che gli viene imposto con la forza (di qui l'esito catatonico, autistico, a cui è destinato lo schizofrenico effettivo in un mondo complessivamente edipizzante)⁸²⁰. Per questo ciò che auspicano gli autori è l'avvento di una nuova disciplina (l'introduzione alla quale costituisce l'ultima parte del libro), la «schizoanalisi», il cui scopo sia in prima istanza quello di scrostare l'inconscio dalle sue strutture edipiche, recuperare l'inconscio anedipico, non rappresentativo, ovvero l'inconscio come processo produttivo (perché se è effettivamente legittimo dire che tutto è edipico, lo è solo perché la repressione che esso comporta agisce ovunque e fin dalla primissima infanzia, ma è altrettanto vero che nel regime della produzione inconscia tutto è anedipico, e che dunque, per quanto l'Edipo possa essere considerato coestensivo alla produzione desiderante, lo è come potenza seconda e di repressione)⁸²¹. Compito della schizoanalisi sarà dunque disfare l'inconscio espressivo, repressivo, familistico, e giungere alla comprensione diretta dell'inconscio produttivo⁸²², della produzione schizofrenica che continua a proliferare al di sotto degli apparati repressivi edipici. Si tratta insomma di liberare lo schizofrenico (ovvero quel complesso mobile, quel gruppuscolo, quell'insieme di singolarità prepersonali)⁸²³, disfacendo l'io normalizzato nel quale viene costantemente intrappolato⁸²⁴.

Dal punto di vista del rapporto schizofrenia-psicanalisi gli autori propongono anche un ulteriore paragone: il processo capitalistico, basato sulla circolazione di flussi finanziari «non codificati e deterritorializzati» ha un movimento strutturalmente omologo a quello della schizofrenia (da cui il sottotitolo dell'opera *Capitalismo e schizofrenia*), di produzione sfrenata e non regolata. Ma d'altra parte il capitalismo associa a questa sua tendenza costitutiva tutto un sistema (a maggior ragione brutale) di repressione, soprattutto tramite l'apparato statale (burocratico e poliziesco), venendo così a operare una ricodificazione artificiale (ma non per

⁸¹⁹ Come Deleuze e Guattari ricordano anche in chiusura dell'opera, non bisogna smettere di distinguere la schizofrenia come processo dallo schizofrenico come entità (cfr. AO, p. 455; it. p. 436): questa idea era già presente in K. Jaspers e R.D. Laing (cfr. P. GODANI, *La rivoluzione immanente. Politiche di Gilles Deleuze e Félix Guattari*, in *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Jacabook, Milano 2011).

⁸²⁰ Cfr. AO, pp. 435-6, (it. pp. 416-8).

⁸²¹ Cfr. AO, pp. 119-20, (it. p. 111).

⁸²² Cfr. AO, p. 118 (it. p. 109).

⁸²³ Cfr. AO, pp. 433-4 (it. pp. 416-7).

⁸²⁴ Sui rischi di questa operazione, sulla pazienza e la circospezione che questo tipo di operazioni comportano, gli autori non cessano del resto di profondersi.

questo meno violenta) dei flussi che il sistema stesso produce⁸²⁵: la schizofrenia è dunque il limite interno del capitalismo, che esso del resto continuamente scongiura, interiorizzandolo, spostandolo e reprimendolo⁸²⁶. Tanto nella produzione inconscia quanto nella produzione sociale (in realtà si tratta della stessa produzione in regimi differenti) si assiste dunque al medesimo processo: la produzione schizofrenica (desiderante e capitalistica), essenzialmente libera e non codificata, viene continuamente repressa (Edipo e castrazione da una parte, e apparato di stato, burocrazia, polizia, dall'altra)⁸²⁷. Anche rispetto al capitalismo la schizoanalisi deve dunque mirare a liberarne le potenze schizofreniche, le produzioni libere e non represses o repressive, fino a spingere il capitalismo verso il suo stesso limite: l'opposto dunque di una critica reazionaria al capitale, ma piuttosto la radicalizzazione delle sue istanze proprie, che in se stesse sono istanze deterritorializzanti e dunque rivoluzionarie, anche contro i suoi stessi apparati di potere⁸²⁸.

Fin qui un rapido sorvolo del testo in questione, con particolare attenzione alla carica critica – sia politica che teorica – nei confronti della psicanalisi, ovvero un'idea complessivamente piuttosto semplice di un testo altrimenti molto complesso e decisamente caotico e sovrabbondante. È una riduzione che, come si è già potuto constatare (tramite interviste e testi collaterali), è stata in qualche modo propagandata non solo dalla fortuna del libro, ma anche dai suoi stessi autori. È una riduzione che d'altra parte non dice niente rispetto al nostro problema specifico, per il quale bisognerà, di nuovo, interrogare il testo secondo la struttura – ontologica e teorica – che gli sottende, andando al di là del suo contenuto polemico e politico immediato. Bisognerà chiedersi dunque a quale concezione ontologica faccia capo quest'opera, e in che misura essa sia compatibile con quella di *Logica del senso*. Per far questo conviene forse guardare all'altra grande discontinuità rispetto ai riferimenti teorici presenti in quest'ultimo testo, ovvero quella che riguarda lo strutturalismo.

Come già accennato, l'occasione dell'incontro – teorico prima che fisico – dei due autori dell'*Anti-Edipo* era stata la recensione che nel 1969 Guattari aveva dedicato alle prime due grandi opere teoriche deleuziane, e che verteva proprio sulla necessità del superamento dell'idea di struttura. In questo testo Guattari prende le distanze dall'idea di struttura propria allo strutturalismo per proporre al

⁸²⁵ Cfr. AO, p. 42, (it. p. 37): «Più la macchina capitalistica deterritorializza, decodificando e assiomaticizzando i flussi [...], più i suoi apparati annessi, burocratici e polizieschi, riterritorializzano a più non posso».

⁸²⁶ Sul nesso tra capitalismo e schizofrenia si veda anche *Schizophrénie et société*, in DRF pp. 17-28 (it. pp. 8-17).

⁸²⁷ Dunque, con maggiore precisione, bisognerà dire da una parte che il capitalismo come processo è omologo alla schizofrenia (produzione libera, decodificata e deterritorializzata), ma d'altra parte che il capitalismo ha un sistema reattivo analogo a quello della psicanalisi (la schizofrenia costituisce il loro limite interno, ed entrambi lavorano incessantemente per spostarlo e scongiurarlo; cfr. ad esempio PP, p. 31; it. p. 32).

⁸²⁸ Cfr. AO p. 285, (it. p. 272).

suo posto l'idea di macchina, e per far questo mostra come dei tre elementi evidenziati da Deleuze come costitutivi della struttura (le due serie eterogenee qualsiasi determinate come significata e significante, la logica posizionale e il *differenziante*), solo i primi due ne facessero effettivamente parte, mentre il terzo elemento muoveva già in direzione di un ordine macchinico, ovvero faceva collassare la struttura e indicava l'avvento di un pensiero differente⁸²⁹. Ora, lo stesso Deleuze, già nel summenzionato testo sullo strutturalismo, datato 1967, mostrava da una parte di avere una concezione molto peculiare dello strutturalismo (proponendo per definirlo criteri più deleuziani – o per lo meno di uno strutturalismo deleuzizzato – che non effettivamente strutturalisti), e dall'altra mostrava già come esso dovesse in futuro implodere (a questo scopo Deleuze enuclea gli «ultimi criteri», l'eroe strutturalista in particolare, come colui che annuncia e opera «lo scoppio della struttura»⁸³⁰) e far posto a qualcosa di nuovo. Questo qualcosa di nuovo sarà per Deleuze precisamente la macchina, secondo la proposta teorica guattariana che i due rielaboreranno assieme e porranno alla base della loro prima opera a quattro mani. In prima istanza non sarebbe sbagliato dire che *L'anti-Edipo* è costruito su delle fondamenta ontologiche molto peculiari, che potremmo, con una prima approssimazione, chiamare *ontologia della macchina*. Una tale ontologia fa rilevare immediatamente due prese di distanza macroscopiche rispetto a *Logica del senso*: anzitutto tramite il concetto di macchina si vuole significare che la produzione a cui si farà riferimento d'ora in poi non solo muove da elementi reali, ma è una produzione continua *di* reale (la macchina non produce se non realtà effettive)⁸³¹, laddove la struttura (e su questo principio, possiamo dire, era costruita l'intera *Logica del senso*) non produceva se non a livello di *idealità* (evento, senso, noema, effetti incorporati). In secondo luogo questo passaggio si concretizza tramite un drastico cambiamento di prospettiva: non ci si interessa più al *senso*, ma solamente all'*uso*, ovvero all'impiego che si fa di una determinata macchina e al suo funzionamento immanente, piuttosto che alla parte di eternità e di virtualità che spetta a ciascun avvenimento dato nell'ordine del corporeo⁸³².

E non è dunque un caso se *L'anti-Edipo* si apre proprio con una sorta di inno alla macchina: «Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, con i loro accoppiamenti, con le loro connessioni. [...] Qualcosa si

⁸²⁹ Cfr. F. GUATTARI, *Machine et structure* (1969), in *Psychanalyse et Transversalité*, cit., si veda al riguardo anche A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., pp. 192-4.

⁸³⁰ *A quoi on reconnaît le structuralisme*, in IDT, p. 269, (it. p. 242).

⁸³¹ Cfr. AO, p. 34; (it. p. 29). Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 193: «Guattari conquista una tappa fondamentale nella critica al significante. Questo articolo [*Machine et structure*] permette di misurare i punti di divergenza tra la macchina, concreta, politica e tecnica, nella sua materialità sociale e nella sua capacità di produzione reale, e la struttura simbolica, significante, in effetti differenziale, ma solamente nell'ordine dell'idealità».

⁸³² Cfr. ad esempio, AO, p. 92; (it. p. 85): «Nessun problema di senso, ma solo d'uso».

produce: effetti di macchine, e non metafore. [...] Tutto fa macchina»⁸³³. Si tratta, ancora, di ripensare l'inconscio (qui i termini macchinici sono sostituiti all'uso, ancora troppo rappresentativo, del termine freudiano *Es*), e di ripensarlo in termini produttivi, ovvero a partire da centri mobili di produzione chiamati appunto macchine, il cui funzionamento consiste, in sostanza, nell'accoppiamento di flussi con oggetti parziali che li tagliano (il sistema flusso-taglio è la base dell'ontologia macchinica, che non si riduce a una semplice idraulica dei flussi). La macchina è dunque un sistema (non organico) che accoppia, sempre secondo trasversali, elementi eterogenei indipendenti, dispersi, non unificati, molecolari (ovvero «oggetti parziali», non costituiti in oggettualità identificate), ovvero «una pura molteplicità dispersa e anarchica, senza unità né totalità, i cui elementi vengono saldati, fatti combaciare dalla distinzione reale o dalla stessa assenza di legame»⁸³⁴ (ritroviamo qui il procedimento del *dispars* e della sintesi disgiuntiva, ovvero dell'affermazione produttiva della differenza). Queste molteplicità di «oggetti parziali» costituiscono le unità funzionali minime – «molecolari» – del processo di produzione macchinica: tali oggetti parziali sono macchinati in modo da emettere flussi che sono interrotti da altri oggetti parziali eterogenei rispetto ai primi, per i quali il flusso stesso era stato emesso (il flusso si dà sempre in connessione con un oggetto che lo taglia, e non è mai un flusso in sé: il flusso non si dà se non già macchinato, e quindi, paradossalmente, sarà proprio il taglio a costituire il flusso e a farlo fluire, a crearne la continuità, non meno di quanto un taglio comporti un flusso a cui applicarsi). A sua volta poi l'oggetto parziale che taglia un flusso emette flussi che saranno tagliati da altri oggetti, venendo a costituire altre macchine, così come quello che era stato il flusso emettente si innestava già su altre produzioni di flussi: un sistema macchinico non può dunque mai constare di una sola macchina, bensì è necessariamente una correlazione instabile di «macchine di macchine». Il sistema taglio-flusso, operato su oggetti parziali dati come molteplicità e secondo un movimento trasversale, è il meccanismo (connettivo) che sta alla base del funzionamento e della produzione delle macchine deleuziano-guattariane.

Si ricorderà del resto che il termine «oggetto parziale» era stato mutuato da Melanie Klein già in *Logica del senso*, ma con una funzione affatto differente. Nell'*Anti-Edipo* gli oggetti parziali sono recuperati, e in effetti la loro funzione è nuovamente quella di definire il processo proprio dell'inconscio, ma con la sostanziale differenza che adesso essi non fanno più riferimento a un oggetto intero buono ideale (come accade in Klein e come accadeva anche in *Logica del senso*, dove la costituzione del Super-io comportava a sua volta l'ordinamento degli oggetti, la cui parzialità era quindi solo temporanea) e dove la denominazione di

⁸³³ AO, p. 7 (it. p. 3).

⁸³⁴ AO p. 387; (it. p. 370); sul processo di produzione desiderante sono in generale molto utili le prime pagine del paragrafo intitolato *Primo compito positivo della schizoanalisi*.

«parziali» significava precisamente che facevano parte di una unità perduta o non ancora costituita. Nell'*Anti-Edipo* la parzialità degli oggetti è invece costitutiva, ovvero «parziale» significa appunto non unificabile, e non significa che faccia parte di un'unità perduta o non ancora costituita, ma solo che fa parte, in quanto oggetto non unificato, di un processo di produzione che si basa esattamente sull'accoppiamento di elementi parziali, molecolari, eterogenei e frammentati⁸³⁵. Le macchine dunque fanno scorrere, scorrono, interrompono, accoppiano, si innestano le une sulle altre: «sempre del produrre innestato sul prodotto, e per questo ogni produzione desiderante è produzione di produzione, come ogni macchina è macchina di macchina. Non ci si dovrebbe accontentare della categoria idealistica di espressione»⁸³⁶.

Si tratta, fin qui, del funzionamento di base della macchina deleuziano-guattariana, funzionamento produttivo che fa capo ad una prima sintesi passiva: sintesi detta appunto di produzione, o, in virtù del suo funzionamento specifico per cui il produrre si innesta sul prodotto e ogni macchina su altre macchine, «sintesi connettiva». Ma questa non è la sola sintesi, e anzi, per definire il processo stesso di produzione bisognerà indagare altri due processi di sintesi (di registrazione e di consumo), che si distinguono da esso pur facendone parte⁸³⁷. Ed è al livello della seconda sintesi che ricompare il Corpo senza Organi, che già aveva fatto la sua prima apparizione nella serie XIII di *Logica del senso*, e che adesso assume un ruolo decisivo. Il Corpo senza Organi è definito come un terzo elemento, accanto a oggetti parziali e flussi⁸³⁸, della produzione, un enorme piano indifferenziato, sterile, antiproduttivo, che serve per rompere un processo macchinico che sembra in un certo senso ancora troppo lineare e ancora troppo organico. È difficile, d'altra parte, comprendere con precisione quale sia il ruolo (o meglio *i* ruoli, visto che se ne contano almeno tre) del Corpo senza Organi nell'*Anti-Edipo*, e quali siano le diverse accezioni in cui è di volta in volta rielaborato. Ciò che si può dire, relativamente a questa seconda sintesi, è che esso ha un rapporto complesso con il processo di produzione, in quanto da una parte lo respinge (e lo guasta) in quanto istanza dell'anti-produzione, sterile e impassibile, ma dall'altra (ciò che spiega la denominazione della sintesi come sintesi «di registrazione») costituisce la superficie di iscrizione della produzione stessa, ovvero il piano su cui le macchine inscrivono le loro produzioni, ciò che però avviene solamente a un livello intensivo. Da questo punto di vista, il Corpo

⁸³⁵ Cfr. AO, p. 53 (it. p. 48); Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., pp. 18-9.

⁸³⁶ Cfr. AO, p. 12 (it. p. 8).

⁸³⁷ Le tre sintesi sono trattate in AO pp. 7-29 (it. pp. 3-24) e poi sono riprese nel capitolo successivo per mostrare come di esse si possa fare un uso illegittimo, ovvero come si possano usare, e siano effettivamente state usate, secondo un uso edipico anziché anedipico (cfr. pp. 80- 134; it. pp. 74-126).

⁸³⁸ Deleuze e Guattari insistono sul fatto che il Corpo senza Organi sia una totalità *accanto* alle parti e non una totalità delle parti, che reintrodurrebbe una forma di organicismo (Cfr. AO, pp. 50-9; it. pp. 44-53).

senza Organi si appropria del processo produttivo, e ne diviene quasi-causa (pur restando, per un verso, esterno alla produzione, per un altro verso dipendente da essa e per un altro verso ancora sua condizione – proprio in quanto la guasta, poiché le macchine inconse non producono se non guastandosi). Inoltre, dicono Deleuze e Guattari, la logica con cui il Corpo senza Organi, terzo elemento della produzione assieme a flussi e oggetti parziali, diviene superficie di registrazione della produzione meccanica, è, di nuovo, la logica disgiuntiva, per cui ogni disgiunzione diviene compossibile e inclusiva: così la produzione reticola la superficie del Corpo senza Organi secondo una serie di punti di disgiunzione.

Il terzo momento (terza sintesi passiva) della produzione, che succede alla registrazione ma muove da essa e in essa è costituito, è il momento del consumo, e consiste in una sorta di produzione di scarto (residuale) di un soggetto (in senso deleuziano, un soggetto senza identità, una mera individuazione nomade), che scorre sul Corpo senza Organi a un livello puramente intensivo. È anzi tramite questa sintesi che si giunge da una parte alla produzione di quantità intensive che percorrono il Corpo senza Organi, e dall'altra a definire il Corpo senza Organi stesso come l'intensità = 0, condizione di ogni intensità e piano popolato esclusivamente da intensità, sorta di uovo, «attraversato da assi e da soglie, da latitudini, da longitudini, da geodetiche, attraversato da *gradienti* che segnano i divenire e i passaggi, le distinzioni di colui che vi si sviluppa»⁸³⁹. Sarà quest'ultima l'idea di Corpo senza Organi che resterà anche in *Mille Piani*, ma di cui qui si vuol dare la *genesis inconscia*, e se ne cerca di definire il ruolo in relazione alla produzione.

Questo triplice processo sintetico, qui semplicemente abbozzato in maniera molto schematica, è ciò che permette agli autori di definire le condizioni di quello che chiamano un «inconscio trascendentale»⁸⁴⁰, ovvero l'inconscio anedipico definito nei termini di una produzione (che sia in sé già registrazione e consumo, ma debba al contempo produrre questi due momenti) che porti dagli oggetti dispersi alla costituzione di intensità che popolino un piano a sua volta intensivo.

Dunque, in sintesi, l'ontologia meccanica de *L'anti-Edipo* consta essenzialmente di macchine inconse, che producono tramite una dinamica di flussi e tagli di flusso operati da oggetti parziali; accanto a queste macchine gli autori pongono un Corpo senza Organi da intendersi tanto come istanza di antiproduzione (col che esso sottrae le macchine a un funzionamento entro un regime organico e le costringe ad un funzionamento che non si dà al di fuori del guasto stesso) e come superficie di registrazione della produzione, ciò che però avviene solo da un punto di vista intensivo (oggetti parziali come intensità e flussi decodificati⁸⁴¹); proprio questo passaggio genera individuazioni non personali (intensive), che percorrono la superficie (la consumano, ne godono, ne

⁸³⁹ AO, p. 26 (it. p. 21).

⁸⁴⁰ AO, p. 89 (it. p. 82).

⁸⁴¹ Cfr. AO, p. 390 (it. p. 374).

attraversano tutte le soglie e tutti i gradienti) e rendono il Corpo senza Organi una superficie ontologica intensiva (sorta di sostanza spinoziana immanente ai suoi oggetti – parziali e intensivi).

Ci troviamo in questo senso di fronte a una vera rivoluzione, dal punto di vista ontologico, rispetto a *Logica del senso*: sembra infatti non trovarsi più il dualismo ontologico – piano dei corpi e piano dell'evento – sul quale quest'opera era costruita, ma un solo e unico piano, che è, per quanto molteplici è articolato, il piano della produzione macchinica, il piano della *poiesis*⁸⁴² («non c'è che un solo termine ontologico,» sottolinea Zourabichvili «la macchina»⁸⁴³), che ingloba in sé anche i processi di registrazione e consumo⁸⁴⁴. Così non avrà più senso distinguere uomo e natura (la natura, potremmo dire, coincide con la stessa incessante produzione di reale, e l'uomo è soltanto una produzione tra le altre), tra io e non-io, tra interno ed esterno: un solo grande processo produttivo, inconscio, intensivo ed eterogenetico. In questo senso non bisognerà distinguere più neanche produrre e prodotto, che dovranno invece risultare una sola cosa: il processo è già in sé il prodotto e viceversa non si dà processo se non come prodotto reale continuo. È precisamente in base a questa ontologia, secondo la quale l'unico termine ontologico è la macchina (come macchinazione di elementi eterogenei innestati su altre macchine), che Deleuze e Guattari rivendicano il loro totale funzionalismo⁸⁴⁵ (e dunque la schizoanalisi stessa dovrà essere una micromeccanica, dovrà chiedersi come funzionano le macchine desideranti, cosa vi entri e cosa ne esca, come e cosa producano, in che regime produttivo, e infine in che modo la loro produzione investa il campo sociale). Tutto ciò che ci si può chiedere, all'interno di questo essere macchinico, è come funzioni e come produca una macchina, come si connetta ad altre, e come essa produca sempre sulla base di elementi asignificanti che squalificano in anticipo qualsiasi domanda sul senso.

Ma è anche fondamentale sottolineare come la macchina stessa sia (al di là delle apparenze, e al di là delle marcate differenze di trattazione che gli autori riservano a differenti tipi di macchine) un termine sostanzialmente univoco, ovvero come la differenza, più volte sottolineata, tra la macchina comunemente intesa (macchina tecnica e sociale) e la macchina desiderante inconscia, sia

⁸⁴² Sembra dunque strana la critica che Cacciari muove a Deleuze (e a Foucault), per la quale sarebbe «un'assoluta banalità» sostenere che il potere sia produzione, visto che da sempre (cioè a partire da Aristotele) lo si è definito una *praxis* distinta da una *poiesis*: qui il punto è invece esattamente di concepire tutto il reale (e in esso anche i regimi sociali) come *poiesis* e non, banalmente, come *praxis* (cfr. M. CACCIARI, «Razionalità» e «Irrazionalità» nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in «Aut Aut», n. 161, 1977, p. 119).

⁸⁴³ F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, cit., p. 17.

⁸⁴⁴ AO, p. (it. p. 5): «non ci sono sfere o circuiti relativamente indipendenti: la produzione è immediatamente registrazione e consumo».

⁸⁴⁵ Cfr. PP. p. 35 (it. p. 34).

soltanto una differenza di regime d'uso e non una differenza di natura⁸⁴⁶. Da questo punto di vista, poiché tutto è macchina allo stesso titolo, si capisce in che senso Deleuze e Guattari rifiutino di pensare due differenti economie (economia politica ed economia libidinale): all'unico essere macchinico dovrà corrispondere una sola economia; e alle differenze di regime d'uso delle macchine dovrà corrispondere una divisione (derivata, secondaria) dell'economia in politica e libidinale. Ciò non significa che i due tipi di macchina siano completamente sovrapponibili, e anzi le differenze di regime, sebbene siano rappresentate da condizioni sociali estrinseche, sono assolutamente determinanti: al livello di questa differenza di regime passano infatti tutte le fondamentali differenze tra *socius* e Corpo senza Organi (il primo che si ripiega sulla produzione desiderante e se ne appropria piegandola ai suoi scopi organici, repressivi e territorializzanti, il secondo come elemento della produzione desiderante stessa, come limite deterritorializzato del *socius*), e tra la produzione molecolare, propria delle macchine desideranti, intesa come produzione inconscia, anorganica, intensiva e non codificata, e la produzione molare, propria delle macchine sociali, come produzione conscia, organica, estensiva e codificata. E anzi proprio sul piano delle relazioni complessive che si instaurano tra questi due tipi di macchina, le quali si danno sempre in interazione reciproca (non si dà macchina molecolare che non investa una macchina molare, così come non si danno macchine molar pure, cioè non popolate e guastate da investimenti molecolari), si sviluppa il discorso politico dell'*Anti-Edipo*, che si concentra proprio sulla definizione dei diversi investimenti desideranti nei confronti del campo sociale e delle sue macchine molar. Di qui l'invito (che in realtà è uno dei compiti fondamentali della schizoanalisi) a distinguere i differenti investimenti inconsci dagli investimenti coscienti o di interesse⁸⁴⁷: capita spesso, infatti, che individui progressisti, per convinzione o per interesse, in realtà non cessino di investire il campo sociale, dal punto di vista inconscio, stimolandone la natura repressiva e segregativa (ciò che costituisce un investimento reazionario, paranoico e fascistoide del campo sociale), o viceversa (ma più raramente) che individui molarmente conservatori, dal punto di vista molecolare investano il campo sociale per farlo fuggire, per farlo delirare, per crearvi delle linee di fuga (ciò che costituisce un investimento rivoluzionario, schizoide, nomadico). Così gli autori rispondono al quesito spinoziano sul perché ci si batte per la propria schiavitù, dicendo che la questione si gioca tutta al livello di desiderio (che costituisce il vero e proprio livello marxianamente infrastrutturale – e non ideologico)⁸⁴⁸: bisogna

⁸⁴⁶ Cfr. AO, p. 36 (it. p. 31): «Non c'è da una parte una produzione sociale di realtà e dall'altra una produzione desiderante di fantasmi. [...] In verità, *la produzione sociale è unicamente la produzione desiderante stessa in condizioni determinate*».

⁸⁴⁷ L'interesse è sempre una costruzione seconda, organica, molare: «un apparato di interesse non vale mai quanto una macchina di desiderio» (AO, p. 417; it. p. 400).

⁸⁴⁸ Cfr. AO, p. 124 (it. pp. 115-6); AO, p. 415-7 (it. p. 398-400).

capire che si può *desiderare* il fascismo e desiderare la repressione⁸⁴⁹, al di là e al di sotto delle nostre posizioni coscienti, e che anzi non si capirebbe nulla, del fascismo (inteso come nome proprio di un'istanza reazionaria in senso più ampio), se non si capisce che esso è anzitutto oggetto di desiderio (ciò che però non vuol dire relegarlo alla sfera dell'irrazionale, ma coglierlo come coestensivo al campo sociale stesso)⁸⁵⁰.

Ma, di nuovo, se pure la differenza di regime è fondamentale (e anzi è ciò che apre lo spazio dell'analisi politica dell'*Anti-Edipo*), ciò non deve distogliere dal fatto che tutto fa capo a un solo tipo di macchina, senza distinzione di natura. Infatti, pur nella tendenza a procedere teoricamente per coppie oppostive (cosa che resterà analoga anche in *Mille piani*), come macchine desideranti e macchine sociali, molecolare e molare, psicanalisi e schizoanalisi, investimento paranoico e investimento schizofrenico, produzione e rappresentazione, si assiste già allo sforzo costante da parte dei due autori di non permettere che queste coppie aprano a un possibile ritorno di un dualismo ontologico, facendo in modo che tutto si svolga su di un medesimo piano (quello della produzione meccanica).

Ancora, d'altra parte, sembra che questo processo – di univocizzazione, di superficializzazione – non sia stato portato a termine e che ancora sopravviva una tensione tra istanze di tipo diverso. Da una parte si vede infatti l'istanza univocista, spinoziana, per cui il Corpo senza Organi è detto essere la sostanza immanente degli oggetti parziali presi dal punto di vista dell'intensità; ma dall'altra parte non cessa di farsi sentire l'istanza trascendentale, quella cioè che porta a definire un uso «legittimo» e uno «illegittimo» delle sintesi passive⁸⁵¹ (cioè, dalla prospettiva specifica dell'*Anti-Edipo*, un uso edipico paranoico e un uso anedipico schizoide), soltanto il primo dei quali portano alla definizione di un inconscio che ancora è apertamente definito «trascendentale»⁸⁵².

⁸⁴⁹ Cfr. AO, p. 415 (it. p. 397): «L'antiproduzione sciama nel sistema: si amerà l'antiproduzione di per se stessa, e si amerà il modo in cui il desiderio reprime se stesso nel grande insieme capitalistico. Reprimere il desiderio, non solo per gli altri, ma in se stessi, essere il poliziotto degli altri e di se stessi, ecco quel che fa arrapare; e non si tratta di ideologia, ma di economia».

⁸⁵⁰ Da questo punto di vista Deleuze e Guattari riconoscono al contempo la grandezza di Wilhelm Reich (autore di *La psicologia di massa del fascismo*), che rifiuta di vedere nell'adesione delle masse ai fascismi del primo Novecento come mero sintomo di un'illusione o di un inganno collettivo, ma anche il suo limite, perché, scoprendo la natura desiderante di questa adesione, finisce poi per distinguere la razionalità della produzione sociale (almeno su un piano di diritto) e l'irrazionalità della produzione del desiderio, ovvero non cogliendo la coestensività dei due campi (cfr. AO, pp. 36-7; it. p. 32).

⁸⁵¹ AO, p. 80 (it. p. 74).

⁸⁵² AO, p. 89 (it. p. 82). J.-C. Martin (*Variations*, cit., p. 52) è molto chiaro al riguardo, sostenendo che l'impostazione etica e psicanalitica non è che un aspetto secondario: «Si è imprigionato troppo presto questo grande libro in una critica della psicanalisi, dimenticando che si tratta di filosofia, filosofia critica e trascendentale che mira a produrre un'estetica della sensazione aperta su delle sintesi creative e schizoidi, e per ciò stesso estranee alle preoccupazioni empiriche dell'epoca».

È chiaro che molto dell'impostazione specifica e della struttura di questo testo sia dovuto al fatto di essere pensato prima di tutto come un testo di etica⁸⁵³ e di politica, e che si sviluppa tramite un'indagine anti-psicanalitica dell'inconscio volta a determinare le condizioni per un uso differente della psichiatria (che deve essere materialista e trascendentale a un tempo), e che porta le sue conseguenze fino sul campo sociale, e dunque chiama a un ripensamento globale della politica tramite prospettive inedite. Resta il fatto che quest'istanza, se pure sapientemente maneggiata e fatta collaborare con altre, è alla base della struttura stessa dell'opera, che anzitutto definisce l'uso legittimo delle sintesi (capitolo I), poi l'uso illegittimo (capitolo II), poi la produzione sociale come regime produttivo molare opposto al molecolare (rischiando in un certo senso un ritorno al modello superficiale-profondo, anche se invertito rispetto a *Logica del senso* – capitolo III), e infine introduce la schizoanalisi come analisi trascendentale dell'inconscio (capitolo IV). Non solo: il modello di *Logica del senso* rischia di tornare nell'*Anti-Edipo* anche sotto l'aspetto per cui sul piano materiale (gli oggetti parziali dispersi in molteplicità) si trovano a operare una serie di sintesi passive, al fine di ottenere un piano che sia effettivamente intensivo (così come il Corpo senza Organi non è dato come piano intensivo, ma deve essere anch'esso prodotto come tale). Tutto questo movimento di sintesi inconscie (la produzione desiderante), come ha sottolineato acutamente Joe Hughes⁸⁵⁴, è molto simile a quello che in *Logica del senso* era chiamata «genesi dinamica», ovvero proprio il movimento che dai corpi portava al piano ideale dell'evento, che a sua volta poteva essere trattato come un piano intensivo. Allo stesso modo, il ripiegamento del *socius* sul regime produttivo molecolare, e il suo appropriarsene come quasi-causa, al fine di dar seguito a una produzione sociale di entità molarie, non è distante dal movimento della genesi statica che generava stati di cose, mondi e proposizioni significanti in *Logica del senso*. Non che questo sia di per sé sufficiente a mostrare un impianto ancora dualistico (o triadico) dell'*Anti-Edipo*, che anzi, tramite il concetto di macchina, si sforza di pensare l'intero reale sotto una medesima voce (quella che identifica reale e produzione), ma è tuttavia un forte argomento a favore del fatto che questo testo (anche in ragione del suo non essere un testo semplicemente teorico, ma che mette in gioco delle poste di varia natura) mostri in atto una tensione tra l'impianto trascendentale che Deleuze si porta dietro dalle opere e dall'impostazione precedente e una spinta alla superficializzazione della filosofia, che probabilmente è operata soprattutto per impulso guattariano (pur

⁸⁵³ Sulla definizione dell'*anti-Edipo* come un testo di etica cfr. M. FOUCAULT, *Préface à l'édition américaine de l'Anti-Œdipe*, in *Dits e écrits*, cit. p. 134; vedi anche M. DE BEISTEGUI, *Immanence. Deleuze and Philosophy*, cit., e J.-C. MARTIN, *Variations*, cit.

⁸⁵⁴ Cfr. J. HUGHES, *Deleuze and the Genesis of Representation*, cit., pp. 51-100.

adempiendo a quegli obiettivi che Deleuze si era posto fin dall'inizio: univocità, ri-orientamento del movimento filosofico, pensiero senza immagine, immanenza)⁸⁵⁵.

Alcune spie più o meno significative di questa tensione potrebbero essere le seguenti. Anzitutto, una sorta di dichiarata insoddisfazione da parte di Félix Guattari, non rispetto alla produzione concettuale dell'opera, ma piuttosto rispetto alla sua struttura, un po' troppo organica rispetto ai concetti che in essa dovevano funzionare. Scrive infatti Guattari in un appunto: «Resta la mia penna, il mio stile. Ma non mi riconosco nell'*Anti-Edipo*. Devo smettere di correre dietro l'immagine di Gilles e l'eleganza, la perfezione che ha apportato al più improbabile dei libri»⁸⁵⁶. Joe Hughes sostiene, per esempio, che non si tratti solo di una questione di stile e di organizzazione «accademica» del materiale (ciò che sarebbe già molto significativo), ma che la questione sia che la struttura stessa dell'opera rimanda a un impianto trascendentale, ovvero per certi aspetti simile a quello metafisico di *Logica del senso*, laddove lo sforzo comune doveva essere invece quello di portare il discorso su di un medesimo piano, in virtù di un'ontologia univoca e immanentista.

Una seconda spia potrebbe essere l'effettiva differenza che gli autori riconoscono passare tra *L'anti-Edipo* e *Mille piani*, non solo dal punto di vista strutturale e stilistico, ma anche dal punto di vista dell'impostazione teorica: «*L'anti-Edipo*», scrivono infatti nella *Prefazione* all'edizione italiana «aveva un'ambizione kantiana, bisognava tentare una specie di Critica della Ragion pura al livello dell'inconscio. Donde la determinazione di sintesi proprie dell'inconscio; lo svolgimento della storia come effettuazione di queste sintesi; la denuncia di Edipo come “illusione inevitabile” che falsifica ogni produzione storica. *Mille piani* rivendica invece un'ambizione post-kantiana (benché risolutamente anti-hegeliana). Il progetto è “costruttivista”. È una teoria delle molteplicità per se stesse»⁸⁵⁷. Da questo punto di vista la differenza tra le due opere (e proprio sul punto dell'abbandono del trascendentalismo in favore di un costruttivismo e di una teoria delle molteplicità pure) è non solo riconosciuta, ma rivendicata dagli autori. Che questo di per sé significhi un effettivo ripensamento, d'altra parte, non si può sostenere su questa sola base, giacché già a ridosso dell'uscita dell'*Anti-*

⁸⁵⁵ Questa posizione, che vede, in un certo senso, *L'anti-Edipo* come una sorta di laboratorio di quella che sarà la grande *summa* deleuziano-guattariana, è sostenuta da diversi interpreti deleuziani, seppur talvolta con accenti e moventi diversi. Tra questi, ad esempio J. Gil (*O Impervetível Devir da Immanência*, cit. pp. 177-9), che mostra come il concetto di Corpo senza Organi sia ancora in fase di lavorazione (e avrà bisogno dell'idea di piano, di abbandonare le macchine desideranti, e di definire il piano di immanenza) e che non sarà definito fino alle rielaborazioni di *Mille piani*, *Che cos'è la filosofia?*, e *Immanenza: una vita*. Anche lo stesso F. Zourabichvili, che pure offre un'analisi tendenzialmente sistematica e non evolutiva della filosofia deleuziana, parla dell'idea di una svolta in corrispondenza con *L'anti-Edipo* come di un errore prospettico, poiché esso sarebbe ancora legato al trascendentalismo precedente e i veri concetti innovatori (divenire-animale, ritornello, macchina da guerra) sono ancora di là da venire

⁸⁵⁶ F. GUATTARI, *Écrits pour L'anti-Oedipe*, Textes agencés par S. Nadaud, Lignes & Manifestes, Paris, Paris 2004, p. 496.

