



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN
STUDI UMANISTICI

Curriculum

FILOSOFIA-SCIENZE UMANE

CICLO _____XXX_____

TITOLO DELLA TESI
GILLES DELEUZE STORICO DELLA FILOSOFIA

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/06

RELATORE
Chiar.mo Prof. Antonio De Simone

DOTTORANDO
Dott. Alberto Simonetti

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

Indice

Introduzione:	
<i>Per una controstoria del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia</i>	7
Ringraziamenti	14
Parte prima:	
<i>La bottega del filosofo</i>	15
I) <i>L'invenzione del soggetto. Empirismo e costruzione in David Hume</i>	16
II) <i>Il problema dell'esperienza. Kant e il metodo trascendentale</i>	33
III) <i>Il tempo della differenza. Sentieri di Bergson</i>	51
IV) <i>De libertate. Spinoza, "a forza di esistere"</i>	69
Parte seconda:	
<i>L'officina del filosofo</i>	92
V) <i>Creazione della potenza, potenza della creazione. L'evento Nietzsche</i>	93
VI) <i>Nelle pieghe del cosmo. Leibniz e il caos</i>	117
VII) <i>La carta del mondo. Arcipelago Foucault</i>	142
VIII) <i>Limen. Quale secolo?</i>	165
Riferimenti bibliografici	178

a mio padre, a mia madre

INTRODUZIONE

PER UNA CONTROSTORIA DEL PENSIERO Gilles Deleuze storico della filosofia

Ogni volta che scriviamo,
facciamo parlare qualcun altro.

Gilles Deleuze

L'attività del pensiero, nel rigore della sua consistenza, impone un serrato corpo a corpo con la sua stessa *storia*. Fare filosofia implica, decisamente, *circumnavigare* la storia della filosofia. Gilles Deleuze, voce tra le più originali del '900, assumeva questo confronto come un *lungo tirocinio*¹; il γυμνάσιον della riflessione non si esaurisce entro le sintesi storiografiche comuni, raggiunge uno stadio superiore, corrispondente alla decisione "reale" di far filosofia nel momento in cui si *misura* con il sedimento temporale.

In analogia con la concezione storica di Nietzsche, autore frequentato da Deleuze, attraversare le articolazioni storiche significa acquisire un *ritmo euristico*, una dinamica produttiva; se la storia rimane invischiata in una lettura *monumentale* scade in rassegna amorfa, statistica e, nel contempo, se si fossilizza in codici inamovibili, si musealizza, non possiamo che definirla *antiquaria*. Deleuze, memore dell'opera *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (seconda Considerazione inattuale), imprime al *cursus* storico un carattere valutativo-ermeneutico, realizza un approccio *critico*. Tale visione radicalizza l'ottica *antistoricistica*, facendone derivare un effetto conflittuale, non dialettico, differenziale, in sostanza oppositivo. È fondamentale comprendere che una siffatta metodologia ha, nella sua genesi, un'incidenza chiaramente politica nella sua accezione più prospettica dimostrandosi già nelle intenzioni caratterizzata dalla presenza del *socius*. Nel volume intervista *Conversazioni* (1977), Deleuze si esprime inequivocabilmente: «La storia della filosofia è sempre stata l'agente di potere nella filosofia, e anche nel pensiero»². Fatale sarebbe porre la storia del pensiero sotto l'egida della sequenza, teoreticamente ascrivibile al dominio del *significante* e ad una costante irregimentazione monolitica; l'intero sistema storiografico si edifica in una rigida traiettoria finalistica (forse, le *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel valgono come presupposto a tutto ciò) e traccia un territorio strettamente dualistico e autarchico. Inoltre, definisce una metodologia di ricerca valida se, e solo se, i suoi contenuti rispondono alle categorie di *conformità* e *adattamento*. Tutto ciò che è *Altro*, molteplice, eterodosso, viene rimosso o semplicemente espunto alla radice; l'interdisciplinarietà, termine ambiguo, è vagheggiata e ammessa con riserva. Letteratura, poesia, arte, teatro, cinema subiscono la definizione di inammissibili per la regolamentazione netta e ferrea dell'organizzazione istituzionale.

In questa prospettiva Deleuze si pone con grande originalità, proponendo e percorrendo multilinearmente una cartografia critica del pensiero che è una serie ininterrotta di *nozze* tra vari reami, concatenamenti molteplici e produttività "altre"; come gran parte del pensiero francese pre

¹ Nello specifico, si veda quanto Deleuze afferma nella lunga intervista video uscita postuma, *Abécédaire*, registrata nel 1988 da Claire Parnet ma uscita per la prima volta in Francia nel 1996, un anno dopo la morte dell'autore.

² G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, 1977, tr. it. di G. Comolli, Ombre Corte, Verona 2011, p. 17.

e post strutturalista (si ricordino Foucault, Barthes, Blanchot, Bataille, Klossowski), Deleuze rifiutando la stretta organicista dell'*ammissibilità* storiografica unilaterale, crea una nuova unità in divenire attraverso la quale concepire la storia della filosofia come un campo plurimo con una determinatezza *prospettica* che, a ragione, si può definire *cultura*. Anticipando una tematica che accompagnerà la presente opera quale *continuum* scenico del pensiero deleuziano, affiora il concetto di *divenir altro* che ci consente di tracciare un'affermazione radicale e radicata come un segno denotativo del filosofo francese; la questione storico-filosofica è a due facce in quanto da un lato è plesso di avviamento dell'euristica deleuziana (anche se le opere più cospicue in merito arrivano agli anni '70, le monografie su Kant, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson, l'esigenza del tirocinio non abbandonerà l'autore, basti pensare al volume su Leibniz del 1988), dall'altro a rispecchiare la problematica è lo stesso approccio storiografico dell'opera di Deleuze, ancora non decisiva seppur ricca, come afferma Pier Aldo Rovatti: «Deleuze è morto nel 1995 e continua tuttora a essere per molti un oggetto misterioso [...] La letteratura critica, abbondante ma spesso mimetica, nel complesso – mi sento di dire – non ha costruito fin qui alcun concatenamento tra la cultura di oggi e lo stile filosofico di Deleuze»³. Pertanto questo lavoro si propone di restituire non solo l'articolato dinamismo dell'itinerario di ricerca del filosofo parigino, ma anche di mostrarne l'*inattuale* pertinenza contemporanea, nonché la realizzazione, in particolar modo politica ma non soltanto, delle tematiche deleuziane a più vent'anni dalla sua scomparsa.

Poiché si è citato l'aspetto politico, è illuminante restituire la presenza già ben visibile e via via più complessificata nel sentire filosofico che Deleuze ha *ab ovo* attraversato negli anni della formazione, laddove l'ammirazione per Sartre e lo studio critico dei pilastri della modernità (da Cartesio a Hegel, fino a Heidegger e Husserl) ha plasmato i caratteri e lo stile della riflessione, capace di smarcarsi da una storiografia della sudditanza: «Una formidabile scuola di intimidazione che fabbrica specialisti del pensiero»⁴. Deleuze ha scansionato con ottica critica le varie temperie storico-filosofiche non di certo per deformare il pensiero di alcuni filosofi legittimando un "suo" sistema, né per proporre sintesi meramente didascaliche, al contrario ha intravisto nei pensatori esaminati più nel profondo un *discorso altro*, un insieme di *forze* (come spesso userà affermare) non visibili in prima istanza, accanto ad un'*euristica genealogica* in grado di mostrare delle *potenze*, dei *possibili* fino ad allora indicibili. Come è stato rilevato in un recente studio, la filosofia di Deleuze affronta, nel suo percorso iniziale, un *apprendistato*, le cui reti concettuali imprimono alla riflessione deleuziana i segni decisivi del rifiuto dei concetti di matrice hegeliana, tradizionale, di *negativo* e *dialettica*: «[...] la critica del negativo e della dialettica, un rinnovato spirito empirista e pluralista, una filosofia della differenza e dell'affermazione»⁵. In estrema sintesi, si possono così sintetizzare le linee guida del filosofare deleuziano, ma non è ovviamente solo questo il risultato.

In un intreccio d'epoca commisto di tendenze esistenzialiste, rivisitazioni fenomenologiche, nascita dello strutturalismo, Deleuze ha saputo interconnettere queste varie istanze, sulla scia di una generazione di filosofi capaci di contribuire originalmente ad una lucida visione della storia del pensiero⁶; a ragione, la molteplicità vige come questione indiscutibile poiché l'unilateralità delle visioni che immettono e concepiscono il pensiero e la sua storicità sotto l'egida della *reductio* vanno combattute, secondo Deleuze, quali approcci sterili, passivi, emblema del *potere* e del *dominio*. Da un lato l'ipotesi deleuziana rifiuta, come già ricordato, lo storicismo che riconduce ogni

³ P.A. Rovatti, dall' *Introduzione a L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, p. IX.

⁴ G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 17.

⁵ P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009, p. 24 (d'ora in poi *DEL*).

⁶ Basti rammentare, a tal proposito, Gilbert Simondon, Ferdinand Alquié, Jean Hyppolite e Martial Gueroult ai quali Deleuze dedicherà alcuni studi, innestando il problema sulla metodologia filosofica.

figura entro un rapporto tra il previsto ed il suo *inevitabile* superamento (la struttura triadica della dialettica), dall'altro si contrappone alla storia del pensiero come *disvelamento* metafisico del senso, Essere che pervade la struttura del reale e che, fuori dalla molteplicità delle territorializzazioni e deterritorializzazioni dei concetti, assurge ad *a priori* coglibile soltanto per mezzo di un ascolto o di una fede (chiaro riferimento a Heidegger e a certo esistenzialismo spiritualista).

Ora, Gilles Deleuze si pone nel crinale dell'originalità in rapporto al binomio tra spinta pluralista (potremmo dire una volontà di concatenamento tra campi *inattuali*) ed esigenza di organicità; spiegando meglio, Deleuze è situato nell'ermeneutica di un'epoca di fertile creatività concettuale nella quale, soprattutto in Francia, non si esita a parlare filosoficamente di letteratura, arte, cinema, teatro. Il Foucault che studia Raymond Roussel, il Barthes di *Sade, Fourier, Loyola* o degli scritti sulla fotografia o, ancora, della tavola rotonda su Proust (altro autore in ottica deleuziana)⁷, i vari scritti sul rapporto tra letteratura e male di Bataille, le speculazioni sulla categoria di *fantastico* di Roger Caillois, per citarne solo alcuni. Tuttavia, Deleuze affianca a questa vocazione *nomade*, un itinerario ben strutturato, logicamente e storiograficamente, da cui trae le varie monografie dei classici sopra ricordati. Perché questa doppia navigazione? In realtà, approfondendo l'intero percorso deleuziano appare un sostrato unitario, una complementare edificazione la cui costruzione coinvolge materiali eteroclitici, di molteplice origine, mantenuti nella loro inviolabilità concettuale ma anche sottratti a semplicistici approcci e mostrati sotto una luce potente, universale: la luce della *differenza*. Si può parlare di una serie di soste e ripartenze *eterotopiche* (come già l'amico Foucault scriveva), una modalità espressiva del filosofare che, recentemente, uno studio rigoroso ha cercato di restituire all'attenzione critica un'opera nella quale si parla del nesso *expressionisme-philosophie* in Deleuze: «La philosophie, en ce sens, c'est l'art des concepts en tant qu'ils ne sont pas, d'un point de vue statique, les désignations objectives de choses, mais, dynamiquement, des indicateurs, voire même des effecteurs de problèmes, ou des schèmes de problématisation»⁸. Così Pierre Macherey, non a caso si mostra acuto nel parlare di indici di effettuazione, di dinamismo e di schemi di problematizzazione dal momento che l'ottica deleuziana rifiuta radicalmente ogni tentativo di *reductio* (nel suo *Nietzsche*, 1971, Deleuze decifrerà tale errore della storiografia come un nichilismo, una negazione futile, una passività improduttiva). Anche Pierre Zaoui, con originalità e pertinenza, si sofferma sul carattere anti-fondativo dell'approccio storiografico deleuziano intitolando il suo saggio *Gilles Deleuze: une philosophie sans priorité*. Concetto significativo anche alla luce del nostro percorso introduttivo poiché ci consente di focalizzare un vero e proprio metodo, ancor meglio un metodo dell'*immanenza assoluta*. Non solo questo sarà, sebbene ben più articolato, nelle opere degli anni '70 e '80 (*L'Anti-Edipo* e *Mille piani* su tutte) uno snodo cruciale a livello teorico, ma già è possibile decodificarlo inerente all'apprendistato stesso di Deleuze, chiave d'accesso al suo *modus cognoscendi* e traiettoria decisiva per una concezione che potremmo a ragione delineare *differenziale* della storia della filosofia.

Tornando al saggio di Zaoui, questa metodologia pluralista ed immanente trova traccia emblematica in una visualizzazione cartografica dove «Tout est horizontal, le Tout est la surface tout comme la pensée la plus personnelle ne peut s'effectuer que dans la plus grande impersonnalité»⁹; impersonalità che è il pensare stesso in quanto la filosofia, come Deleuze afferma

⁷ Si rammenti *Marcel Proust e i segni* del 1966.

⁸ «La filosofia, in questo senso, è l'arte dei concetti in quanto non sono, da un punto di vista statico, le designazioni oggettive delle cose, ma, dinamicamente, degli indicatori, perfino anche degli effettuatori di problemi, o di schemi di problematizzazione»; traduzione mia da P. Macherey, *De l'expressionnisme en philosophie. Gilles Deleuze et la rencontre avec Spinoza*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, MétisPresses, Genève 2015, p. 67.

⁹ «Tutto è orizzontale, il Tutto è la superficie proprio come il pensiero più personale non può effettuarsi che nella più grande impersonalità»; traduzione mia da P. Zaoui, *Gilles Deleuze: une philosophie sans priorité*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-*

in un passaggio dell'*Abécédaire*, dimora con le sue infinite variazioni sul *crinale dell'universalità*. Pensare è, altresì, un'effettuazione di distanze, fughe e ritorni, campi e linee, intramate a formare un arcipelago dinamico e, per tale occorrenza, rinchiudere la sua attività in involucri preformati equivale a farne un cronachismo afasico, un personalismo sterile. Il soggetto pensante è presentato non più come inamovibile *primum* (si pensi al *cogito* cartesiano o all'*ich denke* kantiano) da cui per emanazione si manifesta coglibile la totalità ma, inversamente, in Deleuze diviene, sulla scia di Sartre, un evento tra gli eventi del mondo, ovvero perde la sua affermazione impositiva a vantaggio di un *nomadismo* sulla cui superficie si realizzano concatenamenti molteplici; da qui si parla non più di *soggetto* (ciò che si assoggetta, posto sotto, *subiectum*), ma di *singularità*, nel particolare di *concreto singolare, eccetività empirica (heccété empirique)*. Conseguentemente, muta la concezione di *trascendentale* che da necessario nesso di garanzia tra l'Io e il mondo, si tramuta in un campo di forze, in un sostrato di intersecazione tra reale e virtuale: «Le transcendental, ici, est expérience de pensée, ou plus encore *expérimentation* de la pensée»¹⁰. Pertanto, i concetti classici della storia del pensiero, a dispetto di una semplicistica rivisitazione, vengono a porsi nel solco di una *nuova creazione* e aperti, finalmente, ad una pluralità che l'ermeneutica, nella sua fase interpretativa e neo-comprensiva, dovrà ora prendere in considerazione. In merito, si sintetizza: «Si potrebbe dire in questo senso che l'approccio deleuziano alla storia della filosofia sia "funzionalista", anziché "storicista"» (DEL, p. 25); una funzione-pensiero, attiva costantemente il proprio diniego radicale da ogni appartenenza monolitica, scolastica, «una scuola è già di per sé terribile: c'è sempre un papa, manifesti, dichiarazioni del tipo "io sono l'avanguardia", scomuniche, tribunali, rivolgimenti politici ecc.»¹¹. Navigare il pensiero pone colui che intraprende questa lunga tendenza esistenziale a darsi totalmente, ovvero a costruire un legante riflessivo con l'oggetto della conoscenza capace di coinvolgere il Sè nel suo complesso; ciò premesso, va chiarito che non si tratta di mettersi a scommettere sull'interiorità, altrimenti si ricadrebbe in tautologie spiritualiste o idealiste, ma di porsi in *gioco*, di entrare nella logica del *colpo di dadi* (Mallarmé), di abbandonare ogni ricostituzione *personale* in favore della conquista di un territorio *impersonale*, di *singularità produttiva*.

Altra nozione che viene a formarsi all'interno di una metodologia genealogica quale si evince nell'opera di Deleuze è connotata dal mutato senso del significato originario del filosofare: la scoperta. Si è in precedenza parlato di *euristica genealogica* la quale si sviluppa come scoperta di un sottosuolo, di un fluire immanente di concetti nello stesso tempo aderente al riscontro storiografico ma non in questo esaurito, poiché a giocare è un *divenire* ancora inascoltato, imprevisto. Qui si finalizza l'alterità che racchiude per intero la temporalità della conoscenza, ovvero si spiega il passato in termini storico-critici, si elabora il *possibile* nell'attuale e si dispiega una futura affermazione concettuale e, a nostro avviso, chiaramente politica. Antonioli ha intravisto siffatta ciclicità nel suo studio *Deleuze et l'histoire de la philosophie* (Kimé, Parigi 1999) e nel testo *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (Paris, Éditions du Sandre 2006) laddove conferma, almeno come effettualità di superficie, il triplice nesso storico-critico-politico; inoltre ci permette di introdurre una chiave epistemologica fondamentale per il prosieguo del nostro lavoro in quanto in *Géophilosophie de Deleuze et Guattari* (Paris, L'Harmattan, 2004), Antonioli rileva, a nostro avviso, la coesistenza del binomio pertinenza storiografica-trasversalità ermeneutica spiegando che «[...] la pratique d'historien de Deleuze fait éclater les catégories traditionnelles d'une histoire conçue comme un récit linéaire, faite d'une succession de penseurs, de grands textes et de visions du monde. Ce paradigme est insuffisant et inadéquat pour comprendre une histoire de la philosophie

Politiques de la philosophie, cit., p. 32.

¹⁰ «Il trascendentale, qui, è esperienza di pensiero, o più ancora *sperimentazione* del pensiero»; traduzione mia, *ivi*, p. 45.