⁸⁵⁷ MP, it. p. 30 (DRF, 289).

Edipo, Deleuze annunciava che chi si aspettava qualcosa di simile per il volume successivo di *Capitalismo e schizofrenia*, sarebbe stato molto spiazzato, trovandosi di fronte «qualcosa di così diverso nel linguaggio e nel pensiero»⁸⁵⁸ (a sua volta però questo annuncio, fatto sette anni prima dell'uscita, non significa che la svolta «post-kantiana» fosse stata prevista in questi termini).

Infine, bisognerà segnalare che *Mille piani* è a sua volta popolato da una serie di concetti inediti (il rizoma, i divenire, la stratificazione, le linee di fuga, i concatenamenti, la macchina da guerra, lo spazio liscio) che mutano molto significativamente l'orizzonte teorico complessivo di questo testo rispetto al precedente. E bisognerà segnalare altresì che accade nel passaggio tra queste due opere ciò che era accaduto nel passaggio da *Differenza e ripetizione* a *Logica del senso*: i termini chiave dell'*Anti-Edipo*, quelli tramite i quali ancora una volta era possibile offrire una concezione unificata dell'essere (in questo caso inteso come produzione desiderante), vengono a sparire: *Mille piani* non si interesserà più (o lo farà in modo molto marginale) né di macchine⁸⁵⁹ né di desiderio.

3.2.2 LA SVOLTA SEMIOTICA (*Mille piani/1*)

Alain Badiou, in un denso capitolo dedicato alla *Ontologia vitalista di Deleuze* del suo *Court traité d'ontologie transitoire*⁸⁶⁰, sostiene che è sulla questione del segno che cade il sistema deleuziano, ovvero nel tentativo di istaurare la grande equazione «Essere univoco (neutro) = immanenza = vita inorganica = virtuale». Ovvero, ci sarebbe un peccato di «ottimismo ontologico» in Deleuze nel voler rinvenire all'interno di un essere chiuso e univoco (calcato su quello spinoziano) le tracce (i segni – le stigmate, potremmo dire) dell'apertura, ovvero il segno del virtuale nell'attuale, dell'eterno ritorno nel caso, dell'impersonale nel personale, del nomade nel sedentario, ovvero dell'Aperto nel Chiuso. Dovendo però preservare

⁸⁵⁸ PP, p. 19 (it. p. 18): «Quelli che ci “aspettano” saranno costretti a pensare: o sono diventati completamente pazzi o sono dei mascalzoni, oppure non sono stati in grado di continuare. Deludere è un piacere».

⁸⁵⁹ Ovviamente non sfugge il fatto che uno dei concetti chiave di *Mille plateaux* sia proprio – tra i tanti – quello di macchina astratta (oltre naturalmente a quello di macchina da guerra, che d'altra parte svolge una funzione completamente diversa); resta il fatto che sembra difficile considerare questo concetto come un'evoluzione della macchina desiderante – e in generale della macchina – dell'*Anti-Edipo*, e non piuttosto un concetto radicalmente nuovo, il cui funzionamento non è affatto riconducibile a quello produttivo (piuttosto la macchina, estremamente concreta, dell'*Anti-Edipo* si potrà per certi aspetti riconoscere nei concatenamenti, che tuttavia si oppongono direttamente proprio alla macchina astratta, che non è produttiva, ma deterritorializzante e volta a tracciare un piano di consistenza – almeno in prima istanza).

⁸⁶⁰ Cfr. A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998, pp. 61-72.

un ritorno del dualismo ontologico, Deleuze deve fare in modo che nell'oggetto il *côté* virtuale sia indiscernibile dal suo *côté* attuale, ovvero che si possa dire indifferentemente che tutto è vita e che tutto è segno, ovvero (traendo le conseguenze da quest'ultimo assunto) che tutto è disgiunto (dal punto di vista della vita inorganica che si produce solamente tramite sintesi disgiuntive) e che tutto è relazione (dal punto di vista della rete segnica). Così, sempre secondo Badiou, si reintrodurrebbe però artatamente l'equivocità dell'essere, ovvero crollerebbe l'equazione iniziale (che poi è il grande *enjeu* filosofico deleuziano).

Eppure, sembra che Deleuze (soprattutto con Guattari – e non è un caso che tutte le letture badiouiane tendano esplicitamente a tralasciare le opere scritte a quattro mani) abbia affrontato la questione, e ne abbia proposto una soluzione che eviti l'impasse segnalata da Badiou (dovendo tuttavia rinunciare a qualcos'altro). Riserviamo la risposta a più tardi, essendo per essa necessaria una lettura ravvicinata di *Mille piani*.

In ogni modo, non è affatto casuale che alla questione dei segni, ovvero alla semiotica, sia dedicato in *Mille piani* uno spazio molto ampio, che occupa sostanzialmente tutta la prima parte dell'opera e si ripercuote poi in molti passaggi decisivi (di argomento direttamente semiotico sono i piani 3, 4, 5, 7; indirettamente semiotici i piani 1, 9 e 11). Uno dei dati decisivi di *Mille piani*, e una delle differenze centrali e più feconde rispetto all'opera precedente di Deleuze⁸⁶¹ (e anche di Deleuze con Guattari) è proprio questa *svolta semiotica*⁸⁶², che intende portare il discorso ben al di là del semplice rapporto tra il linguaggio e le cose (rapporto che era ancora pensato come privilegiato in *Logica del senso*, per quanto svincolato da un modello rappresentativo), indagando una struttura semiotica ben più complessa, stratificata e non semiologica (ovvero non dipendente da alcun primato della linguistica e del linguaggio su altri tipi di formazioni segniche).

⁸⁶¹ In realtà nella prima produzione filosofica (o meglio storico-filosofica) deleuziana si riscontra la presenza della tematica semiotica (si pensi anzitutto al testo degli anni Sessanta su Proust, imperniato proprio su questo tema), ma lì l'impostazione era ancora di fatto ermeneutica, e l'atteggiamento rispetto al segno era dunque di decifrazione, di interpretazione; il modello ermeneutico si era del resto rivelato inservibile già per il primo Deleuze.

⁸⁶² Per il rapporto di Deleuze con la semiotica, in particolare per quanto riguarda i nomi di Louis Hjelmslev (per *Mille piani*) e di Peirce (per i libri sul cinema), cfr. P. FABBRI, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, in S. VACCARO (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997 (al contrario, per un ridimensionamento della semiotica peirciana nei libri sul cinema a favore di una sostanziale permanenza dei modelli hjelmsleviani, cfr. D. CECCHI, *Aspetti semiotici e metodologici. Ipotesi sulla presenza di Louis Hjelmslev nell'Immagine-movimento e nell'Immagine-tempo*, in P. GODANI, D. CECCHI, *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, ETS, Pisa 2006). L'espressione «svolta semiotica» dà anche il titolo a un testo dello stesso P. Fabbri, che intende appunto marcare una distanza rispetto al *linguistic turn* che aveva caratterizzato l'intera filosofia analitica e per molti versi anche quella continentale: il linguaggio, secondo questa prospettiva, che Deleuze e Guattari sposano senz'altro, almeno in questo testo, è solo uno dei sistemi semiotici possibili, con le sue specificità, ma non è né unico né esclusivo (cfr. P. FABBRI, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari 1998).

E forse è proprio seguendo il piano IV (*20 Novembre 1923 – I postulati della linguistica*), dedicato appunto alla critica del modello linguistico in contrapposizione a quello semiotico, e integrandolo con concetti provenienti dagli altri piani correlati, che sarà forse possibile introdurre alla tematica semiotica in *Mille piani*⁸⁶³.

Il piano in questione consta di quattro parti, ognuna dedicata alla critica di un postulato della linguistica, da una parte mostrando in che modo esso giri a vuoto, e dall'altra mostrandone i legami strategici con un certo tipo di *politica della lingua*. È per esempio decisamente politico il primo postulato della linguistica, quello per cui il linguaggio sarebbe un veicolo inerte di informazione e comunicazione. Quando la maestra a scuola insegna ai propri scolari, o quando li interroga – è la scena con cui Deleuze e Guattari aprono il IV piano – non li sta informando, non sta trasmettendo loro informazioni, né loro le comunicano nozioni rispetto alle quali sarebbero previamente stati edotti⁸⁶⁴: ciò che è all'opera non è altro che un sistema di addestramento – un vero addestramento di tipo militare. Il linguaggio è fatto anzitutto di parole d'ordine (è il veicolo di ordini e si identifica con essi) e da questo punto di vista è perfettamente operativo, cioè rompe immediatamente la supposta barriera teorica tra un fare e un parlare: il parlare è tutt'altro che innocente ed è tutt'altro che trasparente rispetto all'azione (giacché è esso stesso azione: apprendere il linguaggio è eseguire degli ordini, così come parlare è sempre darne e riceverne).

Il linguaggio non è congegnato perché vi si creda, dicono gli autori, ma perché vi si obbedisca, e tramite esso si reiterino le strutture di potere da cui esso dipende: «Una regola di grammatica è un contrassegno di potere prima che un contrassegno sintattico»⁸⁶⁵. La grammatica sarebbe dunque, prima di tutto, una grammatica di potere, atta a imporre ai parlanti la sottomissione alle leggi sociali: si è costretti a parlare una lingua dominante (prima ancora che una lingua madre), e formare frasi grammaticalmente corrette è già una sottomissione alle strutture di potere. Da questo punto di vista la ricerca, propria della linguistica istituzionale (sulla linea della linguistica scientifica chomskyana), di costanti nella lingua, dipende da una previa imposizione delle costanti ai parlanti, dal fatto che l'unità

⁸⁶³ È forse utile sottolineare che le mie competenze non mi permetteranno una reale discussione e un reale vaglio delle tesi semiotiche qui esposte: ciò che si tratta di fare dal punto di vista di questo lavoro è di cogliere il ruolo strutturale della dimensione semiotica di *Mille piani*, e di porla in relazione all'eventuale instaurazione di una filosofia superficiale.

⁸⁶⁴ La scarsa fiducia che Deleuze ripone nella comunicazione è esemplificata anche dall'intervista con Toni Negri del 1990 raccolta nei *Pourparlers*, in cui la società del controllo (quella che a parere di Deleuze stava all'epoca soppiantando la società disciplinare descritta da Foucault) è ciò che si potrebbe indifferentemente chiamare la società della comunicazione (cfr. PP, p. 237; it. p. 231). Sulla società di controllo a partire dal pensiero deleuziano si veda anche M. HARDT, *La société mondiale de contrôle*, in *Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 359-75.

⁸⁶⁵ MP, p. 96 (it. p. 128).

della lingua è anzitutto un'unità politica, una funzione d'ordine che lo studio linguistico si limita a riprodurre e confermare⁸⁶⁶.

Parlare è intervenire sul reale (ordinare, obbedire, addestrare, essere addestrati, disciplinarsi e via dicendo – «un certo enunciato compie un atto e l'atto si compie nell'enunciato»⁸⁶⁷). Per questo quando Austin parla della dimensione performativa di alcuni enunciati e della diffusa dimensione illocutiva, ha perfettamente ragione a mostrare il fatto che *si fanno* tutta una serie di cose tramite il linguaggio, e che anzi l'attività linguistica principale consiste esattamente in questa pragmatica e non nella semplice denotazione. L'intero linguaggio opera in maniera performativa e illocutiva (ovvero realizza ciò che dice dicendolo e, tramite il parlare, opera tutta una serie di azioni collaterali). La scoperta di questa dimensione comporta, secondo Deleuze e Guattari, tre ordini di conseguenze decisive per la linguistica: 1. Il fatto che il linguaggio non possa esser considerato un codice esplicativo (e l'enunciato una semplice informazione); 2. L'impossibilità di isolare semantica e sintattica dalla più ampia e primaria dimensione della lingua (la *pragmatica*); 3. L'impossibilità di mantenere la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*⁸⁶⁸ (la possibilità della lingua dipende dall'effettività degli atti di parola – si coglie qui la distanza rispetto al modello di una lingua come sistema di rapporti differenziali virtuali che si incarnano in lingue attualmente parlate).

Non ci sarebbe, dunque, una funzione primaria (denotativa) del linguaggio, una sorta di riferimento delle parole e degli enunciati a qualcosa di visto, di percepito, un riferimento qualsiasi all'oggetto che dovrebbe essere riprodotto linguisticamente: il dire si installa sempre su un dire (o un sentito dire), il linguaggio è un sistema a sé stante che risponde a una grammatica e a un funzionamento di origine sociale che non ha niente a che vedere col trasporto di informazioni o con la comunicazione (le api che comunicano ciò che hanno percepito direttamente ma che non possono ripetere ciò che è stato loro comunicato non hanno dunque – come sottolinea Benveniste⁸⁶⁹ – alcun linguaggio, dato che il linguaggio prevede già la totalità di un linguaggio su cui innestarsi e non di una realtà da raffigurare). Per questo, ancora, il tropo fondamentale non è la metafora (che muovendo da un riferimento primario diretto si trasferisce a uno derivato) ma il *discorso indiretto*, ovvero un parlare che è sempre innestato su un parlare collettivo presupposto. E questo parlare collettivo è ciò che esclude la dimensione soggettiva del linguaggio: l'«io parlo» è sempre installato e diffuso in un «si parla» che lo assorbe e da cui esso dipende. «Non vi è enunciazione individuale e neppure soggetto d'enunciazione. [...] L'enunciazione

⁸⁶⁶ Cfr. MP, pp. 127-8 (it. pp. 158-9).

⁸⁶⁷ MP, p. 100 (it. p. 131).

⁸⁶⁸ Cfr. MP, p. 98 (it. pp. 129-30).

⁸⁶⁹ Cfr. E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 70-7 (il capitolo «Comunicazione animale e linguaggio umano»).

rinvia per se stessa a concatenamenti collettivi»⁸⁷⁰. Le soggettivazioni, ovvero i soggetti di enunciazione e di enunciato, arrivano in seconda battuta, come prodotto e come conseguenza di un'enunciazione collettiva e impersonale (il soggetto è sempre il prodotto di un enunciato – o meglio di un *concatenamento collettivo d'enunciazione* – e non può mai esserne presupposto)⁸⁷¹: l'intero linguaggio è un discorso indiretto libero composto di concatenamenti d'enunciazione collettivi (linguistici e sociali) che funzionano secondo determinati regimi semiotici. I concatenamenti collettivi d'enunciazione sono l'effettuazione concreta delle condizioni linguistiche: l'effettuazione delle costanti linguistiche «in funzione di variabili interne all'enunciazione stessa»⁸⁷². Il che non significa però avallare un dualismo tra lingua come virtualità del linguaggio e concatenamenti collettivi d'enunciazione come la loro applicazione (attualizzazione) estrinseca (cioè dipendente da fattori extra-linguistici), ma piuttosto si tratta di vedere come queste variabili di enunciazione rappresentino delle condizioni intrinseche all'enunciazione stessa, e dunque la pragmatica della lingua è il presupposto implicito della lingua stessa: «La linguistica non può esistere al di fuori della pragmatica (semiotica o politica) che definisce l'effettuazione della *condizione* del linguaggio e l'*uso* degli elementi della lingua»⁸⁷³.

Proprio da questo punto prende avvio la critica al secondo postulato della linguistica, quello secondo cui la «macchina astratta della lingua» sarebbe sufficiente di per sé a spiegare la propria effettuazione, senza ricorrere ad altro. Ciò che invece sostengono gli autori in questo passaggio è proprio, al contrario, che la macchina astratta esiste solo in virtù di un concatenamento che concerne non solo fattori linguistici, ma altri extralinguistici, e che rappresenta nella sua globalità quel presupposto pragmatico senza cui la lingua non può darsi. La macchina astratta deve rapportarsi necessariamente a un concatenamento, di cui costituisce il «diagramma». Il concatenamento (il termine ha sostituito di fatto quello di «macchina») è in particolare lo strumento teorico tramite cui Deleuze e Guattari squalificano il modello semiotico significante-significato, opponendogli un modello complesso, che essi derivano in larga parte da Louis Hjelmslev, il linguista danese parlando del quale gli autori si abbandonano a epiteti altisonanti quali «il geologo danese spinoziano, il tenebroso principe discendente di Amleto»⁸⁷⁴. Sin dagli scritti preparatori all'*Anti-Edipo*, Guattari (che probabilmente fu il promotore di questa svolta semiotica nel secondo volume di *Capitalismo e*

⁸⁷⁰ MP, p. 101 (it. p. 132)

⁸⁷¹ Cfr. su questo anche la lapidaria *Lettera a Uno sul linguaggio*, in DRF, pp. 185-6 (it. p. 160-1). F. Trasatti (*Leggere Deleuze, attraversando* Mille Piani, Mimesis, Milano 2010, p. 94) sottolinea come questo movimento sia volto a scongiurare il mito dell'origine in campo linguistico: tanto l'io come origine supposta della *parole*, quanto la combinatoria linguistica come origine supposta della *langue* devono essere abbandonate a favore del concatenamento d'enunciazione e della pragmatica linguistica.

⁸⁷² MP, p. 108 (it. p. 138).

⁸⁷³ MP, p. 109 (it. p. 139).

⁸⁷⁴ MP pp. 57-8 (it. p. 87).

schizofrenia) scopre un'affinità essenziale tra il suo pensiero macchinico e la semiotica hjelmsleviana. In essa rinviene infatti una sorta di «macchina semiotica» che unisce una doppia deterritorializzazione tanto al livello del contenuto quanto dell'espressione, e inoltre sottolinea come sostanza e forma siano intercambiabili e non dipendano che da un certo sguardo prospettico: «Sa *forme*,» scrive infine Guattari «c'est notre *code*. Sa *substance*, c'est notre *flux*»⁸⁷⁵. Quello che in sostanza gli autori traggono dal linguista danese è un modello, una specie di una griglia formata dall'incrocio di quattro fattori⁸⁷⁶ (*sostanza* e *forma* da una parte e *contenuto* ed *espressione* dall'altra, che formano a loro volta quattro coppie: sostanza e forma del contenuto e sostanza e forma dell'espressione). Non si tratta più quindi di opporre un significante (linguistico)⁸⁷⁷ a un significato (referente extra-linguistico), ma di vedere un doppio processo di formalizzazione (parallelo a un doppio processo di – potremmo dire – sostanzializzazione, anche se di questo i nostri autori parlano molto meno). Bisogna quindi da una parte mostrare l'indipendenza di espressione e contenuto (ovvero squalificare la primazia di un fattore sull'altro), evitando il duplice errore di credere a un contenuto che determini l'espressione (quantunque si conferisca all'espressione l'opzione di una retro-azione sul contenuto), o viceversa di credere all'autosufficienza dell'espressione (ovvero del sistema linguistico) relegando i contenuti a una pragmatica e a un campo di referenzialità considerati derivati ed estrinseci ai fattori linguistici⁸⁷⁸. Ma, dall'altra parte, bisogna mostrare che l'indipendenza causale non comporta il fatto che contenuto o espressione possano darsi l'uno senza l'altro: essi funzionano esclusivamente all'interno di un concatenamento che li mette in relazione. La prima grande conclusione è dunque che il reale è sempre semiotizzato così come il segno deve sempre essere reale.

⁸⁷⁵ F. GUATTARI, *Écrits pour L'anti-Edipe*, cit., p. 292. Cfr. PP, p. 35 (it. p. 33) (a parlare è proprio Félix Guattari): «è per questo che ci siamo volti verso Hjelmslev: da molto tempo egli ha elaborato una teoria spinozista del linguaggio in cui dei flussi, di contenuto e di espressione, si disinteressano del significante. Il linguaggio come sistema continuo di contenuto e d'espressione, tagliato da concatenamenti macchinici discreti e discontinui» (è evidente come qui la terminologia sia propriamente quella dell'*Anti-Edipo*).

⁸⁷⁶ In realtà ce n'è un quinto – la materia – che però è in un certo senso pre-semiotico (solo in un certo senso, però, giacché da un altro punto di vista potrebbe rappresentare proprio lo stato semiotico perfetto), e che in ogni caso aggiungeremo più avanti.

⁸⁷⁷ Giustamente Fabbri (*Come Deleuze ci fa segno*, cit., p. 118-21) nota come Deleuze tenga molto, proprio a partire da *Mille piani* e dall'incontro con Hjelmslev, a svincolare la forma espressiva dalla necessità di una sua codificazione linguistica, a favore piuttosto di una diagrammatica: «Può dunque esserci una sintatticità nel cinema, o nella pittura e così via. Ecco perché Deleuze fa una gigantesca tipologia dei regimi segnifici *visivi*. [...] L'immagine serve a Deleuze per provare la possibilità di una semiotica [...] applicandola a un campo in cui la linguistica non ha peso». Per l'applicazione di Hjelmslev al cinema di Deleuze si veda il già citato D. CECCHI, *Aspetti semiotici e metodologici*, in P. GODANI, D. CECCHI, *Falsi Racordi*, cit.

⁸⁷⁸ Difficile non pensare che il modello di *Logica del senso* (anche nonostante il breve tributo agli stoici fatto in apertura del paragrafo, proprio in virtù del fatto di aver distinto e reso indipendenti espressione e contenuto) compie – da prospettive differenti – *entrambi* questi errori, considerando da una parte le espressioni come «causate» dai corpi (ovvero dai contenuti) e dall'altra considerando poi questa espressione (sempre linguistica) come impassibile e autonoma rispetto ai corpi.

Come al loro solito, Deleuze e Guattari sono piuttosto parchi di esempi rispetto all'applicazione della griglia hjelmsleviana. L'esempio più chiaro è probabilmente quello tratto da *Sorvegliare e punire* (e, in generale, la analisi storiche di Michel Foucault offrono sempre ottimo materiale per questo tipo di lettura semiotica complessa, prova ne sia il fatto che spesso la questione torna e viene ampliata nella monografia foucaultiana di Deleuze). Si prenda un oggetto complesso come il sistema carcerario: esso ha la prigione come forma di contenuto (potremmo anzi specificare ulteriormente: la prigione come forma di contenuto e i prigionieri come sostanza del contenuto)⁸⁷⁹, che sta in rapporto a diverse altre forme di contenuto (scuola, caserma, ospedale, manicomio, fabbrica). Ciò che tuttavia magistralmente Foucault mostra è che questa forma di contenuto non è in relazione con degli enunciati significanti che riguardano la prigione, ma con un differente regime di dicibilità, che è quello che gravita attorno alla *delinquenza*: la relativa forma di espressione sarà dunque la delinquenza, con la sua specifica produzione di enunciati (e la sostanza dell'espressione potrebbe invece essere rappresentata dal codice penale). Ora, il rapporto che esiste tra prigione e delinquenza è di reciprocità, ma non di corrispondenza, né di conformità, né di preminenza dell'una sull'altra. Ciò che invece si potrà rintracciare al fondo di questo e degli altri oggetti complessi analizzati da Foucault (sistema scolastico, manifatturiero, manicomiale, ospedaliero) è piuttosto un *diagramma* comune che ne tracci le linee di forza in termini astratti, ovvero come puri rapporti (ciò che gli autori chiamano anche *macchina astratta*, ovvero una «carta, una cartografia coestensiva a tutto il campo sociale [...] definita attraverso funzioni e materie informali, [e che] ignora ogni distinzione di forma tra contenuto ed espressione, tra formazione discorsiva e formazione non-discorsiva»⁸⁸⁰); questo diagramma potrebbe essere quello del *panoptismo*, ovvero *l'imposizione di una condotta qualsiasi a una molteplicità umana qualsiasi*⁸⁸¹.

⁸⁷⁹ Cfr. F, p. 55 (it. p. 69).

⁸⁸⁰ F, p. 42 (it. p. 53).

⁸⁸¹ Cfr. F, p. 41 (it. p. 52). Ora, questa ricostruzione hjelmsleviana di Foucault è tratta in parte dal piano III di MP (in particolare pp. 86-7; it. pp. 115-6) e dal capitolo II e III (in particolare pp. 38-56) di F. In realtà le due esposizioni non sono perfettamente collimanti (e a dire la verità neanche quella interna a F è in sé perfettamente coerente): ad esempio la delinquenza è detta forma dell'espressione sia in MP che in F, p. 39 (it. p. 49); mentre in F, p. 55 (it. p. 69), essa figura come sostanza dell'espressione (forma dell'espressione sarebbe in questo caso il diritto penale). Altrettanto il panoptismo figura prima come diagramma e poco oltre come regime di visibilità proprio del contenuto prigione (mentre all'espressione delinquenza corrisponderebbero gli enunciati relativi come regime di dicibilità); è vero del resto che le definizioni di panoptismo utilizzate nei due casi sono significativamente differenti («*imporre una condotta qualsiasi a una molteplicità umana qualsiasi*» nel primo caso e «vedere senza essere visti» nel secondo).

Queste oscillazioni mostrano da una parte la complessità di un tale apparato semiotico, dall'altra la sua elasticità; ma, ciò che è più rilevante, potrebbero considerarsi una dimostrazione del fatto che contenuto ed espressione non sono tali in sé, ma dipendono dal concatenamento in cui sono presi. Scrive infatti Hjelmslev nei *Fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, p. 65: «I termini *piano dell'espressione* e *piano del contenuto* (come del resto *espressione* e *contenuto*) sono scelti in accordo con

Naturalmente questo esempio foucaultiano non è l'unico possibile⁸⁸², ma può essere una buona introduzione alla concezione di una semiotica «stratificata» anziché modellata sul paradigma dominante significante-significato. La stratificazione a cui si fa qui riferimento è quella cui è dedicato il (per certi versi delirante) piano III, significativamente intitolato *10.000 a.C. – Geologia della morale*, in cui si dà un'immagine di questo paradigma stratificato, che fa riferimento precisamente alla semiotica di Hjelmslev (che proprio per la scoperta di questa stratificazione semiotica viene detto «geologo spinozista», lui che con la geologia, a rigor di termini, aveva ben poco a che fare). Il punto è che in questa stratificazione espressione e contenuto sono rigorosamente distinti eppure non definiti come tali dalla loro natura ma dall'essere presi in un determinato concatenamento che a sua volta struttura un determinato strato semiotico. Uno strato, a sua volta, è un regime semiotico (di base un regime semiotico misto, ovvero che funziona secondo meccanismi, istanze e movimenti che provengono da semiotizzazioni di tipo diverso⁸⁸³) ovvero un modo con cui delle materie libere e informali vengono organizzate in una doppia articolazione di espressioni e contenuti (e di forme e sostanze), e qui fissate: «nel *continuum* intensivo gli strati ritagliavano delle forme e formavano le materie in sostanze. Nelle emissioni combinate distinguevano espressioni e contenuti. [...] Ogni strato era una doppia articolazione di contenuto e d'espressione, entrambi distinti realmente, entrambi in stato di presupposizione reciproca, che sciamavano l'uno nell'altro»⁸⁸⁴

nozioni tradizionalmente accettate, e sono arbitrari. La loro definizione funzionale non fornisce nessuna giustificazione per chiamare l'una piuttosto che l'altra di queste entità *espressione* o *contenuto*. Esse sono definite soltanto dalla loro reciproca solidarietà, e nessuna di esse può essere identificata altrimenti. Esse sono definite solo in maniera oppositiva e relativa, come funtivi reciprocamente opposti di una medesima funzione»; è per questo che Guattari può riferirsi alla teoria di Hjelmslev come a uno «pseudo-dualismo», dato che i due termini in questione sono definiti solo funzionalmente e dunque risultano perfettamente reversibili (cfr. F. GUATTARI, *Ecrits pour L'anti-Œdipe*, cit., p. 295).

⁸⁸² Un altro esempio significativo è offerto da D. Cecchi (*Aspetti metodologici e semiotici*, cit., p.55), che propone di applicare il metodo hjelmsleviano al barocco così come viene trattato in *Le pli. Leibniz et le baroque*, definendo la forma del contenuto dell'oggetto complesso Barocco come l'esistenza di due piani di realtà (cfr. *Pli*, cap. VIII) e la forma dell'espressione come la piega.

⁸⁸³ Il piano V (*587 a.C – 70 d.C - Su alcuni regimi di segni*) offre una rassegna di alcuni modelli di regime semiotico, in modo da mostrare come un regime concreto partecipi di istanze diverse provenienti da queste forme più o meno esemplari (regimi dispotici significanti, autoritari soggettivanti, regimi pre- e post-significanti, definiti in questo modo secondo quelle che sono le «funzioni eterogenee e le varietà dei loro concatenamenti»); cfr. MP, p. 175 (it. p. 211); gli strati che a Deleuze e Guattari sembrano più decisivi nel nostro mondo sono gli strati (ovvero i regimi semiotici) soggettivizzanti e significanti (un regime misto tra i due, che si contrappone a forme semiotiche aperte, eterogenee, polivoche): per questo il complesso piano VII (*Anno zero – Visità*) mostra come il viso sia l'esito dell'imposizione alla testa (corporea e deterritorializzata) e ai suoi tratti mobili ed eterogenei di un regime significante dispotico e autoritario soggettivante: che questo piano sia datato «anno zero» ha il doppio valore di rimandare alla codificazione propria del mondo cristiano tramite il volto di Cristo e di mostrare come il nostro evo sia sottoposto specificamente a questi regimi semiotici misti (di qui l'invito costante a disfare il viso, e a concatenarne altrimenti i tratti). È di nuovo importante sottolineare che soggettivazione e significazione sono richieste e prodotte dal funzionamento di un certo concatenamento concreto, e non gli sono presupposte («il significante o il soggetto [...] rinviano a variabili d'enunciazione interne al concatenamento», MP, p. 174; it. p. 211).

⁸⁸⁴ MP, 92 (it. p. 122).

Gli strati, come Deleuze li definisce in *Foucault* (di nuovo in termini hjelmsleviani) sono «empiricità [...] fatte di parole e di cose, di vedere e di parlare, di visibile e dicibile, di zone di visibilità e di campi di leggibilità, di contenuti e di espressioni»⁸⁸⁵, il cui funzionamento è determinato dal funzionamento dei suoi concatenamenti concreti. Questi concatenamenti sono a loro volta macchine complesse. Essi sono anzitutto duplici: rivolti da una parte verso le espressioni – e in questo senso essi sono concatenamenti d'enunciazione – e dall'altra verso i contenuti (che non sono né significati né oggetti) – e in questo senso essi sono concatenamenti macchinici⁸⁸⁶. Ciò che è essenziale cogliere in questa distinzione è che il concatenamento stesso ha il ruolo di distribuire espressioni e contenuti e farli essere tali nel momento in cui li articola duplicemente su di uno strato (cioè: non si articolano espressioni e contenuti, ma si articolano materiali informali facendo funzionare alcuni come espressioni e altri come contenuti).

In realtà questo è solo un asse (orizzontale) lungo cui si sviluppa il concatenamento; sull'altro asse il concatenamento comporta due tipi di movimento: quello territoriale o riterritorializzante (che stabilizza il concatenamento), e quello deterritorializzante (che invece lo fa filare lungo linee di fuga – potremmo dire che, come le macchine desideranti dell'*Anti-Edipo*, anche i concatenamenti non funzionano se non comportando sempre dei guasti, delle destabilizzazioni, delle fughe, delle deterritorializzazioni e delle decodificazioni)⁸⁸⁷.

Questa doppia doppia-articolazione (due assi, ciascuno duplicemente articolato) è ciò che gli autori definiscono la «tetravalenza»⁸⁸⁸ del concatenamento, che però ancora non lo esaurisce, perché ne limita l'azione all'interno di uno stesso strato (o tra due strati differenti – ma in ogni caso all'interno di una logica stratificata). Il concatenamento si trova invece anche in rapporto necessario con un piano differente, non stratificato (e dunque non semiotico), che si può chiamare *piano di consistenza* e che è continuamente tracciato da una *macchina astratta*. Tale macchina astratta è ciò che costituisce e coniuga tutte le punte di deterritorializzazione del concatenamento stesso, ovvero ne è la forma assolutamente deterritorializzata, ovvero destratificata⁸⁸⁹. Ciò che succede nella macchina astratta è una sorta di rivoluzione rispetto agli strati semiotizzati: la macchina astratta non distingue più tra piano del contenuto e piano dell'espressione, perché essa traccia un solo e medesimo piano (piano di

⁸⁸⁵ F, p. 55 (it. p. 69).

⁸⁸⁶ Cfr. MP, pp. 174-5 (it. pp. 210-11).

⁸⁸⁷ Cfr. MP, pp. 112-3 (it. pp. 142-3). L'esempio che in questo frangente forniscono gli autori è il concatenamento di feudalità, che si troverebbe così articolato: da una parte le mescolanze dei corpi (corpo della terra, del vassallo, del servo, del cavaliere e del cavallo, delle armi) e dall'altra gli enunciati della feudalità (la cavalleria, il regime giuridico delle armerie, i giuramenti, gli enunciati di obbedienza quelli dell'amor cortese); sull'altro asse invece si disporrebbero le territorialità (il feudo, il castello), le deterritorializzazioni (la linea di fuga del cavaliere errante), e le riterritorializzazioni (le terre strappate con le crociate).

⁸⁸⁸ MP, p. 112 (it. p. 143).

⁸⁸⁹ Cfr. MP, p. 175 (p. 212).

consistenza) – che potremmo dire anche piano della *materia*, ritrovando così il quinto elemento della partizione hjelsmleviana, quell'elemento che avevamo lasciato inizialmente da parte in quanto non semiotizzato, e che ora torna fuori per definire il piano di consistenza come puro materialismo⁸⁹⁰. Un tale piano, anziché essere stratificato, è *diagrammatico* (macchina astratta e diagramma sono spesso utilizzati indifferentemente), ovvero qui contenuto ed espressione sono sostituiti da tratti e punti (materiali e funzionali) che si confondono in una medesima deterritorializzazione fatta di segni-particelle, ovvero rendono finalmente *indiscernibili* il segno e la particella, l'espressione e il contenuto. Il piano di consistenza è percorso senza soluzione di continuità da ogni sorta di materiale disperso, in cui segni e particelle sono tutti perfettamente reali (e indistinguibili) e lo sono tutti allo stesso titolo:

Il piano di consistenza viene percorso dalle cose e dai segni più eteroclitici: un frammento semiotico sta accanto a un'interazione chimica, un elettrone percuote un linguaggio, un buco nero capta un messaggio generico, una cristallizzazione fa una passione, la vespa e l'orchidea attraversano una lettera; [...] sono strappati ai loro strati, destratificati, decodificati, deterritorializzati, ed è questo che permette la loro vicinanza e la loro mutua penetrazione nel *piano di consistenza*. [...] *Il piano di consistenza ignora le differenze di livello, gli ordini di grandezza e le distanze. Ignora la differenza di artificiale e naturale. Ignora la distinzione dei contenuti e delle espressioni, come quella delle forme e delle sostanze formate*⁸⁹¹.

Si rende in questo passaggio particolarmente manifesta la distanza di questa semiotica, che culmina nell'indiscernibilità sul piano di consistenza di segno e corpo, rispetto alla filosofia del linguaggio di *Logica del senso*⁸⁹², in cui particelle (oggetti parziali, corpi) e espressione erano addirittura *ontologicamente* differenti e non riducibili l'uno all'altro, e come questo piano destratificato dove l'indiscernibilità diviene sensibile sia molto simile al piano che in *Logica del senso* era caratterizzato come il piano puramente corporeo, materiale, artaudiano, dell'infrasenso.

⁸⁹⁰ Cfr. MP, p. 176 (it. pp. 212-3); cfr. MP, p. 178 (it. p. 214): «Vi è diagramma ogni volta che una macchina astratta singolare funziona direttamente sulla materia» (bisogna evitare di pensare qui macchina astratta e materia come qualcosa di distinto ontologicamente e non piuttosto la macchina astratta come il movimento proprio della deterritorializzazione della materia). M. de Beistegui dice giustamente che l'immanenza si può realizzare solo come materialismo (cfr. *L'immagine di quel pensiero*, cit. p. 101); è una questione sulla quale dovremo tornare, ma è bene sottolineare che non è estranea al discorso che *Mille piani* conduce dal punto di vista semiotico.

⁸⁹¹ MP, p. 89 (it. pp. 118-9).

⁸⁹² Lo stesso Godani, il cui sforzo teorico è volto a restituire un'immagine coesa e sistematica del pensiero deleuziano, riconosce che la sanzione di questa indiscernibilità segna una distanza effettiva rispetto alla logica di *Logica del senso* (cfr. P. GODANI, *Deleuze*, cit., p. 162).

La macchina astratta è dunque molto differente dal concatenamento, che dal canto suo funziona solo sugli strati, per quanto rivolto anche verso il piano di consistenza della macchina astratta, e per quanto attraversato da deterritorializzazioni relative (all'interno di uno strato ci sono continui movimenti di deterritorializzazione e di decodificazione – non si danno territori senza deterritorializzazioni né codici senza decodificazioni immanenti – ma questi movimenti restano relativi, potendo divenire assoluti solo sul piano di consistenza). Il concatenamento agisce nello strato operando i coadattamenti reciproci di contenuto ed espressione, assicura le segmentarizzazioni dello strato e pilota le sue divisioni e i suoi rapporti con strati diversi, ma sempre effettuando il diagramma di una macchina astratta che gli corrisponde sul piano di consistenza. La macchina astratta, d'altra parte, non è solo in rapporto estrinseco con gli strati, ovvero sempre esterna a essi, ma si danno anche macchine astratte incastrate o avviluppate negli strati, finendo a loro volta per essere stratificate secondo forme di espressione e di contenuto: la macchina astratta che opera all'interno degli strati, da una parte, non smette di farli fuggire tramite continue deterritorializzazioni immanenti agli strati stessi, ma dall'altra può essere a sua volta catturata e stratificata⁸⁹³. È anche per questo che non è il caso di parlare di un dualismo tra strati e piano di consistenza: gli strati stessi non sono che «ispessimenti» o «ricadute» del piano di consistenza, la cui deterritorializzazione assoluta e perfettamente immanente è (logicamente) precedente rispetto alla stratificazione; viceversa, la macchina astratta opera deterritorializzazioni negli strati come sul piano, eppure può essere catturata dagli strati, e anche nella piena destratificazione deve mantenere un minimo di stratificazione per estrarne variabili che si esercitino come le sue proprie funzioni⁸⁹⁴.

Una volta chiarito per sommi capi il modello semiotico che permea l'intero testo di *Mille piani* (la stratificazione anziché la significazione, la griglia hjelmsleviana, i concatenamenti come funzionamento proprio degli strati, i movimenti di deterritorializzazione e riterritorializzazione, la funzione complessa della macchina astratta, il piano di consistenza come il piano destratificato in cui non c'è più semiotica – o meglio la semiotica si realizza perfettamente come indiscernibilità di segno e corpo – che sta al fondo delle molteplici

⁸⁹³ Cfr. MP, pp. 180-1 (it. pp. 216-7). In realtà Deleuze e Guattari faranno anche un passo ulteriore, arrivando a definire macchina astratta anche quella statale, ovvero una macchina che ha esattamente il funzionamento contrario a quello appena esposto (di deterritorializzazione e decodificazione – assoluta sul piano di consistenza e relativa negli strati): esisterebbero dunque anche macchine astratte surcodificanti (dispotiche), soggettivanti (arcaiche), assiomatiche (capitalistiche), con la funzione esplicita di stratificare e striare anziché mettere in variazione e far fuggire il sistema degli strati (cfr. anche D, p. 141; it. p. 137).

⁸⁹⁴ Cfr. MP, p. 91 (it. pp. 119-20).

stratificazioni⁸⁹⁵), è possibile tornare e concludere rapidamente il percorso del piano IV, ovvero alla critica del modello linguistico e semiologico.

È infatti possibile considerare la lingua stessa alla stregua di una macchina astratta. Dovrebbe essere ormai evidente, dopo questo lungo *détour* nella complessa semiotica di *Mille piani*, che questa definizione esclude di diritto la possibilità di una linguistica che si pretenda ricerca delle costanti strutturali di una lingua, solo reperendo le quali la linguistica assurgerebbe allo status di scienza (si tratta del terzo postulato della linguistica, che impone di considerare la lingua come un sistema omogeneo governato da costanti). Con il gusto tipico deleuziano-guattariano per i nomi propri, anche in questo frangente questa concezione della linguistica e della lingua viene identificata come chomskyana: l'idea di Chomsky sarebbe infatti che l'eterogeneità manifesta delle lingue attuali è solo una condizione di fatto (che dunque riguarda la pragmatica in quanto *esterna* alla lingua stessa) da cui si deve estrapolare un sistema omogeneo astratto che permetta uno studio scientifico *di diritto*. All'opposto di questa concezione, gli autori pongono (e accolgono) quella del sociolinguista William Labov, assumendo la lingua come un sistema di variazioni e non più di costanti⁸⁹⁶. La lingua si definisce dunque come un sistema di varianti, o meglio di linee (virtuali) di variazione continua, che coinvolgono la pragmatica e la linguistica, e anzi quella prima e più essenzialmente di questa: «Costruire il *continuum* con le trasformazioni corrispondenti [...] è il punto di vista della pragmatica; ma la pragmatica è divenuta interna alla lingua, immanente e comprende la variazione di ogni tipo di elementi linguistici»⁸⁹⁷. Le linee di variazione della macchina astratta linguistica sono aperte e imprevedibili, e si costituiscono su di un piano di composizione come asemantiche, asintattiche, agrammaticali⁸⁹⁸ (esattamente come il piano era pre-semiotico o a-semiotico) ma è proprio da esse che dipende la lingua attuale come concatenamento che organizza le variabili in rapporti diversi in funzione di queste linee. La lingua come macchina astratta è dunque la messa in variazione (singolare) delle lingue concrete, che d'altra parte non esistono se non come attualizzazione concreta (e collettiva) delle linee di variazione della macchina

⁸⁹⁵ Laddove si potrebbe forse immaginare che la massima stratificazione possibile sarebbe un regime segnico totalitario, magari quello condensato nel volto supersignificate e supersoggettivante che infesta il mondo del *Big Brother* orwelliano.

⁸⁹⁶ Cfr. MP, pp. 117-119 (it. pp.148-150).

⁸⁹⁷ MP, p. 119 (it. p. 150). Per questo, dal punto di vista della pragmatica, diventano fondamentali i *tensori* (termine che gli autori prendono in prestito da Lyotard – cfr. K, p. 41; it. p. 40) della lingua, di per sé asignificanti ed esterni a qualsiasi categoria propriamente linguistica, che però risultano fondamentali nell'uso del concatenamento linguistico concreto perché impongono al linguaggio torsioni e posture inedite volte a farne scaturire una variazione rispetto alla semplice combinatoria di costanti intralinguistiche (cfr. MP, p. 126-7; it. p. 155-6); si veda anche K, p. 41 (it. p. 40-1) «si potrebbero chiamare in linea di massima *intensivi* o *tensori* gli elementi linguistici, per quanto vari, che esprimono delle “tensioni interne della lingua”. In questo senso, appunto, il linguista Vidal Sephiha definisce *intensivo* “ogni strumento linguistico che permette di tendere verso il limite di una nozione o di superarlo”».

⁸⁹⁸ Cfr. MP, p. 125 (it. p. 156).

astratta. Le due lingue (come concatenamento collettivo d'enunciazione e come diagramma di variazione) sono in reciproca presupposizione e dunque non si dà l'una senza l'altra, e l'una è l'inesauribile potenza creativa cui l'altra dà seguito (in questo senso – e non in senso ontologico – è possibile continuare a usare il termine «virtuale»: il virtuale come potenza metamorfica di variazione e di deterritorializzazione, e come macchina astratta, è più simile alla volontà di potenza nietzscheana che non all'extra-essere evenemenziale stoico di *Logica del senso* o alla trascendenza dell'Idea in *Differenza e ripetizione*).

Resta ancora un passo da fare, ed è (ciò che viene trattato nello studio del quarto postulato, quello per cui una lingua va studiata nella sua forma maggiore o standard) quello di rimescolare il dualismo appena proposto. Si tratta dello stesso procedimento visto poco sopra, riguardo agli strati e al piano di consistenza: si pone un dualismo per poi rimescolarne gli elementi e mostrare come in realtà siano in gioco trattamenti diversi di una materia unitaria (sarà un argomento decisivo anche per il prosieguo ontologico del nostro discorso). Così per la lingua: «Non ci sono dunque due specie di lingue, ma due trattamenti possibili di una stessa lingua. A volte si trattano le variabili in modo da estrarne costanti e rapporti costanti, altre volte in modo da metterle in variazione continua. Abbiamo avuto torto a far come se le costanti esistessero accanto alle variabili»⁸⁹⁹. L'opposizione non è dunque tra variabile e costante, ma tra variabile come termine unico e due tipi di trattamento possibile della variabile: l'estrazione di costanti o di universali linguistiche da una parte, e la messa in variazione continua dall'altra. Si tratta dei due trattamenti che fin dal testo del '75 su Kafka venivano chiamati «maggiore» e «minore»⁹⁰⁰, e che acquistano immediatamente un valore politico: maggiore è il trattamento standard della lingua, che si limita a riprodurre i marchi di potere dai quali quella lingua e il suo sistema sociale dipendono: è in questo trattamento (normale e normativo) della lingua che ogni enunciato è una parola d'ordine, e contiene in sé (dicono gli autori citando Canetti) una sentenza di morte. Per questo, al contrario, il trattamento minore della lingua (lo scavare una lingua minore entro la lingua maggiore, lo sfruttare i tensori per farle superare i propri limiti, la sua costante messa in variazione, in fuga, il trattamento intensivo che le si fa subire) è il solo modo per sfuggire alle sentenza di morte delle parole d'ordine (come in Nietzsche – e anche in Wittgenstein – è il movimento a configurarsi come il contrario della morte), e a fare un uso politicamente rivoluzionario della lingua, volto a rendersi irreperibili alle strutture di potere che essa incessantemente riproduce nel suo uso standard. La conclusione dell'analisi della linguistica di Deleuze e Guattari è dunque un programma politico: prendere la lingua in un divenire creativo, farla fuggire

⁸⁹⁹ MP, p. 130-1 (it. p. 161).

⁹⁰⁰ Cfr. K, in particolare cap. III. Cfr. anche S, pp. 94-102 (it. pp. 90-95).

rendendo le parole delle soglie, dei passaggi, metterla in variazione, farla divenire incessantemente rivoluzionaria.

3.2.3 PIANO DI CONSISTENZA E PIANO DI ORGANIZZAZIONE (*Mille piani/2*)

Il modello semiotico della stratificazione è probabilmente la chiave attraverso cui è possibile guardare all'intera struttura di *Mille piani* senza fraintenderla, ovvero senza lasciarsi distogliere dalle altre innumerevoli forze teoriche che la attraversano e che sembrano spingerla in direzioni sempre diverse e contrastanti (ciò che del resto costituisce lo specifico teorico e stilistico, oltre che il fascino di quest'opera)⁹⁰¹. Questo modello, infatti, viene fin da subito presentato come qualcosa che non dà ragione esclusivamente della questione relativa ai segni e ai loro modi di concatenarsi tra loro e con i corpi, ma che si estende anche a quella che potremmo, in prima battuta, chiamare l'«ontologia» di *Mille piani*. Non è un caso, da questo punto di vista, che, sebbene il nome tutelare del piano che tratta della stratificazione, il piano III, fosse quello di Hjelmslev, vi si riscontrasse costante e decisiva la presenza di Geoffroy Saint-Hilaire, un altro «spinoziano», ma stavolta un naturalista spinoziano, e non un linguista.

Di Geoffroy diremo qualcosa più avanti, ma per il momento vorremmo guardare al decisivo piano X (1735 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile*), e precisamente al paragrafo intitolato «Ricordi di un pianificatore», in cui, in un analogo dell'alternativa tra strati e terra destratificata, troviamo il binomio, altrettanto alternativo, di piano di organizzazione e piano di consistenza⁹⁰².

«Ci sono quindi due piani, o due maniere di concepire il piano»⁹⁰³. Da una parte abbiamo un piano normativo, ulteriore rispetto a quello attuale, un piano che costituisce un principio nascosto, che garantisce la legalità e lo sviluppo di tutto ciò che è dato come forma e come formazione di soggetti. Questo piano è *programmatico*, ovvero procede secondo un disegno precedente e trascendente

⁹⁰¹ Ne *L'inconscient machinique* (Recherches, Paris 1979) Félix Guattari pone chiaramente la questione semiotica come presupposta rispetto alle altre (cfr., per esempio, p. 16): l'andamento di questo testo ricalca in effetti la prima parte di *Mille piani*, da cui del resto è dichiarato inseparabile.

⁹⁰² Cfr. MP, pp. 325-33 (it. pp. 374-82). Si veda anche SPP, pp. 171-2 (it. pp. 158-9) e D, pp. 110-1 (it. pp. 106-7).

⁹⁰³ MP, p. 325 (it. p. 374): non solo non è affatto indifferente che ci siano due piani o due maniere di concepirne uno unico, ma su questo preciso punto, che tratteremo più avanti, si gioca la possibilità di fare una filosofia immanentistica e superficiale.

rispetto a ciò che determina (per questo è detto anche piano di trascendenza o piano teologico). Esso inoltre non è dato, ma è «ciò per cui il dato è dato, in un certo istante, in un certo momento»⁹⁰⁴, e può dunque solo essere inferito da ciò che è attualmente percepito. Difficile non pensare in questo passaggio (anche) al piano trascendentale, come era stato definito in *Differenza e ripetizione*⁹⁰⁵, e poi ripreso in *Logica del senso*. Così come difficile è non vedere nella specificazione ulteriore che Deleuze e Guattari danno di questo piano, parlandone come di un piano «strutturale o genetico, o le due cose a un tempo»⁹⁰⁶, un rimando ulteriore e letterale al modo con cui Deleuze definiva il piano dell'evento (strutturale e genetico, e genetico in quanto strutturale). Difficile, insomma, non pensare che questo modello, in base al quale gli autori attaccano la gran parte della tradizione filosofica occidentale, sempre rimasta legata a qualche iperuranio o a qualche dio (anche nella sua forma «più ragionevole», quale è quella strutturalista), non rimandi in realtà alla stessa forma di ulteriorità che, pur con numerosi accorgimenti e con numerose raffinatezze teoriche, si riproponeva anche in *Logica del senso*. Questo piano, che con ogni apparenza gli autori si propongono di scalzare, è dunque il piano che ha la forma logica n+1, ovvero non importa quanti piani differenti di realtà possano esserci, in ogni caso ce ne dovrà necessariamente essere uno normativo, ulteriore, che operi come principio di organizzazione, sviluppo e di unità imposta programmaticamente e trascendentemente rispetto a quelli che gli sono sottoposti⁹⁰⁷. Questo piano è l'equivalente del mondo degli strati descritto sopra, e costituisce, in sostanza, il principio generale (al di là delle semiotiche specifiche che si applicano sugli strati e li fanno funzionare) della stratificazione⁹⁰⁸.

All'opposto di questo tipo di organizzazione trascendente del piano, ne troviamo una, che già abbiamo nominato e che è operante lungo tutta l'estensione di *Mille piani*, che è detta *piano di consistenza*, e che fornisce invece la logica del non-stratificato, o meglio (trattandosi sempre di un movimento e non di un che di

⁹⁰⁴ *Ibidem*.

⁹⁰⁵ Cfr. DR, p. 182 (it. p. 182).

⁹⁰⁶ MP, p. 325 (it. p. 374).

⁹⁰⁷ È curioso che come esempio di un tale piano di organizzazione gli autori citino in *Mille piani*, anziché i soliti Goethe, Schiller o Hegel (solitamente opposti all'asse Hölderlin-Kleist-Nietzsche, cfr. MP, pp. 328-9, it. pp. 377-8, D, p. 114, it. p. 110), proprio Marcel Proust (assieme a Balzac), sostenendo che in lui si trova una sorta di «metalinguaggio» che spiegherebbe lo sviluppo della sua opera – quello stesso Marcel Proust che altrove è invece esposto come campione del piano di immanenza. Si tratta di una contraddizione solo apparente, giacché le istanze trascendenti di Proust si limitano alle parti teoriche del romanzo (specie del volume *Le temps retrouvé*) mentre nel suo sviluppo narrativo, il procedimento proustiano è perfettamente immanente (questa duplicità, che gli esegeti hanno spesso rimarcato, e che Proust stesso assume nella doppia immagine della cattedrale e del vestito, ovvero dell'architettura e della sartoria, è esplicitata in termini deleuziani da M. de Beistegui in *Robe ou Patchwork? Plan et unité de la Recherche*, in M. CARBONE, E. SPARVOLI (a cura di), *Proust et la philosophie, aujourd'hui*, ETS, Pisa 2008).

⁹⁰⁸ «Il piano di organizzazione o di sviluppo ricopre effettivamente ciò che chiamavamo stratificazione: le forme e i soggetti, gli organi e le funzioni sono "strati" o rapporti fra strati» (MP, p. 330, it. p. 379).

acquisito o di dato), della destratificazione. Lo avevamo già visto: al fondo degli strati c'è un piano di consistenza. Il suo funzionamento è molto differente dal precedente: non vi si trovano sostanze, né soggetti, né forme in evoluzione, in sviluppo. Le organizzazioni si disfano a favore di elementi liberi, particelle nomadi, che si compongono secondo gradi di velocità e di lentezze: è un piano in un certo senso univoco, e infatti viene definito per lo più tramite concetti spinoziani; è il piano liscio in cui sono scomparse le differenze di genere e le categorie specifiche. È tutt'altro che un piano immobile, per quanto venga detto un piano fisso: è in effetti in continuo movimento, attraversato da energie, da contagi, da proliferazioni che lo mettono in variazione, lo fanno debordare, lo fanno eccedere (è quello che Deleuze e Guattari chiamano, con una violenta torsione dell'espressione bergsoniana, «involutione creatrice», indicando con ciò una messa in variazione produttiva del nuovo ma indipendente da qualsiasi linearità, e anzi dispersiva e proliferante). È un piano che non cessa di moltiplicare le sue dimensioni, ma che ciò nondimeno rifugge dalla possibilità di averne una ulteriore e normativa (non si dà mai il «+1», neanche come campo trascendentale).

Il piano di consistenza ci permette anche di affrontare la nuova elaborazione del Corpo senza Organi proposta in *Mille piani*, che si mostra parzialmente differente da quella che si trovava nell'*Anti-Edipo*, dove la sua definizione dipendeva sempre dal ruolo che esso ricopriva in seno alle diverse sintesi passive, ovvero nell'ambito di una genesi trascendentale. Adesso il Corpo senza Organi (CsO, secondo la formula adottata in *Mille piani*) è definito in quanto tale, e in prima istanza identificato al piano di consistenza⁹⁰⁹ e in linea con la duplicità dei piani è definito non in opposizione agli organi in quanto tali, ma piuttosto all'organizzazione degli organi (ovvero all'organismo come totalità). Artaud usa l'espressione «Corpo senza Organi» nel testo radiofonico intitolato *Pour en finir avec le jugement de Dieu*⁹¹⁰: la lotta del «CsO» (come lo abbreviano gli autori per strapparla alla filologia artaudiana e farne un ingranaggio della propria macchina) è dunque la lotta contro il giudizio di dio, ovvero contro gli strati (nel piano III lo strato è definito anche come «giudizio di dio»)⁹¹¹ che trasformano i corpi in totalità organiche significanti, soggettivizzate e organizzate gerarchicamente in base a un principio superiore. Il giudizio di dio (e più in generale la forma del giudizio su cui si basa ogni sistema organico, così come ogni piano di trascendenza)⁹¹² è dunque ciò che cerca costantemente di strappare il CsO alla sua

⁹⁰⁹ Cfr. MP, p. 330 (it. p. 379): «Il piano di consistenza è il Corpo senza Organi».

⁹¹⁰ Cfr. A. ARTAUD, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, in *Oeuvres complètes*, vol. XIII, Gallimard, Paris 1974.

⁹¹¹ MP, p. 54 (it. p. 83).

⁹¹² Su questo punto si veda il saggio deleuziano *Pour en finir avec le jugement* (in CC, pp. 158-69; it. pp. 165-76).

immanenza, così come il movimento del CsO è quello di fuggire alla stratificazione e raggiungere un piano immanente di sperimentazione.

Ma cos'è un CsO? Anzitutto, rispondono gli autori, non è mai qualcosa di dato: è qualcosa che va conquistato, prodotto, tracciato. Per questo non ha molto senso chiedersi cosa sia, ma bisogna porsi piuttosto altre due domande: anzitutto come venga prodotto (da una macchina astratta, oppure, secondo il linguaggio ancora legato alla questione dell'inconscio dell'*Anti-Edipo*, dal desiderio), tenendo presente che ogni produzione avviene in certe condizioni sociali, al punto che produzione sociale e sperimentazione del CsO risultino indiscernibili⁹¹³. E in secondo luogo bisognerà chiedersi *come funzioni* un certo CsO, quali siano le sue popolazioni, i suoi modi, i suoi eventi, le sue linee di variazione. L'esempio del CsO del masochista, che si costruisce un corpo liscio tale da essere attraversato da onde dolorifere, non rimanda a una ricerca del piacere in forme anomale, ma precisamente a una politica della sperimentazione su un corpo divenuto pura materia da sperimentazione e sottratto alle partizioni consuete. Questa pura materia sperimentale non può essere se non materiale intensivo: il CsO è percorso (e costantemente prodotto) da intensità, ma non al modo di un piano inerte, di un luogo o di una scena in cui le intensità si ripartiscono, ma al modo di uno *spatium* inesteso (opposto a *extensio*) e a sua volta intensivo, che non è se non il prodotto delle stesse intensità che lo attraversano: «Non è spazio e non è nello spazio, è materia che occuperà lo spazio a questo o a quel grado – al grado che corrisponde alle intensità prodotte»⁹¹⁴. Come già si diceva nell'*Anti-Edipo*, il CsO è «l'intensità = 0», ovvero la matrice da cui tutte le intensità sono prodotte, un principio produttivo che muove da una materia intensa, non formata, non stratificata, intensiva – «materia uguale energia»⁹¹⁵. Da questo punto di vista è perfettamente calzante – e anche esplicativa – la definizione del CsO come uovo, embrione non ancora organizzato, semplice superficie intensiva e potenziale, fatta di «assi e vettori, gradienti e soglie, tendenze dinamiche con mutazioni di energia, movimenti cinematici con spostamento di gruppi, migrazioni»⁹¹⁶. Ogni organo e ogni funzione vi compaiono solo in intensità e in quanto tali sono designati da articoli indeterminativi (*un ventre, una bocca*, così come si dovrà dire non *il mio corpo*, ma *un corpo*, così come si dirà *una vita* anziché *la mia vita*): con essi gli autori vogliono indicare la perfetta individualità e differenziazione degli organi e contemporaneamente il fatto che essi non sono presi in un'organizzazione

⁹¹³ Sembra, da un certo punto di vista, che la distinzione tra Corpo senza Organi e *Socius* (di cui non si parla più) venga a ridursi: il CsO è una sperimentazione che è sempre, immediatamente e indiscernibilmente, sociale e politica: «*Socius e Corpus, politica e sperimentazione*» (MP, p. 186; it. p. 227, corsivo mio), si dice fin dalla prima pagina del piano, per poi non fare più la distinzione. La stessa impressione si ha anche leggendo la lettera *Désir et plaisir* (DRF, p. 119; it. p. 101), in cui Deleuze scrive: «questo corpo [senza organi] è tanto biologico quanto è collettivo e politico».

⁹¹⁴ MP, p. 189 (it. p. 231).

⁹¹⁵ *Ibidem*.

⁹¹⁶ MP, p. 190 (it. p. 231).

superiore, e che la loro differenziazione avviene solo in intensità e non è stratificata in estensione⁹¹⁷.

Si definirà dunque il CsO come un piano, una zona a intensità continua, una radura di immanenza. Da questo punto di vista esso condivide la definizione di *plateau*, il concetto che gli autori prendono in prestito dall'antropologia di Gregory Bateson⁹¹⁸ (e che indica zone continue prive di limite esterno o di culmine interno), e in base alla quale scelgono di articolare in piani, anziché in capitoli, la loro opera (che quindi si divide in *plateaux* e non in *plans*)⁹¹⁹. Sarà dunque unendo tutti i CsO che si comporrà il piano di consistenza, nuovo spazio inesteso e intensivo in cui comunicano i diversi CsO, «pura molteplicità di immanenza», costruita con pezzi diversi ma secondo un generalizzato movimento di deterritorializzazione (e che tuttavia sarà anch'esso talvolta chiamato CsO, a seconda delle esigenze, per cui conviene sempre domandarsi in che accezione gli autori stanno utilizzando il termine). Da questo punto di vista, si potrebbe perfino rilevare una dispensabilità del CsO nell'impianto teorico di *Mille piani*: una volta che infatti esso ha perso il suo ruolo nelle sintesi, e il suo valore in seno a un discorso che riguarda principalmente l'inconscio e la critica alla psicanalisi, sembra che siano più funzionali termini quali *piano (plateau)*⁹²⁰ o *piano di consistenza*, allo stesso modo in cui i pochi usi residui del termine «desiderio» sono sostituiti dal concetto di macchina astratta, che assolve perfettamente le funzioni che erano del desiderio e ne permettono anzi un uso molto più ampio⁹²¹. Ciò nonostante questo concetto residuale (e comodamente sostituibile ora con l'uno e ora con l'altro dei suoi «sinonimi» che ne evitano anche l'ambiguità) è estremamente presente in *Mille piani*, probabilmente anche in ragione della sua evocatività e del suo legame col maestro Artaud, oltre che della specificità che gli autori avevano già fornito a questo concetto, e dunque, soprattutto per quest'ultima ragione, è ragionevole, una volta segnalata questa possibile inappropriatazza, continuare a usarlo.

⁹¹⁷ Cfr. MP, p. 203 (it. p. 245).

⁹¹⁸ Il termine *plateau* sparisce nella traduzione italiana del testo *Verso un'ecologia della mente* di Bateson, non sostituito da alcuna traduzione relativa.

⁹¹⁹ È inutile notare che la traduzione italiana di *plateau* e *plan* con lo stesso termine non aiuta il lettore italofono a distinguere tra le due accezioni, pure molto diverse (per quanto entrambe coperte dall'ambiguo concetto di CsO).

⁹²⁰ Secondo i *Dialogues* (che tuttavia precedono l'elaborazione complessiva di *Mille piani*) si potrebbe pensare che *agencement* (almeno da una certa prospettiva) sia a sua volta utilizzabile come sinonimo di *plateau* e dunque di CsO (cfr. D, p. 117; it. p. 114: «diciamo che si dà concatenamento di desiderio ogni volta che si producono, su un campo di immanenza o piano di consistenza, dei *continua di intensità*, delle *coningazioni di flussi*, delle *emissioni di particelle* a velocità variabili»).

⁹²¹ Inoltre non bisogna dimenticare che lo stesso *Mille piani* è un testo che presenta diverse sedimentazioni, e che i suoi piani sono stati composti in un lungo arco di tempo indipendentemente gli uni dagli altri (salvo poi essere uniti a formare una macchina filosofica asimmetrica ma incredibilmente feconda): questo aiuta a capire come certi piani (per esempio quello sul CsO) di stesura precoce, siano più indebitati di quanto vorrebbero con il linguaggio proprio dell'*Anti-Edipo*, pur non facendo capo alla stessa impostazione generale.

È tramite il CsO, infatti, ad esempio, che viene fuori il nome di Spinoza, che in questo testo viene a giocare un ruolo fondamentale (molto più decisivo di quanto non fosse nei testi del solo Deleuze): Spinoza è il filosofo del Corpo senza Organi («non è forse l'*Etica* il grande libro del CsO?»⁹²²), e ogni CsO gli rende omaggio, in quanto è stato l'unico pensatore capace di realizzare in filosofia un vero e proprio piano di immanenza che rimanda al piano di consistenza proprio dei CsO (o che, a seconda dei casi, si confonde con esso). Gli attributi sono come i tipi di CsO, mentre i modi sono tutto ciò che lo attraversa, tutto ciò che vi accade (onde, vibrazioni, migrazioni, soglie, gradienti, intensità), laddove la sostanza si confonde con un grande piano di consistenza che abbraccia tutto il reale⁹²³. Quello che gli autori riconoscono come il tema centrale di *Mille piani* è dunque affatto spinoziano⁹²⁴: la questione di come liberarsi al contempo dell'uno e del molteplice in favore di una «molteplicità formale degli attributi sostanziali che costituisce l'unità ontologica della sostanza»⁹²⁵ e a sua volta a favore di una teoria delle molteplicità come intensità che popolano gli attributi in quanto Corpi senza Organi.

Non è dunque un caso se gli autori (anche se in questo frangente, a giudicare sia dal libro *Spinoza: philosophie pratique* che dai corsi spinoziani coevi, è probabile che la parte maggiore spetti a Deleuze) utilizzano, per definire ulteriormente questo piano di consistenza, concetti medievali che Deleuze usa d'altra parte per offrire una lettura inedita del sistema spinoziano (di uno Spinoza molto deleuzizzato, in realtà). Questi concetti, dispiegati nel piano X, sono quelli di *longitudine*, *latitudine* ed *eccità*, e servono per spiegare in che modo sul piano di consistenza si diano delle individuazioni perfettamente definite senza per questo dover ricorrere a soggetti, sostanze, o forme.

La longitudine è un primo asse (estensivo e cinetico⁹²⁶) in base al quale si definirà un corpo sul piano di consistenza⁹²⁷: ogni corpo, da questo punto di vista, è composto da un'infinità di elementi (un'infinità attuale di elementi che dovranno dunque essere infinitamente piccoli – ciò che impedisce di distinguerli per numero), di particelle elementari, prive di forma e di funzione (ciò che impedisce di chiamarli atomi), astratte (sebbene reali), che si distinguono dunque solamente in base a rapporti di velocità e lentezza, di movimento e di riposo. La grandezza di un corpo dunque non è relativa alla sua quantità di particelle (sempre

⁹²² MP, p. 190 (it. p. 231).

⁹²³ Cfr. MP, p. 190 (it. pp. 231-2).

⁹²⁴ «Il progetto [di *Mille piani*] è una teoria delle molteplicità per se stesse, là dove il molteplice passa allo stadio di sostantivo, laddove *L'anti-Edipo* lo considerava ancora in sintesi e sotto le condizioni dell'inconscio» (*Prefazione all'edizione italiana di Mille piani*, MP it., p. 30, per il francese cfr. DRF, p. 289).

⁹²⁵ MP, p. 191 (it. p. 232).

⁹²⁶ Cfr. SPP, p. 165 (it. p. 152). Per la complementarietà di fisica cinetica e fisica dinamica nel pensiero di Spinoza, cfr. la lezione del 24 marzo 1981 su www.webdeleuze.com.

⁹²⁷ Cfr. in particolare MP, *Souvenirs d'un spinoziste I*, pp. 310-3 (it. pp. 360-3).

infinita), ma allo specifico rapporto nel quale tali particelle entrano (e che si definisce come rapporto differenziale): un individuo si definisce dunque in base al suo rapporto differenziale specifico, che esprime la «potenza» propria di quel determinato individuo⁹²⁸. Il piano complessivo della natura risulterà allora da questo punto di vista una molteplicità infinita di molteplicità infinite, a sua volta perfettamente individuata. «Il piano di consistenza della Natura è come un'immensa macchina astratta [...] i cui pezzi sono i concatenamenti o gli individui diversi, ciascuno dei quali raggruppa un'infinità di particelle sotto un'infinità di rapporti»⁹²⁹. Ecco dove sta la grandezza spinoziana dell'anatomista Geoffroy Saint-Hilaire (omaggiato a più riprese nel corso di questo libro), il quale, anziché ripartire gli animali secondo categorie in base a differenze specifiche, li riconduce tutti a un medesimo «piano unico di composizione organica»⁹³⁰, di cui tutti i viventi sarebbero dei modi (nel linguaggio spinoziano) o delle variazioni. Geoffroy pone dunque un animale astratto unico non come struttura universale, ma come potenza metamorfica su di un materiale che resta sempre il medesimo (tanto per un vertebrato quanto per un invertebrato): elementi anatomici, particelle che entreranno in un certo rapporto, e solo in base a quello, come conseguenza, daranno origine a organi e funzioni specifiche, (l'ingegno della natura sta dunque per Geoffroy esattamente nella variazione di forme a fronte di un materiale unico)⁹³¹. Il principio è quello della «varietà nell'unità»⁹³², ovvero dell'associazione di un monismo zoologico a un principio universale metamorfico.

Il secondo asse secondo cui si individua un corpo sul piano di consistenza è la sua *latitudine*⁹³³: si tratta di individuare adesso il corpo non più in base al suo grado di potenza, ovvero allo specifico rapporto in cui entrano le sue particelle in movimento, ma in base ai rapporti che esso instaura con le intensità che lo affettano (lo compongono, lo decompongono, lo modificano, aumentano o diminuiscono al sua potenza d'agire). Gli affetti (*affect*, che traduce il latino *affectus*) coincidono dunque con i divenire a cui un corpo è sottoposto, ed è da questo punto di vista che si spiega il celebre grido spinoziano (che Deleuze rilancia a più riprese): non sappiamo ancora cosa può un corpo. La questione è esattamente coincidente con quella della latitudine: latitudine è ciò di cui un corpo è capace, la sua capacità di affettare e di essere affetto, secondo un determinato grado di potenza. Se la longitudine è fatta di parti estensive secondo un rapporto, la

⁹²⁸ Cfr. la lezione su Spinoza del 10 marzo 1981 su www.webdeleuze.com.

⁹²⁹ MP, p. 311 (it. p. 361).

⁹³⁰ E. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Discorso preliminare al vol. I della Filosofia Anatomica*, in E. e I. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Anatomia del mostro*, a cura di M. Mazzocut-Mis, La Nuova Italia, Firenze, 1994, p. 30.

⁹³¹ M. MAZZOCUT-MIS, *Introduzione* a E. e I. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Anatomia del mostro*, cit. p. XII.

⁹³² *Ibidem*.