¹¹ G. Deleuze, *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 108.

qui se présente comme une “machine de guerre”, qui trace le portrait en partie fictif ou “fictionnalisé” de penseurs qui deviennent les personnages conceptuels qui peuplent la scène de la pensée deleuzienne»¹². Gilles Deleuze muta il rapporto con la storicità stessa della filosofia e si pone, in termini autonomi, in affinità rispetto alla categoria di “storia” presente in Michel Foucault, con pertinente riferimento all'opera di questi *L'archeologia del sapere* (1969). Infatti, non si tratta più di tratteggiare una sequenza e di verificare il corrispettivo fattuale di un dato storico (simile al lavoro di uno storico “classico”), al contrario la filosofia aziona la macchina di rinvenimento genealogico dell'evenemenzialità storica rinviando tale prassi al concetto di *condizione*. Quando Foucault afferma di non essere uno storico ma, pur occupandosi di storia (si vedano opere come *Storia della follia nell'età classica* del 1961, *Nascita della clinica* del '63, *Sorvegliare e punire* del '75 o il più tardo *Storia della sessualità* in tre volumi dal '76 al 1984) rimane un filosofo poiché elabora una ricerca *archivistica* non paragonabile alla classificazione nata nel XIX secolo, getta le basi di una nuova dinamica di intreccio storico-critico, volta a rilevare ciò che definisce *a priori storico concreto*. Nel capitolo su Foucault, snodo monografico affrontato negli anni '80 da Deleuze, affronteremo nello specifico questa tappa genealogica, tuttavia Deleuze sposa la giustizia di questa ricerca delle condizioni che regolano le varie epoche tanto che imposta, organicamente, in senso *archeologico* il suo itinerario storico-filosofico che, quale ultimo scenario, comprende anche l'opera di Foucault¹³. A dimostrazione di ciò, si legga lo stesso Deleuze nella lezione inaugurale del suo corso su Foucault (22-10-1985): «Foucault non fa una storia delle mentalità né una storia dei comportamenti ma mira alle condizioni proprie di ogni epoca, le quali rendono possibili i comportamenti e le mentalità. In altri termini, Foucault lavora come filosofo, non come storico»¹⁴. Che cosa ha significato teoreticamente e politicamente per Deleuze aver indirizzato le sue serie monografiche su vari filosofi classici se non questo mirare alle condizioni? Quale creatività dimora nella storia della filosofia se non quella di rendere primario il mostrare aperture e possibilità di comprensione ed interpretazione contro la riducibilità sterile del “restituire con fedeltà” i nodi concettuali di testi e autori?

Grazie a questo intreccio possiamo addentrarci maggiormente nell'opera deleuziana arrivando a comprendere il costante e variegato sistema di interscambi e di reciprocità trasversali al centro dei quali si possono porre le molteplicità in quanto tali; occuparsi di un autore fa di Deleuze colui che sfugge allo scontato implicito e nell'esplicare i temi di quell'autore leggiamo la *sua* filosofia, occuparsi della *sua* filosofia fa di Deleuze colui che sempre gioca ad un rimando storiografico. Pertanto, non c'è un Deleuze storico della filosofia e un Deleuze scrittore dei suoi concetti *ex novo* perché Deleuze è sempre la trama e l'ordito dell'uno come dell'altro, testimone di ciò che potremmo a ragione definire *metodo molecolare*.

La terminologia utilizzata offre un chiaro e cogente esempio di questa intelaiatura *trasversale*, adatta a cogliere ciò che Althusser definirebbe *sintomale*; l'infra-testo è caratteristica

¹² «La pratica di storico di Deleuze fa saltare le categorie tradizionali di una storia concepita come un racconto lineare, fatto di una successione di pensatori, di grandi testi e di visioni del mondo. Questo paradigma è inadeguato per comprendere una storia della filosofia che si presenti come una “macchina da guerra”, che tracci il ritratto in parte fittizio o “fittizzionalizzato” di pensatori che diventino i personaggi concettuali che popolano la scena del pensiero deleuziano»; traduzione mia da M. Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, Paris 2004, p. 10. Inoltre cfr. Id., *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimè, Paris 1999. Utile in merito al nesso Deleuze-storia della filosofia è la sintesi di Smith: cfr. D.W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press 2012. Inoltre, cfr. C. Colebrook, *Gilles Deleuze*, Routledge, London-New York 2002.

¹³ All'autore di, tra gli altri, *Le parole e le cose* (1966), Deleuze dedica uno studio monografico nel 1986, *Foucault*, ed una serie di lezioni dopo la morte di questi, tradotte e pubblicate di recente in Italia da Ombre Corte con il titolo *Il sapere*, di cui per ora è uscito solo il primo volume (giugno 2014).

¹⁴ G. Deleuze, *Il sapere, Corso su Michel Foucault (1985-1986) 1*, tr. it. di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona 2014, p. 33.

precipua di ogni autore e, purtroppo, in certi casi si tende a sfumarlo nei casi migliori o a negarlo in quelli peggiori. Il "tra le righe" è un tassello imprescindibile nello studio del rapporto autore-opera. Pertanto, si è rettamente inclini a comprendere, attraverso Deleuze, quanto la storia della filosofia sia irriducibile ad ogni tentativo di personalismo didattico, pedagogico ed ermeneutico poiché qualora si partisse dal soggetto ("il filosofo dice...", "quest'opera mostra"...), non si perverrebbe al tratto originale del pensatore e della sua opera. Ciò non vuol dire che si debba tralasciare la dimensione sistematica; infatti come ha spiegato Godani, Deleuze si interessa sia della dimensione sistematica che di quella mobile o disorganica a patto che, come dimostra una delle categorie chiave della sua filosofia per mezzo del *piano di immanenza*, non si ponga mai a fondamento un'origine, un a priori metafisico, un λόγος come *fundamentum inconcussum*.

Nel concetto-immagine deleuziano abbiamo l'albero o *regime di arborescenza* contrapposto al *rizoma* o radice proliferante e specchio del molteplice: «Nei termini di Deleuze, si dirà che il sistema così inteso darà l'immagine di un *rizoma* (nel quale le radici si intersecano e si sovrappongono, restando tuttavia su una medesima superficie), piuttosto che di un albero (nel quale non solo radici e ramificazioni sono dicotomiche o esclusive, ma si sviluppano ad altezze differenti)» (DEL, p. 43). Un concetto cogente anche nelle prime pagine di *Mille piani* laddove si inizia il processo costruttivista di Deleuze e Guattari: «La struttura arborescente cresce dal basso verso l'alto, [...] rizoma, che si sviluppa secondo configurazioni decentrate»¹⁵.

Si torna al ricorrente motivo della molteplicità. Gli stessi filosofi di cui si occupa Deleuze, nelle varie epoche culturali e storiche, non vengono mai posti al centro di contrapposizioni dualistiche, né rubricati entro poli rigidamente contraddittori (in questo viene confermata la distanza dall'impostazione idealistica della storia del pensiero); viceversa Deleuze rintraccia nei pensatori che affronta il nucleo problematico che essi pongono, ricerca le domande che donano un contributo alla storia della filosofia. Il "che cosa?" assume un rilievo particolare e ciò rende proficua la ricerca indipendentemente dalle categorie critiche che lo stesso Deleuze fa scaturire; come già affermava nella video intervista del 1988, *Abécédaire*, nonché nell'illuminante *Che cos'è la filosofia?* scritto con Félix Guattari nel 1991, la filosofia è riassumibile in due assi portanti: posizione di *problemi* e produzione di *concetti*.

Dimensione del problema e creazione del concetto. Questa è un'attività, secondo Gilles Deleuze. Chiaramente, non tutti i problemi sono "veri" problemi e così non tutti i concetti hanno una loro produttività. Qui risiede l'abilità da "segugio" del vero filosofo che indaga il materiale molteplice del reale e ne estrae segmenti di problematicità, dai quali emerge la necessità di un lavoro metodologicamente dinamico, nomade, territorializzante, deterritorializzante e riterritorializzante. È una navigazione, un *fare isola* che raggruppa regimi di enunciati, variazioni costanti che il filosofo attraversa con quella che Deleuze definisce *cassetta degli attrezzi*. Un altro significato nodale del concetto di apprendistato e tirocinio di cui parlavamo prima: l'attraversamento problematico-concettuale forma e dà strumenti coi quali è possibile un forgiare, un plasmare, simile al *lavorio* di un Bernini. Ogni autore offre un armamentario di strumenti in grado di aprire, fendere, osservare il sintomale delle cose e delle parole (è ben visibile l'analogia con l'archeologia foucaultiana); tali strumenti sono altrettanti approcci ai *possibili* problematici e, a fianco, sono altrettante creazioni concettuali.

Si fa più chiara l'immagine della *bottega del filosofo*, un vero e proprio laboratorio a vari regimi di produzione, a molteplici gradienti di intensità laddove costituzione del problema e creazione concettuale pertengono ad un'azione sostanzialmente unitaria. C'è un sipario greco che

¹⁵ M. Guareschi, dall' *Introduzione a Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi Editore, Roma 2006, p. 18. Quale studio specifico, seppur non esaustivo vista la multivocità dell'opera, sottolineo: F. Trasatti, *Leggere Deleuze, attraversando Mille piani*, Mimesis, Milano 2010.

aprono Deleuze e Guattari sulla scena della domanda filosofica sulla filosofia, il “che cos'è”, consistente nella φιλία, l'amicizia fermento della riflessione originaria della greicità: «Il filosofo è l'amico del concetto [...] La filosofia, più rigorosamente, è la disciplina che consiste nel creare concetti [...] Creare concetti sempre nuovi è l'oggetto della filosofia»¹⁶.

Essere filosofi nella storia della filosofia è essenzialmente racchiuso nella formula appena definita da Deleuze; ciò non implica in alcun modo una secondarietà dell'orizzonte storico con le sue varie componenti in quanto la storia è il piano di immanenza della sviluppo molteplice di autori, opere e concetti. Pertanto, il *vero* filosofo solca il tracciato storico-filosofico senza chinare il capo e la ragione dinanzi a riduzionismi accademici o vuote aneddotiche pseudo-didattiche. Egli preserva le regolarità e le sostanziali variazioni del cammino della riflessione universale. In termini più espliciti, in Deleuze non vi è mai un primato della dimensione speculativa o di quella esperienziale poiché il co-implicarsi delle due è, al contrario, una costante; né lo strutturalismo né la fenomenologia possono storiograficamente racchiudere la visione deleuziana, dal momento che l'*apertura trasversale* all'attività del pensiero si oppone ad una rigida riconduzione formale (approfondiremo questo tratto nel paragrafo su Foucault e anche in relazione alla linguistica) così come rifiuta l'asettica personologia dell'*Erlebnis*. Ancora Godani, a rigore, «[...] leggendo Deleuze, anche nelle sue pagine più puramente speculative, si ha sempre l'impressione che la ricerca filosofica sia costantemente guidata da una motivazione al contempo esistenziale e politica» (DEL, p. 49). La singolarità del filosofo è di per sé nomade tra la vita e le infinite sue forme: «Le grandi figure dell'erranza sono i pensatori stessi»¹⁷. La sintesi deleuziana, interna alla storicità critica della filosofia, sarà dunque costituita dalla coppia *costituzione-costruzione*; il *problema* pertiene al campo della *costituzione* per il fatto che non si dà mai solamente come un dato, un fatto, ma è relazione con lo stesso approccio ermeneutico; al polo denominato *costruzione* si associa la creazione del *concetto*, prassi filosofica per eccellenza. Questa struttura funzionalista del pensiero definisce l'operato di Deleuze come inafferrabile rispetto alla casistica accademica e afferma con radicalità la differenziazione tra una nozione di filosofia come scoperta e ritrovamento (“c'è qualcosa”) da un lato, dall'altro di una filosofia come ricerca (“ci sono delle produzioni”). Spiegando meglio, la forma classica della *scoperta* è l'essenza dell' ἐνθουσιασμός, questa *meraviglia* presocratica che pone l'avvio al pensiero; Deleuze apprezza questa impostazione ma a condizione che sia un'attività, un'affermazione, ovvero che non si riduca e che non riduca l'essere del reale a λόγος da disvelare, ἀρχή inamovibile. Entrambe queste dimensioni sono, in realtà, *anche* prodotte dal filosofo stesso e dalla storicità critica nella quale opera. La ricerca è pura attività riflessiva e pensante, si erge a dinamica doppia tra *scavo* e *creazione* senza la pretesa, antifilosofica, di riportare il tutto entro un'irriducibilità. Separare l'operato euristico di Deleuze sia dalla sterilità propria alla prassi aneddotica, sia dall'irrazionalismo del puro volere, significa emancipare la filosofia stessa da schemi e maschere dogmatiche, fino a formare un *nuovo stile*. Uno stile che inerisce, racchiudendole, alle varie caratteristiche funzionali all'apprendistato deleuziano: metodo, problematicità, concettualità. Definendolo con un termine decisivo si parlerà di *costruttivismo*.

L'opera di Gilles Deleuze è costantemente connotata dall'impalcatura costruttivista, un'architettura che, semioticamente e concettualmente, traccia *delle linee* (fondamentale il plurale...), territori, isole, faglie e soglie; gli elementi e i materiali utili e funzionali alla costruzione inscrivono mutevoli linguaggi in un medesimo piano di immanenza, un campo di forze e di vettorialità intensive (termini chiave in Deleuze, come si vedrà più avanti). Vedremo successivamente quanto queste intensità regolino le proprie forze e le proprie ritmiche lungo delle *superfici*, elemento saldo nella mappatura deleuziana (la stessa opera *Logica del senso* del 1969 sarà

¹⁶ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. XI.

¹⁷ G. Deleuze, *Faglie e fuochi locali* in *L'isola deserta e altri scritti-Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 195.

connotata come *opera sulle superfici*). Come acutamente mostra Adnen Jdey nel suo recente studio, Deleuze possiede vari regimi di velocità nella *circumnavigatio* teoretica, livelli di intensità plurali a seconda della tappa concettuale stabilita, che sia ricognizione su di un nesso autore-opera, o che si faccia fucina del *nuovo*: «[...] double tâche: une tâche critique qui consiste à créer le double qui *retourne* les pensées du fondement, et une tâche positive qui consiste à *franchir la limite* pour repeupler autrement la terre et réinventer de nouvelles possibilités de vie»¹⁸. In effetti, è la vita stessa ad essere in gioco. Giocato è il pensiero latore di una filosofia che vuole sdoppiarsi senza essere duale tra una capacità penetrativa ed un monitoraggio intensivo delle superfici; è, ad ogni modo, un *gioco responsabile*, una serietà creativa che, se veramente costituente, non può che connettersi alla stessa universalità filosofica (si veda l'eredità di Nietzsche). La questione del territorio è nodale in Deleuze così come i climi che circolano in esso, poiché un'*euristica nomade* vive nelle soglie, nei varchi, nel persistente movimento ondulatorio del limite. Tutto ciò appare come un discorso fortemente astratto, ma non lo è in realtà; ci consente, altresì, di fabbricarci i nostri particolari strumenti per tentare di *aprire* la filosofia deleuziana e mostrarne la ricchezza e la indiscutibile contemporaneità.

* * *

Nell'esercizio filosofico del riconoscimento, ringrazio il Prof. Antonio De Simone per aver indirizzato questo mio lavoro sul tema in questione, attraverso discussioni, tracce pedagogiche rilevanti, scambio costante nel divenire dell'opera traghettando in porto questa mia fatica. Inoltre, ringrazio mia moglie Marta, cardine vitale di tutto, amici e cari che con supporto indefesso hanno, nel quotidiano, dato forza alle mie intenzioni supportandomi in ogni occasione.

Perugia-Urbino, ottobre 2017

Alberto Simonetti

¹⁸ «[...] doppio compito: un compito critico che consiste nel creare il doppio che *rovescia* i pensieri del fondamento, e un compito positivo che consiste nel *varcare il limite* per ripopolare altrimenti la terra e reinventare delle nuove possibilità di vita»; traduzione mia da A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, cit., p. 13.

PARTE PRIMA
La bottega del filosofo

I

L'INVENZIONE DEL SOGGETTO Empirismo e costruzione in David Hume

Dare ad ogni emozione una personalità,
ad ogni stato d'animo un'anima

Fernando Pessoa

Nel 1953 Gilles Deleuze pubblica *Empirismo e soggettività*¹ dando in tal modo avvio al suo lungo tirocinio *nomade* nell'arcipelago ricco e frastagliato della storia della filosofia. Qualora pensassimo di arginare rapidamente questo testo nell'ottica classica di una predilezione dell'autore per l'empirismo nei confronti del razionalismo avremmo soltanto sfiorato uno dei temi trattati; infatti, Deleuze rende prassi ciò che poc'anzi abbiamo definito *metodo molecolare*: organicamente emergono da un lato le istanze tradizionali della casistica storiografica (Hume è di diritto inserito nella corrente empirista insieme a Locke e Berkeley contro l'impostazione razionalista soprattutto di Cartesio e Leibniz), dall'altro affiora il *sintomale*, una linea concettuale, una mappatura propriamente originale, un'*alterità* particolare, un territorio inesplorato. Fin da quest'opera iniziale, a fendere l'impostazione tradizionale del *fare* "storia della filosofia" è, indubbiamente, l'intento di porre domande, cercando risposte che problematizzino uscendo dal particolarismo anedddotico, in vista dell'universalità. Di certo, il soggetto, la natura umana e l'esperienza rappresentano quanto di più onnicomprensivo il pensiero possa indagare. La messa in crisi deleuziana situa il suo fulcro in un radicale rovesciamento, oltre la scolastica dualizzazione tra il soggetto razionalista da cui si dipana il mondo (*Cogito* cartesiano) e l'acquisizione dall'esterno dei paradigmi empirici che produrranno l'egoità (Hume su tutti, ma anche Locke); Deleuze scava ancor più a fondo, proprio da Hume, e ricerca il *movimento genetico* che ha prodotto la nozione che con tanta semplicità definiamo *natura umana*: «La domanda che Hume si porrà è la seguente: *in che modo la mente diviene*

¹ Cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012. Per quanto concerne gli studi circa il rapporto Deleuze-Hume, tralasciando quelli che dedicano alcune parti al tema, sottolineiamo i più pertinenti in merito: D. Danowski, *Deleuze avec Hume*, in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction de Éric Alliez, 1998, pp. 191-206; P. Hayden, *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, Peter Lang, New York, 1998; A. Villani, *Une généalogie de la philosophie deleuzienne: Empirisme et subjectivité*, in *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2002. In merito all'opera di Hume, ricordiamo: D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, tr. it. di G. Paganini, BUR, Milano 2013; Id., *Opere filosofiche 1*, tr. it. di A. Carlini-E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Opere filosofiche 2*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2008; Id., *Sul suicidio e altri saggi morali*, tr. it. di U. Forti, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 2008.

una natura umana?»².