⁹³³ Cfr. in particolare MP, *Souvenir à un spinoziste II*, pp. 313-8 (it. pp. 363-8).

latitudine è invece composta di parti *intensive* secondo una capacità, che non può mai essere calcolata in anticipo, e che coincide sempre perfettamente con la propria realizzazione (non ci sono capacità inespresse, si è sempre tutto ciò che *si può* essere). Non si definisce un corpo, per esempio un animale, secondo genere o specie, o secondo organi e funzioni; bisognerà piuttosto farne un «calcolo» degli affetti. In questo senso, Spinoza scrive un'*Etica* che è piuttosto un'*Etologia*, ove questo termine indica esattamente questo calcolo degli affetti di cui un corpo è capace. È in questo frangente che gli autori citano, come esempio principe, la sorprendente descrizione del mondo della zecca proposta dall'etologo Uexküll nell'introduzione al suo *Ambienti animali e ambienti umani*⁹³⁴. La zecca si definisce infatti sostanzialmente in base a tre tipi di affetto: dal punto di vista tattile (e non visivo) è anzitutto attratta dalla luce (grazie alla quale raggiunge un'elevata postazione da agguato – nella quale può restare decenni in una sorta di stato di letargo), dal punto di vista olfattivo è attratta dall'acido butirrico che i mammiferi diffondono tramite le ghiandole sebacee (e che le indica quando lasciarsi cadere dall'albero), e infine dal punto di vista termico reagisce al calore del mammifero (sia per verificare di essere effettivamente caduta su un mammifero, sia per trovare il punto in cui succhiare il sangue); non è capace, invece, di altri tipi di affetto (ad esempio quello gustativo, per cui la zecca succhia qualsiasi liquido che abbia la temperatura del sangue). L'ambiente percettivo e operativo della zecca si definirà dunque in base a questi tre marcatori, così come la zecca si definisce (da un punto di vista *etico*, potremmo dire) esattamente sulla base di questi tre affetti di cui è capace. Allo stesso modo, per fare un altro esempio ricorrente, secondo i criteri etologici un cavallo da tiro è molto più simile a un bue che a un cavallo da corsa, perché è capace di affetti più simili a quello che a questo⁹³⁵.

Questo tipo alternativo di individuazioni⁹³⁶ – definite dunque tramite la combinazione di un'*etologia degli affetti* e di una *fisica della potenza* – che non sono personali o soggettive, e che non riguardano degli oggetti ma solo delle intensità o degli incontri tra intensità, sono chiamate, prendendo in prestito un termine della tradizione scotista, *ecceità* (dal latino *haec*, questo, ove «questo» può riferirsi a qualsiasi individuazione possibile, un sorriso, una tonalità, una stagione, o, secondo altri esempi ricorrenti, il volto di Albertine sullo sfondo di un tramonto marino a Balbec e «*Alle cinque della sera* di Lorca, quando l'amore cade e il fascismo di leva»⁹³⁷). Si tratta di individuazioni intensive, di incontri trasversali tra intensità

⁹³⁴ Cfr. J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani: una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di Georg Kriszat, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 41-53.

⁹³⁵ Questi esempi si ritrovano tanto in MP quanto in SPP.

⁹³⁶ Cfr. PP, p. 40 (it. p. 39): «In effetti, ci interessano i modi di individuazione, che non sono più quelli per l'individuazione di una cosa, di una persona o di un soggetto: per esempio l'individuazione di un'ora del giorno, di una regione, di un clima, di un fiume o di un vento, di un evento. Forse abbiamo torto a credere all'esistenza di cose, persone e soggetti. Il titolo *Mille piani* rinvia a queste individuazioni che non sono né personali né di cose».

⁹³⁷ MP, p. 319 (it. p. 369).

(le cinque della sera e il fascismo, il calabrone e l'orchidea) che danno vita a un individuo che non ha niente a che fare con un soggetto⁹³⁸. Non si tratta però affatto di distinguere un'individuazione locale e temporanea da una stabile e duratura, e questo sia perché esistono individuazioni per eccellenza che sorpassano in durata le individuazioni per persone o cose, ma anche perché le eccellenze fanno riferimento a una temporalità del tutto diversa, che, riprendendo i termini stoici di *Logica del senso*, si potranno chiamare Aiôn e Chronos. In questo tempo senza misura che definisce solamente le dimensioni di una molteplicità, l'eccellenza non ha inizio, né fine, né destinazione: comincia sempre nel mezzo, sempre presa in un divenire, sempre descritta da un groviglio di linee. Si potrebbe dire infine che solo un linguaggio teso e deformato secondo queste esigenze specifiche può cogliere l'eccellenza, o che solo alcuni usi del linguaggio le rendono giustizia: anzitutto il nome proprio, che ben lungi dal rapportarsi a una persona si identifica con la perfetta singolarità dell'eccellenza (il nome proprio è precisamente ciò che propriamente sfugge alle categorizzazioni, ciò che non ha una specie né un genere: una funzione – come la «funzione K» di Kafka⁹³⁹ – o un effetto singolare – come l'«effetto Crisippo» di *Logica del senso*); in secondo luogo l'articolo o pronome indefinito (di cui abbiamo già parlato), e in terzo e ultimo luogo con il verbo all'infinito che già si confaceva perfettamente all'evento (e non sarebbe sbagliato dire che Deleuze e Guattari tendano a sancire una coincidenza eccellenza ed evento, ma in modo da ripensare l'evento sulla scorta del concetto di eccellenza, piuttosto che il contrario)⁹⁴⁰.

⁹³⁸ Scrive giustamente Godani che in questa nuova prospettiva conquistata da *Mille piani* è l'essenza stessa a essere risemantizzata (spinozianamente): «l'essenza è sempre l'effetto di un concatenamento singolare, di un incontro che dà luogo all'individuazione di una certa situazione. È un passaggio filosofico decisivo quello che conduce dall'essenza intesa come identificazione della cosa all'essenza pensata come effetto che varia in base agli accoppiamenti che si realizzano di volta in volta» (P. GODANI, *Deleuze*, cit. p. 166).

⁹³⁹ Si tratta dell'ultima parola su cui si chiude il saggio deleuziano-guattariano su Kafka: cfr. K, p. 157 (it. p. 153).

⁹⁴⁰ Questo è testimoniato anche dal fatto che questo discorso viene fuori esattamente mentre si parla delle due concezioni del tempo (Chronos/Aiôn) che si ritrovavano centrali anche in *Logica del senso*. È vero d'altra parte che sembra che il procedimento sia quello per cui l'eccellenza può essere considerata una risemantizzazione dell'evento, ma che non dipenda dall'intero regime metafisico che questo comportava in *Logica del senso*. In *Mille piani*, si potrebbe dunque ipotizzare, si danno nuovi strumenti per pensare concetti che erano già stati creati, ma che adesso vengono risemantizzati e introdotti in un nuovo impianto teorico (mentre l'eccellenza, solo per fare un esempio, è un'individuazione corporea – tutto dipende dal materialismo di Spinoza, e dalla sua domanda su «che cosa può un corpo», e tutto si svolge sul CsO – per quanto intensiva: sarà difficile dire altrettanto dell'evento nella sua concezione stoica di *incorporeo*). In D, p. 111 (it. p. 107) viene posta addirittura l'identità «eccellenza = evento», il che però non ci dice in che modo vada inteso questo rapporto in relazione alle loro diverse definizioni reali.

Una cosa non troppo differente era successa alle singolarità, il cui concetto era stato creato con una specificità ben precisa – punti intensivi che corrispondono a un determinato rapporto differenziale in cui due serie di una stessa linea divergono –, e che vengono poi riprese, dall'*Anti-Edipo* con un significato simile a quello di oggetto parziale, o di quello che sarà infine ricoperto della stessa eccellenza. Sui diversi trattamenti che subisce il termine singolarità, si può vedere F. ZOURABICHVILI,

Il punto centrale, sottolineano gli autori⁹⁴¹, è che queste eccità appartengono al piano di consistenza, laddove soggetti, forme e sostanze appartengono a un piano di organizzazione. Sembra dunque che il cerchio si chiuda, venendo a confermare questo modello binario, che oppone due piani, privilegiando quei movimenti di deterritorializzazione (assoluta ma prudente a un tempo, con una dose a fare sempre da criterio immanente perché il disfacimento dell'organismo non diventi un movimento autodistruttivo, canceroso o catatonico) che disfano le forme a favore dell'intensivo: piano di consistenza e piano di organizzazione (l'uno popolato da eccità intensive e l'altro da forme e sostanze estese), che rappresentano l'omologo della terra destratificata e degli strati che abbiamo visto in campo semiotico, e di molte altre coppie di concetti che costituiscono le polarità tra le quali *Mille piani* non cessa di muoversi. Non si muove, ad esempio, tutta la proposta politica di questo testo, entro la grande alternativa tra stato e macchina da guerra (che a sua volta richiama l'altra grande dicotomia tra spazio liscio, oggetto proprio della macchina da guerra, e spazio striato, risultato dell'operatività della macchina astratta statale)? E non è la logica rizomatica, nel cui segno si apre l'opera, un perpetuo corpo a corpo con la logica tradizionale arborescente? Non ci troviamo, come nell'*Anti-Edipo*, bloccati nell'alternativa tra molare e molecolare (avendo sostituito la coppia concatenamento-macchina astratta a quella macchina tecnica-macchina desiderante), in cui il molecolare darebbe (trascendentalmente) ragione del molare, seppur in un regime di coesistenza?

3.2.4 CARTOGRAFIE (*Mille piani*/3)

Un modello come quello appena proposto, ovvero che muova da una dicotomia tra piano di consistenza e piano di organizzazione, corre almeno due tipi di rischio. Da una parte, allo scopo di salvaguardare un certo monismo ontologico spinoziano, si potrebbe essere tentati di squalificare il piano di organizzazione in quanto mera illusione, dietro la quale bisognerebbe reperire il piano «vero», infrastrutturale, del quale il piano di organizzazione non sarebbe che un'immagine ideologica e distorta. Dall'altra parte il rischio è quello – accogliendo risolutamente il modello duale che prevede due piani differenti che funzionano secondo modalità differenti e che tuttavia restano in rapporti di interdipendenza – di riproporre l'impianto metafisico di *Logica del senso*, solamente, si potrebbe dire,

Vocabulaire Deleuze, cit., *Singularité*, p. 77, o anche J. HUGHES, *Deleuze and the Genesis of representation*, cit. p. 155.

⁹⁴¹ Cfr. MP, p. 320 (it. pp. 369-70).

rovesciandolo, ovvero privilegiando non il piano ideale dell'incorporeo ma il piano materiale dell'intensivo (il che, se si tiene presente lo schema tripartito di *Differenza e ripetizione*, vorrebbe dire privilegiarne l'aspetto estetico in contrapposizione all'analitico e tralasciando il dialettico, anziché, come faceva *Logica del senso*, quello dialettico, in contrapposizione all'analitico e all'estetico).

Quello che però preme agli autori è proprio liberarsi *tout court* di un impianto dualistico, e giungere a pensare un piano unico, attraversato da spinte, forze e movimenti diversi e opposti, ma che resti un piano unico: solo così *Mille piani* potrà essere quella riscrittura dell'*Etica* di Spinoza (ovviamente mostruosa, com'è nello stile di Deleuze e Guattari) che aspira a essere. È d'altra parte vero che il movimento teorico del libro resta per lo più di oscillazione all'interno di uno spazio che si apre tra due poli oppositivi (di cui i due piani sono il modello teorico), ma questo accade per motivi espositivi e soprattutto per una questione strategica: l'urgenza – teorica e politica – di Deleuze e Guattari è infatti anzitutto quella di mostrare concretamente le condizioni entro le quali si possa pensare e tracciare il piano di consistenza, quel piano che rappresenta il grande rimosso della filosofia occidentale «maggiore». Da qui segue la necessità di una trattazione esplicita del piano di consistenza (del CsO, delle macchine astratte, dello spazio liscio, della macchina da guerra) che si dà sempre per opposizione a un polo contrario (il piano di organizzazione, l'organismo, gli strati, lo spazio striato, lo stato). Ma ciò non toglie che il modello ontologico sotteso a *Mille piani* sia quello di un monismo, o più specificamente di un monismo pluralista (il «monopluralismo» di cui parla Zourabichvili, ovvero un'unità che si dice solo a partire dal molteplice, e che Deleuze individuava già come obiettivo teorico di Nietzsche). Nei *Dialogues* deleuziani questa esigenza di superare il dualismo è posta con estrema chiarezza: «Non può esserci dualismo tra piano di organizzazione trascendente e piano di consistenza immanente: è infatti alle forme e ai soggetti del primo piano che il secondo piano non cessa di strappare le particelle tra le quali ci saranno solamente rapporti di velocità e lentezza, così come è sul piano di immanenza che si erge quello di trascendenza, mentre lavora per bloccare i movimenti, per fissarvi gli affetti, organizzare forme e soggetti»⁹⁴².

Perciò gli autori sottolineano *en passant*, già nei *Ricordi di un pianificatore*, che la loro opposizione è fatta alla stregua di «due poli astratti»⁹⁴³, ovvero secondo un'opposizione che risulti chiara e assoluta solo nei termini di «un'astrazione ben fondata»⁹⁴⁴. Per questo si diceva che l'alternativa con cui questo capitolo inizia («ci sono due piani, o due maniere di considerare il piano») è assolutamente un'alternativa reale e anzi decisiva per i fini che l'opera si propone di conseguire.

⁹⁴² D, p. 160 (it. p.156) – la traduzione italiana traduce «fissarvi gli effetti» anziché «gli affetti».

⁹⁴³ MP, p. 331 (it. p. 380).

⁹⁴⁴ MP, p. 327 (it. p. 376).

Ma non si tratta di apporre un semplice avvertimento, per cui gli autori invitano a considerare il movimento duale dell'opera come un espediente strategico oltre il quale andare: essi si impegnano piuttosto a fornire strumenti teorici anche nella direzione del monismo, ovvero strumenti per pensare l'unità di un piano (che potremmo chiamare «piano di natura») attraversato da movimenti di organizzazione quanto da movimenti di deterritorializzazione, di stratificazione quanto di fuga, e via dicendo.

A questo scopo, come mostra acutamente Sauvagnargues⁹⁴⁵, risponde in realtà già il concetto di eccità, che non si limita a sostituire l'idea di un'individuazione sostanziale e soggettiva, ma ne propone un'alternativa inclusiva (altrimenti non avrebbe senso parlare di «un altro tipo di individuazione, ben differente da quello dei soggetti»⁹⁴⁶). La semplice opposizione non ci farebbe uscire dalla logica del dualismo ontologico, ovvero da una topologia verticale e trascendente (sebbene non idealistica). L'opposizione tra eccità e soggetti formati è soltanto strategica (polemica) ed ha uno statuto *logico*, e non ontologico: i soggetti sono individuazioni differenti e non illusioni sotto le quali dobbiamo scoprire le eccità. Si tratta di sostituire una logica della trascendenza, che comprende un io universale, un soggetto preconfezionato, a una logica che articola singolarità e rapporti di forza, senza che per questo si debba correlativamente raddoppiare i piani di riferimento. L'eccità non concerne dunque un'individualità, una soggettività, una corporeità differenti, ma una differente teoria dell'individuo, e non implica che ci si disfi dei soggetti o delle cose, ma che se ne muti piuttosto lo statuto epistemologico⁹⁴⁷. Non è il grande messaggio empirista, che Deleuze da sempre fa suo, quello di sostituire alla «è» di un essere ripartito le «e» congiuntive (anche nella disgiunzione)? E dunque non bisognerà dire «soggetto – e – eccità», in seno a un medesimo piano di natura, piuttosto che «il soggetto *non è che* un'eccità?»

Un secondo strumento teorico del quale gli autori si servono per comprendere l'unità dei due piani – o meglio il fatto che esista un solo piano, ma che esso sia molteplici articolato – e per operare delle trasversali tra i due piani altrimenti dati sempre come (seppur logicamente) separati, è la concezione del reale sotto forma di pacchetti di linee eterogenei, come grovigli empirici di realtà di ordini diversi che consistono nel gesto stesso con cui vengono tracciate. Sebbene, infatti, l'articolazione del reale secondo linee venga trattata in un piano per certi versi secondario (il piano VII, 1874 – *Tre novelle, o «che cosa è accaduto?»*), e

⁹⁴⁵ Cfr. A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. De l'animal à l'art*, cit. pp. 195-8; in questo passaggio mi servo direttamente degli spunti contenuti in queste pagine.

⁹⁴⁶ MP, p. 310 (it. p. 360).

⁹⁴⁷ Addirittura Sauvagnargues (*Deleuze. De l'animal à l'art*, cit., p. 197) sostiene che la teoria delle eccità, tramite questo ruolo di rottura della dualità tra forme e soggetti da una parte e molteplicità intense dall'altra, serve a Deleuze e Guattari per *disfarsi* del CsO a favore di una teoria unitaria e spinoziana dell'essere (in realtà lo spinozismo del CsO è più volte rivendicato).

sebbene la sua trattazione non occupi che una porzione molto ridotta di spazio, non bisogna sottovalutarne la portata: tutto è composto di linee, e non si dà un concatenamento se non formato da un insieme misto di queste linee che non smettono di interagire le une con le altre. Noi stessi, presi individualmente o collettivamente, non siamo che «composti di linee variabili in ogni istante, diversamente combinabili, pacchetti di linee, longitudini e latitudini, tropici, meridiani, e così via»⁹⁴⁸. Lo stesso concatenamento andrà dunque ripensato in questi termini, ovvero non solo come l'articolazione di pezzi di corpi e pezzi di segni in seno agli strati significanti, ma anche – intensivamente⁹⁴⁹ – come una molteplicità di dimensioni, di linee, ciò che dovrebbe escludere esattamente la possibilità di un dualismo tra due opposti tipi di «cose»⁹⁵⁰ che si trovano su piani separati.

Lo studio di queste linee eterogenee, che non si danno se non in molteplicità miste e sotto molteplici forme ibride, è ciò che Deleuze e Guattari chiamano «cartografia» (fare una carta di qualcosa significa considerarla esclusivamente sotto l'aspetto dei tipi di linee che la compongono e secondo il loro funzionamento proprio⁹⁵¹), o anche «rizomatica» (essendo il modello del rizoma esattamente un piano che si costituisce in base alle linee che vengono tracciate e che di volta in volta definiscono il piano e distribuiscono dei punti che non preesistono loro) o anche «schizoanalisi» (riprendendo e risignificando in questo nuovo contesto teorico uno dei concetti chiave dell'*Anti-Edipo*, e venendo così a fornire una nuova concezione – plurilineare anziché macchinica – dell'inconscio)⁹⁵². E, bisognerà aggiungere, la cartografia è sempre una pragmatica, vale a dire non è un semplice prelevamento su di una situazione di fatto, ma è una costruzione che si fa sul campo, che partecipa al tracciato stesso delle linee: non si fa una cartografia senza correre gli stessi pericoli che si corrono percorrendo le linee, ed essendo presi dalle loro variazioni: la pragmatica è l'attività stessa della costruzione del piano dell'essere, e non gli è mai seconda, anzi, si potrebbe dire, essendone il movimento stesso di costruzione, lo precede e gli è coestensivo (questo, credo, il senso di quanto dicono gli autori, ovvero che

⁹⁴⁸ D, p. 122 (it. p. 119).

⁹⁴⁹ Cfr. P. GODANI, *Deleuze*, p. 173: «Deleuze e Guattari descrivono la natura intensiva di un concatenamento, distinguendo in esso le diverse “linee” che lo compongono; utilizzano cioè la nozione di linea precisamente allo scopo di descrivere il carattere intensivo di ogni concatenamento».

⁹⁵⁰ Cfr. D, p. 160 (it. p. 156). Cfr. PP, p. 50 (it. p. 48): «pensiamo che le linee siano gli elementi costitutivi delle cose e degli eventi».

⁹⁵¹ Cfr. PP, p. 50 (it. p. 48): «Quello che noi chiamiamo carta è il funzionamento di linee diverse nello stesso tempo».

⁹⁵² Cfr. MP, p. 249 (it. p. 294): «*La schizoanalisi non ha altro oggetto pratico: qual è il tuo Corpo senza Organi? Quali sono le tue proprie linee, quale carta stai facendo o rielaborando? [...] La schizoanalisi [...] riguarda soltanto lineamenti*». Cfr anche D, p. 122 (it. p. 119): «L'analisi dell'inconscio dovrà essere una geografia più che una storia. Quali linee si trovano calcificate, bloccate, murate, inceppate, o in via di caduta verso un buco nero, o magari esaurite, e quali altre sono invece attive, vive, così che attraverso di esse ci sia qualcosa che sfugge e ci trascina?»

«prima dell'essere, c'è la politica»⁹⁵³, volendo soprattutto squalificare la priorità dell'ontologia sulla pragmatica, e facendone di fatto un unico movimento).

Deleuze e Guattari offrono dunque un quadro di queste linee, suddividendole in tre linee fondamentali (e questa ternarietà serve proprio a rimettere in questione i modelli dicotomici tra molare e molecolare e tra strati e piano di consistenza)⁹⁵⁴: la linea rigida (molare e segmentaria), la linea flessibile (molecolare e deterritorializzante-riterritorializzante) e la linea di fuga (astratta e assolutamente deterritorializzante). Si tratta di linee perfettamente reali, e non bisogna pensare la linea molecolare come fantasmatica o immaginaria, così come non bisogna concepire la linea di fuga come una fuga *dal* mondo, magari proprio verso quell'interiorità che invece è intesa a destituire. La linea segmentaria è una linea spezzata, che opera per dicotomie (macchina binaria: uomo-donna, bambino-adulto, bianco-nero, pubblico-privato), e fissa di volta in volta dei codici stabili e dei territori corrispondenti a ciascun segmento: è importante vedere, sulla scorta di Foucault, come non si debba considerare una sola territorialità e un solo codice (magari emanante dallo stato)⁹⁵⁵, ma molteplici centri di potere che tendono a fissare territorialità diverse, segmenti diversi, con codici rigidi ma peculiari (la famiglia, la scuola, l'esercito, la fabbrica...)⁹⁵⁶. In secondo luogo, la linea molecolare lavora dall'interno la linea segmentaria, la mette in movimento, crea delle connessioni con l'esterno, la fluidifica, la fa passare per soglie intensive e la costringe a dei divenire inattesi, a blocchi di divenire che la strappano al suo andamento stabilizzato; da essa dipende una micropolitica, che non è meno reale e concreta della macropolitica dei *foyers* di potere, e che anzi è sempre implicata come correlativa alle grandi molarizzazioni segmentarie (come nell'*Anti-Edipo*, non si dà molare senza una contropartita di movimenti molecolari). In terzo luogo, la linea di fuga, che consiste precisamente nel mettere in moto l'intero sistema, farlo saltare e farlo filare via. La linea di fuga, lamenta ironicamente Deleuze⁹⁵⁷, è poco conosciuta in Francia, dove non si concepisce un fuggire che non sia un fuggire il mondo, una rinuncia all'azione per rifugiarsi in un'interiorità o in una qualche forma di misticismo, ma è molto nota alla letteratura anglo-americana (Melville, Fitzgerald, Lawrence, Kerouac), e a quel grande *unicum* della

⁹⁵³ MP, p. 249 (it. p. 294).

⁹⁵⁴ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Vocabulaire Deleuze*, cit., *Coupure-flux*, (p. 19) che si chiude proprio dicendo che l'introduzione di tre tipi diversi di linea rimescolerà il sistema binario macchinico.

⁹⁵⁵ Naturalmente Deleuze e Guattari, che dedicano molte analisi alla forma-stato in quanto tale, non si limitano a registrare la pluricentricità dei poteri, ma ritagliano allo Stato un ruolo particolare, che consiste nel surcodificare tutti i segmenti (per lo stato come macchina di surcodificazione su di un mondo segmentarizzato cfr. D, p. 156; it. pp. 151-2).

⁹⁵⁶ Sulla segmentarietà si veda il piano IX, 1933 – *Micropolitica segmentarietà*, che fa il paio con il piano che stiamo percorrendo, in particolare alle pp. 254-8 (it. pp. 301-6). Sempre in questo piano (p. 271; it. pp. 317-8) si riconducono le tre linee a tre organizzazioni sociali (o a tre *socii*, secondo la terminologia dell'*Anti-Edipo*): sistema tribale per la linea molecolare, sistema imperiale per la linea segmentaria e macchina da guerra nomade per la linea di fuga; vi si trova inoltre una rassegna più specifica dei rischi che ineriscono a ciascuna linea (pp. 277-80; it. pp. 323-7)

⁹⁵⁷ Cfr. D, p. 47 (it. p. 44).

letteratura mondiale che è Kafka: con loro si rende evidente come la fuga sia in realtà una deterritorializzazione, ovvero non un fuggire, ma un *far* fuggire, una fuga che fa tutt'uno con il reperimento di un'arma con cui far saltare le connessioni istituzionali⁹⁵⁸. La linea di fuga non è soltanto altrettanto reale delle altre due, ma è anzi l'unica effettivamente creativa (solo durante una fuga si è realmente produttivi, proprio perché non si ha più la necessità di consistere), e l'unica realmente attiva (al punto che non è sbagliato pensare che siano proprio queste le linee prioritarie, quelle che tracciano il piano su quale poi si segmentarizzerà, si creeranno delle zone più o meno rigide o più o meno flessibili)⁹⁵⁹.

Quello che però Deleuze e Guattari tengono particolarmente a sottolineare è come questo modo multilineare di concepire le cose, gli individui, i concatenamenti (come sottolinea Zourabichvili: pensare in termini di linee è *già* una linea di fuga)⁹⁶⁰, sia un modo per far saltare il dualismo, ovvero come le linee siano necessariamente «in rispettiva immanenza», e non se ne possa mai dare una senza l'altra: si rende così chiara l'inanità di una netta separazione tra i piani a cui fanno riferimento (piano di organizzazione dei segmenti e piano di consistenza delle linee di fuga, e i movimenti di deterritorializzazione relativa, molecolare, all'interno di ogni strato). Nessuna linea è trascendente rispetto alle altre, ognuna lavora all'interno delle altre e non avrebbe senso dipanarle (è questa una differenza sostanziale del rizoma rispetto alla rete: la rete si può sciogliere, il rizoma è sempre un blocco, anche se in perpetua variazione, e non offre nodi, punti notevoli). Non si dà campo sociale solidificato senza linee di fuga, né centri di potere senza che dei movimenti molecolari li disfacciano in continuazione; eppure, al contempo, la linea molecolare non cessa di risolidificarsi e creare tanti micro-edipi, tanti microfascismi, così come la linea di fuga rischia sempre di divenire linea di annientamento, linea suicida che trasforma la gioia creativa in regressione disperata.

⁹⁵⁸ A questo livello (la creazione involontaria di una linea di fuga che fugge al cliché delle percezioni ordinarie e pone le possibilità del nuovo – pur a un livello di possibilità che andranno concretamente attuate tramite concatenamenti) si pone anche la decisiva questione di una politica da intendersi come divenire creativo e non come progetto volontaristico da imporre al mondo (Marx, da questo punto di vista ha l'intuizione di concepire il comunismo come il divenire di una società e non come utopia e progetto – il suo limite è semmai la dialettica, ovvero il fatto di sovrapporre il fine come necessario e di dover passare per una presa di coscienza, laddove un divenire, trasportato dall'intollerabilità di un evento, non passa mai per una presa di coscienza o per un progetto). Su questo punto si veda il fondamentale saggio di F. ZOURABICHVILI, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in *Deleuze. Une vie philosophique*, cit., pp. 335-57.

⁹⁵⁹ Cfr. MP, pp. 250-1 (it. p. 296); si veda anche *Désir et plaisir* (DRF, pp. 112-22; it. pp. 94-103) in cui Deleuze sottolinea come questo sia un punto di dissenso con Foucault, il quale vede una priorità del potere sulla resistenza, mentre in ottica deleuziana (e deleuziano-guattariana) la linea di fuga creativa costituisce un campo nel quale poi si eserciteranno delle reazioni da parte dei poteri.

⁹⁶⁰ Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Vocabulaire Deleuze*, cit., voce *Ligne de fuite* (p. 44).

Un ultimo concetto fondamentale, che vale la pena di toccare brevemente in relazione all'attestazione dell'unità del piano, è quello di *divenire*⁹⁶¹. Si tratta di un concetto estremamente denso di tradizione filosofica (anche se probabilmente il rimando più diretto, per Deleuze, è il tentativo nietzscheano di instaurare un'unità dell'essere in quanto divenire, ovvero la possibilità di predicare l'essere solo in quanto diviene) e che tuttavia viene rielaborato in maniera significativamente originale. Divenire non è imitare, né fare come, né conformarsi a un modello, né instaurare una serie di corrispondenze posizionali di rapporti. Non si possono neanche ben identificare i termini del divenire, e ancor meno chiedersi «che cosa» si stia diventando⁹⁶². Il divenire è un concetto intensivo, e indica la creazione di zone di indiscernibilità in cui un'entità cessa di aderire alla propria identità fissa e comincia a involvere, a metamorfosarsi, a divenire altro da sé, senza per questo divenire attualmente un'altra cosa (un'altra entità fissa e identificata). L'esempio più semplice, da cui Deleuze e Guattari cominciano la loro trattazione, tanto in *Mille piani* quanto nella monografia su Kafka (la letteratura offre in questo frangente gli esempi più sensibili di divenire, che non a caso tornano spesso anche in *Critica e clinica*), è il divenire-animale. Si è sempre attraversati, dicono gli autori, da spinte metamorfiche che ci spingono verso una qualche forma di animalità: non si tratta di divenire un animale in carne e ossa («un cane molare che abbaia»), ma di operare (o piuttosto di essere trasportati da forze delle quali non abbiamo il controllo) delle deterritorializzazioni che vanno nella direzione di contagiare, di contaminare, di rendere indiscernibili i confini tra l'umano – l'uomo molare e formato – e l'animale come polo metamorfico al quale ci si rapporta e verso il quale si crea una linea di fuga. L'animale rappresenta sempre, rispetto all'uomo, una potenza di metamorfosi, una potenza di deterritorializzazione, e una potenza di fuga attiva e creativa⁹⁶³. Il fatto tuttavia che non si diventi degli animali veri e propri, ma che si sia attraversati solo da linee di forza di divenire, non significa affatto che il divenire si collochi su un piano immaginario, irreali, fantasmatico, onirico o metaforico: i divenire sono perfettamente reali. Ciò che è reale non è l'oggetto molare che si diviene, né il “soggetto” molare che diviene, ma il movimento stesso del divenire, il blocco di divenire, la zona di indiscernibilità in cui l'uomo è trascinato via e muove in direzione dell'animale. Per lo stesso motivo, non è *questo* animale il polo opposto a quello umano in un divenire animale, ma una muta, un branco, una banda, una popolazione: si diviene sempre in relazione non a singoli animali ma a una molteplicità, che «non si definisce né per gli elementi che la compongono in estensione, né per i caratteri che la compongono in comprensione, ma per le linee e le dimensioni che essa comporta

⁹⁶¹ Per la sua trattazione si terrà in conto soprattutto del piano X di *Mille piani* (1735 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile*), facendo riferimento talvolta a K, FB e CC.

⁹⁶² Cfr. D, p. 8 (it. p. 6); MP, pp. 286-90 (it. pp. 336-42).

⁹⁶³ Cfr. K, p. 64 (it. p. 64).

in “intensione”⁹⁶⁴: in ultima istanza, il divenire è il movimento di molteplicità che passano l’una nell’altra, ovvero bisognerà arrivare ad affermare che divenire e molteplicità sono una medesima cosa. Altrettanto, un divenire non si fa né in linea evolutiva, né per discendenza o filiazione, ma esso è sempre nell’ordine dell’alleanza: un blocco di divenire prende elementi disparati e li mette in rapporto trasversale (il calabrone diventa apparato riproduttivo dell’orchidea mentre questa diventa nutrimento del calabrone). Per questo, scrivono Deleuze e Guattari, un divenire è sempre il risultato di «nozze contro natura», ovvero di accoppiamenti che nell’ordine stabile della natura concepita molarmente e moralmente su di un piano di organizzazione sarebbero considerati fuori regola e che invece formano il tessuto stesso di un essere che non si dà se non nel suo costante divenire, ovvero nel suo costante passaggio attraverso blocchi intensivi in cui gli elementi molarli passano in una sorta di zona d’ombra di indiscernibilità⁹⁶⁵.

Ma il divenire-animale in realtà non è che un tipo di divenire: un divenire intermedio, potremmo dire, considerando che “al di sopra” di esso ci sono dei divenire-donna, dei divenire-bambino (non si darebbe invece, secondo *Mille piani*, alcun divenire-uomo, in quanto l’uomo è una forma maggiore, mentre il divenire non si dà se non come divenire-minore⁹⁶⁶, ma è anche vero che altrove il passaggio del divenire è bidirezionale, così come non si vedrebbe in un divenire come quello che prende il calabrone e l’orchidea dove si collocano rispettivamente la forma maggiore e la fuga verso il minore⁹⁶⁷). “Al di sotto” dei divenire-animale ci sono dei divenire-elementari, dei divenire-cellulari, dei divenire-molecolari; anzi, da un certo punto di vista bisognerà riconoscere che i divenire, nel loro meccanismo specifico (la creazione di una zona di indiscernibilità), sono sempre molecolari, in quanto comportano sempre una sorta di *quantum foam*, una schiuma o una nebulosità elementare nella quale si effettua

⁹⁶⁴ MP, p. 299 (it. p. 349).

⁹⁶⁵ Cfr. MP, p. 291-2 (it. p. 342).

⁹⁶⁶ Ovviamente maggiore e minore si riferiscono rispettivamente alle forme normative (maschio, adulto, bianco, eterosessuale) e alle forme subordinate, e non hanno niente a che vedere con la maggioranza o la minoranza numerica (per esempio nell’uso che se ne fa in democrazia): per questo non solo la donna, per esempio, è minoritaria rispetto al modello dominante, e ci può essere anche nella stessa donna un divenire-donna, ovvero l’essere presa in un movimento che la deterritorializza rispetto al modello molar normativo in cui si trova costretta da uno stato di dominio.

⁹⁶⁷ Si veda, ad esempio, K, p. 64 (it. p. 64): «La metamorfosi è in un unico circuito divenire-uomo dell’animale e divenire-animale dell’uomo». Il meccanismo del divenire sembra implicare sempre una commistione, un contagio, un’ibridazione che va necessariamente nei due sensi. È probabile che quando gli autori sostengono che ci sia solo un divenire-minore, oltre che vedere la cosa da un punto di vista politico (per cui solo il divenire-minore è un divenire rivoluzionario, e parallelamente l’unica cosa che a sua volta è rivoluzionaria è un divenire-minore: da questo punto di vista gli autori legano il divenire a una specifica micro-politica attiva che andrà opposta a una macro-politica che si occupa solo di lotte per accaparrarsi il potere costituito e dunque di divenire maggioranza), ci sia anche una concezione del divenire unidirezionale legata al fatto che il processo opposto potrebbe assumere un altro nome (stratificazione, molarizzazione), mentre al divenire preferiscono lasciare uno statuto molecolarizzante. È del resto vero che il divenire è al contempo, come riconosciuto chiaramente anche in *Mille piani*, un’uscita dalla minorità da parte del minore che diviene, specularmente ma asimmetricamente al venir meno della maggioranza del maggiore nel momento in cui diviene.

una sorta di passaggio molecolare tra una cosa e l'altra. Si capisce anche come non si tratti di una metamorfosi in senso etimologico, ovvero un cambiamento, un passaggio da una forma all'altra, ma come si assista piuttosto a scambi molecolari che agitano il sistema di riferimento e lo fanno fuggire dalle sue coordinate fissate in maniera normativa. Ma non è tutto: in realtà il divenire non è soltanto sempre un divenire-molecolare, ma, specularmente alla tripartizione delle linee, si dà, al fondo di questa molecolarizzazione, anche un «divenire-impercettibile», una sorta di rizomatizzazione, che comporta il passaggio dal modo di esistenza molecolare a uno ancor meno formato, una sorta di divenire-astratto, un divenire che coincide con il movimento di una linea di fuga che traccia il piano stesso sul quale si muove, che non passa mai da punti fissi ma che li ripartisce con il suo movimento.

Il divenire, che ricopre un ruolo assolutamente centrale nell'economia di *Mille piani*, serve così a mostrare come i piani non siano scindibili, e come non si diano da una parte un'ontologia delle forme e dall'altra un'ontologia dell'informale (salvo poi parteggiare questa seconda o disfarsi della prima), ma come le forme e l'informale siano istanze diverse all'interno dello stesso piano – un unico e medesimo piano ontologico, un piano di natura – e che queste istanze non smettano di disfarsi a vicenda, l'una tendendo alla dissoluzione delle forme a favore dell'informale puro del piano di consistenza, l'altra invece tendendo a creare insiemi statistici e molari secondo apparati di potere che li richiedono e li formano. Si darebbero così due ipotesi differenti e non compatibili: da una parte comprendere il piano informale e il piano delle forme come due piani ontologicamente distinti, e con rapporti di genesi del primo rispetto al secondo (ciò che nelle opere del solo Deleuze tende a coincidere con il privilegio del trascendentale – privilegio che del resto non cessa di fare ostacolo alla realizzazione di una filosofia superficiale); dall'altra parte l'ipotesi, realizzata soprattutto in *Mille piani*, che i due piani (informale e formale – di composizione e di organizzazione) siano in realtà i poli del movimento di un unico piano di natura, liberato dall'istanza genetica e trascendentale, che permette di esser compreso effettivamente in quanto univoco e superficiale.

Il passaggio da una sorta di dualismo epistemologico (piano di consistenza e piano di organizzazione, macchina astratta e strati, ecc.) è fondamentale da una parte per chiarire le effettive proposte politiche di questo testo, e dall'altra dà una sorta di genealogia o di fondazione immanente dell'unicità del piano, che si sviluppa tra due poli pur restando perfettamente unitario e auto-immanente. Il dualismo è dunque un'impostazione logica e soprattutto strategica, come del resto mostrava molto chiaramente *L'anti-Edipo*, che mostrava come il campo proprio del politico si apriva nel momento in cui si sanciva la differenza di regime tra produzione desiderante molecolare e produzione tecnico-sociale molare, e come il rapporto tra i due potesse creare degli investimenti inconsci diversi (schizo-

rivoluzionari o paranoidi fascisteggianti); ma tutto questo movimento era ricondotto, così come la differenza di regimi produttivi da cui originava, all'interno di un'economia unica. Allo stesso modo le polarità di *Mille piani* aprono il campo del politico (la linea di fuga, la macchina da guerra nomade, lo spazio liscio, il rizoma, l'impercettibile, i divenire divengono le parole d'ordine per una rivoluzione immanente da intendersi a sua volta non come atto cosciente, volontario e molare, ma come il divenire-intenso, involontario, desiderante e molecolare della politica), laddove però queste polarità si trovano a distribuirsi all'interno di un unico piano di natura, ovvero entro un impianto ontologico unitario e univoco. Politicamente, si tratta dunque non di sancire l'esistenza effettiva di due piani distinti, ma di *selezionare*, all'interno del piano, un certo tipo di movimento (affermativo), un certo tipo di forze (attive), un certo tipo di divenire (minore, rivoluzionario), piuttosto che un altro (movimento del negativo, forze reattive, divenire reazionari).

Ciò che tuttavia mancava all'*Anti-Edipo* per sancire definitivamente (ammesso che questa parola conservi un senso in un'ottica immanentistica) questa ontologia univocista, alla quale pure tendeva, era proprio tutta questa nuova elaborazione concettuale (i divenire, le linee, la semiotica, il rizoma, la stratificazione – ciò che permette a Deleuze e Guattari di liberarsi dello stesso schema trascendentale che difficilmente manca di restituire una qualche forma di dualismo e di normatività⁹⁶⁸), e il fatto che si trovava ostacolato, proprio dalla sua stessa prospettiva estremamente specifica (etica e anti-psicanalitica)⁹⁶⁹, all'elaborazione di un'ontologia propriamente detta, e questo nonostante vi si trovino *in nuce* molte delle istanze senza le quali *Mille piani* semplicemente non si darebbe⁹⁷⁰.

Un'ultima considerazione. Se Badiou aveva modo di fare la critica che riportavamo allorché ci apprestavamo a trattare *Mille piani*, era proprio perché nella sua lettura di Deleuze egli costantemente tralascia di prendere seriamente in considerazione la produzione filosofica deleuziano-guattariana. In questo contesto, infatti, non ha più molto senso denunciare la persistenza dell'equivocità dell'essere in virtù del suo essere sia vita (attuale) che segno di un'ulteriorità

⁹⁶⁸ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 95: «Non dobbiamo spingerci ancora più in là e chiederci in che misura qualsiasi ontologia trascendentale, sebbene intesa come empirismo trascendentale, rimanga impigliata nella logica dell'analogia, e quindi della trascendenza?»

⁹⁶⁹ La cosa è sottolineata con chiarezza anche da M. Ferraris (*Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione*, in «aut aut», 187-8, 1982, p. 128): «Il discorso dell'*Anti-Edipo* corre ancora il rischio di presentarsi come una operazione critica "classica" [...]. L'*Anti-Edipo* ha infatti ancora un oggetto critico, la psicanalisi; ciò ha ovviamente favorito la sua comunicabilità e comprensibilità. Ma di fatto il progetto di una critica affermativa vi restava incompiuto, perché, eccezion fatta per le proposte circa la schizoanalisi, L'*anti-Edipo* può essere letto come una critica *a partire* dall'affermativo e non come una "critica affermativa". Il seguito di *Mille plateaux*, annunciato esplicitamente, vi era perciò implicato implicitamente».

⁹⁷⁰ F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, cit., p. 6, in cui si sottolinea che, se esiste, il vero *tourant* della filosofia di Deleuze e Guattari è rappresentato dalla produzione concettuale inedita di *Mille piani*.

(virtuale). Questo accade in primo luogo perché la teoria del segno mutuata da Hjelmslev ha destituito quest'ultimo dal suo potere di significare altro (ma lo ha preso in un concatenamento che distribuisce in base al suo funzionamento i ruoli di espressione contenuti, forme e sostanze), e lo ha reso in ultima istanza indiscernibile dai corpi stessi. In secondo luogo, i testi deleuziano-guattariani, e *Mille piani* in testa, destituiscono il primato del virtuale sull'attuale, e anzi si congedano dall'intero apparato dualistico che essi presupponevano: non c'è più quell'ingenuo «ottimismo ontologico» che spingeva Deleuze a cercare il segno del virtuale nell'attuale, e l'apertura di questo che rimandasse a quello, semplicemente perché attuale e virtuale non sono più afferenti a questo nuovo impianto prettamente materialistico. L'affermazione dell'univocità dell'essere (in cooperazione con un correlativo – potremmo dire seguendo la glossolalia di *Mille piani* – spinozismo semiotico) ha dunque conservato l'equazione fondamentale della filosofia deleuziana (essere univoco (neutro) = immanenza = vita inorganica), dovendo sacrificare in compenso quell'unico dato (il virtuale come campo trascendentale) che re-immetteva nel movimento immanentistico dell'essere un'apertura verso l'ulteriorità e una sorta di fondazionalismo (ovvero di piano normativo trascendente).

3.3 LE SUPERFICI DELEUZIANE

Bisognerà dunque in ultima istanza riconoscere che il percorso deleuziano non è unitario, e che anzi subisce una serie molto significativa di variazioni, anche strutturali. Per restare alle opere maggiori, quelle più direttamente teoriche, si dovrà dire, al termine di questo percorso, che l'impianto metafisico di *Differenza e ripetizione* non è il medesimo di *Logica del senso*, il quale a sua volta è molto diverso da quello dell'*Anti-Edipo*, il quale infine si limita a indicare una direzione che tuttavia non può seguire fino in fondo, ciò che farà invece *Mille piani*. Bisogna tuttavia riconoscere che ci sono diverse costanti, lungo questa frastagliata linea evolutiva, e che una sostanziale unità, al di là dei singoli concetti, si colloca al livello degli obiettivi principali del pensiero deleuziano: l'univocità dell'essere, l'immanenza, il pensiero senza immagine, il ri-orientamento «superficiale» del pensiero.

Come però abbiamo cercato di mostrare, questi obiettivi non sono uniformemente raggiunti, e se le opere degli anni Sessanta restano delle pietre miliari da molteplici punti di vista, bisognerà tuttavia riconoscere che esse non arrivano ad attuare le condizioni di un pensiero effettivamente superficiale e di un'ontologia effettivamente univoca, e questo soprattutto per una persistenza (al di là delle ipoteche culturali imposte ora dallo strutturalismo, ora dalla psicanalisi, ora dallo stoicismo) di un modello metafisico dualistico che si rifaceva, da una parte, alla dualità bergsoniana attuale/virtuale, e, dall'altra, alla dualità (per quanto fecondamente ripensata) tra empirico e trascendentale (sulla cui scorta si realizzavano le altre grandi alternative, senso-significazione, corpi-evento e via dicendo). Questo impianto, d'altra parte, sebbene venga sostanzialmente ripensato nelle opere con Félix Guattari, tenderà a tornare nelle opere post-guattariane di Deleuze, anche se con esiti molto diversi (nettamente dualistici e bergsoniani, ad esempio, i libri sul cinema, più legati invece all'esperienza di pensiero con Guattari, il secondo libro su Spinoza e quello su Bacon – solo per fare degli esempi). Non è un caso, in effetti, che l'ultima parola deleuziana sia proprio sul campo trascendentale, e che egli consideri con esso di affermare l'immanenza.

Tuttavia sembra, per tutta una serie di motivi che abbiamo cercato di illustrare nelle pagine precedenti, che solo con *Mille piani* si arrivi effettivamente a definire, da una parte, un'ontologia univocista, e dall'altra un pensiero superficiale, e superficiale proprio in quanto direttamente sperimentale, ovvero non un pensiero che si appoggia su esperienze di sperimentazioni (ad esempio letterarie, come spesso accadeva in *Logica del senso*, dove poi però queste esperienze erano ricondotte entro uno schema teorico piuttosto rigido), ma un pensiero che si

faccia esso stesso sperimentazione teorica. Questa sperimentazione è ciò che permette al pensiero di tracciare un piano di immanenza (è il motivo per cui Deleuze e Guattari rivendicano il dato *costruttivistico* di *Mille piani*), che non sia d'altra parte un piano totalmente arbitrario, in cui la produzione sia semplicemente fine a se stessa, ma, secondo un modello estetico e poetico, il pensiero, nel momento in cui traccia, tramite la sua sperimentazione, un piano di immanenza, si dia autonomamente e immanentemente i propri criteri e la propria necessità (a sua volta garantita non in base a un Bene e un Male trascendenti, ma dalla sua stessa capacità di creare connessioni molteplici, e di essere essa stessa produttiva)⁹⁷¹.

Il pensiero divenuto sperimentazione traccia dunque un piano di immanenza, e instaura un movimento noologico (il movimento del pensiero, visto indipendentemente dal movimento dell'essere) effettivamente superficiale. Da questo punto di vista, bisogna forse utilizzare una certa cautela nell'identificare *tout court* piano di immanenza e piano di consistenza, sebbene questa coincidenza sia più volte espressamente sancita. L'ipotesi (che tale al momento rimane) sarebbe dunque quella di pensare una differenza tra la coppia piano di immanenza/piano di trascendenza e quella piano di consistenza/piano di organizzazione: una tale differenza (che non è propria a Deleuze e Guattari, ma che tuttavia potrebbe aiutare a comprenderli meglio) si collocherebbe a livello del campo d'applicazione di ciascuna coppia di piani, e si potrebbe in un certo senso dedurre dall'uso stesso che ne fanno gli autori. Il piano di consistenza è applicato infatti solitamente in campo ontologico, e comporta tutta quella serie di caratteristiche che abbiamo descritto in precedenza e si oppone al piano normativo di organizzazione. Il piano di immanenza, al contrario, è un concetto utilizzato solitamente in ambito noologico, ovvero per determinare, in opposizione stavolta al piano di trascendenza, un certo movimento del pensiero – immanente, o, secondo la terminologia adottata in queste pagine, superficiale.

Ora lo stesso piano ideale di *Logica del senso* si potrebbe considerare, in sé, un piano di consistenza (perfettamente intensivo e auto-immanente), opposto a un piano di organizzazione (quello che ordina il piano corporale degli stati di cose), e

⁹⁷¹ Non vorrei che si pensasse che in queste pagine si sia cercato di occultare i rimandi, anche espliciti, che Deleuze fa alla sua opera precedente, se è vero che si trovano richiamati a bella posta concetti che erano stati elaborati e largamente utilizzati in *Logica del senso* (l'evento, la distinzione tra Chronos e Aión, ma anche l'apporto stoico in linguistica, la ripresa del Corpo senza Organi e via dicendo). Vorrei però fare due precisazioni. a. questi termini risultano spesso significativamente rimodellati e risemantizzati (è il caso per esempio dell'evento, che reso sinonimo di eccitata – e dunque materialità, seppure intensiva –, è ben lungi dalla sua definizione puramente ideale e incorporea con cui svolgeva il suo ruolo decisivo in *Logica del senso*); b. essi risultano estremamente marginali nel contesto e nell'economia generale di *Mille piani*, al punto da far pensare che il loro uso sia da considerare alla stregua dei concetti elaborati da altri, e che Deleuze e Guattari riprendono senza alcun rispetto filologico ma semplicemente per farne ingranaggi (che per altro, ribadisco, restano ingranaggi molto marginali) di una macchina che funziona in un determinato modo e che dunque li costringe a piegarli a un certo particolare uso.

che intrattiene con esso una serie di rapporti (che abbiamo descritto nella prima parte di questo capitolo). Il trattamento che però si fa di questi piani è un trattamento che, in quanto duale e fondazionalista, relega il pensiero entro un movimento – suo malgrado – trascendente, ed è per questo che il movimento di *Logica del senso* non comporta il tracciare un piano di immanenza. Trattando di *Logica del senso*, indicavamo questo paradosso dicendo che in quel testo si pensavano effettivamente le condizioni della superficie (ovvero le condizioni di un piano di consistenza), ma, opponendo questa superficie a una profondità, non si pensava in maniera superficiale (ovvero non si giungeva a tracciare un piano di immanenza), ma si rimaneva presi nei lacci della trascendenza. Questo non succede invece in *Mille piani*, sia perché qui si dà effettivamente un piano univoco dell'essere (piano di natura, puramente materiale), sia perché il pensiero divenuto sperimentazione non reinstaura alcun dualismo, ma diventa movimento superficiale, immanente e produttivo, ovvero traccia effettivamente un piano di immanenza.

Se quindi in *Logica del senso* è possibile riscontrare un piano di consistenza ontologico privo di piano di immanenza noologico, ciò è possibile perché qui l'essere rimane ripartito tra corporeo e ideale (attuale e virtuale, essere e extra-essere), mentre in *Mille piani* la possibilità stessa di un pensiero immanente è data dal fatto di essersi congedati da un'ontologia dualista. Questa è d'altra parte una condizione necessariamente richiesta da una filosofia superficiale: sia perché il piano di immanenza, come superficie noologica, non si dà indipendentemente dai concetti (i concatenamenti) concreti che si muovono su di essa e la costituiscono; sia perché, se si vuole che la superficie non finisca per sdoppiarsi di nuovo, bisognerà che il movimento dell'essere e il movimento del pensiero siano, di fatto, indiscernibili.

CONCLUSIONE

PRAGMATICA DELLA SUPERFICIE

*Sur le plan d'immanence,
on y danse, on y danse.*

1 IL PIANO DI IMMANENZA

Accostare Deleuze e Wittgenstein può, effettivamente, avere l'aria di un'operazione forzata, o per lo meno oziosa, volta al più a mostrare la banale evidenza che, con uno sforzo minimo, è facile trovare relazioni e punti di contatto tra qualsiasi pensiero e qualsiasi autore, anche tra coloro che esprimono regioni dell'anima e tonalità del pensiero radicalmente incompatibili. Non ci sarà bisogno di ricordare il celebre moto di astiosa sufficienza con cui Deleuze liquida Wittgenstein e i suoi seguaci nell'intervista dell'*Abécédaire*: una vera e propria «catastrofe filosofica», una «regressione massiccia della filosofia»⁹⁷². Deleuze non nasconde addirittura una sorta di timore nei confronti della deriva «terroristica» della filosofia analitica, che impedisce a suo giudizio sostanzialmente qualsiasi tipo di produzione filosofica (e perpetra dunque un vero e proprio «assassinio della filosofia»). D'altra parte non sarà difficile immaginare un'ipotetica reazione *ante litteram* di Wittgenstein nei confronti di uno qualsiasi dei concetti prodotti da Deleuze, che sembrano pensati appositamente per dare una verifica empirica delle tesi wittgensteiniane contro le esagerazioni, le iperboli e i nonsensi della filosofia.

Questo dato non è trascurabile: la distanza tra questi due pensieri resta incolmabile. Né il presente lavoro ha la minima intenzione di colmarla, come non ne ha di istituire paragoni puntuali tra i loro propri *cogitata*⁹⁷³. Quello che si è

⁹⁷² ABC, «W comme Wittgenstein».

⁹⁷³ Corrispondenze puntuali se ne possono naturalmente trovare: si veda per esempio McClure, che mostra una convergenza dei due autori (o meglio di Wittgenstein e Deleuze/Guattari) riguardo la

cercato di fare è qualcosa di molto diverso. Da una parte infatti la struttura della tesi vorrebbe mostrare una sorta di doppia filiazione nietzscheana, per cui Wittgenstein e Deleuze porterebbero avanti un'istanza comune (superficiale, immanentista) che trova nel pensiero di Nietzsche la propria fonte filosofica, sviluppandone ciascuna un aspetto specifico (quello critico, antimetafisico, dissolutivo e attivo Wittgenstein e quello produttivo, sperimentale e affermativo Deleuze): si tratta dei due aspetti che costituivano congiuntamente il movimento proprio della filosofia nietzscheana, e che si è creduto opportuno rubricare sotto il nome unico di *prospettivismo*. Scrive Maurice Blanchot che «il nichilismo [nietzscheano] ha un tratto positivo: che per la prima volta l'orizzonte si apre all'infinito: [...] è permesso conoscere tutto, non c'è più limite al movimento»⁹⁷⁴; è precisamente a questo movimento inesauribile su cui si apre la sua filosofia che Nietzsche dà il nome di prospettivismo, senza smettere di declinarlo nei due sensi indicati: movimento interminabile di liberazione dai dogmi della metafisica, filosofia critica che gioiosamente si fa con il martello, e al contempo movimento potenzialmente infinito di sperimentazione, apertura indefinita al nuovo, in cui si installa la sua sfrenata produzione concettuale. Di questo doppio movimento si fanno eredi, ciascuno dal suo lato, Wittgenstein e Deleuze, nei quali d'altra parte le due componenti del movimento, anziché darsi come due momenti di un unico gesto, si danno come separati e indipendenti⁹⁷⁵. Esisterebbe dunque una sorta di genealogia sotterranea nella filosofia del Novecento, quella di un pensiero antifondazionalista e non trascendentista, che si oppone a ogni ritorno di una filosofia come scienza rigorosa, quanto a ogni pensiero che richiami in causa una qualche trascendenza, fosse anche solo promessa o inevitabilmente assente. Questa genealogia è inoltre una genealogia schizofrenica (nel senso comune del termine), che si realizza con modi e in termini tra loro anche radicalmente incompatibili, come si mostrano essere quelli che abbiamo preso in considerazione nei capitoli precedenti: le vicissitudini di una tale genealogia portano a pensieri autonomi e spesso non solo inconciliabili, ma anche apertamente ostili tra loro.

concezione pragmatica del linguaggio, tanto dal punto di vista dell'apprendimento come addestramento, quanto dell'idea del linguaggio come attività con una sua effettività nel reale (cfr. *Between the Seen and the Said. Deleuze-Guattari's Pragmatics of Order-word*, disponibile presso il sito <http://www.cinestatic.com/trans-mat/McClure/contents.htm#Contents>, cap. 3).

⁹⁷⁴ M. BLANCHOT, *L'intrattenimento infinito*, cit. p. 199.

⁹⁷⁵ Naturalmente quest'affermazione può facilmente essere sfumata: ovviamente nel cuore della filosofia wittgensteiniana c'è spazio per una sperimentazione (se non concettuale, almeno prospettica) estremamente accentuata, così come in Deleuze sembra che talvolta la produzione necessiti di un momento critico (si pensi al discorso per cui un pittore non si trova mai di fronte a una tela bianca, ma deve sempre grattarne via i cliché di cui è infestata, prima di poter dipingere). La questione è che ciascuno di essi sviluppa una sola di queste due parti, e lascia all'altra una funzione piuttosto marginale: così la costruzione della superficie wittgensteiniana si fa sempre per dissoluzione, mentre nella costruzione della superficie deleuziana la critica è sempre compresa, almeno in linea di diritto, nel movimento produttivo stesso.

Il secondo e più fondamentale dato di questa linea di filiazione schizofrenica è che queste filosofie condividono un certo movimento di pensiero, cioè una certa pratica filosofica, che si è detta superficiale. Questo significa sostanzialmente che il loro movimento di pensiero consiste nel pensare il reale in termini puramente immanenti (o per lo meno questo è il loro ideale regolativo), ovvero nell'escludere la possibilità di un piano ulteriore, autoritativo e trascendente (e questo nei molteplici modi in cui questa ulteriorità normativa può essere pensata). Tale pratica può essere identificata comodamente facendo riferimento a ciò che Deleuze (con Guattari) chiama *piano di immanenza*⁹⁷⁶. Con questa espressione si intende il fatto che il pensiero filosofico non si limita a costruire dei concetti, ma parallelamente traccia anche un piano in cui questi concetti si muovono, un piano che a sua volta non è creato se non attraverso il movimento stesso dei concetti che lo popolano: il punto nodale di questo piano è che, come dicono gli autori di *Mille piani*, «non ha dimensioni supplementari»⁹⁷⁷, o piuttosto che, pur potendo avere una quantità indefinita di dimensioni, esse devono rispondere al principio che nessuna di esse assurga a essere ulteriore e normativa rispetto alle altre⁹⁷⁸. Il problema dell'idea deleuziano-guattariana (che poi è forse il problema dell'impostazione tassonomica e definitoria di *Che cos'è la filosofia?*) è che gli autori si propongono di universalizzare questo modello, ponendo il piano di immanenza come parte integrante (o meglio come ideale e come obiettivo) di *ogni* costruzione filosofica, ovvero come ciò che giace al fondo della filosofia stessa, relegando a mera «illusione» tutto ciò che vi fa rientrare la trascendenza (considerando non filosofico ogni pensiero che non sia immanentista, e riducendo la filosofia alla *loro* idea di filosofia). Ovviamente questo movimento marcatamente polemico e aggressivo è tipico dei modi espressivi deleuziano-guattariani, che non si limitano a mostrare prospettive possibili, ma le affermano con tutta la forza di veri e propri dogmi (che a loro volta d'altra parte sono dogmi ben paradossali, vista la radicalità e l'inauditezza che li contraddistinguono). È lo stesso movimento, per esempio, che anziché portarli a mostrare le forze non rappresentative insite nell'arte, li spinge a dire *tout court* che «nessuna arte è *mai* stata rappresentativa»⁹⁷⁹.

Da questo punto di vista, anziché dunque identificare l'immanenza come il proprio della filosofia in generale e in quanto tale (che tuttavia si realizza, nelle sue

⁹⁷⁶ Cfr. QPh, cap. 2.

⁹⁷⁷ Cfr. MP, p. 326 (it. p. 375).

⁹⁷⁸ Sembra, riguardo a questo tema, decisiva l'annotazione di Zourabichvili (che in realtà egli stesso poi tiene a disinnescare) per cui risulta significativo il passaggio dall'idea di un campo trascendentale a quella di un piano di immanenza in Deleuze (per quanto sappiamo che il campo trascendentale non cesserà di tornare negli scritti di Deleuze anche posteriori a *Che cos'è la filosofia?*): piano e non campo, in quanto si tiene a sottolineare il congedo da ogni ipotesi fenomenologica; e immanenza e non trascendentalismo perché il piano si costituisce tramite i concetti che lo popolano, e non ha con essi un rapporto di presupposizione (Cfr. F. ZOURABICHVILI, *Vocabulaire Deleuze*, cit., *Plan d'immanence*).

⁹⁷⁹ QPh, p. 182 (it. p. 195, corsivo mio).

diverse effettuazioni necessariamente solo in parte⁹⁸⁰ – ragione per la quale bisognerebbe sempre parlare di una *tensione* al piano di immanenza, piuttosto che della sua realtà effettiva–), e relegare tutto il resto a illusione o a religione, è sembrato più proficuo vedere nella realizzazione di forme differenti di pensiero immanente l'obiettivo di un certo modo, per altro (costitutivamente) minoritario, di fare filosofia, che si è voluto identificare storicamente e a cui si è dato il nome di «superficiale», volendo con questo significare l'assenza di fondamenti o di trascendenze profonde o iperuraniche⁹⁸¹. Alla definizione di questi movimenti differenti volti allo stesso obiettivo di *fare* l'immanenza tramite la filosofia, ovvero di costruire (secondo modi, con tecniche e popolandoli di concetti differenti) il proprio piano di immanenza, sono stati dedicati i tre studi che compongono questo lavoro. Ed è per questo, per altro, che i tre studi (al di là della definizione del problema storico della doppia filiazione nietzscheana) si sono configurati come studi *interni*, e non hanno previsto sovrapposizioni o richiami tra loro. E questo proprio perché non era a tema la possibilità di reperire analogie concettuali o sovrapposizioni contenutistiche, ma piuttosto il modo in cui i vari elementi collaboravano tra loro per (tentare di) costruire uno specifico piano di immanenza, che solo nel suo stesso movimento trova la sua necessità, e non può farlo in relazione a elementi che restano altrimenti estrinseci. Che si trattasse del piano di immanenza tracciato in seno al linguaggio e alla sua pratica empirica dalle *Ricerche filosofiche*⁹⁸², che si trattasse del piano trascendentale costituito di eventi incorporati come correlati di cause corporee in *Logica del senso*, o ancora che si trattasse del piano di natura attraversato da divenire e costituito di linee, mosso tra stratificazione e piano di consistenza, costruito in *Mille piani*, al di là delle differenze specifiche, quello di cui era fondamentale dare ragione erano le modalità di costruzione e funzionamento dei piani stessi in quanto si costituivano come piani di immanenza, e in conseguenza vagliare l'eventualità che tali

⁹⁸⁰ L'eccezione, che Deleuze e Guattari tengono a sottolineare, è quella dell'*Etica* spinoziana, vera e propria incarnazione (assieme al primo capitolo di *Materia e memoria*) di quello che si potrebbe considerare il piano di immanenza (nozione tuttavia difficilmente gestibile, e per altro già squalificata nel corso del testo, poiché un piano di immanenza assoluto si rivelerebbe di fatto indistinguibile dal caos, cfr. QPh, p. 51; it. p. 40).

⁹⁸¹ Naturalmente questo non significa contestare la prospettiva specifica da cui parlano e pensano Deleuze e Guattari, e la feconda intuizione della filosofia come pensiero costitutivamente immanente, ma semplicemente porsi al di fuori di tale prospettiva, anzitutto per non voler affatto definire rigidamente la filosofia (e questo, per di più, in piena concordanza con le proposte deleuziane – per esempio in *Differenza e ripetizione* o in *Nietzsche e la filosofia* – che invitavano a disfarsi della stessa questione metafisica del *che cos'è?*).

⁹⁸² Giustamente Bento Prado Jr. sottolinea la ricerca di un piano di immanenza anche in Wittgenstein, e anzi proprio su questo (e su altre risonanze puntuali, a mio avviso non decisive) fonda un tentativo di avvicinare le due filosofie. Altrettanto giustamente, del resto, egli rimanda questo accostamento al nome di Nietzsche e in particolare ai suoi costruttivismo e prospettivismo (cfr. B. PRADO JR., *Sur le plan d'immanence*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit.; per il riferimento a Nietzsche si veda in particolare p. 320).

costruzioni riuscissero o meno a realizzare quell'immanenza che si proponevano come obiettivo.

Come accennavamo in conclusione del capitolo dedicato a Deleuze, può anche essere utile vedere come il piano di immanenza sia il movimento proprio di un *pensiero*, e in quanto tale non si collochi al livello del *cogitatum*, ma più propriamente a un livello che si potrebbe chiamare metodologico (se questo termine non fosse stato combattuto con tanta forza da tutti gli autori in gioco), ma che potremmo altrettanto chiamare (secondo la terminologia deleuziana) noologico (ovvero che riguarda il pensiero stesso piuttosto che i suoi oggetti), o che potremmo semplicemente trattare come il movimento o la pratica del pensiero. Si tratta in sostanza di quanto sottolineano anche Deleuze e Guattari nel momento in cui indicano il piano di immanenza come un dato «pre-filosofico»⁹⁸³ (che pure sta al cuore della filosofia stessa), o anche come «immagine del pensiero»⁹⁸⁴ (ciò che viene a sostituire l'ideale, rivelatosi forse irrealizzabile, di un pensiero semplicemente «senza immagine»⁹⁸⁵): esso costituisce ciò che non può essere pensato, in quanto è l'orizzonte della pensabilità stessa dei concetti. Esso non può a sua volta essere concettualizzato, e non può divenire dunque *cogitatum*, pur imponendosi come spazio proprio del pensiero. Eppure esso dipende dai suoi *cogitata*, perché non viene tracciato se non dai loro movimenti, dalle loro relazioni reciproche, e dai modi che essi assumono per popolare il piano (così come, viceversa, i *cogitata* non esistono se non nell'orizzonte di un piano, e per esso). Da questo punto di vista le letture che abbiamo dato sono sempre state condotte in maniera complessiva (cercando di individuare il movimento proprio di una filosofia) e al contempo cercando di mostrare come entro ciascuna superficie si muovessero i suoi propri concetti. E per questo, ancora una volta, abbiamo identificato nella costruzione teorica di *Logica del senso* un tentativo a vuoto di instaurazione di un tale piano, proprio perché all'immanenza come *cogitatum* (il piano di consistenza dell'evento) non corrispondeva un *operari* superficiale del pensiero, che non poteva fare a meno di pensare un tale piano di consistenza se non in opposizione con un piano corporeo profondo, che rompeva di fatto la supposta unità dell'essere (un pensiero superficiale non può essere insomma preso nella logica superficie/profondità, ma deve essere precisamente ciò che destituisce questa alternativa). Il piano di immanenza, come sottolineano del resto anche Deleuze e Guattari, deve pertanto avere due facce simmetriche e solidali: l'una rivolta verso il piano di natura (ovvero al piano del *cogitatum*) e l'altra rivolta al piano noologico: l'indiscernibilità di questi due piani determina l'effettiva tenuta della costruzione di un piano di immanenza.

⁹⁸³ QPh, p. 43 (it. p. 31).

⁹⁸⁴ QPh, p. 39 (it. p. 27).

⁹⁸⁵ Cfr. DR, cap. 3.

Questo è ciò che si è cercato di fare in questa tesi, attraverso queste tre letture specifiche (per lo più incentrate su opere, proprio come se stesse a ogni singola opera tendere con le sue sole risorse un piano di immanenza): dar ragione di una filiazione storica attraverso un movimento specifico teorico (che tuttavia non muove da vere e proprie riprese tematiche ma dalla comunanza di una – si passi l'ossimoro – pratica teorica). Si tratterà adesso di andare a vedere in che senso questa pratica teorica diventa un'ulteriore affinità nei tre autori nella misura in cui questa pratica costruttivista della filosofia si riflette nel movimento della costruzione della filosofia stessa, ovvero nella costruzione dell'opera come pragmatica della scrittura della filosofia.

Ancora secondo i termini mutuati da *Che cos'è la filosofia?* si potrebbe dire che quella che andiamo a porre ora è la questione del rapporto tra piano di immanenza e piano di composizione. Ma – ancora una volta prendendo le distanze dal tessuto teorico di quel libro – si tratterà di vedere come anch'essi, anziché limitarsi a essere i piani specifici di attività differenti (filosofica il piano di immanenza e artistica il piano di composizione), dovranno a loro volta venire a sovrapporsi⁹⁸⁶.

2 PER UN MATERIALISMO STILISTICO

Separando nettamente, almeno da un punto di vista teorico, piano di immanenza e piano di composizione, Deleuze e Guattari potrebbero rischiare di ricadere in effetti in un'alternativa che è sempre stata particolarmente nociva per la filosofia, la quale sin da Platone e dalla sua *Repubblica*, ha ripetutamente invocato la necessità dell'espulsione dei poeti dalla città retta dai filosofi, secondo quel «dissidio antico» per cui tra arte e filosofia non ci sarebbe unione possibile. La filosofia ha infatti costantemente cercato di occultare il proprio carattere contingente e costruttivista, in favore di un'autocomprensione secondo la quale il suo funzionamento era quello del pensiero che coglie in trasparenza dei concetti e in maniera altrettanto immediata li restituisce⁹⁸⁷. Naturalmente questo tipo di concezione non è attribuibile a Deleuze e Guattari, che anzi impostano la

⁹⁸⁶ Bisogna d'altra parte fare due precisazioni: da una parte infatti anche nello stesso *Che cos'è la filosofia?*, nonostante una certa tendenza alla rigidità tassonomica, Deleuze e Guattari parlano apertamente di commistioni, interazioni e intersezioni tra questi due piani (cfr. QPh, p. 64-5, it. pp. 56-7; gli esempi in realtà sono sempre di scrittori – Hölderlin, Kleist, Kafka, Pessoa – che tracciano un piano di immanenza pur popolandolo di altre istanze e di altre entità); dall'altra, in MP la sostanziale equivalenza di questi piani è esplicitamente sancita (cfr. MP, p. 326, it. p. 375).

⁹⁸⁷ Su questi punti si vedano per esempio B. CURATOLO, J. POIRIER, (eds.), *Introduction in Le style des philosophes*, Editions universitaires de Dijon, Dijon et Presses universitaires de Franche-comté, Besançon, 2007; B. LANG, *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and Philosophy of Literature*, Blackwell, Oxford 1990; B. LANG, *The style of method*, in C.A. VAN ECK, J.W. MCALLISTER, R. VAN DE VALL, *The question of style in philosophy and art*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

definizione stessa della filosofia come costruttivismo relativo alla posizione di alcuni problemi; così come essi stessi rimandano a una sanzione stilistica, a questa «strana necessità»⁹⁸⁸ che porta il filosofo a scavare una lingua nella lingua, ovvero a operare tramite uno stile di scrittura la sua costruzione filosofica. Ciò non toglie che la questione dello stile non è precisamente centrale nella trattazione deleuziano-guattariana del discorso filosofico, e torna invece sistematicamente allorché essi parlano dell'arte, ovvero delle costruzioni di blocchi, affetti e percetti. Ora, questa messa a margine dello stile per la filosofia sembra non rendere giustizia anzitutto agli stessi autori, che (specialmente in opere come *Logica del senso* o *Mille piani*, ma non solo) hanno sempre tributato una grande attenzione al modo in cui costruivano, tramite uno specifico stile di scrittura, il loro stesso pensiero⁹⁸⁹.

Il problema stilistico si pone analogamente anche in Wittgenstein (e soprattutto nella vasta letteratura che si rivolge alla sua opera): anche in questo contesto la questione stilistica è estremamente presente e dibattuta, e riguarda ovviamente in primo luogo (se non esclusivamente) le *Ricerche filosofiche*. Il dibattito al riguardo verte in particolare sulla questione se lo stile di quest'opera sia da considerarsi consustanziale al contenuto o un semplice accidente, quasi un difetto al quale Wittgenstein non sia riuscito a dare una soluzione adeguata⁹⁹⁰. In realtà,

⁹⁸⁸ QPh, p. 14 (it. p. XIV).