L'urgenza filosofica di conferire una *costituzione* al campo che, in termini spesso assiomatici, determiniamo come “natura umana” segna il tracciato deleziano ad un livello di penetrazione decostruttiva della questione del *fondamento*. La natura umana è, indubbiamente, un fondamento. Ora, l'impostazione metodologica dà luogo ad una reale *inversione di senso*, dal momento che la stessa *mente umana* cessa di essere depositaria dell'attributo di “umana”, in quanto per Deleuze essa è un territorio impersonale di affezioni.

Per Hume si tratta di *sostituire a una psicologia della mente una psicologia delle affezioni della mente*. La psicologia della mente è impossibile, incostituibile, perché nel suo oggetto non si danno né la costanza né l'universalità necessarie. Solo una psicologia delle affezioni può costituire la vera scienza dell'uomo (ES, p. 11).

Contrapposizione radicale: *natura-artificialità*. Analizzare l'approccio e le operazioni della mente impone il rifiuto di personalizzare e sostanzializzare la mente sotto l'egida *antropocentrica* laddove, al contrario, questa va connotata come uno *spazio topologico* ricettivo-attivo. Deleuze decentra ontologicamente la *mens*: «La mente è data. È una collezione di idee, non un sistema [...] La collezione di idee si chiama immaginazione, e non designa una facoltà ma un insieme, l'insieme delle cose [...] collezione senza album, messa in scena senza teatro, ossia flusso delle percezioni» (ivi, pp. 12-13). La genetica del pensiero si installa lungo l'asse mobile del divenire. Come si vedrà successivamente, il problema trascendentale, centrale in Kant, viene a perdere quel nesso di garanzia gnoseologica tra *Io* e *Mondo* e, inoltre, non vi è una funzione ridistributiva che l'intelletto azionerebbe per compattare ed ordinare il caos della ricettività dei sensi. In Hume la questione, per Deleuze, appare più vicina alla logica di una *reale* costruzione della mente, avulsa dal pregiudizio fondazionista; secondo Godani «Deleuze rifiuta l'idea che le condizioni dell'esperienza si esplichino nell'esercizio ordinario delle nostre facoltà» (DEL, p. 33). “Immaginare” è iniziare una particolare composizione, tracciare una complessità che Hume lega al principio che qualifica la concettualità: l'associazione. Così Deleuze si esprime in merito: «L'associazione è una legge della natura. Come ogni legge, essa si definisce attraverso i propri effetti, e non attraverso una causa» (ES, p. 15). La diatriba storiografica riguardo il *nesso di causalità* da Hume a Kant è vista da Deleuze come marginale, secondaria, poiché essa perde ogni pregnanza se, a narrare i *reali* spostamenti di ciò che concerne l'oggetto della conoscenza, sono le *effettualità* concrete; ogni forma di “interno” è delegittimata e archiviata a qualità secondaria, in quanto la vera scintilla di pensiero comunica con un'eternità, necessita di un Fuori. Come ha sottolineato Treppiedi, Deleuze supera il dualismo Kant-Hume: «Per Deleuze, al contrario, sussiste una complementarità tra Hume e Kant, radicata nella condivisione profonda di uno stesso problema [...] che induce entrambi a porre in modo radicalmente nuovo e determinante la questione della “soggettività” e, più precisamente, del rapporto tra soggettività e conoscenza»³. In termini più semplificati, la torsione netta che Deleuze ritrova in Hume e praticherà nello sviluppo successivo della sua filosofia è la *detronizzazione* del primato fondativo del soggetto, l'emergere di una *posteriorità* che farà della soggettività un prodotto e non un produttore, non più il punto zero metafisico ma l'ulteriore passaggio successivo al flusso caosmico⁴ della mente.

² G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 12 (d'ora in poi ES).

³ F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi Filosofici* 8, 2013, p. 124.

⁴ Aggettivo che riprenderemo in seguito e che deriva da un illuminante testo di Félix Guattari: cfr. F. Guattari, *Caosmosi*, tr. it. di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996. Con “caosmosi” si indica una fusione tra i concetti di *caos* e *osmosi*, neologismo atto ad esprimere un materialismo dinamico e costruttivista che concatena e traccia linee rompendo i segmenti che relegano i flussi in strettoie fino al loro esaurirsi. Più avanti, soprattutto in termini politici, tale concetto

La mente, avvenuta la ricezione di un flusso di percezioni da cui essa non è esterna ma nel quale si situa, innesca la sua precipua attività, creare relazioni, tracciare congiunzioni e, in tale operatività, *si fa* soggetto. «Quando Hume parla di un atto della mente, di una tendenza, non vuole dire che la mente sia attiva, ma che essa è attivata, è divenuta soggetto» (ES, p. 18). L'uomo è una mappatura di composizioni provenienti dal Fuori, nessun privilegio fondativo lo dimora, non è frequentato da una superiore e visibile *naturalità* rispetto agli altri esseri viventi, a variare è la complessità (di cui le varie scienze naturali, antropologiche ed etnologiche possono definire l'evoluzione storico-naturale) dell'elaborazione che, tuttavia, non è mai data una volta per tutte, ma diviene anch'essa ed è influenzata da varie condizioni⁵. Come, pertanto, si possono realizzare le condizioni della riflessione nella mente umana? Da attento lettore, Deleuze isola i principi chiave che attivano e rendono composito lo schema mentale per l'intelligibilità delle cose che si mostrano; relazione, abitudine, credenza, associazione. Terminologia che identifica la filosofia humeana. Attraverso questa serie di principi (nella loro reiterazione, aspetto vincolante del problema), la soggettività trova una sua consistenza, seppur non definitiva, diremmo che simile non definitività è sintetizzata dall'attributo di "empirica": «La soggettività empirica si costituisce nella mente per effetto dei principi che la modificano, la mente non possiede i caratteri di un soggetto precostituito» (ES, p. 21). Non poteva essere più chiara l'affermazione deleuziana. Come sarà poi per gli aspetti concettuali nei testi più prettamente politici⁶, la modificazione di sé, il punto di vista produttivo (ne parleremo in merito a Leibniz), la macchina desiderante che congiunge anche laddove disgiunge, sono implicazioni peculiarmente *constituite*, derivate, e solo nella posteriorità capaci di innervare la realtà della trasformazione frutto di *sperimentazione*, quindi di essere *costituenti*. Un'anticipazione di alcuni frangenti del pensiero deleuziano che analizzeremo nel corso di questo studio ma è utile comprendere le radici e i plessi problematici da cui Deleuze parte; nel caso di Hume, la domanda che destruttura il fondamento della soggettività nata dalla modernità apre a quella originale forma di empirismo nella quale Deleuze ravviserà i tratti per una nuova teoria della soggettività, non sostanziale, non identica a se stessa, né immobile, ma posteriore, funzionale, mobile.

La costituzione della soggettività eretta dal razionalismo poggia sulla mistificazione della ragione e di un Io che "accompagnerebbe ogni mia rappresentazione" (Kant); cosa accadrebbe se ad essere destituita fosse la *primarietà* stessa attraverso la quale si qualifica la ragione a fondamento? Non si tratta *simpliciter* di invertire il senso di *primarietà* (dall'intelletto ai sensi), pur restando un'ipotesi deflagrante sia in ottica empirista che illuminista⁷, ma di delineare un tracciato impersonale che unifichi parzialmente l'esperienza. Nell'elucubrazione di Hume, sia teoretica che morale, Deleuze porta alla luce un passaggio determinante sia per la comprensione storiografico-critica del pensatore scozzese sia per il suo successivo itinerario filosofico: la ragione è un'affezione della mente. Il paradigma del *Cogito* diventa, da *substratum* monolitico a esito di una *modificazione*

risulterà maggiormente esplicito.

⁵ Lo stesso Hume, in modo dissacrante ed ironico, smaschera la falsa pretesa di dominio dell'uomo sul mondo: «[...] forse perché la vita umana è così importante, è presunzione per la prudenza umana disporne? Ma per l'universo la vita di un uomo non è più importante di quella di un'ostrica», cfr. *Sul suicidio e altri saggi morali*, cit., p. 8.

⁶ Cfr. *L'Anti-Edipo* e *Mille piani su tutti*.

⁷ Oltre all'approccio empirista, qui più direttamente discusso, nel corso del XVIII secolo l'Illuminismo diede luce ad una corrente chiamata *sensismo*, facente capo ad autori come Condillac, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach; in breve, tale impostazione non rovescia soltanto i termini conferendo all'esperienza il privilegio della ricezione primaria, ma ravvisa nella *sensibilità* la fonte veritativa di conoscenza. Cfr. tra gli altri: Condillac, *Trattato delle sensazioni*, tr. it. di A. Carlini, Laterza, Roma-Bari, 1970; C. Helvétius, *Dello spirito*, tr. it. di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976; J.O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano 2015; P.H.T. d'Holbach, *Il buon senso*, tr. it. di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2006.

della mente prodotta dall'esterno. «In realtà, la mente non è ragione, ma è la ragione ad essere un'affezione della mente. In questo senso, la si definirà come istinto, abitudine, natura» (ES, p. 23). Elemento decisivo, ma bisogna chiarire due aspetti. In primo luogo il fatto che la mente possieda caratteristiche di passività e ricettività non significa in alcun modo che sia *tabula rasa*, o un foglio bianco, anzi nelle pieghe della sua stessa genesi essa è commistionata al *milieu* (direbbe Taine), al viluppo di relazioni caotiche che delimitano il suo raggio topologico; in secondo luogo, la mente, per mezzo del *sentire*, dispone in un flusso perenne la sua rete di *relazioni*, in pratica forma un diagramma di costituzione. Ciò spinge Deleuze, quasi parafrasando il romanzo di Jane Austen, a dire che «La ragione è una specie di sentimento» (*ivi*, p. 24). Già embrionalmente è possibile raffigurare quale statuto abbia o possa avere, anche in seguito, la nozione di soggettività in Deleuze: l'io, l'unità psicologica del sé, il fondamento metafisico e morale dell'individualità, la centralità intrapsichica risultano inclusioni surrettizie, imposizioni antropocentriche (oltre che inevitabilmente teoantropocentriche) che non rendono conto delle reali determinazioni che si agitano, muovono, dispongono nella strutturazione della soggettività.

Come possono il soggetto e la mente trovare la loro unità nell'io? L'io deve essere allo stesso tempo collezione d'idee e tendenza, mente e soggetto. Esso è sintesi, ma incomprendibile, e riunisce nella sua nozione, senza conciliarle, l'origine e la qualificazione (*ivi*, p. 25).

Se ne deduce, pertanto, che è una visione mistificata quella che vuole propinare l'immagine di un soggetto *garante* interno e fisso di ogni movimento gnoseologico, dal momento che lo stesso soggetto è frutto e prodotto di un movimento di certo non riconducibile all'egologia del razionalismo. Secondo alcuni studiosi, come Mendoza Hurtado, Deleuze ha utilizzato il criticismo rivolgendolo contro Kant, nel tentativo di sondare la filosofia humeana come foriera di una nuova ipotesi circa la nozione di trascendentale che, come vedremo, accompagnerà Deleuze nelle opere a seguire: «Le vocabulaire avec lequel Deleuze parle de la philosophie de Hume a une forte empreinte kantienne, malgré son effort pour montrer à quel point ce serait incorrect de faire une lecture transcendantale de l'oeuvre de Hume»⁸. Sulla scorta del doppio legame Kant-Hume, a giocare la partita filosofica è il concetto di trascendentale, posto in esame sotto la lente riflessiva di una teoria che potremmo definire, al di là di equivoci, *pratica*. Precisamente, deporre l'impostazione *imponente* di una teoria pura del soggetto (che fa *pendant* con l'assolutezza metafisica e razionalista della modernità), a vantaggio di una prassi teorica e di una teoria pratica capaci di cogliere il concreto flusso reale scaturigine della soggettività, «[...] la sola teoria possibile è per Hume una teoria della pratica» (ES, p. 27). Mutare lo sguardo sulla costruzione del soggetto implica, inoltre, rendere manifesto il fatto che ogni possibile definizione di Totalità cessa di per sé di essere o poter essere organica, di poter immaginare di darsi uno statuto saldo, di conferire alla realtà che informa uno sviluppo finalistico o storicistico; la distanza di Deleuze da Hegel e dalla dialettica, motivi-fulcro negli anni successivi, emerge con evidenza già qui. Ora, ci si pone dinanzi la decodifica di un rapporto soggetto-conoscenza decisamente nuovo, la cui ragion d'essere non può prescindere dal problema moderno del "come" della conoscenza, delle *condizioni* gnoseologiche atte alla comprensione concettuale. L'*inferenza* diventa l'elemento ermeneutico che forse più di altri, già nelle pieghe del suo etimo, rende la direzionalità dell'affezione "ragione"

⁸ «Il vocabolario con il quale Deleuze parla della filosofia di Hume ha una forte impronta kantiana, malgrado si sforzi di mostrare fino a che punto sarebbe scorretto fare una lettura trascendentale dell'opera di Hume»; traduzione mia da M. Mendoza Hurtado, *Repenser le sujet. L'empirisme de David Hume sous le regard de Gilles Deleuze* in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, Classiques Garnier, Paris 2013, p. 42.

verso la mente. Da *in-fero*, “porto dentro”, “conduco all'interno”, rimanda ad una commistione concreta che Hume tesserà arrivando ad esplicarle filosoficamente nei termini della *relazione* e dell'*associazione*. Il soggetto è inferito, è termine di un'inferenza, esito parziale del processo gnoseologico empirista; secondo Treppiedi «un autentico e poco sondato “empirismo” il cui tratto peculiare sarebbe la maniera di porre la *quaestio* della soggettività, ovvero, la domanda su quale sia il principio per cui, nel giudizio conoscitivo, il soggetto afferma più di quanto gli è dato esperire»⁹. Sulla scorta di questo *surplus* attraverso il quale il soggetto si pone all'interno dell'esperienza quale legante unitario, si rende manifesta l'attribuzione *irreale* su cui fa perno il razionalismo; non vi è alcuna differenza qualitativa che possa garantire al soggetto di darsi uno statuto pari ad un fondamento. Per tale motivo Deleuze sottolinea l'importanza della categoria di *parzialità* affiorante nell'opera teoretica e morale di Hume: «Una delle idee più semplici ma più importanti di Hume è questa: l'uomo è molto meno egoista di quanto non sia *parziale* [...] Ed è proprio perché l'essenza della passione, l'essenza dell'interesse particolare, non è l'egoismo ma la parzialità, che la simpatia non va mai oltre l'interesse particolare» (*ES*, pp. 34-35). Morale e gnoseologia si intrecciano.

Vediamo le sfumature semantiche del termine “relazione”, anche nell'arcipelago complesso della nozione di “relativo”; essere in *relazione* apre alla *relatività*, quindi alla parzialità di cui si contorna ogni esperienza. A ragione Adriano Vinale scrive: «L'ambivalenza della soggettività si iscrive per intero in questo bordo. Il soggetto si dà nell' esperienza, transcendendola. Si costituisce nel dato, superandolo. La cifra della natura umana è che non c'è una natura umana. Ovvero: la natura umana è invenzione, finzione»¹⁰. Deleuze getta qui le basi per una nuova ontologia materialista. L'apparire entro un medesimo *piano di immanenza* (istanza più tarda in Deleuze) della natura e dell'invenzione, del mondo oggettivo e delle finzioni che lo trascendono (sempre in senso orizzontale, ricordando Sartre), porta il livello di comprensione della torsione filosofica ad un'altitudine più elevata; in effetti, il ritratto deleuziano di Hume fa di quest'ultimo un paradigmatico pensatore anti-dualista e, poiché nel dualismo si cela la chiave della dialettica della modernità fino a Hegel, contestata da Deleuze, nel pensatore scozzese ritroviamo quel *novum* in grado di fendere ciò che per secoli, almeno dal Medioevo, il pensiero ha considerato sue imprescindibili ipostasi: il soggetto e la conoscenza. Per Deleuze il *quid* problematico va oltre un rovesciamento dei termini, tanto è l'orrore per la dinamica dialettica, perché l'originalità risiede nel rendere intelligibile che proprio i *termini* divengono la spinta propulsiva alla rete che Hume decreta essere nell'uomo il criterio della relazione. L'essere “fascio di percezioni”, proverbiale espressione humeana, accomuna l'idea del divenire fluido delle tensioni corporee (la percezione come divenire perenne) al legame fitto e composito della rete associativa (funzione di sintesi sempre parziale della mente). «La vera dualità, in Hume, non è tra l'affezione e la ragione, tra la natura e l'artificio, ma tra l'insieme della natura, in cui è compreso l'artificio, e la mente che quest'insieme modifica e determina» (*ES*, p. 42). Un insieme la cui prolificità avviene all'interno, in un “dentro” che, sostanza unica e immanente, determina lo spazio topologico, il campo da gioco dove si giocano i molteplici rapporti, asse frammentario e complessificantesi nel solco segnato dalla relazione tra termini gnoseologico-empirici. Tuttavia l'utilizzo del termine “dentro” indica solo l'*univocità* del territorio senza trascendenze, la mappatura *immanente* (Deleuze ne approfondirà ulteriormente i termini parlando di Spinoza, come vedremo più avanti), e quel concetto di *Fuori*, di “esterno”, così tanto importante, è il vero perno *mobile* del regime conoscitivo. L'interno indica semplicemente il territorio, il τόπος che funge da contenente, mentre l'esterno (ogni affezione) lo è dell'interno per così dire “secondario” che contraddistingue la mente. Interno

⁹ F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi Filosofici* 8, 2013, p. 124.

¹⁰ A. Vinale, dalla *Postfazione* a G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., pp. 166-167.

ed esterno sono, infine, nel medesimo *territorio ontologico*, l'unico reale per Hume (così come per Spinoza): l'immanenza. Totale ed assoluta immanenza. Al suo interno il molteplice percettivo, associativo, relazionato, imprime la varietà del Reale, sotto tutti gli aspetti:

La cosiddetta teoria dell'associazione trova la sua destinazione e la sua verità in una casistica delle relazioni, in una pratica del diritto, della politica, dell'economia, che muta interamente la natura della riflessione filosofica¹¹.

In questo testo curato per François Châtelet, una sezione della *Storia della filosofia* in *La filosofia dell'Illuminismo (Il Settecento)*, Deleuze, con intelligente ironia, definì l'empirismo di Hume un "universo di fantascienza *ante litteram*". Percezione, sensorialità, affezione, immaginazione e artificio: una sintesi frammentaria che nel suo comporsi mantiene, determinandosi, la sua stessa consistenza di frammento. La conflittualità deleuziana nei confronti del tradizionalismo metafisico "forte" innesca la sua critica senza fermarsi ad un gesto prettamente distruttivo, ma decostruisce (termine afferente a Derrida, ma qui maggiormente esplicativo), fornisce lo spazio finalmente liberato alla creazione. In un testo centrale per il dibattito scientifico sia in chiave di rapporto che di itinerario sul tema Deleuze-storia della filosofia, tra l'altro ristampato di recente, Michael Hardt sottrae il pensatore francese al giogo del post-moderno a tutti i costi, dell'antifilosofico, del distruttore dell'hegelismo che poi ricade nell'istanza dialettica, come una serie stolidi e falsa di pseudo critiche, molte volte conniventi con certe impostazioni teoriche che, qualora fossero praticate dalla maggioranza, garantirebbero la fine della filosofia, della possibilità di vivere bene, della libertà per il 99% della popolazione mondiale. Al contrario, Deleuze rappresenta per Hardt il simbolo del tentativo di inventare un'altra via alla filosofia, una via *positiva* senza il vincolo del *positum* monolitico, dove la *negazione* si rende sinonimo di rivolta, di opposizione creativa, costituente, produttiva: «[...] l'hegelismo è il più temibile degli avversari, per la straordinaria capacità di assimilare l'opposizione»¹². E ancora: «Il concetto non dialettico di negazione che troviamo nella critica totale di Deleuze certamente non contiene alcuno degli effetti magici della dialettica [...] La negazione non dialettica è più semplice e più assoluta. Senza alcuna fede nell'aldilà, in una resurrezione finale, la negazione diventa un momento estremo di nichilismo [...] La negazione non dialettica è assoluta non nel senso che tutto ciò che è presente è negato, ma nel senso che quello che è negato è oggetto di un attacco privo di restrizioni»¹³. Pertanto, fin dal testo su Hume, Deleuze traccia un solco oppositivo radicale nei riguardi della tendenza alla sintesi, alla riconduzione coatta della negazione (paradigma della critica e della potenza penetrante del pensiero) all'alveo del fondamento inaggrabile. Cerca, altresì, un fondamento a posteriori, prodotto, da farsi.

Come nominare quel ponte, immanente, tra le affezioni di cui la mente è punto di convergenza e l'effettualità per mezzo della quale il soggetto diventa un soggetto conoscitivo? Con Hume, Deleuze rinnova qui la peculiare coerenza della determinazione di *passione*¹⁴; essa appare

¹¹ G. Deleuze, *Hume*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 204. Cfr. G. Deleuze, *Prefazione all'edizione americana di "Empirismo e soggettività"*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 303-304.

¹² M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, tr. it. di C. Savi, DeriveApprodi, Roma, 2016, p. 10.

¹³ *Ivi*, pp. 12-13.

¹⁴ Intorno al tema delle passioni, tra XVI e XVII secolo molti autori si confronteranno, dando vita ad un dibattito molto interessante; dal necessario tenersi distante dalle passioni (di ogni tipo) al dar seguito solo a quelle positive o vederle in sé come un male assoluto (Cartesio, Spinoza e Pascal rappresentano, a nostro avviso, tre esempi delle rispettive tre posizioni espresse). Cfr. tra gli altri, Cartesio, *Le passioni dell'anima*, tr. it. di E. Garin, Laterza, Bari, 1966; B. Spinoza, *Etica-Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 2005; B. Pascal, *Pensieri* (2 voll.), a cura di E. Balmas, Fabbri Editori, Milano 1996.

come una vibrazione costante che proviene dall'esterno, che rende vitale la percezione e ne contorna le possibilità, ovvero mette in condizione le idee di formarsi ed agire con i propri nessi e relazioni. «Se le idee si associano, è in funzione di uno scopo, o di un'intenzione, di una finalità che solo la passione può conferire all'attività dell'uomo. L'uomo associa le proprie idee perché ha delle passioni» (ES, p. 68). Sorge una domanda spontanea per i critici: quale facoltà (in senso kantiano) possiede la capacità generativa di dare ordine alle passioni tanto da darne forma di *ragione*? Deleuze, sotto mutevoli aspetti ripresi successivamente, ha fornito, sin dai suoi esordi storiografici, un *ensemble* concettuale che pone radicalmente in questione ogni tensione *sintetica*, qualsivoglia determinazione statica, racchiudente, comprensiva, operando un *lavorio filosofico* circa le modalità di positivizzare il relativo, concretare la differenza, attualizzare il divenire. Detto ciò, avendo affermato nella sua ottica destituente nei confronti della tradizione che la ragione è una delle tante affezioni della mente, mostra come non vi sia un vero e proprio organo adibito alla finalizzazione ultima, al riordino del caos ma, per inverso, che si tratta di un'*organizzazione* creativa, libera, nella quale l'associazione e la relazione tra termini non hanno in alcun modo un potere (anche politico) di indurre in unità poiché la loro affermazione avviene "tra le altre cose" del divenire, non possiede carattere imponente, ma depone i suoi flussi lungo il flusso immanente. Agli strati della mente, impersonale, si perviene afferendo, un movimento che agisce modificando¹⁵. Deleuze convoglia questa riflessione articolata nell'espressione *immaginazione schematizzante*¹⁶. Nel kantismo l'intelletto impone la regola ordinatrice e sistematizza attraverso le categorie i dati della sensibilità, fino a incoronare il razionalismo moderno con la nozione di "Io legislatore della natura". In Hume la questione si dà con esiti profondamente diversi: le percezioni nel procedere "a fascio" afferiscono la mente ma a schematizzarle non è la forma-intelletto preesistente (senso kantiano del trascendentale) ma esse divengono e nel divenire *modificano* la struttura stessa della mente fino al punto che ci consente di indicare il territorio, dinamico, della *ragione*. Operazione che fa l'immaginazione, non l'intelletto, per cui il fondazionismo soggettivista della modernità subisce qui un colpo radicale; tuttavia Deleuze critica questo fondamento, irreali, ma altresì afferma che l'organizzazione emersa dal movimento schematizzante a suo modo fonda (campo del relativo). «Ciò che costituisce l'io, ora e di fatto, è la sintesi di un'affezione che definisce l'immaginazione e di un'immaginazione che riflette l'affezione» (ES, p. 69). Si noti che tale teorizzazione implica sempre un plesso in *relazione*. Ancora Deleuze chiarisce: «Come può darsi questa instaurazione? È l'*immaginazione schematizzante* che la rende possibile. E lo schematismo manifesta e traduce le tre proprietà dell'immaginazione: essa è riflettente, essenzialmente debordante, apparentemente costituente» (*ibid.*); triplice definibilità sotto la lente della *riflessione* (l'immaginazione è ricettiva), dell'*eccesso* (all'immaginazione non è sufficiente il ricalcare specularmente l'oggetto ricevuto), della *produttività apparente* (l'immaginazione intarsia uno schema che, tuttavia, non dà una definitività gnoseologica).

La transizione attraversata dall'immaginazione e condensata parzialmente e dinamicamente dalla sua valenza schematizzante conferisce una variazione anche allo stessa nozione di causalità; se in Kant essa, nella diatriba con Hume, rimandava ad uno *status* oggettivo facente capo ad un in sé, Deleuze rintraccia nell'opera del filosofo scozzese l'idea che sia la

¹⁵ A livello terminologico la parola chiave in inglese (utilizzata da Hume e riproposta da Deleuze) è *affect*, ovvero "influenzare", "influire", ma anche "modificare". Nel campo semantico empirista va sottolineato, inoltre, il significato di "colpire", racchiudente il senso dell'externalità che accomuna i flussi percettivi su ciò che posteriormente si affinerà a soggettività, a natura umana.

¹⁶ Si solleva così il problematico rapporto Kant-Hume: da un lato l'*immaginazione produttiva* in Kant determina le modificazioni che la sensibilità fa scattare nell'intelletto, dall'altro in Hume nell'*immaginazione schematizzante* c'è sicuramente questa affezione ma la differenza è che l'intelletto fa parte della modificazione stessa e non si issa a facoltà molare adibita all'ordinamento degli oggetti che caoticamente i sensi hanno fatto propri.

medesima causalità a trovarsi all'interno di una dimensione creativa. Lo stesso Treppiedi così interpreta: «La causalità sarebbe responsabile del passaggio da un termine all'idea di qualche cosa che non solo non è data, ma che non è mai stata data o che addirittura non può essere mai data nell'esperienza. Il superamento del dato e l'inferenza che lo esprime si fonderebbero humanamente su un'aspettativa e, più specificamente, su una "credenza" senza la quale nessuna relazione causale sarebbe pensabile. La causalità è generata, infatti, dall'osservazione nell'esperienza dei casi simili che, pur essendo separabili nell'intelletto umano, si fondono nell'immaginazione»¹⁷. Parlare di fusione è centrale per pervenire alla concretezza dell'empirico, diveniente con caratteristiche germinative, genetiche. La generabilità della causalità indirizza il problema del fondamento verso un'ontologia della parzialità, della relativizzazione produttiva, concetti che successivamente Deleuze plasmerà retti, precipuamente, dalla tesi fondamentale che fa capo alla Molteplicità. In termini teoretici, la soggettività, essendo incompiuta di per sé, nel senso di costante realizzazione delle serie di termini modificantesi, risulta porsi quale epifenomeno, ovvero "deriva da"; derivazione qualificante in quanto dà contorno al flusso percettivo senza essenzializzarlo, ma conferendogli un'unità pratica. Questo è il nocciolo del nesso empirismo-soggettività che Deleuze estrapola da Hume: «Il soggetto non è una qualità ma la qualificazione di una collezione d'idee [...] L'idea della soggettività è quindi la riflessione dell'affezione nell'immaginazione, è la regola generale stessa» (ES, p. 69). Una regola, diremmo, propria del Fuori; Deleuze insisterà sull'esternalità foriera di eterogeneità:

[...] il vero mondo empiristico si dispiega per la prima volta in tutta la sua estensione: mondo di exteriorità, mondo in cui il pensiero stesso è in un rapporto fondamentale con il Fuori, mondo in cui esistono termini che sono veri e propri atomi e relazioni che sono veri passaggi esterni: mondo in cui la congiunzione "e" spodesta l'interiorità del verbo "è"¹⁸.

Idea dirompente se rapportata alla tradizione filosofica che la modernità aveva sin lì sancito, almeno dall' *interiore homine* agostiniano fino all'*identità dell'identità e della non identità* che sancisce l'assoluto compiuto sul piano logico in Hegel. Ora, Deleuze colloca Hume al centro di quella fenditura critica che muta e rovescia radicalmente sostanza e attributi del *soggetto*, sia in qualità di schema logico, sia sul piano fondativo-metafisico, sia in quello epistemologico-pratico (e spingendoci oltre anche su quello morale); il togliimento della copula "è" decreta la fine di ogni pretesa privilegiata (o come figlio di un dio e pertanto frutto più bello della creazione, o come sostanza ipostatica di emanazione di senso) da parte dell'io, il quale, grazie al suo ridimensionamento veritativo ad entità "congiungibile" (l'"e" della relazione contro l'"è" dell'imposizione), si fa comune oggetto di riflessione e allo stesso livello rispetto all'orizzonte sempre marginale e avanzabile del conoscibile. Il soggetto è fondato dall'empirismo nel suo processo di *congiungimento* significativo "con" e "nel" reale. De Conciliis, nella sua analisi, esplica distintamente le direzionalità guida per comprendere il metodo facente capo al fulcro soggettività-artificialità: «La creazione del soggetto (nel doppio significato *soggettivo* e *oggettivo* del genitivo) che dice di sé "Io", è insomma un processo ma anche una produzione: in assenza di un creatore *ex nihilo* (cioè senz'alcun progetto intenzionale esterno) e con il materiale fornito dalla natura (il corpo, o meglio il sistema nervoso centrale), il soggetto, più o meno razionale, viene fabbricato artificialmente e faticosamente costruito proprio come gli oggetti che produce»¹⁹.

¹⁷ F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi Filosofici* 8, 2013, cit., p. 127.

¹⁸ G. Deleuze, *Hume*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 204.

¹⁹ E. De Conciliis, *La creazione del soggetto ai tempi della crisi*, in *La Deleuziana*, n. 0, 2014, p. 103.

Si compone, pertanto, una connotazione di uguaglianza per l'oggetto "Io", ente tra altri enti nel mondo e *cosa* tra cose. Sin qui la struttura del *processo*. Successivamente, la potenza relazionale, immanente al processo stesso, inferisce prospettive di *modifica attiva* (*l'immaginazione schematizzante*, la reiterazione della *credenza*, il formarsi in un crescendo di complessificazione della nozione di *abitudine*, "l'abitudine all'abitudine", *l'associazionismo*) alla ragione per la quale, di per sé, la formazione e l'edificazione del corpo pensante del soggetto non può essere in alcun modo trascurata. È questa ripetibilità a dare uno slancio, un "in più" di potenza alla ragione per divenire ragione, all'intelletto per conferire un'organicità al pensiero; a tal proposito Deleuze emana quasi una sentenza a mezzo aforistico affermando che «[...] la ragione sperimentale nasce dall'abitudine, e non l'inverso. L'abitudine è la radice della ragione, il principio di cui questa è l'effetto» (*ES*, p. 72), riferendosi al *Trattato sulla natura umana*. Tesi singolare, anti-fondazionista e anti-idealista nel senso tradizionale, tuttavia innervata di una nuova *prospettiva costituente*, un fondamento ontologico prettamente materialistico e immanente, ma di questo avremo modo di parlare quando Deleuze dedicherà un passaggio chiave della sua opera a Baruch Spinoza. Parlare di mondanità in Hume, passare quindi ad una fenomenologia del politico, significa elaborare, azzardando una definizione, un *regime congiunzionale*, cartografia che dal corpo immerso nella ciclicità formativa dell'abitudine subisce affezioni, che permane, anche nel passaggio al lato attivo, relativo poiché relazionato a particolari aspetti e per il quale la modificazione mentale, genesi della ragione, diviene connessione aperta al mondo, congiunzione produttiva di soggettività e artificio chiamato "Io": «A Hume spetta il merito di aver spezzato la forma costrittiva del giudizio d'attribuzione, rendendo possibile una logica autonoma delle relazioni, e scoprendo un mondo congiuntivo di atomi e di relazioni [...] Le relazioni sono infatti le congiunzioni stesse»²⁰. Un secolo, il Settecento, da cui Deleuze apprende, non solo da Hume ma anche da Diderot, ad esempio, il rovesciamento dei poli che la tradizione metafisica occidentale aveva ben piantato al suolo ipostatizzante²¹.

Non tutte le congiunzioni, i campi correlabili, hanno successo. L'errore gnoseologico, in effetti, in Hume e, precipuamente, nella lettura deleuziana, in che modo si presenta? Per ora si è discusso della duplice modalità di decostruzione e rovesciamento dei vecchi paradigmi metafisici e di costruzione passivo-attiva della soggettività, della natura umana *tout court*; il fallibilismo che in Cartesio e Kant rimandava al mancato orientamento dell'intelletto verso il mondo "reale" dell'oggettività, tradotto poi in Hegel nella logica di un'espunzione, di un "tolto seppur conservato" (la funzione della negazione nella dialettica hegeliana, il negativo è utile a patto che sia superato in una figura migliore), acquisisce sull'asse Hume-Deleuze uno statuto interessante. Se l'artificio che caratterizza, pur non compiutamente, le affezioni della mente dando luogo ad una ragione congiungesse in modo non logico, o semplicemente ancora caotico, i termini della relazione, cosa accadrebbe? Si apre la cesura tra credenze legittime e credenze illegittime. Quale il tensore di separazione? Da cosa lo deduciamo? Deleuze così afferma: «L'abitudine in sé è un principio diverso dall'esperienza, l'unità dell'esperienza e dell'abitudine non è data. Di per sé, l'abitudine può fingere, può invocare una falsa esperienza e produrre la credenza» (*ES*, p. 76). Spiegando meglio, la dissociazione dell'abitudine dall'esperienza può generare e far incorrere il processo gnoseologico e pratico all'interno di un labirinto stolido, mistificato, dal quale estrarre, ad esempio, fedi o identità violente. Si lascia spazio alla fantasia e al linguaggio: «Le credenze illegittime, le

²⁰ G. Deleuze, *Hume, in L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 205.

²¹ Va rammentato che uno dei maestri di Deleuze fu Ferdinand Alquié, autore de *La filosofia dell'Illuminismo*, sicuramente spartiacque per il futuro laboratorio concettuale del giovane Deleuze. Come ricorda Landolfi: «Così, da un lato la filosofia del Seicento, dall'altro quella del Settecento, diventano, nel *milieu* filosofico parigino di cui si nutre Deleuze, un terreno di contrapposizioni. Inoltre, è interessante notare come, per studiosi vicini a Deleuze come Alquié, alla filosofia moderna si chieda qualcosa di rilevante per il presente dal punto di vista politico», cfr. C. Landolfi, *Deleuze e il moderno*, Aracne, Roma 2012, p. 66. Inoltre cfr. F. Alquié, *La filosofia dell'Illuminismo: il Settecento*, vol. IV, Rizzoli, Milano 1976.

ripetizioni che non procedono dall'esperienza, le probabilità non-filosofiche, hanno due fonti: il linguaggio e la fantasia. *Sono delle causalità fittizie»* (ivi, p. 77). Nel senso cosiddetto "comune", linguaggio e fantasia sarebbero le cause dell'errore, della pretesa di far valere entità prive di realtà, vuote e sterili, ben lungi dalla concretezza. Con accenti filosofici, si tratta di *probabilità non-filosofiche*, sceve da un profondo riferimento categoriale, non solo in chiave logica ma anche politica. Due istanze, linguaggio e fantasia, segnate da altrettante possibilità: se per mezzo di esse, da un lato, il mondo si fa costruibile, interpretabile, funzionale al divenire della mente che si fa soggettività e natura umana, mentre dall'altro la giustificazione arbitraria e non filosofica di quel mondo si lega e rimanda a mondi mistificati e credenze sciocche, a livello teoretico, per entrambe, la distinguibilità, la cesura tra falso mondo e vero mondo (si ricordi Nietzsche ed il "mondo vero che finì per diventare favola" in *Crepuscolo degli idoli*) va via via trovata nell'arco produttivo dell'indirizzamento della mente alla costruzione di una ragione congiuntiva, ovvero ad una serie di affezioni costituenti, dove la materia e il pensiero formino un concatenamento. Ciò non vuol dire che fantasia e linguaggio siano entità *sempre* pregiudizievoli, anzi vanno indirizzate grazie ad una critica della capacità fittizia e ad una critica del linguaggio, senza, per questo, essere a priori destinate ad un fine predeterminato, idea totalmente estranea alla filosofia di Deleuze: «Le parole producono [...] una contraffazione, che rende filosoficamente necessaria la più severa critica del linguaggio. La fantasia, d'altra parte, ci fa confondere l'essenziale e l'accidentale [...] Mantenere la credenza nei limiti dell'intelletto, assicurare la conformità dell'abitudine con l'esperienza, è questo dunque l'oggetto della probabilità filosofica o del calcolo delle probabilità, è questo il mezzo per dissipare finzioni e pregiudizi» (ivi, pp. 78-79). Il pensiero è sempre obliquo, sempre diagrammatico (concetto che vedremo più avanti) in Deleuze; esso taglia e non impone, attraversa per vagliare e non si pone surrettiziamente *ex ante*, esso distrugge e crea in un movimento ostinato e frammentario. Il tutto riscontrabile, per Deleuze, lungo l'arco testuale della storia della filosofia: «A differenza dello scetticismo antico, che insiste sulla varietà delle apparenze sensibili e sugli errori dei sensi, lo scetticismo moderno si fonda sullo status delle relazioni e sulla loro exteriorità»²².