⁹⁸⁹ Su questo tema, e sulla necessità di far risuonare tra loro piano di immanenza e piano di composizione, che pure si danno separati in *Che cos'è la filosofia?* si veda anche C. BUCI-GLUCKSMANN, *De la stylistique comme contre-esthétique*, in B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains*, cit.

⁹⁹⁰ Per dare un'idea del dibattito, si potrebbero suddividere gli approcci in tre gruppi maggiori: externalisti, internalisti deboli e internalisti forti (cfr. G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA, *Introduction*, cit. pp. 20-25). Al primo gruppo appartengono coloro che sostengono un'estraneità dello stile al contenuto, e dunque arrivano perfino a sostenere la possibilità, se non l'auspicabilità, di una parafrasi delle tesi di Wittgenstein in alcune formule esprimibili in modo accademico convenzionale, pur non direttamente presenti nei suoi testi (cfr. H.J. GLOCK, *Perspectives on Wittgenstein. An Intermittently Opinionated Survey*, cit., in cui si sostiene la totale dispensabilità di un'analisi stilistica dell'opera wittgensteiniana, e anzi la necessità di una sua parafrasi in termini chiari e convenzionali: «Ma gli interpreti stilistici ci devono una spiegazione chiara e ben argomentata di quale sostanza filosofica [...] si perde riscrivendo Wittgenstein in uno stile più convenzionale. A meno di una tale spiegazione, una tale parafrasi è non solo legittima ma anzi imperativa. [...] C'è un autentico rischio di navigare a vista se gli studiosi e i filosofi wittgensteiniani perdono la capacità di scrivere in uno stile accademico normale» (p. 63). Si tratta di una linea interpretativa piuttosto comune e volta alla sostanziale estrazione del nucleo teorico della filosofia di Wittgenstein, liquidando lo stile come una «incidentale idiosincrasia stilistica», che per altro egli stesso riconosceva (cfr. S.S. HILMY, *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 15-7).

Una posizione intermedia (internalismo debole) su questo punto è espressa da chi riconosce allo stile un certo valore, ma lo circoscrive alla sua forza argomentativa, senza farlo dipendere direttamente dai nuclei teorici essenziali della sua filosofia. Se del resto lo stile è qualcosa che viene scelto – questa è la linea – significa che è un che di derivato, ovvero che origina da un qualcosa che in linea di principio è esprimibile anche altrimenti.

La posizione estrema per quanto riguarda la valorizzazione dello stile è infine quella degli internalisti forti, che rifiutano un contenuto teorico separabile dallo stile, e che identificano *tout court* lo stile con il metodo di Wittgenstein. Questo richiede a sua volta di assumere la serietà di Wittgenstein quando sostiene di non voler sostenere alcuna tesi, e dunque di concepire la sua opera come terapeutica anziché teorica (ovvero contenente delle teorie). Tra i nomi di spicco di questa corrente stanno sicuramente Stanley Cavell, che sin dagli anni '60 sostiene l'impossibilità di comprendere le

nonostante le varie dichiarazioni wittgensteiniane (tanto nel *Nachlass* quanto nelle *Ricerche* stesse) nell'una o nell'altra direzione (cioè sia in favore di una necessità di un certo modo di scrittura che dell'insoddisfazione rispetto a esso)⁹⁹¹, sembra in primo luogo che la *Prefazione* delle *Ricerche* sia molto chiara al riguardo. Wittgenstein dichiara qui di aver scritto «veramente soltanto un album», nonostante la sua intenzione originaria fosse quella di scrivere un libro lineare e consequenziale. E questa forma album, egli dice, è stata in qualche modo costretta dalla natura stessa del movimento filosofico che Wittgenstein richiedeva al suo pensiero:

Non appena tentavo di costringere i miei pensieri in *una* direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano.— E questo dipendeva senza dubbio dalla natura stessa della ricerca, che costringe a percorrere una vasta regione in lungo e in largo.— Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande.

Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini furono schizzate.⁹⁹²

Quello che sembra dichiarare Wittgenstein è dunque che un tipo di produzione filosofica come quella cui intende dar seguito non può prescindere da un certo tipo specifico di costruzione stilistica del testo filosofico a cui l'espressione di questo pensiero è affidata. Se si vuole squalificare un certo tipo di realismo, di fondazionalismo, di trascendentismo, non si può pensare di costruire una filosofia come un rispecchiamento del mondo il cui metodo sia dato in trasparenza, ma bisogna piuttosto escogitare e operare attraverso modalità espressive differenti. Solo la scorribanda in lungo e in largo, solo l'osservazione

Ricerche al di fuori della loro forma stilistica (cfr. S. CAVELL, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in *Must We Mean What We Say*, cit.; si vedano anche ID., *The Claim of Reason*, cit., e ID., *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in T. MC CARTHY, S.C. STIDD, *Wittgenstein in America*, Clarendon Press, Oxford 2001), e, tra gli altri, l'ultimo G. Baker, (cfr. *Wittgenstein's Method*, cit.). Recentemente questa tesi è stata sostenuta con forza anche da A. Pichler (cfr. A. PICHLER, *Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*, Rodopi, Amsterdam-New York 2004) e D. Stern (cfr. D. STERN, *How Many Wittgensteins?*, cit.).

⁹⁹¹ Si vedano a titolo di esempio i passi, dal tenore opposto VM, p. 142, e VM, p. 63, e si veda inoltre la prefazione alle *Ricerche*, che dopo aver giustificato il suo stile conclude dicendo «avrei voluto scrivere un buon libro. Non è andata così; ma è passato il tempo in cui avrei potuto renderlo migliore».

⁹⁹² PU, p. 4. Su questo punto A. Pichler (*Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*, cit., pp. 10-21) porta anche delle prove filologiche che documentano il passaggio di Wittgenstein (avvenuto verso il 1936) dall'idea di scrivere un libro (quello che era stato redatto inizialmente come *Brown Book*) all'idea della necessità di operare una cesura stilistica che avesse conseguenze estremamente rilevanti anche per quanto riguardava il piano teorico: in sostanza abbandona il progetto di dare ai suoi appunti la forma di un libro, ritenendolo «*nichts Wert*», e accetta la forma album come portato del suo modo di filosofare, e dunque riordina gli appunti del *Brown Book* e li riassume a costituire le sezioni 1-188 delle *Ricerche*.

isolata e non precompresa in un ordine espressivo superiore può generare quel movimento di pensiero di cui Wittgenstein ha bisogno. Egli dice di non poter rinunciare in sostanza a due movimenti essenziali: quello di muoversi *intorno* a un tema, schizzandone sempre nuovi abbozzi, mostrandone sempre nuovi aspetti, e quello di connettere i temi tra loro senza dover seguire un percorso prearrangiato e in qualche modo normativo rispetto alla speculazione filosofica. Solo se questi due obiettivi sono raggiunti la filosofia assume la produttività che Wittgenstein intende riservarle. E per far questo l'unica possibilità è di prendere il libro che stava scrivendo secondo un piano organico e consequenziale, e frantumarlo in una serie irrelata di osservazioni locali. Queste osservazioni si aprono in questo modo a ogni possibile connessione tra loro, a una produttività che è sempre possibile ricreare *ex novo* e secondo modalità inedite: le osservazioni e i loro concatenamenti diventano l'oggetto di una sperimentazione propriamente filosofica, resa possibile da una specifica costruzione stilistica. Ogni osservazione, dunque, non essendo inserita in un contesto che dispensi i significati, è aperta a diverse possibili significazioni, nessuna delle quali si potrà presentare come definitiva o corretta. Wittgenstein tiene inoltre a mantenere sempre aperta la questione sul luogo da cui si parla, su chi prende di volta in volta la parola, il che esclude una volta di più che ci si possa arrestare per dire: «dunque è così che stanno le cose!» La filosofia di Wittgenstein consisterebbe insomma in un interminabile movimento di pensiero il cui scopo è quello di mantenere vivo il movimento stesso, e ciò si rende possibile solo grazie a una costruzione dell'opera filosofica secondo una pratica analoga, ovvero impedendole di offrire un qualche conforto teorico, un qualche punto fermo su cui poter arrestare il pensiero e farlo sentire finalmente a casa.

Ma questa considerazione non vale naturalmente solo per Wittgenstein, ma può (e deve) essere vista come operante tanto nella filosofia nietzscheana quanto in quella deleuziana. Non che i tre autori abbiano lo stesso stile (per quanto di ciascuno dei due autori novecenteschi si potrebbero trovare anche in questo caso risonanze puntuali rispetto allo stile del loro predecessore): tutt'altro. Lo stile wittgensteiniano è uno stile, per così dire, atomico, in cui ogni sezione rappresenta un atomo (a sua volta attraversato da forze diverse) che è chiamato a entrare in rapporti sempre diversi con gli altri atomi, fino a formare delle composizioni sempre destinate a dissolversi e a ricominciare il loro processo. Lo stile deleuziano si presenta invece come uno stile intensivo⁹⁹³, che produce per trasversali, che passa per «piccolissime raffiche»⁹⁹⁴, che evita una significazione diretta, ma si affida piuttosto a variazioni, a usi anomali delle parole, a neologismi, a torsioni sintattiche, a citazioni (spesso deformate), a ventriloqui nei confronti

⁹⁹³ Cfr. CC, p.167-8 (it. p. 175), in cui parla dello stile di Lawrence come «composto intensivo che vibra e si estende, che non vuol dire nulla, ma che ci fa girare fino a captare in tutte le direzioni il massimo di forze possibili, ognuna delle quali recepisce nuovi sensi entrando in relazione con le altre».

⁹⁹⁴ LS, it. 296 (in DRF, p. 60).

degli autori che cita: tutto, in questo stile, si dà nella forma di una sperimentazione (linguistica e filosofica a un tempo) intesa come variazione continua. Lo stile nietzscheano, infine, è lo stile della festa dionisiaca, dell'esplosione carnevalesca delle maschere⁹⁹⁵: Nietzsche scrive attraverso un riso folle, che non cessa il doppio processo di comicità del mondo vero e di gioiosa produzione di un mondo a venire la cui unica regola sia la produzione immanente delle proprie norme: per questo passa per tutti gli stili (e non a caso egli rivendica per sé «la più molteplice arte dello stile»⁹⁹⁶), e non solo tramite il saggio, la dissertazione, l'apofteuismo, ma arriva alle variazioni sul tema autobiografico e alla parodia del vangelo, e attraversa in questo modo tutte le possibili tonalità dell'anima e del cosmo⁹⁹⁷ (da cui la necessità di far esplodere l'uomo fino a fargli inglobare l'intero fato); ogni stile deride al contempo lo slancio verso il trascendente e propone in sé la produzione di reale in seno all'immanenza.

Ma se queste differenze di fondo permangono (e non c'è alternativa, visto che ogni filosofia costruisce il *suo proprio* piano di immanenza e il suo proprio stile filosofico) ciò che resta costante in tutti e tre è la consapevolezza che una filosofia superficiale, una filosofia che si voglia realmente immanente, si può dare solo attraverso la sua stessa costruzione, ovvero deve arrivare a comprendere in se stessa le proprie contingenti modalità di produzione, e non può supporre un linguaggio semplicemente in grado di offrire in trasparenza il piano di immanenza a cui una filosofia fa riferimento. Per questo il piano di immanenza non può fare a meno di comprendere in sé un piano di composizione, nella sua accezione per cui esso è costituito da quella pratica costruttiva che è la scrittura stessa della filosofia. Non si tratta quindi solo, come per Berel Lang, di vedere come, data la natura scritta della filosofia, un'analisi stilistica risulti inevitabile per la comprensione di un testo filosofico⁹⁹⁸: qui si tratta piuttosto di capire come *un testo si costruisca tramite una logica che è quella dello stile stesso*; ovvero che – per quanto riguarda i testi in esame – lo stile non è solo il portato di un certo modo di fare filosofia ma è lo strumento stesso attraverso cui un pensiero è costruito⁹⁹⁹.

⁹⁹⁵ Su questo punto si rimanda nuovamente al saggio di Roberto Dionigi *Il doppio cervello di Nietzsche*, cit., cap. I.

⁹⁹⁶ EH, Perché scrivo libri così buoni, § 4.

⁹⁹⁷ Cfr. P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, cit.

⁹⁹⁸ Cfr. B. LANG, *The Anatomy of Philosophical Style*, p. 23. Giustamente si deve notare una certa ritrosità da parte dei filosofi a occuparsi dello stile con cui le opere filosofiche sono scritte. Parafrasando una celebre battuta di Adorno, per cui «poco di ciò che è stato scritto [su Kafka] conta; il più è esistenzialismo» (*Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972), si potrebbe dire che anche di ciò che hanno scritto i filosofi sullo stile, poco conta, dato che il più è decostruzionismo (intendendo con ciò non criticare il decostruzionismo in quanto tale, ma sottolineare il fatto che la considerazione decostruzionista per lo stile muove dall'equiparazione del testo filosofico a testo di genere della letteratura).

⁹⁹⁹ Ciò non comporta affatto che ogni qualvolta si scriva in un modo non convenzionale, o ogni volta che la filosofia sia costruita con consapevolezza e ricerca stilistiche, si stia facendo una pratica di immanenza, tutt'altro (l'esempio di Derrida, o perfino quello di Heidegger possono essere usati proprio per mostrare come una fondamentale ricerca di un proprio stile non convenzionale rimandi

La costruzione di una superficie filosofica non può prescindere dunque dal prendere congedo dall'ideale espressivo rappresentativo, a cui è debitrice tanto la nostra concezione standard del linguaggio, quanto la canonica struttura argomentativa (al di là della sua complessità e della sua multiformità) a cui la filosofia si è tradizionalmente consegnata. Il filosofo superficiale dovrà operare dunque un doppio trattamento del linguaggio, sintattico e compositivo, per riuscire a scavare quella lingua nella lingua grazie alla quale ci si disfa di un linguaggio già saturo di strutture ontologiche, e si muove verso la produzione del nuovo: per questo Wittgenstein sottolinea che il lavoro filosofico si dovrebbe propriamente «comporre poetando»¹⁰⁰⁰ (*beim dichten*), e per lo stesso motivo Deleuze non cessa di ripetere il suo ritornello proustiano per cui «i bei libri sono scritti in una sorta di lingua straniera»¹⁰⁰¹.

E proprio Proust può aiutarci a comprendere la questione dello stile nella filosofia superficiale. Anzitutto perché sembra perfettamente calzante la sua formula per cui il gesto dello scrittore nel momento in cui produce la sua verità letteraria consiste nel prendere un materiale disperso e unificarlo tramite «gli anelli necessari di un bello stile»¹⁰⁰² (procedimento che per Proust coincide con la produzione metaforica, che fa risuonare due oggetti disparati mostrandone un'essenza comune, ma che può essere ovviamente inteso anche in senso più ampio). Allo stesso modo, molto significative sono anche le annotazioni che il romanziere dedica allo stile di Flaubert (che pure, in quanto antimetaforico¹⁰⁰³, si collecherebbe agli antipodi rispetto al suo): «Nello stile di Flaubert, per esempio, tutte le parti della realtà sono convertite in una stessa sostanza, dalle ampie superfici, di uno scintillio monotono. Non è restata nessuna impurità. Le superfici sono divenute riflettenti. Tutte le cose vi si rispecchiano, ma per riflesso, senza alterarne la sostanza omogenea»¹⁰⁰⁴. Questa operazione dello stile, lo stile come «maniera assoluta di vedere le cose»¹⁰⁰⁵, è precisamente l'operazione superficiale per eccellenza, il gesto cioè con cui si conferisce a una materia dispersa e non previamente gerarchizzata (secondo l'assunto flaubertiano per cui ogni cosa ha lo stesso diritto di tutte le altre a entrare in un romanzo) un'unità che si configuri come unificazione secondo un criterio immanente, costituito appunto da uno stile

esattamente a una trascendenza, per quanto assente o inafferrabile). Così come non si vuole neanche sostenere che la costruzione stilistica sia qualcosa che appartiene solo a certe filosofie: la consustanzialità tra pensiero e scrittura filosofica è onnipervasiva, anche se in modi e con rilevanze diverse. Quello che si vuole sottolineare è semplicemente che le filosofie superficiali qui presentate intrattengono con lo stile un rapporto per cui la costruzione filosofica e la costruzione stilistica costituiscono due aspetti un medesimo gesto.

¹⁰⁰⁰ VM, p. 56.

¹⁰⁰¹ M. PROUST, *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, Paris 1971, p. 305.

¹⁰⁰² ID., *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. IV, p. 570.

¹⁰⁰³ Proust dice anzi che «in tutto Flaubert non c'è forse una sola bella metafora» (*Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 586).

¹⁰⁰⁴ *Ivi*, p. 269.

¹⁰⁰⁵ Cfr. G. FLAUBERT, *Correspondance*, Gallimard, Paris 1980, vol. II, p. 31, Lettre à Louise Colet 16 janvier 1852.

che presiede alla costruzione e al funzionamento della superficie filosofica. Si viene così a determinare una sorta di *piano di univocità dello stile*¹⁰⁰⁶, perfettamente solidale a un piano di immanenza che proprio in esso ha la condizione di possibilità della propria composizione.

È questa del resto l'idea stessa del «*grande stile*» nietzscheano. Esso prende le mosse dalla definizione che Nietzsche dà dello stile classico, severo¹⁰⁰⁷, che permette all'arte di porre misura e legge per domare e dominare il caos e l'elemento di ebbrezza, ovvero, appunto, è quella disciplina che permette di conferire unità *a posteriori* a ciò che si dà come disperso. Lo stile classico rappresenta la realizzazione di un'arte in cui alla massima dispersione, alla massima potenza metamorfica, corrisponda il massimo dell'unità (che poi è l'unità conferita dallo stile): «Per essere un classico si deve: avere *tutte* le doti e i desideri forti, apparentemente contraddittori; ma in modo che si intreccino sotto un unico giogo»¹⁰⁰⁸. Questo non significa naturalmente che l'arte sia un sottostare a regole, ma anzi proprio il contrario, ossia che essa deve, per essere tale, generare incessantemente la propria legge, essere creazione costante della sua norma immanente¹⁰⁰⁹: è su questo punto che lo stile classico, ancora normato secondo forme estrinseche, deve cedere il posto al grande stile come produzione immanente della necessità e dell'unità stilistica dell'opera. Il grande stile, in quanto essenza stessa dell'arte, risulta dunque significativamente diverso anche dallo stile classico, poiché non significa sottostare alla legge della misura, ma crearsi una legge autonoma, vale a dire creare il proprio stile come la propria forma di produttività (come direbbe Wittgenstein «we make up the rules as we go along»¹⁰¹⁰).

Si tratta, a sua volta, di quel piano unico di composizione stilistica che resta l'ideale regolativo tanto della scrittura wittgensteiniana, quanto di quella deleuziano-guattariana. Da una parte abbiamo infatti l'opera-album come disposizione superficiale instabile di frammenti separati aperti a diverse combinazioni, e dall'altra l'ideale analogo di un'opera rizomatica, un'opera «[il cui] ideale sarebbe di stendere ogni cosa su un piano di exteriorità, su una sola pagina, su una sola superficie»¹⁰¹¹. A questo piano di composizione proprio della filosofia

¹⁰⁰⁶ L'idea di un piano di univocità dello stile (chiamato piano di univocità della letteratura, ma facilmente estendibile alla costruzione stilistica anche di un testo non letterario) è mutuata da P. GODANI, *Letteratura e politica in Jacques Rancière*, in R. DE GAETANO (a cura di), in *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini, Cosenza 2011.

¹⁰⁰⁷ Cfr. NF VIII, 14 [46]: «Lo stile classico rappresenta essenzialmente questa calma, semplificazione, abbreviazione, concentrazione – *il sentimento sommo di potenza* è concentrato nel tipo classico».

¹⁰⁰⁸ NF VIII, 9 [166].

¹⁰⁰⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 141: «L'inesauribile, ciò che va creato, è la legge».

¹⁰¹⁰ PU, 83.

¹⁰¹¹ MP, p. 16 (it. p. 42).

Deleuze ama anche dare il nome di letteralità¹⁰¹², laddove il suo invito a mantenersi *à la lettre* non significa affatto di considerare un testo come qualcosa che si limita a dire ciò che dice, ma piuttosto di considerarlo nel suo funzionamento immanente (anche in relazione con ciò che gli è esterno) senza introdurre un piano superiore in cui starebbero i suoi significati, ovvero abolendo di fatto la distinzione tra proprio e figurato, secondo la quale il testo letterario non sarebbe altro che un modo figurato di esprimere un senso proprio (dove insomma il Tribunale di Kafka sarebbe il Padre, o Dio): letteralità significa che c'è un solo piano, «al di qua del proprio e del figurato»¹⁰¹³ sul quale si possono costruire connessioni molteplici e non preordinate, e che in questo piano solo, senza rimandi ad alcuna ulteriorità significativa, si dà per intero la realtà (e la produzione di realtà) di un determinato testo.

Lo stile costituisce dunque l'unità non organica di un'opera, come ne costituisce la singolarità. Da questo punto di vista bisogna fare attenzione però a non calibrare lo stile sull'individuo che ne farebbe uso: uno stile non è un'idiosincrasia dell'autore (da ciò si capisce perché le letture wittgensteiniane che insistono sullo stile come *«personal shortcoming»* siano ampiamente fuori bersaglio). E dunque bisogna fare attenzione a sottoscrivere, in nome dell'importanza che si vuole conferire alla dimensione stilistica, la celebre affermazione di Buffon per cui *«le style est l'homme même»*, che pure, in una certa misura, lo stesso Wittgenstein sembra condividere, appuntandola a sua volta nei suoi quaderni privati (non senza, tuttavia, apportarvi un decisivo cambiamento per cui lo stile diventa *Bild* dell'uomo, ovvero l'uomo spersonificato, e non l'uomo stesso)¹⁰¹⁴. L'individuazione che uno stile comporta riguarda infatti l'individualità, la singolarità (in questi casi specifici) di un movimento e di una costruzione di pensiero, entro cui convivono una serie indefinita di punti di vista che non possono essere ricondotti all'uomo¹⁰¹⁵ (e spesso neanche alla supposta unità di un pensiero: per questo sia per Wittgenstein che per Deleuze le letture presentate si sono appuntate su singole opere, considerate come indipendenti, piuttosto che sulla vaga idea di una filosofia wittgensteiniana o deleuziana).

Se dunque la costruzione di un piano di immanenza è l'obiettivo fondamentale che si danno queste diverse filosofie, esso non è mai dato, ma è

¹⁰¹² Si veda al riguardo F. ZOURABICHVILI, *La question de la littéralité*, in B. GELAS, H. MICOLET, (eds.) *Deleuze et les écrivains*, cit. (in particolare p. 537: «L'univocità e l'immanenza nella scrittura, letteraria e filosofica, prende logicamente il nome di letteralità»).

¹⁰¹³ *Ibidem*.

¹⁰¹⁴ VB, 146-7. La proposta di Nelson Goodman (in *Ways of World-making*, Hackett, Indianapolis 1978, pp. 23-40) di considerare lo stile come una sorta di firma è dunque accettabile solo a patto di riferire la firma non a un individuo specifico, ma a quello che Deleuze e Guattari chiamerebbero un nome proprio, ovvero un'individuazione non personale, di singolarità ed eccellenza, la cui unità è costruita e non preconstituita.

¹⁰¹⁵ Cfr. per esempio PS, p. 201 (it. p. 155). Cfr. anche A. SAUVAGNARGUES, *De la littérature mineure à la variation continue*, in B. GELAS, H. MICOLET, (eds.) *Deleuze et les écrivains*, cit., p. 286.

sempre da produrre, da tracciare¹⁰¹⁶. Come dice Ansell Pearson, facendo eco al grido spinoziano di Deleuze: «semplicemente non sappiamo ancora cosa può un filosofo»¹⁰¹⁷, poiché non si tratta di dedurre delle conseguenze da alcuni principi posti come assiomi, ma sempre piuttosto di costruire, pezzo per pezzo, e senza sapere cosa aspettarci, la propria immanenza. E la materia stessa di cui questi autori si servono per costruire la loro propria immanenza è precisamente lo stile, mediante il quale costruiscono, unificano e fanno funzionare la loro opera come ciò che opera quel taglio detto «piano di immanenza». Lo stile si configura così come la norma immanente che crea la necessità interna di un testo nel momento in cui costruisce il testo stesso, ovvero determina l'unità e la necessità di un piano di immanenza, venendo a sovrapporre dunque non solo piano di immanenza e piano di natura, ma anche piano di immanenza e piano di composizione.

Quando dunque Deleuze e Guattari in *Mille piani* parlano indifferentemente (o quasi) di piano di natura, piano di composizione e piano di immanenza¹⁰¹⁸, in realtà, più che sancire un'indistinzione di fatto, come se questi non fossero che nomi diversi della medesima cosa, stanno in realtà ricapitolando il funzionamento stesso di una filosofia che si propone esattamente non di constatare una indistinzione, ma di costruire un'indiscernibilità, dove non dovrà più sussistere la differenza tra «ciò di cui un libro parla e la maniera in cui esso è composto»¹⁰¹⁹.

3 ELEMENTI PER UNA STILISTICA SUPERFICIALE

Se lo stile rappresenta per i tre autori trattati il mezzo proprio tramite il quale essi realizzano ciascuno il proprio pensiero superficiale, questo non significa ovviamente sostenere che il loro stile compositivo tenda in qualche modo ad assomigliarsi, e che dunque esista qualcosa come *lo* stile superficiale (magari

¹⁰¹⁶ Cfr. M. DE BEISTEGUI, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 27: «l'immanenza è ciò che capita al pensiero *de jure*. Ma il compito di quest'ultimo è sempre di fare l'immanenza, di trasformare questo *de jure* in un *de facto*, tramite un gesto sempre rinnovato».

¹⁰¹⁷ K. ANSELL PEARSON, *Deleuze Outside/Outside Deleuze: On the Difference Engineer*, in ID. (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London 1997, p. 14.

¹⁰¹⁸ Cfr. MP, p. 326 (it. p. 375): «un piano chiamato indistintamente di immanenza, di composizione, di consistenza, o di natura, o di univocità». Tra questi piani, si è giunti fin qui a definire la coincidenza di piano di immanenza, piano di composizione e piano di natura. Quanto all'univocità, essa costituisce il carattere comune di questi differenti piani, e può avere, come vedremo un'applicazione anche in ambito politico. Per quanto riguarda invece il piano di consistenza, nella lettura che abbiamo proposto sembra difficile integrarlo in questa sostanziale indiscernibilità tra piani, proprio nella misura in cui sembra rappresentare solo un'istanza o una polarità all'interno di un piano di natura. Al limite si potrebbe pensarlo come coincidente con questo in quanto ne rappresenta la linea di fuga, ovvero l'istanza immanentizzante opposta all'istanza organizzativa. Riconosco tuttavia che il punto resta ampiamente problematico, e dunque il passo in questione non può essere completamente spiegato.

¹⁰¹⁹ MP, p. 10, (it. p. 36, traduzione leggermente modificata).

sottoposto a variazioni continue, oppure abbastanza indefinito da poter abbracciare casi all'apparenza tanto distanti). La ricerca di un tale stile sarebbe vana, e questo in ragione anzitutto del fatto che un certo stile è funzionale a un determinato movimento di pensiero, o piuttosto ne rappresenta un aspetto costitutivo e non isolabile: se dunque le superfici che si stanno costruendo sono radicalmente diverse, diverse saranno anche le modalità della costruzione.

Questo tuttavia non esclude che si possano reperire elementi, magari a un livello strutturale, che risuonano nelle varie costruzioni, e che dipendono da quelle istanze teoriche immanentistiche che i diversi autori condividono. Ci sono in particolare due aspetti (entrambi rubricabili come «stilistici») che mi sembrano particolarmente importanti, così come mi sembra decisivo che, nelle rispettive differenze, i tre autori in sostanza le condividano: si tratta della dimensione *polifonica* (concretizzata nella figura del discorso indiretto libero) e del funzionamento *rizomatico*. A una (pur brevissima) definizione di questi tratti si vorrebbe accennare adesso.

La prima questione nasce essenzialmente dalla necessità di problematizzare il momento stesso dell'istituzione della propria possibilità di prendere parola. Non si tratta soltanto (ciò che sarebbe fin troppo semplice) di sottolineare la differenza tra autore fisico e istanza narrativa (intendendo questo aggettivo in senso lato e non limitandolo alla sola produzione strettamente letteraria): si tratta di rivedere il modo stesso in cui è possibile un'istanza narrativa che si pone in ottica genetica rispetto a un certo testo, venendo di fatto a creare uno sdoppiamento di piani di riferimento, in cui si reintrodurrebbe un fondamento soggettivo e organizzativo rispetto al piano compositivo di un'opera. Ciò che bisognerebbe riuscire invece a pensare è la grande sfida nietzscheana di un'azione indipendente dal suo autore, ovvero di un'opera che *si fa* indipendentemente dal progetto e dall'attività di un demiurgo letterario.

Il primo elemento di questa sottrazione creativa è quello che Deleuze pone a condizione di ogni possibilità letteraria: «ogni scrittura inizia con la nascita di una terza persona che ci spoglia del potere di dire Io»¹⁰²⁰. Si tratta di un problema estremamente vivo, e che ha toccato anzitutto il campo letterario propriamente detto: si pensi al tentativo kafkiano di produrre una scrittura che si dia esclusivamente al *neutro*, in un'impersonalità che non è quella del romanzo realista ottocentesco, che cercava di rendere trasparente il soggetto narrante per sollevare il sipario e far vedere uno squarcio di realtà, ma in un'impersonalità in cui, come dice Blanchot, «la nascita di una terza persona ci spoglia del potere di dire Io. [...] le cose raccontate non sono mai raccontate da nessuno: essa parla al neutro»¹⁰²¹. Ma si pensi anche all'apertura del romanzo proustiano, a quell'indugiare per decine di pagine, al suo non potersi risolvere a dare inizio alla narrazione, alla

¹⁰²⁰ CC, p.13 (it. p. 14).

¹⁰²¹ M. BLANCHOT, *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 137-138.

«*noluntas narrandi*»¹⁰²² che muove esattamente dal non potersi istituire come istanza narrativa autonoma, e che poi si risolve a narrare soltanto in una dimensione in cui al semplice punto di vista del soggetto ne devono coesistere infiniti altri¹⁰²³. (Un riferimento analogo in tutt'altra temperie culturale potrebbe essere la soppressione del momento dell'inizio della narrazione di *Pastorale americana* di Philip Roth, in cui si passa insensibilmente dall'idea di scrivere la storia dello Svedese a una narrazione di cui non è esplicitato se faccia capo alla sua storia reale, ai ricordi dello Svedese – su cui resta costantemente la focalizzazione narrativa – ai racconti da parte del fratello o a una semplice variazione sul tema in base a pochi elementi da parte dello scrittore Zuckerman).

Si tratta inoltre di un tema che è stato evidenziato in maniera molto interessante in campo linguistico da Émile Benveniste, che ha molto insistito sulla differenza tra le prime due persone (io e tu, ovvero la persona io e la persona non-io) che si alternano in un dialogo e fanno capo a soggetti reali, di contro alla terza non-persona, che destituisce propriamente dalla necessità di un riferimento esterno (ciò che i grammatici arabi chiamano significativamente «*l'assente*»). Sebbene le lingue europee tendano a uniformare le prime tre persone, tuttavia la differenza resta incolmabile, e la terza persona (quella terza persona come assenza di soggetto di enunciazione che si vuole raggiungere allo scopo di sopprimere un'istanza superiore al piano compositivo stesso) si basa piuttosto sulle forme impersonali (*tonat, it rains, Es blitzt*), e ad esse andrebbe ricondotta (bisognerebbe quindi dire non «*avis volat*» ma «*volat* (scil. *avis*)»)¹⁰²⁴. Si tratta del resto dello stesso percorso che si proponeva di realizzare Nietzsche allorché sosteneva che si sarebbe dovuto dire non *Ich denke*, ma *Es denkt* (proprio come si dice *Es blitzt*), per giungere poi a sopprimere quello stesso *Es*, o comunque a non ipostatizzarlo, ma a considerarlo mera funzione grammaticale.

Ma questa conquista della terza persona è solo una prima parte del movimento col quale si destituisce un soggetto costituente rispetto alla narrazione. Una volta spogliatisi del potere di dire «io», bisognerà anche riconoscere come non ci sia mai una terza persona che parla, ma come ogni parlare rilevi sempre da un fondo di parlare comune, da un discorso collettivo e ininterrotto: ogni discorso non è mai istituito da un soggetto di enunciazione, fosse pure impersonale o neutro, ma è sempre in forma indiretta libera: ogni

¹⁰²² Cfr. C. BENEDETTI, *La soggettività nel racconto. Proust e Svevo*, Liguori, Genova 1984; è molto interessante da questo punto di vista che Benedetti ponga questo atteggiamento in contrasto con quello di Joyce, che con la pratica del monologo interiore cerca ancora una rappresentazione (per quanto disarticolata) di un soggetto esterno alla narrazione.

¹⁰²³ Cfr. PS, p. 201 (it. 155).

¹⁰²⁴ Cfr. E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, cit.; si vedano in particolare i saggi *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, *La natura dei pronomi*, e *La soggettività nel linguaggio*. Sul ruolo fondativo degli studi benvenistiani rispetto alla filosofia della non-persona del secondo '900 e in generale su questo tema, cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politiche della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

linguaggio si installa sempre su altro linguaggio, e ogni presa di parola comincia sempre nel mezzo di un discorso costitutivamente già iniziato¹⁰²⁵. La terza persona andrà frantumata, pluralizzata, resa una molteplicità di voci, una glossolalia o una polifonia. Quest'ultimo termine, reso molto fortunato da Michail Bachtin nel suo studio sul romanzo di Dostoevskij¹⁰²⁶, in relazione alla figura dell'indiretto libero, si rivela effettivamente uno strumento fondamentale per comprendere il fenomeno dell'enunciazione (e dell'istituzione dell'enunciazione) in un contesto immanentistico e superficiale. Ogni voce è sempre composta da almeno due voci, e ogni voce emerge dal contesto sociale, che diventa (come sottolinea Pasolini, altro grande autore che fa riferimento a questo tipo di discorso) il locutore stesso: un locutore costitutivamente collettivo e sociale (al fondo di ogni discorso troviamo non un individuo ma un «*Socius scrittore*»¹⁰²⁷).

Non solo ogni testo, ma ogni singola enunciazione deve essere in sé polifonica¹⁰²⁸, intessuta di più voci, installata su un parlare comune, su un concatenamento collettivo d'enunciazione, in sé plurale e non individuale: tutto il linguaggio deve essere considerato alla stregua di un discorso indiretto libero. E in questo modo scrive e compone il filosofo immanentista, il filosofo che non voglia far rientrare una forma di trascendenza nel piano di composizione come istituzione dell'enunciazione. È quello che del resto segnala con estrema chiarezza anche Michel Foucault nell'apertura del suo discorso inaugurale al *Collège de France*: «Piuttosto che prendere la parola, avrei voluto esservi avvolto, e trasportato ben al di là di qualsiasi cominciamento. Avrei voluto accorgermi che al momento di parlare una voce senza nome mi precedeva da molto tempo»¹⁰²⁹.

Si comprende molto meglio, in questa luce, la questione delle voci wittgensteiniane nelle *Ricerche*, che da sempre è oggetto di grande attenzione da parte dei suoi lettori, che non hanno smesso di domandarsi dove fosse possibile reperire la voce di Wittgenstein, in mezzo a quella selva di voci che domandano, rispondono, deviano il discorso, lo riprendono in altri termini, aprono parentesi, pongono domande (retoriche o meno), propongono esperimenti mentali, si

¹⁰²⁵ Cfr. MP, piano IV, *Postulati della linguistica*.

¹⁰²⁶ Cfr. M. BACHTIN, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968 (in particolare pp. 11-63 e pp. 133-234). Per un discorso più ampio sul romanzo come forma letteraria imperniata sulla polifonia, cfr. ID., *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979 (in particolare alle pp. 67-230). Giorgio Passerone (*La linea astratta. Pragmatica dello stile*, Guerini, Milano 1991, pp. 30-1) mostra come tuttavia questa idea, sebbene studiata e portata al centro del dibattito letterario da Bachtin, fosse già presente, come analisi di un discorso indiretto libero installato sull'oralità, in saggi critici di A. Thibaudet (in particolare su Flaubert) e di Leo Spitzer (sui *Malavoglia*).

¹⁰²⁷ G. PASSERONE, *La linea astratta*, cit., p. 32. Cfr. P.P. PASOLINI, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, in particolare il saggio *Intervento sul Discorso Indiretto Libero* (ma anche *La volontà di Dante a esser poeta*), e, per quanto riguarda la soggettiva indiretta libera nel cinema, *Il «cinema di poesia»*. Si veda anche M. BACHTIN, *Estetica e romanzo*, cit., per esempio p. 67 e p. 108.

¹⁰²⁸ È ciò che si propone di mostrare O. Ducrot, in *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'enunciation*, in ID., *Le dire et le dit*, Minuit, Paris 1984.

¹⁰²⁹ M. FOUCAULT, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1971, p. 7.

rivolgono a ipotetici *tu*, ritrattano affermazioni, chiudono sezioni con due parole secche, con una battuta, un caso-limite, una sentenza, una parentesi. Il problema è stato posto per primo con chiarezza da Stanley Cavell¹⁰³⁰, il quale dava tuttavia una risposta ancora solo parziale, ovvero legava il tessuto dell'opera alla forma di una *confessione* agostiniana, vale a dire a un dialogo a due voci in cui l'una farebbe la parte della voce della *tentazione* e l'altra voce della *correttezza*: un tale modello offriva peraltro un paradigma di testo che si esime dal giudicare e dal giustificare ma si limita a un esame costante che porti a un progressivo chiarimento, in vista di una sorta di conversione antimetafisica. L'ipotesi cavelliana, tuttavia, apriva la strada alla lettura polifonica, ovvero una lettura che muovesse dall'idea della pluralità di voci, ma senza limitarsi a un dialogo a due, e senza conferire a ciascuna voce un ruolo fisso¹⁰³¹. Ciò rende vana l'idea stessa di provare a reperire una voce wittgensteiniana, essendo il movimento stesso dell'opera, teorico e stilistico, a escluderne la possibilità. L'opera funziona solo grazie al fatto di essere plurale, di parlare da luoghi sempre diversi, avendo come scopo esattamente quello di non permettere al pensiero di aderire a nessuna delle voci che si alternano, ovvero di adattarsi su nessuna posizione consolidata. Sembra dunque che la struttura generale delle *Ricerche* si configuri come una sorta di immenso *indiretto libero*, inteso esattamente come una pluralità indistinta di voci che parlano – differenziandosi ma non riconducendosi a individui specifici, e anzi squalificando proprio la possibilità di un soggetto ipostatizzato cui riferirle – all'interno della medesima voce, quella che compone il tessuto (per così dire) narrativo delle *Ricerche*. È come se Wittgenstein creasse in quest'opera una sorta di piano unitario, di superficie estesa, all'interno della quale, da punti imprecisati, prendono la parola istanze diverse, che si differenziano l'un l'altra, dando vita a un continuo gioco di voci installate su altre voci, nessuna delle quali esiste al di fuori del piano di composizione stesso, né dunque può avanzare pretese normative su di esso.

Allo stesso criterio polifonico è possibile ricondurre anche l'intera produzione nietzscheana, o almeno quella che inizia con *Umano, troppo umano*. Come ha mostrato infatti Lacoue-Labarthe, si può individuare una discontinuità nella produzione nietzscheana, e in particolare tra le prime opere (*La nascita della Tragedia* e le *Considerazioni inattuali*), la cui forma (nonostante la verve espressiva nietzscheana) era ancora piuttosto tradizionale, e quella successiva: tra queste due fasi si collocherebbe una pausa di riflessione (evidenziata anche da un periodo di silenzio tra il 1872 e il 1875) dovuta a un intenso studio da parte di Nietzsche

¹⁰³⁰ Cfr. S. CAVELL, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in *Must We Mean What We Say?*, cit.

¹⁰³¹ In direzione di una lettura polifonica vanno in particolare i recenti saggi di A. Pichler (*Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*, cit.) e D. Stern (*How Many Wittgensteins?*, cit.).

della retorica, e che produce una vera e propria svolta¹⁰³². Quest'idea di una retorizzazione del pensiero da parte di Nietzsche sembra particolarmente proficua per comprendere il suo differente modo di scrivere la filosofia, in linea con l'opzione superficiale. Il frammento e l'aforisma nietzscheani diventano infatti delle sorte di produzioni indipendenti, che si possono combinare e costruire a seconda delle forze al servizio delle quali essi si pongono di volta in volta: la scrittura filosofica perde così la sua dimensione epistemologica e ne acquista una dinamica (in senso etimologico: la filosofia non ordina delle *epistemai*, ma produce delle *dynamēis*). Quello che insomma apporterebbe la retorica alla scrittura nietzscheana è un uso *strategico* dell'aforisma e del frammento, ovvero la creazione di un campo di forze instabile e aperto a usi differenti: ciò che pone la filosofia nietzscheana sulla linea dell'uso strategico del linguaggio e della conoscenza che era stata aperta dai sofisti¹⁰³³. Come scrive emblematicamente Nietzsche nella prefazione alla *Genealogia della morale*: «non si dà *sufficientemente importanza* a questa forma [aforistica]. Un aforisma, [...] per il fato di essere letto non è ancora “decifrato”: deve invece prendere inizio la sua *interpretazione*»¹⁰³⁴. Il gioco dell'interpretazione è dunque il gioco delle forze che si impossessano e usano strategicamente l'occasione aforistica, e la retorica mostra precisamente in che modo l'aforisma sia uno strumento politico, oltre che teorico¹⁰³⁵. Così come il concetto di individuo risulta inutilizzabile, poiché l'organismo è un campo di forze instabile, gerarchizzato ma il cui centro di gravità, e dunque la sua composizione è sempre mutevole¹⁰³⁶, allo stesso modo Nietzsche invita a considerare il testo filosofico non come un'unità organica e significativa, ma come una macchina aperta alle più molteplici connessioni e produzioni. Le metafore nietzscheane (come sottolinea Michel Rey) hanno valore strategico, e sono volte precisamente a squalificare l'immagine del testo filosofico come sottoposto alla logica di un sistema di significati supposti originari¹⁰³⁷. La scrittura nietzscheana porta dunque un'eco della festa dionisiaca, di quel carnevale (di maschere, di simulacri) che secondo lo stesso Bachtin esplose al fondo di ogni polifonia

¹⁰³² Cfr. LACQUE-LABARTHE, *La svolta. Nietzsche e la retorica*, in «Il Verrì» n. 39-40, 1972.

¹⁰³³ Sul discorso come strategia, anche in relazione a Nietzsche ha insistito a più riprese, come noto, soprattutto Michel Foucault. Di particolare interesse risultano le lezioni appena pubblicate del corso del 1970-1 al Collège de France intitolato *La volontà di sapere*, in cui il modello nietzscheano è messo in relazione con la sofistica greca esattamente per la concezione di un discorso strategico e non legato alla trasparente restituzione del vero (ciò che invece è identificato da Foucault come il proprio della tradizione filosofica occidentale, che trova il suo atto istitutivo proprio nella cacciata del sofista – da parte di Aristotele – fuori dal terreno della filosofia). Cfr. M. FOUCAULT, *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivis de Le savoir d'Œdipe*, Gallimard/Seuil, Paris 2011. Cfr. anche ID., *L'ordre di discours*, cit. Su questo tema installato su letture complessivamente nietzscheane, si vedano ID., *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*, cit. e ID., *La vérité et les formes juridiques*, cit., Premier cours.

¹⁰³⁴ GM, Prefazione, § 8.

¹⁰³⁵ Cfr. M. CACCIARI, *Aforisma, tragedia, lirica*, in «Nuova Corrente», n. 68-9, 1975-6, p. 477.

¹⁰³⁶ Cfr. NF, VII, 34 [123].

¹⁰³⁷ M. REY, *Il nome della scrittura*, cit., p. 216.

(«baccano indiatolato degli spiriti liberi»¹⁰³⁸, scrive Nietzsche, o ancora: «Contro l'arte delle opere d'arte voglio insegnare un'arte superiore: quella dell'invenzione delle feste»¹⁰³⁹). A questo stesso principio risponde il suo polistilismo, la sua rivendicata «più molteplice arte dello stile»¹⁰⁴⁰, il suo assumere sempre maschere diverse, il suo parlare di volta in volta con toni, voci, accenti, risate differenti. Ha ragione dunque Derrida a dire che solo nello scarto di più stili è possibile scrivere, e che per creare questi scarti Nietzsche ha attraversato tutti gli stili possibili¹⁰⁴¹, non ha cessato di tentare di percorrere l'intero anello del ritorno, di essere infine «tutti i nomi della storia»¹⁰⁴².

Lo stesso Deleuze ha mostrato (specie nelle opere con Guattari), e ha anche teorizzato esplicitamente l'inevitabilità dell'indiretto libero, il linguaggio come glossolalia, la presenza di una pluralità di voci in ogni voce, del mormorio del linguaggio al fondo di ogni enunciato che si pretende individuale. A questa stessa esigenza polifonica risponde l'abolizione dell'enunciazione a favore di un concatenamento (necessariamente collettivo) di enunciazione, che si rispecchia nella ricchezza espressiva dei testi deleuziani, affollati di personaggi (filosofi, scrittori, pittori, poeti, personaggi di finzione) ognuno dei quali a sua volta non parla mai come un personaggio reale, ma è sempre preso in meccanismi enunciativi complessi, in cui la voce di un autore si mescola a quella di altri, alla voce di una sua immagine deleuzizzata, ad altre voci ancora (lo stesso Badiou, parlando del modo deleuziano di fare storia della filosofia non può fare a meno di ricorrere alla figura dell'indiretto libero, e a classificare lo stile di Deleuze *tout court* sotto questa dicitura¹⁰⁴³).

Sembra interessante tuttavia segnalare che, al di là della costanza di questo tipo di stile di scrittura, una commentatrice attenta come Sauvagnargues possa sottolineare che, col passaggio alla collaborazione con Guattari «Deleuze passa dalla logica *monodica* del senso alla teoria delle molteplicità, che implica un pensiero e uno stile *polifonici*»¹⁰⁴⁴, ovvero venendo a sottolineare un mutamento stilistico che potrebbe apparire solidale all'evoluzione teorica che si è cercato di descrivere nel capitolo dedicato a Deleuze¹⁰⁴⁵.

¹⁰³⁸ GD, *Come il mondo vero finì per diventare favola*.

¹⁰³⁹ NF, V, 11 [278].

¹⁰⁴⁰ EH, *Perché scrivo libri così buoni*, § 4.

¹⁰⁴¹ J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, cit., p. 127.

¹⁰⁴² BW, p. 578.

¹⁰⁴³ Cfr. A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, cit., p.

¹⁰⁴⁴ A. SAUVAGNARGUES, *De l'animal à l'art*, cit., p. 173.

¹⁰⁴⁵ Tuttavia sembra possibile riscontrare un procedimento polifonico lungo tutta l'opera deleuziana (sebbene con intensità marcatamente diverse, laddove *Logica del senso* fa uso della polifonia in maniera piuttosto locale e sempre sottomessa a una produzione teorica monotona – o monodica –, mentre *Mille piani* è costruito nella sua globalità come un unico piano intessuto di una quantità indefinita di voci); la differenza più rilevante si collocherebbe comunque piuttosto al livello di tipo di produttività e di sperimentazione che gli stili differenti mettono in opera: ovvero la questione è se il funzionamento seriale di *Logica del senso* (e in generale delle opere deleuziane, escluso *Mille piani*) possa effettivamente considerarsi rizomatico.

Il secondo aspetto è quello dell'opera-rizoma, così come è descritto in quella sorta di eccentrico «Discorso sul metodo» che è l'introduzione a *Mille piani*, e che può essere uno strumento fondamentale tramite il quale leggere non solo quest'opera, ma anche le *Ricerche filosofiche* e il complesso dell'opera nietzscheana. Il rizoma, secondo il cui principio funzionale Deleuze e Guattari propongono di costruire un testo filosofico, coincide in sostanza con la disposizione di un materiale espressivo informale su di una stessa superficie (la sola pagina su cui il libro andrebbe disposto), a formare molteplicità di molteplicità, ovvero composto da una pluralità di zone a intensità continua (i *plateaux*, ovvero le diverse dimensioni in cui si articola una superficie compositiva e filosofica). In secondo luogo un libro-rizoma dovrà essere, in quanto concatenamento, privo di soggetto (ovvero non attribuibile a un autore) e tuttavia firmato (cioè in grado di creare la sua propria unità, la propria singolarità), privo di oggetto, ma in grado di creare autonomamente le proprie connessioni, tanto con l'esterno, con altri concatenamenti (in modo che a un funzionamento rigorosamente interno e immanente corrisponda una tendenza dell'opera a creare le sue proprie connessioni con l'esterno) quanto al proprio interno: ovvero i materiali che lo compongono, anziché organizzarsi secondo un principio superiore di significazione, devono procedere per rotture e connessioni a-significanti (ovvero producendo le proprie connessioni instabili e le loro produzioni di senso). Dunque il rizoma si configura da una parte come spazio superficiale, in quanto non è preordinato attraverso strutture normative (o comunque è volto a disfarle col suo stesso movimento), e dall'altra è lo spazio proprio della produzione di connessioni inaudite, ovvero lo spazio di una pratica, filosofica e stilistica, sperimentale.

Lo stesso Nietzsche, del resto, rivendica apertamente la dimensione sperimentale della sua filosofia¹⁰⁴⁶, di quella filosofia che crea nomi e concetti attraverso cui dare nuovi aspetti alla realtà, o, più precisamente, venendo a creare, configurandola, la realtà stessa. Nietzsche sostiene (come già ripetuto) che l'unica immortalità è quella del movimento¹⁰⁴⁷, e questo movimento del pensiero è quello che egli crea attraverso differenze di potenziale continuamente introdotte nella sua opera dal polistilismo. Derrida sottolinea che questo stile plurale, questo rostro proteiforme, è ciò che permette a Nietzsche di non farsi prendere nelle trappole della presenza, del contenuto, della cosa in sé, del senso, della verità¹⁰⁴⁸. Il metodo tramite il quale Nietzsche si rende dunque irreperibile alle strutture della metafisica è costituito precisamente dal movimento stesso dello stile, di una liberazione che passa attraverso un scoppio di risa: come per il Foucault dell'*Archeologia del sapere*, il luogo da cui Nietzsche parla non è quello dove la

¹⁰⁴⁶ Cfr. NF VIII, 16 [32].

¹⁰⁴⁷ Cfr. MA 208.

¹⁰⁴⁸ Cfr. J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, p. 42.

trascendenza tenta di braccarlo, ma quello da cui egli la guarda ridendo¹⁰⁴⁹, nella danza interminabile delle metamorfosi stilistiche e dei cambi di posizione teorici.

E al contempo il polistilismo nietzscheano è anche la condizione della sua produzione concettuale, della sua sperimentazione teorica: è l'apertura dello spazio in cui si può collocare una filosofia come eterogenesi, come produzione interminabile di differenze creative¹⁰⁵⁰. Come sostiene Deleuze ne *L'immagine-tempo*, Nietzsche non ha fatto altro che dedicarsi alle «potenze del falso», come interminabile creazione e metamorfosi vitali, opposte alla *forma* del vero, che destituiscono con un unico gesto tanto il piano del vero quanto quello dell'apparenza (da cui l'affermazione della superficie nietzscheana come piano di sperimentazione del falso), e che non si danno se non come molteplicità, come «una serie di potenze che rinviano le une alle altre e passano le une nelle altre»¹⁰⁵¹. È il medesimo principio che presiede alla creazione di sé a cui Nietzsche, secondo la stimolante lettura di Alexander Nehamas, non fa che dedicarsi attraverso la scrittura dei suoi testi, per darsi una seconda nascita, che non sia fisica, ma costituendosi di una sostanza puramente letteraria e tramite una performatività puramente stilistica¹⁰⁵². Questa creazione d'altra parte è resa possibile dallo svincolamento dalle ipoteche metafisiche che vogliono un soggetto sostanziale e ipostatizzato. «Diventare ciò che si è» (celebre sottotitolo di quella che in effetti è la folle autobiografia di un personaggio esclusivamente letterario) significa esattamente creare se stessi, inventare un sé che non debba rispondere di una realtà esteriore ma che coincida con il gesto performativo della propria costruzione, la cui unità, sostiene Nietzsche, è precisamente lo stile¹⁰⁵³. Questo significa essere «i poeti della propria vita»¹⁰⁵⁴: apprendere dagli artisti la pratica della creazione prospettica per poi applicarla non alla rappresentazione della vita, ma alla vita stessa, allo stesso reale.

Ma la forma-rizoma è perfettamente consona anche alla costruzione delle *Ricerche* di Wittgenstein, che, sebbene nella loro forma peculiare, rispondono alla medesima esigenza di uno stile superficiale e rizomatico. Quando Wittgenstein si rende conto di dover sostituire una forma canonica di scrittura consequenziale con una forma diversa, che rispecchi le sue esigenze teoriche, ciò che egli si trova a fare è di operare l'esplosione del materiale che precedentemente voleva continuo, frammentandolo. Il punto è che una filosofia antimetafisica come quella a cui mira Wittgenstein può lavorare soltanto per frammenti, *keürze Absätze*, brevi

¹⁰⁴⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 24.

¹⁰⁵⁰ Cfr. M. BLANCHOT, *L'intrattenimento infinito*, cit., p. 219: «la forza dice la differenza» e M. CACCIARI, *Aforisma, tragedia, lirica*, cit., p. 469: «L'aforisma è differenza, l'operari della differenza».

¹⁰⁵¹ IT, p. 174 (it. p. 151), cfr. in generale sulle potenze del falso in Nietzsche e in Orson Welles IT, pp. 165-92 (it. pp. 147-65).

¹⁰⁵² Cfr. A. NEHAMAS, *Nietzsche. La vita come letteratura*, cit.

¹⁰⁵³ Cfr. FW, 290. Si veda anche Z, *Della redenzione*, in cui si mostra l'attività poetica come ciò che costruisce l'unità a partire da ciò che è «frammento e orrida casualità».

¹⁰⁵⁴ FW 299.

sezioni, ognuna delle quali rappresenta un qualcosa di indipendente dal resto, nella sua sostanziale incomunicabilità con le altre, nella sua impossibilità a formare con gli altri frammenti una visione complessiva, ma anche d'altra parte un qualcosa di indefinitamente relazionabile agli altri frammenti, e anzi aperto a ogni possibile connessione. È il motivo per cui il frammento che compone l'album wittgensteiniano è stato paragonato al tassello di un mosaico, che mantiene la propria autonomia, ma che può essere messo in relazione con gli altri in modi sempre diversi, a formare nuove figure, nuove immagini, acquistando di volta in volta configurazioni significanti inedite e non definitive. A questa stessa esigenza risponde dunque l'elasticità formale delle *Ricerche*, la scelta di Wittgenstein di non costringerle in un ordine unico e preordinato ma di lasciarle aperte a usi e concatenamenti molteplici¹⁰⁵⁵.

Naturalmente, per contro, le differenze di stile e di funzionamento non sono meno rilevanti, né meno decisive nel determinare la qualità peculiare di una certa filosofia. Si pensi per esempio al tipo di forza generata dal movimento di pensiero del rizoma deleuziano rispetto a quello wittgensteiniano. La forza generata dalle *Ricerche* è infatti centrifuga, e non cessa di respingere il pensiero che ambisse ad installarsi, costruendo un terreno scabro e inospitale, e al contempo negando ogni appiglio tramite il quale generare l'aderenza del pensiero al suo movimento; Wittgenstein cerca costantemente di espellere il lettore dai suoi meccanismi, di non farlo mai sentire a proprio agio, di maltrattarlo: lo costringe a non potersi mai soffermare a pensare di avere una risposta. Il movimento del rizoma deleuziano è al contrario costantemente centripeto: cattura il pensiero all'interno di una macchina estremamente rigida e non cessa di sbarrargli ogni via d'uscita, lo costringe a nutrirsi solo di ciò che è stato generato all'interno della macchina teorica stessa, e a emettere i suoi stessi prodotti. La macchina deleuziano-guattariana costringe il pensiero entro i suoi schemi mostruosi, gli impone movimenti aberranti, non cessa, direbbe Deleuze, di prenderlo dal dietro, e di costringerlo a partorire figli non suoi¹⁰⁵⁶. Nietzsche, dal canto suo, non smette di operare nelle due direzioni al contempo. Per lui vale (*mutatis mutandis*) la triplice impossibilità che sta all'origine della prosa kafkiana¹⁰⁵⁷ e che si potrebbe esprimere come: impossibilità di non pensare, impossibilità di pensare secondo categorie metafisiche, e impossibilità di pensare secondo categorie non metafisiche. Per questo la sua opera non cessa di essere in tensione irrisolvibile tra

¹⁰⁵⁵ Cfr. A. PICHLER, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*, cit.

¹⁰⁵⁶ Questa mi sembra anche la ragione per cui la letteratura su Deleuze abbonda di ripetitori piuttosto pedissequi del «Verbo deleuziano», con un'impressionante aderenza alla sua lettera che giunge a riprenderne in blocco perfino la terminologia, gli esempi, piegandosi infine anche all'abbondante mole di divieti espressivi che egli impone.

¹⁰⁵⁷ Le tre impossibilità kafkiane (che lo scrittore boemo enuclea in una lettera all'amico Max Brod) sono l'impossibilità di non scrivere, impossibilità di scrivere in tedesco, impossibilità di scrivere in un'altra lingua (citata in K, p. 29, it. p. 29).

la necessità del nuovo pensiero e la sua «impraticabilità»¹⁰⁵⁸, che lo costringe in ultima istanza, per esempio, a tacere sistematicamente il suo pensiero fondamentale, la dottrina dell'eterno ritorno, e a eccitare nuovi appetiti, nuovi desideri, senza tuttavia poterli sempre soddisfare¹⁰⁵⁹.

Un'ulteriore differenza mi sembra si possa riscontrare a livello della produzione di tropi. È noto come Nietzsche faccia della metafora uno strumento conoscitivo, produttivo e strategico, e come rivendichi il potere di questo tropo, che in realtà è uno dei suoi strumenti retorici e teorici fondamentali, e anzi rappresenta probabilmente l'operatore più importante della sua filosofia. Gli altri due filosofi tendono invece, per motivi differenti, a rinnegare il valore della metafora, e a rivendicare al contrario una filosofia anti-metaforica (nel caso di Wittgenstein perché la metafora rimanda a un gesto esplicativo¹⁰⁶⁰ – si pensi alle sue critiche a Freud – e nel caso di Deleuze perché la metafora duplicherebbe i piani di riferimento, creando una gerarchia¹⁰⁶¹). In realtà, mi sembra che la produzione rizomatica, che opera per trasversalità e la cui possibilità Deleuze e Guattari riferiscono al piano della letteralità, non squalifichi necessariamente la produzione metaforica, purché questa venga opportunamente ripensata, ovvero mondata dalla sua istituzione di una gerarchia tra proprio e figurato, ma mantenuta al di qua di questa relazione, come relazione tra due punti qualsiasi del piano, messi in risonanza e costretti in questo modo a produrre qualcosa di inaudito. Si tratterebbe dunque di portare la metafora a muoversi sul piano di univocità, anziché nello scarto tra due piani, non considerandola più un modo (più o meno esornativo) di dire qualcos'altro, ma essendo divenuta, come le metafore pittoriche dell'Elstir proustiano, «una nuova creazione del mondo»¹⁰⁶². Da questo punto di vista si potrebbe dire che Deleuze non ha mai prodotto altro che metafore, e che anzi questo non è che il processo attraverso cui il suo piano di univocità si produce continuamente¹⁰⁶³: la metafora, da questo punto di vista, sarebbe l'equivalente stilistico di ciò che sul piano ontologico è la sintesi disgiuntiva, come produzione del nuovo che muove dall'accoppiamento di due entità divergenti. Molto diverso, in questo, è il movimento del pensiero wittgensteiniano, che resta da parte sua fedele al suo assunto anti-metaforico, e si muove infatti sempre per scivolamenti e passaggi insensibili, e anche i cambi repentini di prospettiva, i casi-limite, gli esperimenti mentali, i ribaltamenti,

¹⁰⁵⁸ Cfr. NF, V, 11 [241].

¹⁰⁵⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁶⁰ Cfr. PU II, pp. 283-4.

¹⁰⁶¹ Il tema non è mai affrontato direttamente da Deleuze, ma sempre in maniera collaterale eppure diffusa (per esempio in K, MP e IT).

¹⁰⁶² Seguiamo qui la proposta di risemantizzazione della metafora che M. de Beistegui propone, in linea con le proposte teoriche deleuziane, per pensare il procedimento metaforico in Proust (si veda M. DE BEISTEGUI, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Michalon, Paris, 2007). Per il passaggio proustiano, si veda *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. I, p. 1010.

¹⁰⁶³ Non a caso, seppur sempre in contesto proustiano, Beistegui (*Ivi*, p. 140), parla di un'«ontopoetica», che mi sembra funzionare perfettamente anche per la produzione filosofica deleuziana.

vengono sempre prodotti senza discontinuità, ma sempre per espansione (pur iperbolica) di un caso ordinario. Da questo punto di vista si potrebbe proporre un parallelo incrociato: il movimento metonimico wittgensteiniano, che procede per contiguità, è molto più vicino al continuismo antimetaforico kafkiano, laddove la trasversalità produttiva deleuziana rimanda alle discontinuità metaforiche proustiane.

4 POLITICA DELLO STILE

Prima di concludere vorrei dedicare una breve considerazione a un ultimo aspetto, vale a dire al fatto che la questione stilistica si estende a sua volta anche in una dimensione ulteriore rispetto a quella teorica: essa viene ad acquisire infatti anche una portata politica. Non solo dunque, come dicevamo, la costruzione stilistica, lungi dal restare un fatto ornamentale, si spinge fino a essere un'«ontopoetica»¹⁰⁶⁴, ma essa si ricongiunge anche con il campo politico, venendo a designare una sorta di politica della poetica. Come scrive per esempio Jacques Rancière, trattando proprio di politica della letteratura (in particolare il suo discorso verte su Flaubert e Proust, ma è facilmente estensibile anche a una certa ricerca stilistica filosofica), l'assolutizzazione dello stile è «innanzitutto la rovina di tutte le gerarchie che avevano governato l'invenzione dei temi, la composizione delle azioni e la convenienza delle espressioni. E questa formula non rovesciava solo le regole poetiche, ma un intero ordine del mondo, un intero sistema di rapporti tra i modi d'essere, i modi di fare e i modi di dire»¹⁰⁶⁵. Ciò che viene così messo in risalto è che al di là delle idee politiche espresse direttamente in un'opera (e ovviamente in maniera del tutto autonoma dalle idee politiche di un autore), e anche al di là della sua potenziale applicazione al campo sociale, la dimensione politica di un'opera può essere legata all'operare del suo stesso stile, ovvero al modo in cui esso opera delle nuove partizioni nel campo del reale (naturalmente l'idea di stile qui si basa sulla solidarietà, nei testi presi in esame, tra stile compositivo e stile filosofico).

E può essere utile, in questo frangente, servirsi proprio di alcuni strumenti teorici rancièriani per giungere a pensare questa rilevanza politica dello stile. Anzitutto si tratta infatti di vedere come la politica non riguardi affatto la ripartizione del potere (e le eventuali lotte per la sua conquista e la sua conservazione da parte di gruppi e individui) all'interno di un sistema che ripartisce il campo sociale in maniera strutturata e complessivamente rigida (ciò che semmai riguarda il sistema «poliziesco»)¹⁰⁶⁶, ma piuttosto gli interventi che si

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁵ J. RANCIÈRE, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris 2007, p. 19.

¹⁰⁶⁶ Cfr. ID., *Il disaccordo. Filosofia e politica*, Meltemi, Roma 2007.

possono fare su questo campo precisamente allo scopo di scompigliare il suo assetto rigidamente fissato, e di imporre l'eguaglianza di chiunque all'interno dello spazio comune. Si tratta, del resto, di una posizione molto vicina a quella nietzscheana (in particolare secondo la sua lettura che ne offre Deleuze) secondo cui la posta in gioco della politica non è la lotta per il potere entro ripartizioni e sistemi di valore stabiliti, ma esattamente la possibilità di *creare* nuovi valori sovvertendo lo *status quo* (ciò che Nietzsche chiama *Umwertung*), ovvero di attuare una politica al di là del Bene e del Male (come valori trascendenti che regolano un sistema), ma non al di là del buono e del cattivo (come criteri immanenti relativi alla capacità affermativa rispetto a nuovi valori).

Se l'intervento per modificare questa ripartizione rigida del reale (questo ritaglio della realtà secondo posti e ruoli definiti, secondo valori fissi, secondo regimi di visibilità, di dicibilità e di accesso allo spazio comune) che Rancière chiama «*partage du sensible*»¹⁰⁶⁷, è ciò che si può definire politica, allora l'estetica stessa rientra a pieno titolo nel suo campo, intervenendo precisamente a introdurre nuove prospettive e nuove linee di partizione del sensibile: l'arte è politica perché crea uno spazio nuovo che manda in crisi la partizioni del reale date per scontate, e lo popola con le proprie istanze¹⁰⁶⁸. Esiste dunque una politica dell'estetica, che non muove dalle intenzioni esplicite dell'artista o dell'opera (che Flaubert fosse di simpatie aristocratiche e conservatrici non ha impedito alla sua opera di attuare nel romanzo un principio generale di democratizzazione)¹⁰⁶⁹, ma dall'operare stesso dell'opera d'arte in quanto opera d'arte, ovvero in quanto interviene e sconvolge il campo del sensibile (che è tutt'uno con il campo sociale).

Questo discorso, effettivamente molto stimolante, è facilmente trasferibile nel nostro campo di interesse: non solo le opere che abbiamo trattato esplicitano la loro politica e la promuovono da un punto di vista teorico, ma esse fanno politica anche grazie alla loro peculiare ricerca di uno stile filosofico superficiale. Si tratterebbe da questo punto di vista di operare, grazie ad alcuni tipi di scrittura e strutturazione del testo filosofico, nuove partizioni del reale che non muovano più da una certa immagine dogmatica o fondazionalista del pensiero, e che non cerchino il loro principio in una trascendenza normativa. Così come l'opera d'arte deve generare essa stessa il criterio immanente che ne sancisca la necessità, così il pensiero filosofico, nella misura in cui si struttura come una costruzione di se stesso tramite l'unità immanente offerta dallo stile, traccia delle nuove linee, crea nuove possibilità di pensiero e di azione, e dunque opera dei nuovi tagli nel campo del reale proponendone una nuova lettura, ovvero mostrando la possibilità di un campo sociale non sottoposto a partizioni rigide e trascendenti. Il *piano di*

¹⁰⁶⁷ Cfr. in particolare ID., *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La fabrique, Paris 2000.

¹⁰⁶⁸ Cfr. ID., *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa, 2010, p. 36.

¹⁰⁶⁹ Cfr. ID., *Politique de la littérature*, cit. pp. 11-40.

univocità dello stile opera una riconfigurazione del campo sociale (o comunque mette in gioco delle forze che vanno in quella direzione), una sua superficializzazione, agendo secondo linee di fuga volte a liberarlo delle sue strutture autoritarie trascendenti e dalle sue cristallizzazioni gerarchiche. Non è un caso che in questo contesto lo stesso Rancière si serva di termini deleuziani per descrivere la democratizzazione promossa da un certo modo di fare letteratura: «un’eguaglianza romanzesca che non corrisponde all’uguaglianza molare dei soggetti democratici, ma è l’eguaglianza molecolare dei micro-eventi, delle individualità che non sono più individui ma differenze d’intensità il cui ritmo puro guarisce la febbre della società»¹⁰⁷⁰. Di nuovo, lo stile (in questo caso lo stile superficiale), lungi dall’essere, come voleva l’adagio di Buffon, «l’*homme même*», è precisamente ciò che destituisce l’uomo non solo dall’essere misura del pensiero, ma anche dall’essere l’unità di riferimento del campo politico: l’uguaglianza che esso instaura è un’uguaglianza microfisica, che riguarda, per dirla con Carmelo Bene, «la massa dei miei atomi»¹⁰⁷¹, più che un individuo personale. È grazie a uno stile che prende congedo dai suoi presupposti espressivi e rappresentativi rispetto a un mondo che gli resta esterno, uno stile che si fa esso stesso creazione, costruzione, sperimentazione su di un piano che si costituisce rigorosamente come *piano di univocità*, che questa democrazia molecolare diviene finalmente sensibile. Lo stile è dunque immediatamente installato sul campo sociale, e ha immediatamente un ruolo e un’effettività politici¹⁰⁷². È dunque proprio tramite lo stile che si rende possibile l’affermazione di una politica propriamente an-archica (ovvero priva di principi normativi e trascendenti), microfisica e dionisiaca, in cui il gesto creativo sia immediatamente un atto di resistenza¹⁰⁷³, e che faccia politica proprio mantenendo la sua stessa impassibilità nei confronti del politico (inteso come ambito specifico limitato) anche nel momento in cui vi produce i suoi effetti (esso è dunque politico quanto più mantiene la sua autonomia, vale a dire quanto più è in grado di sperimentare all’interno del suo proprio regime

¹⁰⁷⁰ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁷¹ C. BENE, *Autografia di un ritratto*, in *Opere*, Bompiani, Milano 1995, p. XII.

¹⁰⁷² Giustamente Rancière nota che lo stesso Deleuze ha in realtà difficoltà a dare effettività a questa politica microfisica e molecolare, e per questo, nel momento in cui si deve attuare un passaggio alla politica, egli ha bisogno, anche per quel che riguarda la letteratura, di intercessori molari, di personaggi quasi-cristologici (come il Bartleby melvilliano, cfr. CC) che permettano il passaggio da questa eguaglianza preindividuale a una società di fratelli (cfr. J. RANCIÈRE, *Deleuze, Bartleby et la formule littéraire*, in *La Chair des mots. Politique de l’écriture*, Galilée, Paris 1998). Analogamente Rancière pone una decisiva differenza tra l’operazione politica della politica propriamente detta (il disaccordo) che opera delle soggettivazioni, e l’operazione politica della letteratura (il malinteso), che disfa le soggettivazioni, e che per questo rischia di restare inefficace (cfr. *ivi*, p. 202: «non esiste una politica dionisiaca»; per la differenza tra disaccordo politico e malinteso letterario si veda ID., *Politique de la littérature*, cit. pp. 41-55). Su questa posizione rancieriana, e sulla sua evoluzione, che in qualche modo giunge a riabilitare una politica siffatta (pur non perdendo la tensione tra questi due aspetti), si veda P. GODANI, *Letteratura e politica in Jacques Rancière*, in R. DE GAETANO (a cura di), in *Politica delle immagini*, cit.

¹⁰⁷³ Cfr. *Che cos’è l’atto di creazione*, in DRF, pp. 291-302 (it. pp. 257-66).

produttivo)¹⁰⁷⁴. Non si tratta, cioè, di delegare allo stile una funzione propriamente politica (che in realtà attraversa le diverse dimensioni di un pensiero e ovviamente non solo quella stilistica), né di operare una volontaria politicizzazione dello stile: semplicemente, una particolare costruzione stilistica, tramite il suo stesso operare, apre lo spazio destinato a una redistribuzione di singolarità, alla costruzione di nuovi concatenamenti popolati da forze non umane, ovvero, come dice Deleuze nel libro su Kafka e ne *L'immagine tempo*, parla sempre a favore di un popolo che non è mai presente, che costitutivamente manca, e che pure è sempre a venire, proprio grazie allo spazio aperto dalla sperimentazione, artistica come filosofica¹⁰⁷⁵.