Ponte obbligato e ricognizione sfociante necessariamente in un campo semantico decisivo per gli aspetti morali dell'opera humeana e che Deleuze rileva con acutezza: la religione, l'atteggiamento mentale verso il soprasensibile e il trascendente. Fantasia e linguaggio valgono come motore e articolazione per quel segno di regresso e di paura per il quale si cerca un fondamento celeste, un inconfutabile divino, una potenza *incontrovertibile* seppur non tangibile direttamente: il problema di Dio. Lo scetticismo di Hume avvolge l'intera impostazione gnoseologica e morale del suo sistema filosofico poiché, pur non ammettendo una causalità ben definita alla maniera di Kant riguardo il mondo fenomenico, attribuisce agli aspetti fondativi della religione i caratteri di un errore, di un marchio anti-filosofico; Deleuze segue e conferma tutto questo conferendone un alone ancor più radicale: «La religione è [...] un debordamento dell'immaginazione, una finzione, un simulacro di credenza» (ES, p. 84). Il problema si fa più arduo. Sappiamo che credenza e immaginazione rappresentano componenti produttive e genetiche nell'empirismo humeano, tuttavia la religione ne sfrutta la complessità per fini che, paradossalmente, inficiano le stesse; rivolgere la credenza e l'immaginazione verso "mondi immaginari", fantasie di redenzione dell'umano, elezione privilegiata in questo pianeta, depotenzia la capacità costruttiva di entrambe. La religione consolida, in seconda battuta, l'estinzione di questi due poli affermando che le sue tesi siano la verità, l'oggettività reale, e non di certo finzioni o artifici, riportando il discorso verso degli a priori "naturali". Insomma, quasi

²² G. Deleuze, *Hume*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 208.

hegelianamente, linguaggio e fantasia servono per costruire i dettami propri al trascendente per poi venir tolti a fronte di una imposizione veritativa, logica e razionale che ne giustifichi i fondamenti. Fantasia e linguaggio devono, per Deleuze sulla scorta di Hume, mantenere la propria qualità di processo di affezione atto a costruire il soggetto e non cadere in mano alle mistificazioni di qualsivoglia ulteriorità da intendere come divina: «Così la religione fa un falso uso del principio di causalità. Di più nella religione non si dà utilizzo della causalità che non sia illegittimo e fittizio [...] In altri termini, non vi sono oggetti fisici e di ripetizione che nel mondo. Il mondo come tale è essenzialmente l'Unico. È una finzione dell'immaginazione, non è mai un oggetto dell'intelletto; le cosmogonie sono sempre fantasiose» (*ivi*, pp. 85-86).

Il cammino della teoresi deleuziana evince dall'opera di Hume un quadro frammentario, per le stesse ragioni della riflessione del filosofo scozzese, eppur composito, con una particolare organicità. Ad emergere è una doppia semantica: «Il pensiero di Hume procede su un doppio registro: l'*atomismo*, che indica come le idee o impressioni sensibili rimandino a minimi puntuali, produttori dello spazio e del tempo; l'*associazionismo*, che indica come fra questi termini si stabiliscano relazioni, sempre esterne a essi e dipendenti da altri principî»²³. Atomi e relazioni tessono la geografia empirista di Hume, erompendo fuori, come i *Prigioni* michelangeloeschi, dalla forma precostituita, da ciò che filosoficamente viene a definirsi *fundamentum inconcussum* (almeno da Cartesio); l'incontrovertibilità è erosa perché attraversata da un rovesciamento radicale dei poli di riferimento su cui è sempre poggiata: mondo, soggetto, Dio (diremmo, seguendo la tradizione, le tre grandi idee della metafisica, teologia, psicologia, cosmologia). Parzialità che corrode il mistificante monolite del "senso" metafisico occidentale, dando luogo ad un *passaggio ontologico*, cui Deleuze approderà con le altre sue opere, decisivo: l'immanenza assoluta frequentata dalle innumerevoli molteplicità concatenantesi. La nozione di *simpatia*, come ci ricorda Bolduc, ha intramato i suoi nodi nel corpo stesso della gnoseologia umana e dei suoi processi: «Les principes de la passion -la sympathie et la partialité- ont donc pour effet de restreindre l'activité effrénée de l'imagination en l'attachant à des préoccupations qui sont en lien direct avec l'individu et le milieu qu'il habite. En d'autres mots, les passions empêchent l'imagination d'associer à son gré toutes les idées entre elles»²⁴. Il mondo sembra derubricato ad entità qualsiasi e, in quanto detronizzato dall'essere ancora ritenuto "il migliore dei mondi possibili", porta con sé l'intera idea di umanità, con i suoi aspetti politici, economici, sociali e religiosi. Manifesto, dalle pagine di Deleuze interprete di Hume, risulta essere che la facoltà nobilitante non è altro, nell'uomo, che la miglior qualità e quantità di percezioni, sensazioni e affetti coniugabili, interrelazionabili, rispetto agli altri animali²⁵; il cervello non è elemento di unicità in favore dell'essere umano, nemmeno il suo uso abituale nel quale è molto simile agli altri animali (vedi il tema dell'abitudine in Hume), ma nella *possibilità* (che non significa la certezza della sua realizzazione) di inventarsi una natura, una

²³ G. Deleuze, *Hume*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 205.

²⁴ «I principî della passione -la simpatia e la parzialità- hanno dunque per effetto di limitare la sfrenata attività dell'immaginazione interessando delle problematiche che hanno una linea diretta con l'individuo e l'ambiente nel quale dimora. In altre parole, le passioni impediscono all'immaginazione di associare a suo piacimento tutte le idee tra loro» traduzione mia da C. Bolduc, *Deleuze et l'empirisme de Hume*, Texte d'une communication présentée à l'Association canadienne de philosophie dans le cadre du congrès 2005 de la Fédération des sciences humaines du Canada qui a eu lieu du 28 au 31 mai 2005 à London (Ontario).

²⁵ Tenteremmo, pertanto, un polo ermeneutico particolare accostando Hume alle scoperte della neurologia attuale, soprattutto per ciò che concerne le tecniche sperimentali in ambito cognitivo; la rete dei circuiti neurali potrebbe non distanziarsi tanto dalle affezioni interrelate facenti capo alla categoria di associazionismo; sulla scorta congiuntiva tra filosofia e scienza neurologica fornitaci dai testi di Edoardo Boncinelli, segnaliamo nello specifico: E. Boncinelli, *L'anima della tecnica*, Rizzoli, Milano 2006; inoltre E. Severino-E. Boncinelli, *Dialogo su fede e scienza*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015. Per una visione d'insieme degli sviluppi delle scienze neurologiche nel '900 cfr. R. Gregory, *La mente nella scienza*, Mondadori, Milano 1985.

specificità, un pensiero: «Sotto certi aspetti, la finalità è più uno slancio vitale che non il progetto, il disegno di un'intelligenza infinita. Si obietterà che ogni ordine procede da un disegno, ma questo è dare per risolto il problema, è ridurre ogni finalità a un'intenzione e dimenticare che la ragione non è che un modo tra gli altri per operare» (ES, p. 89).

Siffatta processualità mira a *smarginare* i limiti della ricognizione attiva epistemologica poiché di per sé le appartiene lo sfociare in territorio politico e morale, fino a quello religioso (si rammentino le opere morali e politiche di Hume); ciò non viene tralasciato dal Deleuze storico della filosofia *sui generis*, attento ad annetterne i significati al fine di restituirne l'ipotesi, anch'essa costruttiva, di un'etica empirista. Dalla fluidità percettiva alla sensibilità fasciante, dalla susseguente artificialità della credenza e dell'abitudine per mezzo dell'immaginazione schematizzante, l'esito tangibile descrive propriamente e frammentariamente la soggettività umana e il suo Mondo. L'esistenza oggettiva, naturale, inventa la natura umana, ne contorna i tratti come verso qualcosa di privilegiato (antropocentrismo, concetto di cui Hume si fa beffe, che smonta e irride, ma fornendone le dinamiche di formazione):

[...] l'esistenza continua e distinta non è presentata dall'immaginazione all'intelletto come l'oggetto di un'esperienza possibile, né denunciata in seguito dall'intelletto contro l'immaginazione come l'oggetto di una falsa esperienza. Essa è immediatamente ciò di cui non si dà esperienza, né per i sensi né per l'intelletto. Non è un oggetto particolare, è il carattere del Mondo in generale. Non è un oggetto, ma l'orizzonte che ogni oggetto presuppone (*ivi*, p. 92).

Si concretizza ora, con l'immagine del Mondo in generale, la logica delle esternalità, infatti siamo dinanzi alla esternalità più radicale, al Fuori più eccedente, ovvero al piano orizzontale che fa da fondo e sfondo alle infinite *connettibilità* tra corpi. Una connessione, in fin dei conti, che è eguagliabile alla *vita in generale*. È imprescindibile cogliere a questo punto a quale profondità si situi l'avversione humeana (e deleuziana) per quelle specifiche (e purtroppo ancora dominanti) visioni del mondo che, dietro questa nozione generale di "vita", scorgono un artefice, un disegno intelligente ("il migliore dei mondi possibili", Leibniz); qualora se ne ammettesse la realtà, si dovrebbe tornare a considerare la logica binaria creatore-creatura, *mens universalis-mens particularis*, tralasciando completamente il rapporto, peraltro decisivo, tra il corpo e la formazione-costituzione della soggettività, e così tutto sarebbe *in mente dei*. Come ricorda Paganini nella sua introduzione ai *Dialoghi sulla religione naturale*: «L'argomento del disegno ha infatti il duplice inconveniente di basarsi su un pregiudizio fortemente antropocentrico (l'intenzione finalistica della divinità è ricavata per analogia dal modo di procedere dell'intelligenza umana) e su un procedimento di estrapolazione dalla parte al tutto: può una piccola parte dell'universo, come la mente umana, dettare la regola per l'insieme dell'universo?»²⁶. Da qui si difetta e si cade in un orizzonte "fittizio" non produttivo, ma semplicemente falso, inconsistente. Pensare alla mente, all'Io pensante come un'identità immutabile, o seppur cangiante comunque poggiante sul medesimo fondamento fisso e immobile, vuol dire non avere lenti per guardare *realmente* il reale e neanche forgiare una soggettività ad esso integrabile; Hume riferiva la mente e il nostro stesso divenire soggetti all'esser avvolti, colpiti, attraversati da quel flusso di molteplicità che poi è il mondo in quanto tale. Da questo l'uomo va oltre rispetto alle proprie possibilità, una forma di trascendenza orizzontale, entro l'immanenza dell'empirico: percezione, affezione, finzione, invenzione. Un quadrilatero emblema dello sviluppo del soggetto. «Il soggetto si definisce mediante e come un movimento, movimento di autosviluppo di sé. Ciò che si sviluppa è il

²⁶ G. Paganini, dall'*Introduzione a Dialoghi sulla religione naturale*, cit., p. 14.

soggetto. Questo è l'unico contenuto che può essere attribuito all'idea di soggettività: la mediazione, la trascendenza. Ma si rileverà che il movimento di autosvilupparsi o di divenire altro è doppio: il soggetto si supera, il soggetto si riflette. Hume ha riconosciuto queste due dimensioni, presentandole come i caratteri fondamentali della natura umana: l'inferenza e l'invenzione, la credenza e l'artificio» (ES, p. 101).

Lama tagliente quella dell'artificio, del fittizio, dal momento che il passo in avanti, per Hume identificativo della differenza tra lo stolto e il sapiente, che l'uomo deve osare è far entrare la causalità nelle serrate maglie della critica, poiché solo così avremo una chiarificazione che separerà il campo del vero da quello della menzogna: «[...] nel caso della causalità, la fantasia forgia catene causali fittizie, regole illegittime, simulacri di credenza, sia che essa confonda l'accidentale con l'essenziale, sia che si serva delle proprietà del linguaggio (superamento dell'esperienza) per sostituire alle ripetizioni di casi simili realmente osservati una semplice ripetizione verbale che ne simula l'effetto. Così il bugiardo crede, a furia di ripeterle, alle sue menzogne, e così procedono l'educazione, la superstizione, l'eloquenza, la poesia»²⁷. La confusione tra causalità genera l'adesione o meno a determinati sguardi sul mondo; il credente e lo scettico riassumono tali visioni e Hume affonda la sua critica accentuando il danno che al vivere civile può causare una massificata credenza nell'illegittimità (sembra uno Hume vicino all'Illuminismo, anche se, come abbiamo messo in luce, la ragione non ha alcun primato nel suo schema filosofico), nonché la rovina di una concezione che vuole la natura umana come sedimento interno immutabile (le religioni direbbero "anima"). Deleuze, ravvisandone un certo *humour*, nota che «egli denuncia qui credenze che fanno tanto più parte della nostra natura in quanto sono completamente illegittime dal punto di vista dei principî della natura umana. È qui indubbiamente che si può comprendere la nozione complessa di scetticismo moderno qual è elaborata da Hume»²⁸.

Finora, permanendo nella teoresi, il dubbio che retroagisce riguarda la problematica storica, ovvero il quesito circa il quale il soggetto, una volta reso attività dalla mente e dai suoi flussi, possa reinviare tale movimento all'esterno. In altri termini, qual è il rapporto tra l'esternalità *epistemologica* e quella *politica*? Deleuze ammette questa decisività del pensiero di Hume anche nell'alveo del politico, terreno costante e comune, in particolar modo se connesso alla logica del diritto. In rapido riassunto a scansioni: il *corpo* percepisce le esternalità in termini di sensazioni, ne è "fasciato", la *mente* stessa intercetta tali flussi e ne plasma frammenti e parzialità in costante dinamismo, la reiterazione si issa ad *abitudine*, la *credenza* ne supporta i dettami, ma l'*immaginazione schematizzante* forgia quelle datità che, inventate, con gesto fittizio, permangono e, in qualità di prodotti della mente, vengono nominati *ragione, soggetto, natura umana*. Il linguaggio e la fantasia connotano le articolazioni più spiccatamente modificanti la processualità della gnoseologia definita da Hume. Il motore è incarnato dall'*associazionismo*, la facoltà di concatenamento reale e concreto, le *passioni* ne affettano i contorni. Detto ciò, un soggetto simile, quale storicità muove, dipana, innesca? Alcuni critici hanno rilevato una particolarità: «Deleuze scorge nella nozione di *circostanza* e nella dimensione dell'*affettività* gli elementi rivoluzionari della filosofia di Hume»²⁹. Con la nozione di *circostanza* non viene inteso soltanto il momento utile alla conoscenza, il frammento di conoscibilità valido in un preciso lasso di tempo, ma l'insieme etico-politico-gnoseologico che il soggetto ha tra le sue possibilità per finalizzare, senza alcun riferimento aprioristico, intenzioni, gesti, azioni; l'atto politico, e non solo conoscitivo, del soggetto, avviene sempre nell'immanenza del reale, tuttavia di esso codifica, per mezzo della

²⁷ G. Deleuze, *Hume, in L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 207.

²⁸ *Ivi*, p. 208.

²⁹ F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi Filosofici 8*, 2013, cit., p. 132.

creazione, dell'invenzione, una singolarità che ne trascende (orizzontalmente) i confini. Un po' sartrianamente, "è ciò che fa". Seguiamo Deleuze: «Questo soggetto che inventa e crede si costituisce nel dato in modo tale da fare del dato stesso una sintesi, un sistema. È questo che bisogna spiegare. Nel problema così posto, noi scopriamo l'essenza assoluta dell'empirismo» (*ES*, p. 103). L'innesto politico è questo pervenire alla soggettività, l'esito, non finalistico e non definitivo, verso il quale si proietta il cervello divenuto ragione. Perché se ne parla come di una pragmatica politica? Perché il divenire ragione da parte della mente permette al corpo di schiudere una *molteplicità di possibili*, reali. Dischiusura scevra dalle categorie di "compimento" e di "origine" (l'afflato antihegeliano e antidialettico di Deleuze si nota qui grandemente): «[...] ciò che bisogna ancora e sempre evitare, è di attribuire *all'inizio* all'organismo un'organizzazione che gli giungerà *solamente* quando il soggetto stesso giungerà alla mente [...] Il meccanismo del corpo non può di per sé spiegare la spontaneità del soggetto. In sé e per sé, un organo è solamente una collezione di impressioni considerate nel meccanismo della loro apparizione [...] In una parola, torniamo sempre alla stessa conclusione: il dato, la mente, collezione di percezioni, non può appellarsi ad altro da sé [...] *Il principio fondamentale dell'empirismo, il principio di differenza, ce lo diceva già: era questo il suo senso*» (*ivi*, pp. 106-107). Non è un caso che ad affiorare come perno ed equilibrante *ontologico* sia, già in questo testo del 1953, un concetto che aggettiva l'intera opera di Deleuze: la differenza.