Quello che in ultima istanza vorrei proporre, è di vedere in queste tre pratiche di pensiero a cui è dedicato questo lavoro, qualcosa che potremmo chiamare delle *filosofie minori*, nell'accezione in cui Deleuze e Guattari parlano di letterature minori (in particolare per Kafka, ma non solo). I tre criteri che gli autori pongono per definire questo tipo di letteratura sono i seguenti: deterritorializzazione della lingua, istallazione dell'individuale sull'immediato politico, concatenamento collettivo d'enunciazione. I movimenti di pensiero che abbiamo analizzato rispondono, come abbiamo via via cercato di mostrare, a tutti e tre: essi procedono infatti tramite trattamento creativo del linguaggio, dello stile, e delle strutture stesse della filosofia, intervengono immediatamente tramite la loro sperimentazione teorica e il loro movimento stilistico sul campo sociale, e si compongono dal punto di vista formale come un discorso indiretto libero. Questo uso minore della filosofia comporta una creazione che è sempre anomalia polemica, tanto su di un piano teorico quanto su quello sociale, rispetto a una normatività trascendente: per questo l'univocità che essa crea è costitutivamente, per quanto secondo modi diversi, sovversiva. Lo stile superficiale, come variazione continua che sfugge alle costanti, come trattamento del linguaggio filosofico secondo intensità anziché secondo significazioni, come sperimentazione continua, è volto dunque per sua stessa natura a tracciare delle linee di fuga, che fuggono e fanno a loro volta fuggire un campo (teorico quanto sociale) organizzato normativamente, secondo strutture gerarchiche e secondo partizioni rigide, ovvero quello che secondo la lingua di *Mille piani* si dice uno «spazio striato»¹⁰⁷⁶. Questa è la sua modalità di intervento nel campo del politico, ovvero

¹⁰⁷⁴ Anche Bento Pardo Jr. (*Sur le plan d'immanence*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit.) parla della filosofia di Wittgenstein e di quella deleuziana come filosofie an-arcontiche e antifondazionaliste. Al contrario Derrida (*Sproni. Gli stili di Nietzsche*, cit. p. 76) nega la dimensione an-archica, limitando lo stile nietzscheano a un ripensamento radicale della gerarchia e non portandolo fino alla sua abolizione.

¹⁰⁷⁵ Su questo aspetto può essere molto utile il saggio di Zourabichvili *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit. Per i passi deleuziani in cui si lega l'arte alla mancanza di un popolo e alla costituzione di un popolo a venire, si veda K, pp. 31-3 (it. pp. 31-3), IT, pp. 281-2 (it. 239-40).

¹⁰⁷⁶ Cfr. MP, Piano XIV, «Il liscio e lo striato».

una pratica dissolutiva rispetto a una partizione precostituita del reale, e la sua correlativa pratica di creazione di una superficie rizomatica di sperimentazione. Questi testi filosofici agiscono dunque (complessivamente e localmente) come delle macchine da guerra filosofiche¹⁰⁷⁷, la cui funzione è quella di creare uno spazio liscio, libero cioè dalle ipoteche di presupposti trascendenti, cliché e gerarchie precostituite, e che sia in quanto tale aperto a una libera sperimentazione rivoluzionaria.

L'ipotesi che vorrei avanzare in ultima istanza è dunque che, nel nome della superficie, queste costruzioni teoriche ambiscano a costruire, in ragione di un movimento immanente, una convergenza tra realtà, pensiero, stile e politica, ovvero tra quelli che potremmo chiamare rispettivamente, con un linguaggio deleuziano-guattariano (ampiamente rimaneggiato), piano di natura, piano di immanenza, piano di composizione e piano di univocità¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁷ È Deleuze a utilizzare questa espressione per descrivere il funzionamento dell'aforisma nietzscheano, e del suo complesso teorico e stilistico in *Pensiero nomade*, IDT, pp. 351-64 (it. pp. 219-29)

¹⁰⁷⁸ Naturalmente si potrebbe obiettare, all'uso del piano di univocità come concetto politico, che esso ha il suo campo di applicazione originario in ambito ontologico. Come abbiamo cercato di mostrare, tuttavia, un dato comune del pensiero superficiale è quello di vanificare principi normativi quali «campo di applicazione originario» e di limitarsi invece a vedere in che termini esso può essere efficacemente usato in qualsiasi campo, come in questo caso quello politico (che del resto va pensato come coestensivo al campo del reale).

RINGRAZIAMENTI

Non credo molto all'idea di autorialità, e non credo che una sola parola di questa tesi possa esser considerata, a rigore, farina del mio sacco. Poiché tuttavia è prassi prendersi la responsabilità di quello che si è scritto, mi assumo anche quella di menzionare almeno i debiti più evidenti contratti sia da questa tesi che da chi ha passato gli ultimi anni a lavorarci.

Ringrazio anzitutto il Prof. Aldo Giorgio Gargani, con cui ho cominciato il mio percorso di ricerca e che mi è sempre stato di stimolo e di aiuto in maniera decisiva; inutile dire che anche questa tesi sarebbe molto migliore se avesse potuto continuare a contare sul suo apporto, nonostante l'eccesso di fiducia che mi ha sempre tributato. Ringrazio quindi il Prof. Arnold. I. Davidson, mio direttore di ricerca, che mi ha molto generosamente accettato in eredità nel momento in cui perdevo il mio mentore; anche a lui devo un affiancamento costante e un eccesso di fiducia. All'interno del dipartimento di Filosofia mi sento inoltre di ringraziare l'incrollabile sostegno su cui ho potuto contare, sin dai tempi della tesi, fino a oggi e senza soluzione di continuità, da parte del Dott. Giovanni Paoletti.

Se i debiti teorici che contrae una tesi sono per natura incalcolabili, ancor meno lo è quello che essa ha contratto nei confronti di Paolo Godani. La sua caparbia passione per la filosofia mi è stata vitale per tutto il percorso di questa ricerca.

Ai miei genitori devo moltissimo, a cominciare da un paio di gameti ben scelti fino all'istituzione di un «Fondo informale per la ricerca di Dario Ferrari» (per sostentarmi una volta esauritasi la pur generosa borsa di dottorato), passando per un mucchio di altre cose.

Ai Rigattieri (più o meno dispersi) e ai Viareggini (più o meno dispersi) devo, oltre al resto, una certa forma di sopravvivenza. Tra questi ringrazio in particolare quelli che più di altri sono stati presenti durante questo lavoro: Nicoletta

Scapparone (la persona con cui ho condiviso più affitti in questi ultimi tre anni), Andrea Inzerillo (le nostre facce che si levano sconsolate dai testi deleuziani sono forse il miglior commento a questa tesi) e Carlo Contu (compagno quasi siamese di disavventure tesistiche).

Un ringraziamento particolare va a Chiara, che continua a voler avere a che fare con me anche dopo aver assistito alla stesura di questa tesi (ciò che me la dovrebbe rendere quantomeno sospetta).

Vorrei infine rivolgere un pensiero a tutti quelli che sono caduti durante l'impresa della stesura di questa tesi, e per essa. So che non li rivedrò più, quegli eroici capelli. Alla memoria del loro sacrificio questa tesi è dedicata.

BIBLIOGRAFIA

- T.W. ADORNO, *Aufzeichnungen zu Kafka*, in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955, trad. it. di E. Filippini, *Appunti su Kafka*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972.
- E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Syntélabo, Le Plessins-Robinson 1996.
- M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- K. ANSELL PEARSON, *Deleuze Outside/Outside Deleuze: On the Difference Engineer*, in ID. (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, London 1997.
- A. ARTAUD, *Héliogabale, ou l'anarchiste couronné*, (1934), Gallimard, Paris 1967, trad. it. a cura di A. Galvano, *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, Adelphi, Milano 1969.

- _____, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, in *Oeuvres complètes*, vol. XIII, Gallimard, Paris 1974, trad. it. di M. Dotti, *Per farla finita con il giudizio di Dio*, Nuovi Equilibri, Roma 2001.
- M. BACHTIN, *Problemy poetiki Dostojevskogo*, 1968, trad. it. di G. Garritano, *Dostievskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968.
- _____, *Voprosy literatury i estetiki*, Izdatel'stvo «Chudozestvennaja literatura», 1975, trad. it. a cura di C. Strada Janovic, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979.
- A. BADIOU, *Deleuze. «La clameur de l'être»*, Hachette, Paris 1997, trad. it. di D. Tarizzo, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004.
- _____, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998, trad. it. a cura di A. Zanon, *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano 2007.
- G. BAKER, *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, Blackwell, Oxford 2004.
- R. BARTHES, *L'activité structuraliste*, in *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964, trad. it. di L. Lonzi, *Saggi critici*, Einaudi, Torino, 1972.
- G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1973, trad. it. di A. Zanzotto *Su Nietzsche*, SE, Milano 1994.
- A. BEAULIEU, *Gilles Deleuze et les stoïciens*, in ID. (ed.), *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Puf, Paris 2005.
- E. BEHLER, *Selbstkritik der Philosophie in der dekonstruktiven Nietzschelektüre*, in G. ABEL, J. SALAQUARDA (hrsg.), *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin-New York 1989, trad. it. di F. Iurlano, *Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.

- M. DE BEISTEGUI, *The Vertigo of Immanence: Deleuze's Spinozism*, «Research in Phenomenology» 35 (1).
- _____, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Roma 2007.
- _____, *Jouissance de Proust. Pour une esthétique de la métaphore*, Michalon, Paris, 2007, trad. it. parziale di A. Aloisi, *Per un'estetica della metafora*, in D. FERRARI, P. GODANI (a cura di), *La sartoria di Proust. Estetica e filosofia della costruzione nella Recherche*, ETS, Pisa 2010.
- _____, *Robe ou Patchwork? Plan et unité de la Recherche*, in M. CARBONE, E. SPARVOLI (a cura di), *Proust et la philosophie aujourd'hui*, ETS, Pisa 2008.
- _____, *Immanence. Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University press, Edinburgh 2010.

- J.A. BELL, *Philosophy at the Edge of Chaos. Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2006.

- C. BENE, *Opere*, Bompiani, Milano 1995.

- C. BENE, G. DELEUZE, *Superpositions*, Minuit, Paris 1979, trad. it. a cura di J.-P. Manganaro, *Sovrapposizioni: «Riccardo III» di Carmelo Bene, «Un manifesto di meno» di Gilles Deleuze*, Quodlibet, Macerata 2002.

- C. BENEDETTI, *La soggettività nel racconto. Proust e Svevo*, Liguori, Genova 1984.

- É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.

- M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, trad. it. a cura di G. Neri, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1975.
- _____, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di R. Ferrara, *L'intrattenimento infinito*, Einaudi, Torino 1977.

- _____, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, trad. it. *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983.
- R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002.
- L. BOLTZMANN, *Populäre Schriften*, trad. it. parziale a cura di C. Cercignani, *Modelli matematici, fisica, filosofia. Scritti divulgativi*, Bollati-Boringhieri, Torino 1999.
- J.L. BORGES, *Obras completas*, Émecé Editores, Buenos Aires 1974, trad. it. *Tutte le opere*, 2 volumi, Mondadori, Milano 2003.
- A. BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, Paris 2006.
- J. BOUVERESSE, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Editions d'éclat, Combas 1991, trad. it. di A.M. Rabbiosi, *Filosofia, mitologia e pseudo scienza. Wittgenstein lettore di Freud*, Einaudi, Torino 1997.
- _____, *Wittgenstein antropologo*, in L. WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- _____, *Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique, esthétique*, Minuit, Paris 1973, trad. it di S. Benvenuto, *Wittgenstein: scienza, etica, estetica*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- É. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, (1928) Vrin, Paris, 1997.
- R. BRIGATI, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2007.
- S. BRONZO, *La lettura risoluta e i suoi critici: breve guida alla lettura*, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma 2010.

- C. BUCI-GLUCKSMANN, *De la stylistique comme contre-esthétique*, in B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains*, cit.
- M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976.
- _____, *Aforisma, tragedia, lirica*, in «Nuova Corrente», n. 68-9, 1975-76.
- _____, «Razionalità» e «Irrazionalità» nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in «aut aut», n. 161, 1977.
- _____, *L'impolitico nietzscheano*, in F. NIETZSCHE, *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma 1978.
- R. CALASSO, *Parodie de parodie*, in *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités*, Union générale d'éditions, Paris 1973.
- L. CANFORA (a cura di), *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, De Donato, Bari 1977.
- G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. All'origine dell'edizione Colli-Montinari: con lettere e testi inediti*, Ets, Pisa 1992.
- _____, «Verso qual meta si deve viaggiare». Lettura dell'af. 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- _____, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Puf, Paris 2001.
- E. CANETTI, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960, trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1982.
- S. CAVELL, *Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in ID., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002.
- _____, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. it. parziale di B. Agnese *La riscoperta dell'ordinario*, Carocci, Roma 2001.

- _____, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, in T. MC CARTHY, S.C. STIDD, *Wittgenstein in America*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- _____, *Declining decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, in ID., *This New yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, Albuquerque, 1989, trad. it. parziale, *Il tramonto al tramonto. Wittgenstein filosofo della cultura*, in D. SPARTI (a cura di), *Wittgenstein politico*, Milano Feltrinelli 2000.
- _____, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, trad. it. di D. Tarizzo, *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nelle tragedie di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004.
- D. CECCHI, *Aspetti semiotici e metodologici. Ipotesi sulla presenza di Louis Hjelmslev nell'Immagine-movimento e nell'Immagine-tempo*, in P. GODANI, D. CECCHI, *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, ETS, Pisa 2006.
- G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995.
- J. CONANT, *Elucidation and Non-sense in Frege and Early Wittgenstein*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The new Wittgenstein*, cit.
- _____, *Wittgenstein's Later Criticism of the Tractatus*, in A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein. The Philosopher and His Works*, Ontos, Wien 2006, trad. it. di S. Bronzo, in J. CONANT, C. DIAMOND, *Rileggere Wittgenstein*, Carocci, Roma 2010.
- J. CONANT, C. DIAMOND, *On reading the Tractatus resolutely. Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan* in M. KÖLBEL, B. WEISS (ed.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Routledge, London-New York 2004.
- B. CURATOLO, J. POIRIER, (eds.), *Le style des philosophes*, Editions universitaires de Dijon, Dijon, et Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2007.

- A. CRARY, *Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit.
- A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, London-New York 2000.
- A.C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, New York 1965.
- A.I. DAVIDSON, *The Emergence of sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, 2001, trad. it di G. Lucchesini e P. Savoia, *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, Quodlibet, Macerata 2010.
- A.I. DAVIDSON, F. GROS (eds.), *Foucault et Wittgenstein: des possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011.
- G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953, trad it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.
- _____, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962, trad. it. a cura di F. Polidori *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002.
- _____, *Nietzsche*, Puf, Paris 1965, trad. it. D. F. Rella a cura di G. Franck, *Nietzsche*, SE, Milano 1997.
- _____, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968, trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.
- _____, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, trad. it. M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1984.
- _____, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, Paris 2002 (I ed. Différence, 1981), trad. it. a di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica del senso*, Quodlibet, Macerata 2004.
- _____, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981, trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991.

- _____, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1983, trad. it. a cura di J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Ubulibri, Milano 1984.
- _____, *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, Paris 1985, trad. it. a cura di L. Rampello, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Ubulibri, Milano 1989.
- _____, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, trad. it. a cura di P.A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- _____, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988, trad. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- _____, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000.
- _____, *Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2002, trad. it. a cura di D. Borca, introduzione di P.A. Rovatti, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.
- _____, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Édition préparée par David Lapoujade, Minuit, Paris 2003, trad. it. a cura di D. Borca, introduzione di P.A. Rovatti, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2010.
- _____, *Cours à Vincennes*, disponibili presso il sito www.webdeleuze.com.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Paris 1972, trad. it. di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.
- _____, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975, trad. it. a cura di A. Serra, *Kafka: per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.
- _____, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris 1980, trad. it. a cura di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvechi, Roma 2003.

- _____, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.
- G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, trad. it. G. Comolli, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano 1980.
- J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- _____, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, trad. it. A cura di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.
- V. DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979.
- C. DIAMOND, *Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus*, in ID., *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge 1991.
- _____, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attraction of Realism* in H.D. SLUGA, D.G. STERN (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- _____, *Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit.
- R. DIONIGI, *Il doppio cervello di Nietzsche*, Quodlibet, Macerata 2000.
- P. D'ORIO, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995.
- P. DONATELLI, *Wittgenstein e l'etica*, Laterza, Bari 1998.
- _____, *L'etica come critica culturale in Wittgenstein*, in «Paradigmi», n. 2, 2008.

- O. DUCROT, *Esquisse d'une theorie polyphonique de l'éuniciation*, in ID., *Le dire et le dit*, Minuit, Paris 1984.
- R. ESPOSITO, *Terza persona. Politiche della vita e filosofia dell'impersonale* Einaudi, Torino 2007.
- P. FABBRI, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, in S. VACCARO (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997.
- _____, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.
- _____, *Storia della volontà di potenza*, in F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche* a cura di M. Ferraris e P. Kobau, trad. it. di A. Treves, Bompiani, Milano 1992.
- _____, (a cura di), *Guida a Nietzsche: etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Laterza, Bari-Roma, 1999.
- _____, *Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione*, in «aut aut», 187-8, 1982.
- E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, trad. it. a cura di M. Cacciari, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia-Padova 1973.
- G. FLAUBERT, *Correspondance*, vol. II, Gallimard, Paris 1980.
- M. FOUCAULT, *Raymond Rousell*, Gallimard, Paris 1963, trad. it. a cura di M. Guareschi, *Raymond Rousel, ombre corte*, Verona 2001.
- _____, *Nietzsche, Freud, Marx*, in ID., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. *Nietzsche, Freud, Marx*, «aut aut», n. 262-263, 1994.
- _____, *Theatrum Philosophicum*, in ID., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. di F. Polidori, *Theatrum philosophicum*, «aut aut», n. 277-8, 1997.

- _____, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1971; trad. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- _____, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in ID., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. a cura di M. Bertani, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001.
- _____, *La vérité et les formes juridiques*, in ID., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. parziale di L. D'Alessandro *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli 1994.
- _____, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- _____, *Herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. M. Bertani, *Ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2004.
- _____, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.
- _____, *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivis de Le savoir d'Œdipe*, Gallimard/Seuil, Paris 2011.

- P. FRASCOLLA, *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.

- G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», NF 100, 1892, trad. it. a cura di C. Mangione, *Senso e significato*, in *Logica e aritmetica* Boringhieri, Torino 1965.

- S. FREUD, *Triebe und Triebchicksale*, in *Gesammelte Werke*, Band X, Fischer, Frankfurt am Main 1946, trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976.

- P. GAMBAZZI, *Pensiero, etica. Su alcuni temi della "Logica del senso"*, in «aut aut», n. 276, 1996.

- A.G. GARGANI, *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Bari 1973.
- _____, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione metodica del caso*, (1975), Mimesis, Roma 2009.
- _____, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari, 1991.
- _____ *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- _____, *Wittgenstein. Dalla verità al senso della verità*, PLUS, Pisa 2003.
- _____, *Alle origini della filosofia analitica. Frege e Wittgenstein*, in «Giornale di Metafisica», Genova, n. 27, 2005.
- _____, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano 2008.
- _____, *Wittgenstein: la filosofia come analisi delle possibilità*, in «Il Pensiero», n. XLVII, 2008/2.

- B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Cécile Dafaout, Nantes 2007.

- E. e I. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, *Anatomia del mostro*, a cura di M. Mazzocut-Mis, La Nuova Italia, Firenze 1994.

- J. GIL, *Un tournant dans la pensée de Deleuze* in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit.
- _____, *O Impercetível Devir da Imanência*, Relógio d'Água, Lisboa 2008.

- H.-J. GLOCK, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996.
- _____, *Perspectives on Wittgenstein. An Intermittently Opinionated Survey*, in G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*, Blackwell, Oxford 2007.

- N. GOODMAN, *Ways of World-making*, Hackett, Indianapolis 1978, trad. it. di C. Marletti, *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Roma-Bari 2008.

- P. GODANI, *Estasi e divenire. Un'estetica delle vie di scampo*, Mimesis, Milano 2001.

- _____, *L'informale. Arte e politica*, Ets, Pisa 2005.
- _____, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.
- _____, *La rivoluzione immanente. Politiche di Gilles Deleuze e Félix Guattari*, in *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Jacabook, Milano 2011.
- _____, *Letteratura e politica in Jacques Rancière*, in R. DE GAETANO (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini, Cosenza 2011.

- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1953.

- R. GUAY, *The "I"s have it: Nietzsche on Subjectivity*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», n. 49/3, 2006.

- F. GUATTARI, *Machine et structure* (1969), in *Psychanalyse et Transversalité*, Maspero, Paris 1972.
- _____, *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, Editions Recherches, Paris 1979.
- _____, *Écrits pour L'anti-Œdipe*, Textes agencés par S. Nadaud, Lignes & Manifestes, Paris, Paris 2004

- M. HAAR, *La critique nietzschéenne de la subjectivité*, in ROBERT ELLRODT, *La genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Puf, Paris 1983.

- P. HACKER, *Was he Trying to Whistle It?*, in A. CRARY., R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit.

- M. HARDT, *La société mondiale de contrôle*, in E. ALLIEZ (ed.) *Deleuze. Une vie philosophique*, cit.
- _____, *Gilles Deleuze, An Apprenticeship in Philosophy*, London, UCL Press, 1993, trad. it. di E. De Medio, *Gilles Deleuze: un apprendistato di filosofia*, a-change, Milano 2000.

- M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Kostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. a cura di P. Chiodi *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- _____, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954, trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.
- _____, *Nietzsche*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1961, trad. it. a cura di F. Volpi *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

- S.S. HILMY, *The Later Wittgenstein. The Emergence of a New Philosophical Method*, Blackwell, Oxford 1987.

- L. HJELMSLEV, *Prolegomena to a Theory of Language*, (edizione inglese rielaborata da F.J. Whitfield) Regents of University of Wisconsin 1961, trad. it a cura di G.C. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.

- J. HUGHES, *Delenze and the Genesis of Representation*, Continuum, London-New York 2008.

- D.D. HUTTO, *Philosophical Clarification. Its Possibility and Point*, «Philosophia», n. 37, 2009.

- P. JOHNSTON, *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, Routledge, London 1993, tr. it. di R. Brigati, *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

- F. KAFKA, *Die Erzählungen*, Fischer, Frankfurt am Main 1946, trad. it. a cura di E. Pocar, *Racconti*, Mondadori, Milano 1970.
- _____, *Der Prozess*, Fischer, Frankfurt am Main 1946, trad. it. di C. Morena *Il processo*, Garzanti, Milano 1999.
- _____, *Das Schloss*, Schocken, Berlin 1935, trad. it. a cura di A. Rho, *Il Castello*, Mondadori, Milano 1979.

- G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA, *Introduction*, in G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters*, cit.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. a cura di C. Esposito *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
- _____, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997.
- P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, Gallimard, Paris 1963, trad. it. a cura di F. Ferrari, *Nietzsche, il politeismo, la parodia*, SE, Milano 1999.
- _____, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969, trad. it. di E. Turolla *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.
- _____, *Circulus vitiosus*, in *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités*, Union générale d'éditions, Paris 1973, trad. it. *Circulus vitiosus*, in «aut aut», n. 267-8, 1995.
- S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972.
- S. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982, trad. it. M. Santambrogio, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino 1984.
- P. LACQUE-LABARTHE, *Le détour*, in «Poétique», n. 5, 1971, trad. it. *La svolta. Nietzsche e la retorica*, in «Il Verrini» n. 39-40, 1972.
- B. LANG, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and Philosophy of Literature*, Blackwell, Oxford 1990;
- _____, *The style of method*, in C.A. VAN ECK, J.W. MCALLISTER, R. VAN DE VALL (eds.), *The question of style in philosophy and art*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

- D. LARGE, "Geschaffene Menschen": *The Necessity of the Literary Self in Nietzsche, Musil, and Proust*, «Neohelicon», 17/2 (1990).
- _____, *Nietzsche and Proust. A comparative Study*, Clarendon press, Oxford 2001.

- F. DE LA ROCHEFOUCAULD, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964.

- S. LAUGIER, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Vrin, Paris 2009.

- J.-J. LECERCLE, *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2002.

- G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, trad. it. a cura di S. Cariatì *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.

- C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, trad. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il saggiatore, Milano 1966.

- D. LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- _____, *Nietzsche. Per una biografia politica*, Manifestolibri, Roma 1997.

- K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie des ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, trad. it. a cura di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- _____, *Meaning in History*, University of Chicago, Chicago 1977, trad. it. a cura di P. Rossi *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il saggiatore, Milano 1989.

- J.-F. LYOTARD, *Notes sur le retour et le Kapital*, in *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités*, Union générale d'éditions, Paris 1973.

- G. MANGANELLI, *La letteratura come menzogna*, Adelphi, Milano 1985.
- D. MARCONI, *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- H. MARCUSE, *One-dimensional man*, Routledge and Kegan, London 1968, trad. it. a cura di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1989.
- J.-C. MARTIN, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Paris 1993.
- _____, *L'éternel retour entre Deleuze et Borges*, in B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains*, cit.
- B.D. MCCLURE, *Between the Seen and the Said. Deleuze-Guattari's Pragmatics of Order-word*, disponibile presso il sito <http://www.cinestatic.com/transmat/McClure/contents.htm#Contents>.
- J. MCDOWELL, *Non-Cognitivism and Rule-following*, in A. CRARY, R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*, cit., trad. it. *Il non cognitivismo e la questione del «seguire una regola»*, in E. LECALDANO, P. DONATELLI (a cura di), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*, LED, Rozzano, 1996.
- B. MCGUINNESS, *The Supposed Realism of the Tractatus*, in I. BLOCK (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, trad. it. L. Anselmi, in M. BLACK, M. ANDRONICO, G. MARCONI, C. PENCO, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988.
- _____, *Freud and Wittgenstein*, in ID. (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Blackwell, Oxford 1982.
- _____, *Wittgenstein: Philosophy and Literature*, in A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ontos, Frankfurt, 2006.

- F.G. MENGA, *La passione del ritardo. Dentro al confronto di Heidegger con Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 2004.
- F. MOISO, *La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione*, «aut aut», n. 253, 1993.
- M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999.
- S. MORAVIA, *Nietzsche, il sapere, l'uomo*, in F. NIETZSCHE, *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma 1978.
- W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, «Nietzsches-Studien», n. 3, 1974.
- _____, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, «Nietzsche-Studien», n. 7, 1978, trad. it. di F. Iurlano, *L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI, *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, (1930-33), Rowohlt, Rienbek bei Hamburg 1978, trad. it. a cura di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, *L'uomo senza qualità*, 2 voll., Einaudi, Torino 1996.
- F. NIETZSCHE, *Nietzsches Werke*, kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli e Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, de Gruyter, Berlin-New York 1980, trad. it. a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 ss.
- _____, *Briefwechsel*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975-1984, trad. it. a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1976 ss.

- _____, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, trad. it. *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. it. di A. Treves riveduta da P. Kobau, a cura di M. Ferraris e Pietro K., Bompiani, Milano 2005.

- A. NEHAMAS, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge-London 1985, trad. it. di D. Stimilli *Nietzsche. La vita come letteratura*, Armando, Roma 1989.
- _____, *Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», 12, 1983.

- J.C. NYIRI, *Wittgenstein's New Traditionalism*, «Acta Philosophica Fennica», n. 28, 1976.
- _____, *Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism*, in B. MCGUINNESS (ed.), *Wittgenstein and his Time*, Blackwell, Oxford 1982.

- P.P. PASOLINI, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972.

- G. PASSERONE, *La linea astratta. Pragmatica dello stile*, Guerini, Milano 1991.

- B. PAUTRAT, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Seuil, Paris 1971.
- _____, *Nietzsche medusé*, in *Nietzsche aujourd'hui? 1. Intensités*, Union générale d'éditions, Paris 1973.

- L. PERISSINOTTO, *Forme di vita, accordi e regole in Wittgenstein*, in D. SPARTI (a cura di), *Wittgenstein politico*, Milano Feltrinelli 2000.
- _____, *Etica, filosofia e nonsenso nel Tractatus di Wittgenstein*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», n. XLVII, 2008/2.

- A. PICHLER, *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen. Vom Buch zum Album*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2004.

- _____, *The Interpretation of Philosophical Investigations: Style, Therapy, Nachlass*, in G. KAHANE, E. KANTERIAN, O. KUUSELA (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters. Essays in memory of Gordon Baker*, Blackwell, Oxford 2007.

- F. POLIDORI, *Necessità di un'illusione*, Guerini e associati, Milano 1995. (Nuova edizione, con l'aggiunta di un'appendice, Bulzoni, Roma 2007).
- _____, *Il testo di Nietzsche*, in «aut aut», n. 259, 1994.
- _____, *L'invenzione della filosofia*, in «aut aut», 276, 1996.

- B. PRADO JR., *Sur le plan d'immanence*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit.

- M. PROUST, *À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris 1987 e ss., trad. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, 7 voll., Mondadori, Milano 1986 e ss.
- _____, *Contre Sainte-Beuve; précédé de Pastiches et mélanges et suivi de Essai et articles*, édition établie par P. Clarac avec la collaboration de Y. Sandre, Gallimard, Paris 1971, trad. it. a cura di M. Bongiovanni Bertini, *Scritti modani e letterari*, Einaudi, Torino 1984.

- G. RAMETTA, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in G. RAMETTA (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008.

- J. RANCIÈRE, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, trad. it. a cura di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007.
- _____, *La chair des mots. Politique de l'écriture*, Galilée, Paris 1998.
- _____, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, Paris 2000.
- _____, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris 2004; tr. it. a cura di P. Godani, *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa 2009.

- _____, *Politique de la littérature*, Galilée, Paris 2007, trad. it. di P. Bissanti, *Politica della letteratura*, Sellerio, Palermo 2010.
- J.-M. REY, *Il nome nella scrittura*, Il Verri, 39-40, 1972.
- R. RHEES, *Preface* in L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958, trad. it a cura di A.G. Conte, in L. WITTGENSTEIN, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000.
- P. RICOEUR, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, trad. it. di E. Renzi *Della interpretazione: saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.
- _____, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press 1989, trad. it. di G. Boringhieri, a cura di A.G. Gargani *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- P.A. ROVATTI, *La pagina di Nietzsche*, in «aut aut», n. 301-302, 2001.
- _____, *Nel mondo di Alice*, in «aut aut», n. 276, 1996.
- M. RUGGENINI., *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale dell'io nel pensiero di Nietzsche* in G. SEVERINO (a cura di), *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994.
- J. SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*, «Nietzsche-Studien», VII, 1978, trad. it. F. Iurlano, *Nietzsche e Lange*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego* (1937), Vrin, Paris, 1985, trad it. a cura di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego*, EGEA, Milano 1992.

- A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. De l'animal à l'art*, in F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES, P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, Puf, Paris 2004.
- _____, *De la littérature mineure à la variation continue*, in B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains*, cit.,
- _____, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris 2010.

- A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trad. it. a cura di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2002.

- J. SCHULTE, *Coro e legge. Il «metodo morfologico» in Goethe e Wittgenstein*, «Intersezioni», n. 2, 1982.
- _____, *Wittgenstein and Conservatism*, «Ratio», n. 25, 1983.

- M. SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Puf, Paris 1968.
- _____, *Structure et importation: des mathématiques aux mythes* in ID., *Hermès 1. La communication*, Minuit, Paris 1968.

- R. SHÉRER, *Homo Tantum. L'impersonel: une politique*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit.

- G. SIMMEL, *Nietzsche und Kant*, «Frankfurter Zeitung», 6 gennaio 1906, trad. it. *Nietzsche e Kant*, in ID., *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano 1976.
- _____, *Schopenhauer und Nietzsche*, Duncker & Humblot, Leipzig 1907, trad. it. a cura di A. Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

- D. STERN, *How Many Wittgensteins?* in A. PICHLER, S. SÄÄTELÄ (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Ontos, Frankfurt am Main 2006.

- _____, *Wittgenstein's Philosophical Investigations. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- H. TAINE, *De l'intelligence*, 2 voll., Hachette, Paris 1911.
- F. TRASATTI, *Leggere Deleuze, attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano 2010.
- J. VON UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (1934), trad. it. a cura di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani: una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di G. Kriszat, Quodilibet, Macerata 2010.
- G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.
- _____, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981.
- _____, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari-Roma 1990.
- _____, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000.
- _____, *Nietzsche '94*, in «aut aut», n. 275-276, 1995.
- _____, *Nietzsche e la differenza*, in «Nuova Corrente», n. 68-69, 1975-76.
- A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris 1999.
- P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne: linguaggio e natura umana*, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.
- F. VOLPI, *Nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 2004.
- A. VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

- F. WAISMANN, *How I see Philosophy*, Macmillan, New York 1968.
- G. WHITLOCK, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the Untold Story*, «Nietzsche-Studien», XXV, 1996.
- B. WILLIAMS, *Wittgenstein and Idealism*, in G.N.A. VESEY (ed.), *Understanding Wittgenstein*, Macmillan, London 1974, trad. it. di G. Mezzanatto in M. ANDRONICO, M. BLACK, D. MARCONI, C. PENCO, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, (1921) Routledge and Kegan, London 1961, trad. it. a cura di A.G. Conte *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.
- _____, *Some Remarks on Logical Form*, «Proceedings of Aristotelian Society», Supplementary Volume 9 (1929), trad. it. a cura di A.G. Conte, *Alcune osservazioni sulla forma logica*, in *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.
- _____, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.
- _____, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Blackwell, Oxford 1956, trad. it. di M. Trinchero, *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1971.
- _____, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958, trad. it. a cura di A.G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000.
- _____, *Tagebücher (1914-16)*, Blackwell, Oxford 1961, trad. it. a cura di A.G. Conte *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.
- _____, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1966, trad. it. a cura di M. Ranchetti *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1988.

- _____, *A Lecture on Ethics* in «Philosophical Review» 74, 1965, trad. it. di M. Ranchetti *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1988.
- _____, *Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, Wittgenstein Nachlass Veralter 1967, trad. it. di S. De Waal, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- _____, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967 trad. it. a cura di M. Trinchero, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Einaudi, Torino 2007.
- _____, *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford, 1969, trad. it. a cura di M. Trinchero, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999
- _____, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Müller, Salzburg 1969, trad. it. di D. Antiseri, *Lettere a von Ficker*, Armando, Roma 1974.
- _____, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, trad. it. a cura di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- _____, *The Big Typescript*, Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe, Wien-New York 2000, trad. it. di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002.
- S. ZIZEK, *Organs Without Bodies. Deleuze and Consequences*, Routledge, New York 2004.
- _____, *The Ticklish Subject : the Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London-New York 1999, trad. it. a cura di D. Cantone e L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano 2003.
- F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement* in F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES, P. MARRATI, *La philosophie de Deleuze*, Puf, Paris 2004, trad. it. di F. Agostini, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, ombre corte, Verona 1998.
- _____, *Deleuze et Spinoza*, in *Spinoza au XXème siècle*, Puf, Paris 1993.
- _____, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

- _____, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in E. ALLIEZ (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, cit., trad. it di G. Piana, *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in «aut aut», n. 276, 1996.
- _____, *La question de la littéralité*, in B. GELAS, H. MICOLET (eds.), *Deleuze et les écrivains*, cit.