Vi è anche un gesto etico nell'elaborazione originale di Hume che Deleuze fa proprio e pone in evidenza; esso sviluppa la processualità gnoseologica destituendo ciò che l'uomo assurge ad essere, ovvero colui che "sottomette" il mondo in tutti gli aspetti. Se Foucault, pochi anni più tardi, annuncerà "la morte dell'uomo" dopo quella di Dio e "l'estinzione del Cogito"³⁰, possiamo ben dire che Deleuze prepara il terreno a questo "superamento dell'uomo"³¹ a partire proprio da Hume e dal suo empirismo radicale. A trapassare in un'indistinguibilità rispetto al privilegio passato è già di per sé la *mente*, un tempo codice fondativo sia metafisicamente che logicamente, con ricadute decisive entro gli ambiti etici e politici. Ora, "rendersi indistinto" non vuol dire, per la mente e per il processo che ad essa consegue, non pervenire ad un'importanza centrale nel processo gnoseologico, ma si tratta di acquisire una centralità parzializzata, relativistica. Spieghiamo questo apparente ossimoro. Soffermando l'attenzione tra le maglie concettuali intessute da Hume, il problema della destituzione dell'ipostatizzazione dei fondamenti della tradizione è chiarito dalla *passione*; l'empirismo non può essere se non *appassionato*, anche se la modernità ha fatto del problema delle passioni l'immagine di un rischio (tema dell'equilibrio, di matrice antica, periodo ellenistico e relative supposte "filosofie della crisi"), pertanto l'accesso ad una realtà molteplice si realizza a patto che si esca da un orizzonte di vincolo fondativo, per entrare nella parzialità, tra l'altro sempre riferita ad ogni *parzialità di giudizio*, lo stesso Kant poneva l'analogia conoscenza-giudizio: «Il fondo della passione non è infatti l'egoismo bensì, ancor peggio, la parzialità»³². La questione si complica, perché questo "peggioramento" dell'atteggiamento parziale ha due risvolti essenziali: o si incatena all'istituzionalità monolitica, già data, preformata, cosiddetta "naturale" (controversia che affronterà ne *L'Anti Edipo* contro l'edipizzazione della società) oppure crea dal parziale e relativo istituzionalità: «La società non è più pensata come un sistema di limitazioni legali e contrattuali bensì come un'invenzione istituzionale: come inventare artifici, come creare istituzioni che forzino le passioni a superare la

³⁰ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2006.

³¹ È noto che Foucault e Deleuze tradussero l'intera opera di Nietzsche, demistificando l'idiota lettura destrorsa dello stesso, aprendo ad un'ermeneutica critica decisiva del pensiero nietzscheano, portando ad emersione la vera *intentio* politico-filosofica, la cosiddetta *Nietzsche renaissance*.

³² G. Deleuze, *Hume, in L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 209.

loro parzialità e formino altrettanti sentimenti morali, giuridici, politici?»³³. Sul terreno conoscitivo la parzialità ha un carattere *descrittivo*, è attributo del passaggio fluente che attraversa la mente, mentre in ottica politico-morale va superata perché colpevole di permanere legata ad astratti a priori bloccanti, sterili, dogmaticamente identitari, univoci o al massimo manichei e binari. Le attribuzioni inerenti la mente non possono che attivarsi seguendo una serie di piani di *differenziazione* che nulla hanno a che vedere con la riconduzione, la *reductio ad unum* delle istanze razionaliste, metafisiche, idealiste; la mente si modifica in soggetto perché ha individuato una reiterazione d'utilità autonoma (*abitudine*), ha dato credito al ricorrere di certe sensibilità poi elaborate (*credenze*), potenzia la sua capacità *associativa* e *relazionale* forgiando nuove possibilità (*immaginazione schematizzante*), il tutto garantito da una costante che segna il porsi della mente divenuta soggetto (sempre mobile) nel mondo (*la passione*):

[...] quali sono i principi che costituiscono il soggetto nella mente? Attraverso quale fattore la mente si trasformerà? Abbiamo visto che la risposta di Hume è semplice: ciò che trasforma la mente in un soggetto, ciò che costituisce un soggetto nella mente, sono i principi della natura umana. Questi principi sono di due specie: da un lato, *i principi d'associazione*, dall'altro, i principi della passione, che potranno essere presentati per alcuni aspetti sotto la forma generale di un *principio d'utilità*. Il soggetto è l'istanza che, sotto l'effetto di un principio di utilità, persegue un fine, un'intenzione, organizza dei mezzi in vista di un fine, e, sotto l'effetto dei principi di associazione, stabilisce delle relazioni tra le idee. La collezione diventa così un sistema. La collezione delle percezioni diviene un sistema quando queste sono organizzate, quando sono collegate (ES, p. 119).

Teoria della connessione produttiva, si potrebbe così scolpire con un'istantanea l'intero meccanismo, direi meglio la *meccanica conoscitiva* humeana che Deleuze estrapola e indaga. C'è però ancora un nodo che va dipanato: ponendo che due oggetti siano contigui, o simili, o siano in una relazione causale, la relazione stessa che ne deriva sarà anteriore o posteriore alle loro determinazioni? Quesito che fornisce il ponte per aprire, in merito al pensiero di Deleuze, una questione kantiana, ma già in Hume si evince il rovesciamento radicale poiché questi principi (somialianza, contiguità, causalità) non sono in sé, ovvero non possiedono uno statuto ontologicamente oggettivo in quanto dipendono dall'associazionismo, nel senso che associare è non solo prendere atto e dare un nome alle contiguità o somiglianze tra oggetti, ma *creare* un rapporto causale tra di loro. Punto focale: la causalità è *prodotta*, non è rilevata ma instaurata. «Questi principi sono *innanzitutto* i principi di associazione: contiguità, somiglianza, causalità. Evidentemente, queste nozioni devono essere intese in un senso diverso da quello loro attribuito in precedenza, quando sono state presentate solo come dei casi di relazioni. Le relazioni sono un *effetto* dei principi di associazione. Questi stessi principi conferiscono una costanza alla mente, la naturalizzano» (*ivi*, p. 122). La tendenza alla *costitutività* del reale in cui differisce l'empirismo di Hume interseca il suo cammino anche al discorso politico-giuridico, laddove Deleuze enuclea il risvolto essenzialmente *pratico* della filosofia humeana, motivo per cui fin da questo testo d'esordio il filosofo francese apre al tentativo (sicuramente ancora embrionale) di delineare la trama per una nuova ontologia del politico³⁴. Al di là dell'*intentio* teoretica, le esternalità innestate nella

³³ *Ibid.*

³⁴ Si tenga presente un testo curato da Deleuze la cui struttura raccoglie frammenti di autori di varia estrazione (filosofica, medica, giuridica, scientifica, letteraria) mirante a dipanare la matassa del rapporto problematico tra l'immediatezza pulsionale dell'uomo e i suoi intenti artificiali. In merito Cfr. G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2014. Inoltre, cfr. de Sutter L., *Deleuze e la pratica del diritto*, tr. it. di L. Rustighi, Ombre

relazionalità hanno una finalità decisiva nei confronti della creazione e produzione di strutture politico-sociali: «I principî di associazione trovano il loro senso vero in una casistica delle relazioni che determina i particolari del mondo della cultura e del diritto. E tale è appunto il vero oggetto della filosofia di Hume: le relazioni come mezzi di un'attività, di una pratica giuridica, economica e politica»³⁵. L'uomo è immerso nella concretezza del reale nel gorgo a volte arduo delle varie e molteplici *circostanze*, non meri accadimenti ma tagli, frammenti, parzialità che, a ragione, possiamo chiamare "vita". «[...] la soggettività è *pratica*. È nel rapporto tra la motivazione e l'azione, tra il mezzo e il fine, che si rivelerà la sua unità definitiva, ovvero l'unità delle relazioni e delle circostanze [...] Che non ci sia una soggettività teorica, e che non possa esserci, diventa la tesi fondamentale dell'empirismo. E, a ben vedere, non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce nel dato, esso può essere solo pratico» (ES, p. 128).

A trasformarsi nel dato non è soltanto il soggetto in quanto tale, sorta di involucro asettico, ma il motore stesso che ne ha dapprima scolpito la figura e, successivamente, forgiato i rilievi interni che, in termini filosofici, aprono al territorio dei problemi, quindi, alla storia della filosofia. Per Deleuze l'approccio humeano consiste in un primo tentativo di problematizzazione radicale delle gerarchie razionali e valoriali della filosofia occidentale: «Di fatto, una teoria filosofica è una domanda sviluppata, e nient'altro: in sé e per sé essa consiste non nel risolvere un problema, ma nello sviluppare *fino all'estremo* le implicazioni necessarie di una domanda formulata» (ivi, p. 130). Nel trarre alcune finalità generali di questo primo lavoro deleuziano, risulta cogente tessere un'articolazione che impone alla riflessione di scandagliare il fondo del pensiero di Hume per trarne una *differenza* centrale circa la valutazione della nozione di esperienza: «In sintesi, sembra impossibile definire l'empirismo come una teoria secondo cui la conoscenza deriva dall'esperienza. Il termine *dato* è già più adatto» (ivi, p. 133); con ciò ci si allontana dall'adesione incondizionata a quelli che, negli anni '50, erano diventati gli assiomi della fenomenologia, ovvero l'*Erlebnis* e la *soggettività trascendentale*³⁶.

Racchiudere l'intera concettualizzazione empirista entro il primato dei sensi, dell'esperire come *datum* fondativo e, ancora, ridurla a esternalità caotica da ricomporre, sembra a Deleuze un errore, una svalutazione; c'è molto di più, dal momento che l'empirismo humeano si pone come una vera e propria *filosofia costruttivista*. L'associazione, la relazione, la passione, l'immaginazione e le stesse sensazioni affiorano nel flusso percettivo della mente quali altrettanti strumenti, metodi, approcci, facoltà trasformative che danno luogo (esito non finalistico) al soggetto e alla stessa natura umana. «L'empirismo di Hume destituisce il soggetto identitario per farne un soggetto costituente. Ogni identità, ed in particolare quella egotica, è fittizia, inventata»³⁷. Tale esito ha duplice sbocco, teoretico e politico: da una parte si gettano le basi per un'ontologia dell'orizzontalità, per un'immanenza assoluta (che Deleuze approfondirà in seguito attraverso vari autori) che detronizzi le istanze ipostatiche della metafisica occidentale, dall'altra un soggetto costituito in tal guisa impone un passaggio al politico di natura pluralistica, pertanto democratico, *radicalmente* democratico. Quando Deleuze afferma che «[...] il soggetto, essendo l'effetto dei principî nella mente, non è altro che la mente in quanto *attività*» (ES, p. 138) si riferisce ad una dinamica epistemologica (rendere intelligibile la conoscenza significa scovare e scrutare le

Corte, Verona 2011.

³⁵ G. Deleuze, *Hume, in L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 212.

³⁶ Sia le teorizzazioni di Husserl che quelle di Heidegger avevano sancito uno spartiacque imponente rispetto alle ultime fasi della filosofia ottocentesca, permeando gli sviluppi successivi soprattutto in ambito francese (l'esistenzialismo); Deleuze, pur mantenendosi interno a questo *milieu*, e pur assumendo come vedremo la traiettoria sartriana riguardo alla coscienza, saprà irrompere in tale solco concettuale originalmente e la netta critica nei confronti della dialettica hegeliana e al *Dasein* heideggeriano lo dimostra a chiare lettere.

³⁷ A. Vinale, dalla *Postfazione* a G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 169.

relazioni di parzialità, i gradienti di passione, la potenza dell'immaginazione contemporaneamente in gioco) e politica (l'istanza pratica si staglia contro il regime di rappresentazione, tesa alla dimensione costituente, nella quale sarà interessante il problema del diritto), dalla quale si possibilizza un'ulteriorità che rompe con la parzialità e si fa utilità di creazione sociale. «La filosofia deve costituirsi come la teoria di ciò che facciamo, non come la teoria di ciò che è» (*ivi*, p. 162), a riecheggiare qui è "l'uomo è ciò che si fa" di Sartre. Deleuze trova in Hume la sponda fondamentale e decisiva per l'avvio di un percorso costruttivista in ambito teoretico e politico, quella cifra della soggettività che sarà smarginata dalle dogmatiche cartesiane e hegeliane (e anche kantiane come vedremo), poiché: «L'associazione delle idee non definisce un soggetto conoscente, ma al contrario un insieme di mezzi possibili per un soggetto pratico i cui fini reali sono tutti d'ordine passionale, morale, politico, economico» (*ivi*, p. 148). In conclusione, Deleuze ha fatto proprie le apprensioni filosofiche dell'empirismo humeano, sintesi delle quali possono essere due emblemi aforistici: "La natura umana è la mente trasformata" e "Il soggetto è la mente attivata".

II

IL PROBLEMA DELL'ESPERIENZA Kant e il metodo trascendentale

La conoscenza delle cose, quando è del tipo che chiamiamo
conoscenza *diretta*, è per sua natura più semplice
di qualsiasi conoscenza di verità

Bertrand Russell

Il percorso deleuziano ha posto, con Hume, non solo un plesso di categorie problematiche, ma ha altresì aperto a controversie decisive per la strutturazione ontologica ed epistemologica di un *nuovo pensiero*, sia riconducibile all'alveo della riflessione sul fondamento e sui fondamenti, sia concernente la dimensione produttiva, creativa, laboratoriale, *in fieri* del fare filosofia; aggiungeremmo anche, in chiave estetica, un originale *modus* estetico, uno stile di pensiero attento a superfici e profondità, capace di fare i conti con la classicità filosofica e di leggere le emergenze della contemporaneità politica ed etica. Passaggio obbligato, pertanto, e per le questioni messe in gioco e per la nozione di critica, sarà quello che attraversa Kant e la sua elaborazione concettuale. Deleuze si è già affacciato con *Empirismo e soggettività* ad alcuni punti nodali della speculazione che Kant porterà alla ribalta teoretica, ma con l'opera *La filosofia critica di Kant*¹ perviene ad un confronto serrato con il filosofo tedesco, segnando la strada per un *pensiero della differenza*. La complessità del polo noetico inerente il trascendentale appare a Deleuze un perno di svolta sul quale far leva per attuare teoreticamente e praticamente quel rovesciamento radicale rispetto alla modernità della tradizione filosofica. Del resto, già per Kant nel 1781 con la *Critica della ragion pura* a porglisi dinanzi erano due istanze strutturanti: il passaggio dal "cosa" al "come" della conoscenza e, in secondo luogo, il ruolo del soggetto nel rapporto con il mondo esterno. Sulla medesima scia si innesta la riflessione deleuziana, emersione fulcro per dare uno statuto che, pur non essendo Deleuze un sistematico *tout court*, fa della sua ricerca allo stesso tempo un'ansia filosofica di decostruzione della tradizione e una concreta esigenza di posizionare concetti chiave per un fondamento mobile, *in fieri* costante. Sotto questo aspetto, Kant incarna l'autore la cui opera

¹ In merito al confronto con Kant, cfr. G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, tr. it. di M. Cavazza-A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009; Id., *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 67-87; Id., *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004. Tra gli studi riferiti esplicitamente al rapporto di Deleuze col kantismo cfr.: F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona 2002; D. Cantone, *Cinema, tempo e soggetto. Deleuze e il sublime kantiano*, Mimesis, Milano 2009; J. Vignola-P. Vignola, *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012; S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013; C. Negri, *Homo tantum. L'istanza trascendentale nel pensiero di Gilles Deleuze*, AlboVersorio, Torino 2014.

intesse un'elaborazione critica decretante uno spostamento di orientamento a livello epistemologico, torsione che fa del porre i problemi filosofici un modo di riflessione, non più soltanto teso all'oggettività, ma anche a come essa sia possibile.

Prima di aprire la "questione trascendentale", Deleuze riconnette le fila di ciò che per Kant segna il punto di separazione rispetto al pensiero precedente: cosa ne è della ragione? La riflessione kantiana si carica subito di un intrinseco problematicismo che porta la stessa ad imputare alla ragione di rendersi manifesta a se stessa; il nocciolo della rivoluzione copernicana ha qui il suo avvio e Deleuze ne raccoglie, attualizzandole, le controversie teoretiche più stringenti; infatti parla di una «critica immanente, la ragione come giudice della ragione, questo è il principio essenziale del metodo cosiddetto trascendentale»². Si ponga attenzione all'aggettivazione di "immanente", poiché essa restituisce, conoscendo a posteriori l'opera deleuziana, l'interesse precipuo per il piano dell'orizzontalità, sul quale Deleuze fonderà un'*ontologia materialistica plurale*. Kant ha saputo convergere le traiettorie fin lì assiomatiche in merito alla posizione metafisica del soggetto e della ragione verso una *precarizzazione* della loro centralità. In altri termini, si innesta *hic et nunc* la crisi stessa, ovvero quel dubbio che non trova, cartesianamente, legittimità trascendente, ma, una volta affermato lascia crepe nell'edificio filosofico sin lì dominante. In Hume la ragione veniva sgretolata nella sua inviolabilità epistemologica e ontologica, ricondotta ad un "poi" che ne detronizzava il portato mostrandone tuttavia una produttività gnoseologica decisamente *differente*. Deleuze ammette che il radicalismo di Hume non è accostabile al più cauto criticismo kantiano, anche se quest'ultimo svela che la ragione stessa non è costituita per lo più da solidità talmente definitive da essere extra-temporali, anzi cala la sua azione all'interno delle forme spazio-temporali (si pensi alle forme a priori della sensibilità)³. Come Deleuze stesso ammette «[...] tra il razionalismo e l'empirismo, c'è meno differenza di quanto si potrebbe credere» (FC, p. 13); Hume e Kant vicini nel demolire, con strumenti diversi, lo statuto assoluto della soggettività, pur se le due vie che percorrono sembrano divergenti. Il soggetto frantumato e posteriorizzato (se così si può dire) da Hume determina l'artificialità e l'invenzione che ne stanno alla base, mentre per Kant l'io soggettivo non può essere accettato *tout court*, perché ad attenderlo vi è il severo vaglio della ragione stessa, della medesima facoltà, in definitiva, che lo aveva nobilitato. Ora, la soggettività è costretta ad attraversare la prospettiva critica per poter, in seguito, precisarsi come forma di conoscenza *legislatrice*. Questo è l'obiettivo di Deleuze tra il 1953 e il 1963, dieci anni cadenzati dal binomio Hume-Kant. Il nostro intento è quello di comprendere che tipo di legislatore sia il soggetto kantiano entro l'orizzonte deleuziano, dal momento che non è più assoluto in quanto ha passato il setaccio criticista.

Dal quadro della "filosofia critica" Deleuze intercetta il nodo iniziale entro il quale si delinea il processo di conoscenza nella dottrina delle facoltà, imperniata sulla categoria di *rappresentazione*. Se in Hume era la fluidità, il divenire delle cose a scorrere nella mente (impersonale), con Kant va intesa primariamente una distinzione: presentificare-rappresentare. La fenomenicità rimanda al suo significato letterale, ovvero "apparire", "manifestarsi", φαίνόμενον; in lessico kantiano è l'oggetto che si dà, si presenta all'intuizione pura della sensibilità (andamento caotico). Soltanto successivamente si rappresenta e Deleuze pone in rilievo il prefisso di ripetizione, in francese "re-présentation"; da qui in poi avviene il passaggio alla conoscenza (le categorie come strumenti dell'intelletto): «È il ri-presentare stesso che si definisce come conoscenza, vale a dire come *la sintesi di ciò che si presenta*» (*ivi*, p. 23). Il prefisso di ripetizione è ben più che una precisazione terminologica poiché inferisce al soggetto stesso, decaduto dal dominio

² G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, cit., p. 14 (d'ora in poi FC).

³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 2005. In particolare cfr. *Parte prima. Estetica trascendentale*, pp. 97-123.

(che sarà anche idealista e Deleuze non si sottrae alla sua critica), costretto a marginalizzarsi all'interno della stessa dinamica conoscitiva ma di nuovo produttivo dentro la temporalità; Cantone, cogliendo lo spostamento oppositivo rispetto al fondazionismo classico da parte di Deleuze, afferma che: «La radicalizzazione di Kant consiste proprio nel togliere al soggetto il primato, il ruolo legislatore: la scoperta di una spaccatura interna all'io fa sì che non sia più il tempo a essere il nostro senso interno, ma che siamo noi a essere interni al tempo»⁴. Entriamo, pertanto, nel problema della temporalità, plesso dirimente nell'articolazione filosofica kantiana.

Nessun oggetto conoscibile può sottrarsi alle forme a priori di tempo e spazio, la consequenzialità cronologica e la disposizione territoriale esprimono, nella loro complementarità, il campo imprescindibile di azione gnoseologica; affiora il tema della “condizione” circa il quale verteranno i tratti salienti del Kant deleuziano. Due fattori fondativi per l'esperienza ma che non appartengono ad essa, fungono da antecedenti di senso che, qualora tolti, darebbero luogo ad un'impossibilità radicale che coinciderebbe con l'assenza di intelligibilità; l'avvento del trascendentale sortisce già dalle pagine della sezione kantiana dell'*Estetica trascendentale* poiché l'urgenza di Kant e della modernità è, indubbiamente, l'aggiungere stabile del soggetto e della sua esperienza ad un sostrato inconfutabile (anche se non più formalistico come l'esito del *Cogito* cartesiano): «L'a priori si definisce come ciò che è indipendente dall'esperienza, proprio perché l'esperienza non ci “dà” mai niente che sia universale e necessario» (FC, p. 27). L'affermazione dell'io, del soggetto, dell' *Ich denke*, risulta inscindibilmente connessa al riconoscimento degli a priori-perno; Hume non aveva dato una sistematizzazione dal momento che l'empirismo coincideva con il fluire della e nella mente, portato che posteriormente si fa scaturigine del soggetto, dell'individualità pubblica, della stessa natura umana; Kant non può ammettere che tutto si svolga ed esaurisca nell'esperienza, lo scarto è il trascendentale:

È chiaro dove avviene la rottura fra Kant e Hume. Hume aveva capito che la conoscenza implica dei principi soggettivi attraverso i quali noi andiamo oltre il dato. Ma questi principi gli sembravano soltanto dei principi della *natura umana*, principi psicologici d'associazione propri delle nostre rappresentazioni. Kant trasforma il problema: ciò che si presenta a noi in modo da formare una Natura deve necessariamente obbedire a principi dello stesso genere (anzi, *agli stessi principi*) che regolano il corso delle nostre rappresentazioni. Sono gli stessi principi che debbono rendere conto dei nostri processi soggettivi e del fatto che il dato vi si sottomette. In altri termini la soggettività dei principi non è una soggettività empirica o psicologica, ma una soggettività “trascendentale” (*ivi*, p. 29).

Due plessi che problematizzano la relazione strutturale della gnoseologia: prima l'esperire e nel suo medesimo territorio la formazione, attraverso associazionismo e immaginazione schematizzante, del soggetto (Hume), poi il rinvenimento di capisaldi teoretici (astratti) dai quali si legittima il processo conoscitivo (Kant). Deleuze, tra i due fuochi, assume e critica al tempo stesso entrambi e, se con Hume il fulcro si posa sulla nozione di *inventio*, di creatività del sé (senza storicismi da *Bildung*), dall'altro lato con Kant il *novum* è l'attraversamento ermeneutico-critico del trascendentale che, come vedremo, diverrà campo prepersonale⁵. Chiarificando la determinazione temporale in Kant, giustamente Cantone separa sfera della concretezza (tipologie dello svolgimento temporale) e astrattezza (il tempo in sé): «[...] il tempo non può essere subordinato al

⁴ D. Cantone, *Deleuze lettore di Kant. I corsi di Vincennes*, in *Esercizi Filosofici 1*, 2006, p. 104.

⁵ Questa decifrazione implica una rottura rispetto all'asse ermeneutico-storiografico perché costituirà una lettura originale che, a varie riprese e in differenti opere, accompagnerà la riflessione deleuziana, fino al suo ultimo scritto *Immanenza: una vita*.

divenire, alla successione delle cose. La successione sarà sì temporale, ma sarà *uno* dei modi del tempo, così come la coesistenza e la simultaneità»⁶. Kant rifiuta di lasciare che il divenire nel suo scorrimento possa poi essere mutato in forme logiche, individualità di senso, soggettività compiute senza far intervenire una retroazione aprioristica consustanziale alle stesse possibilità del pensiero (discorso che vale sia per spazio-tempo in qualità di forme a priori della sensibilità, sia per le categorie in merito all'ordinamento definito dall'intelletto). Kant è lapidario: «Il tempo non è un concetto empirico, derivante da una qualche esperienza»⁷ e, precisando con le sue stesse parole quanto poco fa detto sul divenire, «[...] l'estetica trascendentale non può annoverare fra i suoi dati a priori il concetto di mutamento; il tempo come tale infatti non muta, bensì muta qualcosa che è nel tempo. Per ciò si richiede la percezione di un qualche esistente e la successione delle sue determinazioni: quindi l'esperienza»⁸. L'approccio deleuziano si pone in una sorta di trasversalità nei confronti della rigidità del sistema kantiano, non potendo negare l'essenza temporale dell'esperienza, tuttavia non ammettendo l'apriorismo dogmatico del filosofo di Königsberg; il rovesciamento avverrà sul terreno agonico della chiave di volta del *trascendentale* che, come ricorda Deleuze, viene da Kant connotato e organizzato come un principio di inaggirabilità ontologico ed epistemologico: «“Trascendentale” designa il principio in virtù del quale l'esperienza sottostà necessariamente alle nostre rappresentazioni *a priori*» (FC, p. 30).

Ciò che Deleuze raffigura come “soggetto” è, altresì, divenuto grazie a Kant legislatore, forgiatore e protagonista della rivoluzione copernicana, in quanto per mezzo del trascendentale che costringe gli oggetti dell'esperienza ad essere sottomessi alle proprie condizioni di conoscibilità di cui si fa garante l'Io legislatore della Natura, esso domina sugli oggetti: «L'idea fondamentale di quella che Kant chiama la sua “rivoluzione copernicana” consiste in questo: sostituire all'idea di un'armonia tra il soggetto e l'oggetto (accordo *finale*) il principio di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto. La scoperta essenziale è che la facoltà di conoscere è legislatrice, o, più precisamente, che vi è un che di legiferante nella facoltà di conoscere» (*ivi*, p. 31). Alcune considerazioni a chiarimento di questa articolata posizione. Per Deleuze la soggettività non ha in alcun modo i caratteri della fondatività, non rappresenta la scaturigine dell'intero processo di “presa” sul mondo, idee ricavate, criticate e rese contemporanee dal lavoro di Hume per il quale, come abbiamo avuto modo di vedere, si “diviene soggetti”, l'individuo è il prodotto di un flusso, declinato differentemente a seconda delle proprie passioni e delle proprie facoltà associative e immaginative di grado superiore. In Kant, Deleuze vede una doppia caratterizzazione per cui, da una parte mostra diniego filosofico per l'ansia, seppur attraversata dal criticismo e dal “tribunale della ragione”, di instaurare un fondamento logico-epistemologico, tuttavia riconosce l'importanza di Kant per aver posto lo sguardo sui caratteri e i modi del darsi della conoscenza con la nozione di trascendentale che, in seguito, Deleuze desoggettiverà (entro la nuova condizione della coscienza come flusso prepersonale, asignificante per l'individuo) e, inoltre, per aver concepito un Io che Deleuze vedrà come un creatore del mondo, come una conoscenza capace di aprire e formare *ex novo* idee, strumenti del cosmo.

Il percorso kantiano intrapreso da Deleuze risulta essere molto rigoroso, a tratti espositivo, motivo scaturito dal serrato confronto con l'intelaiatura composta da Kant della quale si snodano tutti i fili atti a comporre la sua filosofia; da quell'isomorfismo antecedente alla *Critica della ragion pura* si passa ad una rottura dell'*ordo rerum-ordo idearum*, l'oggetto è per il soggetto, ad esso sottomesso per necessaria costituzione: «La tesi kantiana è che i fenomeni sottostanno necessariamente alle categorie, tanto che, attraverso le categorie, noi siamo i veri legislatori della

⁶ D. Cantone, *Deleuze lettore di Kant. I corsi di Vincennes*, cit., p. 105.

⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 106.

⁸ *Ivi*, p. 113.

Natura» (*ivi*, p. 34). La dimensione creativa, un *arte concettuale* vera e propria, è presente anche nel confronto con Kant, motivo per cui Deleuze semantizza una cesura centrale per la sua futura speculazione teoretica, riassumibile nella seguente domanda che trova, già lo abbiamo intuito, risposta affermativa: può essere creativa la conoscenza? O si tratta soltanto di un mero riconoscimento? Dell'oggettività, del mondo fenomenico, Kant non dubita affatto, né riguardo la relazione gnoseologica per cui gli oggetti hanno un'intrinseca causalità che il soggetto può e deve intuire e successivamente organizzare e possedere intellegibilmente; ma non si limita a questo, per Deleuze, il sistema epistemologico kantiano, altrimenti sarebbe un "prendere atto" tipico del tomismo (dove l'uomo deve registrare che l'essere del mondo è creazione divina, non avendo nessuna parte attiva alle fasi di comprensione-invenzione di esso), o di un Positivismo (dove l'ipotesi scientifica può solo, dopo evidenti confronti e prove, trovare analogie con le verità esterne), o degli aspetti verificazionisti della filosofia analitica intorno alla dottrina della verità. Insomma, si tratta di teorie che espungono la possibilità *forgiante* del pensiero sulla realtà. D'altro canto, il rischio è però quello di cadere in un idealismo soggettivo dove l'intera realtà è frutto della mente e in essa si sviluppa (dall'*esse est percipi* di Berkeley, all'idealismo di Fichte o al neoidealismo italiano). Serve un ancoraggio reale, materialistico e una virtualità che faccia del pensiero l'arma e la potenza di trasformazione, invenzione e creazione dell'universo. Deleuze delinea nel rapporto Hume-Kant questi due assi di ricerca per una nuova ontologia: potenza del pensiero e posteriorità dello stesso perché *primum* è la materia nella sua assoluta immanenza. Nasce l'*empirismo trascendentale*.

Recenti studi hanno espresso la "differenza trascendentale" ravvisata da Deleuze in Kant nei termini della separazione tra *je* e *moi*: «Le *je* du cogito kantien, le "je" du "je pense", se distingue du *moi*, qui n'est pas seulement une fonction de synthèse mais est *quelqu'un* qui pense et qui est dans le temps [...] Le *moi* passif, c'est le moi qui apparaît dans le temps. Sitôt que le temps s'introduit dans le *je* pensant (actif), une différence et une corrélation se produisent entre un je actif et un moi passif et temporel»⁹. Quel "soggetto che si costituiva nel dato" emerso dall'empirismo humeano accede all'*inventio*, alla potenza legislativa (diremmo in termini politici "istituzionale", si veda *Istinti e istituzioni*), è una singolarità che prodotta dalla materia ne curva le dinamiche, ne direziona linee e ne crea altre, concatena, intreccia, "corre via". Un'istanza di siffatte prospettive non collima con la visione di Kant, tesa maggiormente a "formalizzare" il rapporto trascendentale Io-Mondo; la ricerca delle condizioni riguardo al "darsi" degli oggetti dell'esperienza fa di essi, nel loro essere sondati come spazi vuoti, degli involucri in attesa di essere riempiti dalla realtà. Nell'immanentismo deleuziano non può trovare accoglimento un simile atteggiamento teoretico dal momento che si è "da subito" nel campo della realtà. Come osserva Godani: «Le condizioni individuate da Kant non sono altro, in fondo, che condizioni per la formazione di generalità» (*DEL*, p. 33); se Kant ha indubbiamente innescato un itinerario critico finalizzato a rompere con l'assiomatica metafisica dei suoi predecessori, permane "nel suo tempo" in quanto ricava dal criticismo una sintesi nuovamente fondazionista, essenzialista e, in definitiva, formalistica¹⁰. Da

⁹ «L'io del cogito kantiano, l'"io" dell'"io penso", si distingue dal *me*, che non è solamente una funzione di sintesi ma è *qualcuno* che pensa e che è nel tempo [...] Il *me* passivo, è il me che appare nel tempo. Dal momento in cui il tempo si introduce nell'*io* pensante (attivo), si producono una differenza e una correlazione tra un io attivo e un me passivo e temporale»; traduzione mia da M. Caimi, *Deleuze, lecteur de Kant*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 87. Sottile sfumatura, in questo caso, che un po' si perde nella traduzione italiana, in francese il *moi* sarebbe comunque un Io, interiore, e il *je* la componente logico-conoscitiva e identitaria nel senso esterno, esprimibile, visibile, non riferito subito alla vita emotiva.

¹⁰ Critica che, in una sezione della sua *Dialettica negativa* nel 1966, Adorno esprimerà anche in merito al plesso problematico etico, al dovere per il dovere, al formalismo connotato dalla logica massime-imperativi che tramuta la dinamica reale e concreta dell'individuo in una libertà formale, *de facto* illibertà concreta. Cfr. T.W. Adorno, *Dialettica*

Hume come da Kant, Deleuze estrae le ipotesi decostruttive, per poi rovesciarne i termini escludenti caratterizzati dalla copula “è” in congiunzioni produttive, linee molecolari quali altrettante motrici innovative.

Sono gli anni della ricerca di una *differenza*, di un nuovo modo di fare filosofia, di concepire il pensiero stesso, del suo “farsi”, serrando il confronto con la tradizione filosofica senza rinunciare a criticarne le derive dogmatiche a tutti i livelli; l'architettura del pensiero scopre, con Deleuze, la futilità e la vanità puerile di coloro che pretendono di assolutizzarlo sotto varie egide (anima, Dio, trascendentale, Stato, Essere), riconducendolo in gabbie che del ruolo spodestante e liberante del pensiero non hanno niente; la dialettica hegeliana, come vedremo, riassume in sé l'emblema sintetico e paradigmatico della chiusura del pensiero, nonostante Deleuze fosse cresciuto filosoficamente con i contributi di Kojève e Hyppolite, un classico dell'hegelismo francese, aperte ad una rivisitazione in ottica contrastiva, quasi rivoluzionaria, puntando sulla differenza, insistendo sulla dialettica servo-signore¹¹. La svolta ontologica risiede nell'euristica differenziale incentrata sull'orizzontalità, sull'immanenza (Spinoza e Nietzsche consacreranno la propulsività teorica di tale intuizione), costruita su di un pensiero reale, potente, incompiuto, legante alterità e desiderio: «En bref, il s'agit de construire un plan d'immanence proprement philosophique mais sans “piliers” transcendants»¹², al fine di «[...] constituer un système philosophique comme “totalité ouverte et hétérogène”, et non comme principe de réduction à l'identique»¹³. Le stesse limitazioni che Kant enuclea circa l'uso della ragione e il suo tendere, il suo “pensare” ma non poter “comprendere” le tre essenze della metafisica (Dio, mondo, anima)¹⁴ definiscono un ritorno all'identico, alla fissità del recinto di senso; ciò che già nel Medioevo, secondo S. Anselmo d'Aosta, era *id quo maius cogitari nequit*, acquisisce qui i tratti del presente inarrivabile, trittico di idee che, secondo Deleuze, rappresentano il punto di scarto tra una filosofia della liberazione del pensiero dalle pastoie del “medesimo” e una filosofia riconvertita all'identità indisponibile, rifluita nella *reductio ad unum*.

La conoscenza implica un senso comune, senza il quale essa non sarebbe comunicabile e non potrebbe pretendere all'universalità. Kant non rinuncerà mai al principio soggettivo di un senso comune inteso in quest'accezione, all'idea cioè di una natura buona delle facoltà, di una natura retta e sana, che permette loro di accordarsi reciprocamente, formando delle proporzioni armoniose (FC, p. 42).

Nel sintomale di questo commento si avverte già la sotterranea presa di posizione filosofica di Deleuze posta in aperto contrasto con ogni riduzione, finalizzazione fissa, predeterminazione coatta del pensiero. Vi è in Kant un'originalità facente capo alla stessa triade “critica”, legata ad omologhe partizioni. Se commentatori e critici avevano assestato la scansione in “Io penso” (*Critica della ragion pura*), “Io devo” (*Critica della ragion pratica*) e “Io sento” (*Critica del Giudizio*), ora

negativa, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004. In più, mi permetto di rinviare a A. Simonetti, *Negativo e problema della dialettica in Th.W. Adorno*, in *Riflessioni.it* (giugno 2011).

¹¹ Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996 e J. Hyppolite, *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005 e *Saggi su Marx e Hegel*, tr. it. di S.T. Regazzola, Bompiani, Milano 1965.

¹² «In breve, occorre costruire un piano d'immanenza propriamente filosofico ma senza “pilastrini” trascendenti»; traduzione mia da P. Zaoui, *Gilles Deleuze: une philosophie sans priorité*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, cit., p. 35.

¹³ «[...] costituire un sistema filosofico come “totalità aperta ed eterogenea”, e non come principio di riduzione all'identico», traduzione mia, *ibid.*

¹⁴ Illuminante la sezione della *Dialettica trascendentale*, definita da Kant “logica della parvenza”. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 301-544.

Deleuze connette pensiero, dovere e sentimento per mezzo della differenza stessa: «L'idea di una *differenza di natura tra le nostre facoltà* è uno dei punti più originali del kantismo. Questa differenza di natura non si dà soltanto tra la facoltà di conoscere, la facoltà di desiderare e il sentimento di piacere e dispiacere, ma anche tra le facoltà come fonti della rappresentazione» (*ivi*, p. 43). Come ne risente la soggettività di tale interna ripartizione? Oltre all'intento organizzativo, comunque sistematico, Kant traccia limiti e divieti del “concesso” gnoseologico; in sintesi, nel determinare il raggio d'azione dell'asse pensare-dovere-sentire, obiettivo kantiano era anche quello di sancire un'ulteriorità non più coglibile, uno spingersi “oltre” che avrebbe significato aporia, tautologia, antinomia e paralogismo, un richiedere più del dovuto alle possibilità stesse del sapere. È il tentativo disperato di una “ragione” che non si rassegna all'incapacità, ad essa strutturale, di afferrare con certezza epistemologica il mondo noumenico così come, per inverso, riesce a fare in quello fenomenico. La ragione può pensare ma non conoscere, come afferma Deleuze «[...] la ragione prova per le cose in sé un interesse legittimo e naturale, che non è, però, speculativo» (*ivi*, p. 50). Il trascendentale non ha valenza unicamente fondativa ma si pone qui in qualità di regolativo, di tensione limitata, conferendo una maggiore chiarezza al rapporto pensiero-verità; infatti, Deleuze accosterà la questione dei “limiti” segnalata dalla *Critica della ragion pura* (il trascendentale come criterio e non come principio) all'empirismo dedotto da Hume (il soggetto è prodotto all'interno di questi limiti). Siamo alle porte dell'*empirismo trascendentale*. Seguendo Palazzo: «[...] un plesso concettuale problematico che pone in tensione l'idea di differenza, quella di temporalità e l'aporetico statuto del pensiero e della verità, e che, metacriticamente, mette in questione i modi e le possibilità di una critica e la stessa forma del sapere filosofico»¹⁵. Tutto ciò Deleuze lo ravvisa nel criticismo kantiano a partire dal 1781 (prima edizione della *Critica della ragion pura*) e, pur essendo un pensatore per molti versi agli antipodi rispetto a Kant, fa proprie le diramazioni concettuali che delegittimano l'assolutezza del pensiero e la sua omologia con la verità noumenica. Psicologia, cosmologia, teologia, nel territorio della teoresi e della logica speculativa, non hanno consistenza gnoseologica, ma solo velleità di compiutezza.

Con la formula *empirismo trascendentale*, Deleuze ha raccordato le fila di due plessi problematici distanti (si pensi alla diatriba Hume-Kant circa il “sonno dogmatico”), muovendo verso una ridefinizione di entrambi, prendendo dall'uno come dall'altro le idee che potevano contribuire ad una nuova *euristica del concreto*. Giustamente uno studioso attento come José Gil individua sinteticamente tale svolta: «Vediamo così che una grande rivoluzione ha inizio nel pensiero di Deleuze. Il concreto è il differente. Il differente è la realtà primaria, la singolarità unica»¹⁶. Finché si resta lungo il tracciato gnoseologico contrassegnato dal dato sensibile che costringe l'esperienza del soggetto a piegarsi su di esso, a percorrerlo in lungo e in largo per pervenire a quella particolare modificazione che chiamiamo “conoscenza”, l'idea di Kant appare a Deleuze un ponte produttivo per stabilire le linee base della sua *ontologia della differenza*, pluralistica, in quanto gli permette di unire i passaggi “fluidi” del reale sia alla descrizione della materialità dell'oggettività, dell'esterno, potremmo dire della Natura, sia di cogliere come una soggettività a posteriori azioni i suoi processi di legiferazione sul mondo stesso. Tuttavia, Deleuze non può dirsi kantiano dal momento che il filosofo tedesco ha tra i suoi fini quello di armonizzare, di impostare una sistematicità che sembra un automatismo, inevitabilmente escludente e necessariamente unilaterale, non solo in ambito teoretico ma anche in quello morale: «Nelle prime due critiche, ci troviamo quindi già di fronte al principio di un'armonia tra le facoltà. *Ma questa armonia è sempre proporzionata, imposta e determinata, c'è sempre una facoltà determinante che*

¹⁵ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, Studiorum Università di Bologna, 2009, p. 22.

¹⁶ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, a cura di G. Ferraro-M. Masini, Cronopio, Napoli 2015, p. 16.

legifera: o l'intelletto nell'interesse speculativo, o la ragione nell'interesse pratico»¹⁷. Negli sviluppi successivi, per noi che abbiamo un quadro d'insieme dell'opera deleuziana, tale assunto non può in alcun modo trovare accoglimento poiché il pensiero non è mai concepito da Deleuze nelle sembianze di una inscalfibile purezza, procedere indefesso e stabile verso un *teleologismo*; al contrario esso è attraversato, commistionato, intricato dalla matassa del flusso inconscio, dalle percezioni come Eventi in sé, dalle affezioni. Questo limite Kant lo incarna *in toto*, fino all'ultima critica e Deleuze ne criticherà le modalità categoriali. Lo stesso settore morale sarà orientato da Kant verso la ricerca di una solidità che non si era raggiunta in ambito teoretico, puro. L'imperativo categorico è l'emblema della normatività astratta che l'Io deve assumersi per poter, in seguito, legiferare sul mondo. Ma il problema, qui, si fa anche politico. Dall'intelletto il cui lavoro leviga la conoscenza stessa ordinandone i gradi di afferrabilità, di conoscibilità lungo l'asse categoriale di matrice, anche se ridotta, aristotelica (qualità, quantità, relazione, modalità), Kant ulteriorizza la critica presso i lidi della *ragion pura pratica* e supera l'*impasse* psico-cosmo-teologica rendendo substrato il volere, ipertrofia normata ma totale di un Io che domina e impone direzionalità metafisiche, morali, politiche, gnoseologiche¹⁸. «La legge morale ci ordina di *pensare* la massima della nostra volontà come “principio di una legislazione universale”» (FC, p. 53). C'è, altresì, un risvolto riguardante la nozione di “libertà”. Per Kant avviene tra le due critiche un cambiamento fondamentale, nel senso che l'Io ha una rinnovata legittimità (non arbitraria à la Cartesio), anette il cielo delle idee fisse (di sapore platonico), sente la sua libertà interiore in analogia con il mondo noumenico. Deleuze ha una relazione duplice con tale svolta:

Sembra dunque che la ragion pratica, conferendo al concetto di libertà una realtà oggettiva, legiferi proprio sull'oggetto di questo concetto. La ragion pratica legifera sulla cosa in sé, sull'essere libero in quanto cosa in sé, sulla causalità noumenica e intelligibile di un tale essere, sul mondo soprasensibile formato da tali esseri [...] Gli esseri in sé, quindi, nella loro causalità libera, sottostanno, sono *sottomessi* alla ragion pratica (*ivi*, pp. 57-58).

Deleuze marca l'attribuzione di “sottomessi” non a caso; l'ontologia della concretezza empirica cui il trascendentale si plasma in senso produttivo solo a posteriori prende da Kant alcune categorie, ma certamente non ne imita la risoluzione, né accetta i contenuti. Da un lato l'esperienza è il centro (come già con Hume), dall'altro l'Io deve essere detronizzato poiché è “cosa tra cose” e solo da questo approdo, a prima vista secondario, riuscirà a creare, intessere *una vita* e costruire *una realtà*. Nella loro indeterminatezza *vita* e *realtà* assurgono a potenze dell'esistere, e Deleuze lo mostrerà in seguito. I soggetti liberi teorizzati dal Kant morale si elevano ben al di sopra della concretezza ricercata da Deleuze, «gli stessi esseri sono soggetti e legislatori, così che il legislatore fa qui parte della natura sulla quale legifera. Noi apparteniamo a una natura soprasensibile, ma a titolo di membri legislatori» (*ivi*, p. 59). Appropriazione di diritto verso il mondo conoscibile, facoltà di imporre un'eticità e, poi, un *giusto* sentire. La distanza tra i due si apre ora alla politicità stessa del pensiero, partita da quella precedente differenza che si giocava chiaramente tra due immagini critiche dell'empirico: *esperienza possibile* in Kant, *esperienza reale* in Deleuze. Lo scarto tra formalismo e concretezza era già interna al discorso sul trascendentale, come rileva Palazzo: «rinvenire un principio capace di operare una sintesi non eterogenea rispetto al molteplice sintetizzato ma costitutiva del molteplice come tale nella sua diversità: il “principio di sintesi” deve cioè essere insieme “elemento genetico”, interno alle determinazioni, e non più

¹⁷ G. Deleuze, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 68.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2006.

un'identità formale che sussuma sotto di sé le differenze particolari»¹⁹.

L'aspetto politico, innescato dalla teoresi, muove in Kant dalla pretesa di armonizzare nella sfera della praticità, del dovere, quello che rimaneva "nebuloso", indisponibile, legato ad un limite, in campo prettamente gnoseologico; la libertà del dovere, l'autonomia della volontà che ricalca *in interiore anima* il modello dell'"Io devo" porta a compimento due strade ben definite: da un lato la solidità di uno schema univoco, solido, omogeneo di riferimento (interno ed esterno), dall'altro riafferra quel cielo ormai distante rappresentato ed incarnato dal mondo noumenico. Ogni disarmonia, pulsionalità irrazionale, cedimento al caos della sensibilità è da Kant espunto. Siamo nuovamente nel mito della fondazione. Se l'intelletto governava i passaggi di senso entro il territorio fenomenico, riguardo l'ulteriorità speculativa solo la ragione può legiferare in essa e senza appropriarsi di categorie non sue, ma soltanto attraverso un coglimento interno, interiore, legittimato normativamente. Affiora, così, la cifra dell'unità tra mondo conoscitivo e mondo morale che Kant denomina *sensu comune*. Nel 1969 Deleuze, in *Logica del senso*, criticherà aspramente le prospettive filosofico-politiche, etico-estetiche del *sensu comune* e del *buon senso*, condannandone la logica sterile, l'infecundità nell'articolazione dell'umano, l'appiattimento della creatività che si fa scomparsa. Tutto ciò, in parte, inizia a condensarsi già nel lavoro del '63 che stiamo, in particolare, prendendo in esame: «Il senso comune morale è l'accordo dell'intelletto con la ragione, sotto la legislazione della stessa ragione» (*FC*, p. 64) e, di seguito, «[...] ci sono due legislazioni, quindi due *domini*, corrispondenti alla natura e alla libertà, alla natura sensibile e alla natura soprasensibile. Ma non c'è che un solo territorio, quello dell'*esperienza*» (*ivi*, p. 71). Deleuze, in modo rigoroso, spiega che l'intento kantiano permane avvinghiato alle *possibilità* dell'*esperienza*, tanto da piegare il mondo fenomenico (di cui Kant non può non ammettere la veridicità) all'affermazione indiscutibile delle tre grandi idee della metafisica: Dio, mondo, anima. Non guarda, pertanto, alle reali condizioni dell'*esperienza*, ma vede in Kant che «[...] l'interesse pratico si presenta come un rapporto della ragione con degli oggetti, al fine non di conoscerli, ma di *realizzarli*» (*ivi*, p. 72). Kant ha superato l'ingenuità cartesiana riconoscendo i limiti della possibilità gnoseologica del soggetto, tuttavia ha ad esso conferito un potere e un privilegio morale indiscutibili.

L'ostacolo che frena Deleuze facendogli riconoscere solamente la componente di critica dell'*esperienza* sfociante nella produttività creativa del soggetto come legislatore (a patto che non sia assoluto), viene a concretarsi nel rapporto contrastivo tra *totalità* e *frammentarietà*. Ora, Kant opera riconduzioni *ad unum*, per certi versi parziali nell'impalcatura della *Critica della ragion pura*, sicuramente compiuti, totali nella *Critica della ragion pratica* pervenendo a formare un'impostazione di pensiero onnipervasiva facente capo alla metafisica stessa o, meglio, ad una stretta e rigida assiomatica normativa che impone una chiusura verso la differenza. Caimi, nella sua lettura del Kant deleuziano, riassume così quanto detto: «Le fondement de cette critique est que Deleuze n'accepte pas une notion qui pour Kant est fondamentale: la notion de la synthèse»²⁰. Se nello studio su Hume del 1953 l'approdo deleuziano era costituito da un soggetto frammentario, fragile nella gestione del rapporto immaginazione-passione-ragione, parziale nel solco conoscitivo, connotato dalla posteriorità, si comprende facilmente che con il protagonista della rivoluzione copernicana i fattori in gioco subiscano una mutazione poiché dall'*esperienza* critica si estrae la figura di una "perfezione morale" astratta, formalistica, slegata da quella stessa *esperienza* da cui Kant era, con apprensione epistemologica, partito. L'euristica deleuziana, qui ancora agli albori, segna già dislocazioni molto precise non essendo, per studiosi e lettori del filosofo francese,

¹⁹ S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, cit., p. 83.

²⁰ «Il fondamento di questa critica è che Deleuze non accetta una nozione che per Kant è fondamentale: la nozione di *synthèse*»; traduzione mia da M. Caimi, *Deleuze, lecteur de Kant*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 88.

tralasciabile il fatto che il concetto di *empirismo trascendentale* abbia in questo decennio tra lo scritto su Hume e quello su Kant trovato la sua genesi.

Nella formulazione dell'*Ich denke* kantiano è utile soffermare l'attenzione sul fatto che esso "accompagni tutte le mie rappresentazioni", laddove la rappresentazione rimanda ad una nozione negativa per Deleuze, gabbia inaggrabile, occludente le potenzialità del soggetto in gioco, direzionalità fissa e statica inabile ad affermare, render concreta, la *differenza* stessa. Osserva Paolo Vignola: «In altre parole, Deleuze si è assunto il compito di mostrare che la filosofia, tranne rare eccezioni, nel descrivere cosa significa pensare, fosse sempre invischiata in una serie di pregiudizi formali che, per secoli, hanno inficiato la possibilità stessa di pensare davvero, vale a dire di creare concetti assolutamente nuovi, nonché lo stesso processo genetico del pensiero»²¹, come ad esempio il caso della rappresentazione. L'architettura kantiana ricadrebbe così entro questa deriva "unilaterale", diremmo anche "dogmatica", e la stessa urgenza fondativa si tramuta rapidamente in una pretesa di ordine, una scacchiera formale, perdendo di vista il *sapere aude*²² che Kant attribuiva all'Illuminismo, quell'"osare di sapere" che è "uscire da uno stato di minorità" sembra risolto come d'incanto, il cammino del pensiero non appare costante ma destinato a chiudersi nell'attimo del coglimento interiore del dovere; alla pratica categoriale dell'intelletto non resta che la funzione ordinatrice, allocamento che diventa automatismo della vita stessa. Si dipana a caratteri evidenti il tracciato che Deleuze vuole intraprendere non *con* Kant, ma *attraverso* Kant, intrecciando il grande tema del soggetto legiferante al *milieu* fenomenologico su cui si muove la sua euristica; aver fatto proprie, oltre che nell'opera su Hume, le teorie destabilizzanti la struttura di *subiectum* del soggetto, la "soggettività" del soggetto (fondamentale la lezione di Sartre), ha significato per Deleuze non poter più accettare *un fine* del pensiero che coincida con *la fine* (fase che va da Cartesio a Hegel, fase fondativa, imposizione del *fundamentum inconcussum*) e pertanto è nella consequenzialità dei fatti il rifiuto della fase fondativa del kantismo coincidente con la seconda critica. In merito al "fondare" Deleuze dedicò uno dei suoi primissimi scritti *Che cos'è fondare?* del 1956-57, estratto di un corso al liceo Henri IV di Parigi. Il ragionamento kantiano ha reso "apparenze" i fenomeni o, per lo meno, ne limita le produttività gnoseologiche al rapporto sensibilità-intelletto, imponendosi di segnalare che c'è *altro* dietro e oltre la fenomenicità. Velleità fondative dimorano sempre laddove si staglia un orizzonte assiologico: «Il fondatore è dunque colui che pone e propone un compito infinito. In che maniera lo propone e seguendo quale ordine? Fondare è elevare la natura a livello della storia e dello spirito. Tutti coloro che ci propongono valori si richiamano a una fondazione»²³, per cui il rovesciamento e la radicalità del gesto deleuziano ha uno scopo preciso: «Non si tratta più di fondare a livello di valori, ma d'interrogarsi su ciò che è fondare. *Bisogna fondare la fondazione stessa*»²⁴. Quest'ultima frase sarebbe esergo ed emblema qualora si volesse racchiudere l'urgenza filosofica del primo Deleuze. Sin da questo testo, collocato tra il suo lavoro su Hume e quello su Kant, Deleuze individua il *novum* trascendentale, il patto teoretico che relaziona esperienza, soggettività e conoscenza. Resta, tuttavia, la critica verso la risoluzione kantiana la quale pur avendo avuto il merito di destabilizzare la legittimità arbitraria con cui i suoi predecessori moderni configuravano la triangolazione soggetto-esperienza-conoscenza, è pervenuta, infine, ad un esito di ricaduta nel modello formalistico classico, dove non si pone in discussione la presenza stessa della fondazione, anzi se ne rafforzano le strutture per renderne la logica inconfutabile. Deleuze riconosce la qualità gnoseologica, lo spostamento del

²¹ P. Vignola, *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze, in Lato II – Il prisma trascendentale. I colori del reale*, in *Philosophy Kitchen*, 2014, p. 93.

²² Cfr. I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997.

²³ G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano 2010, pp. 126-127.

²⁴ *Ibid.*

nesso soggetto-oggetto a vantaggio della supremazia del primo (livello critico) e, nel medesimo gesto, codifica tale primato e la sua annessione all'istanza etica il postulato indiscutibile di un fondamento che non tiene conto del divenire del mondo stesso di cui il soggetto fa parte (livello dogmatico). Pertanto chiarisce: «[...] il fondamento è l'istanza invocata, in quanto prima, dalla e nella esigenza di sottomettere la cosa a questa pretesa. Domanda: a forza di interessarmi a ciò che sottomette la cosa alla pretesa, non rischierò di perdere di vista la cosa stessa e me nello stesso tempo?»²⁵. Eco fenomenologico segnato dall'epoca.

È stato compiuto un passaggio: Kant ha avuto il merito di condurre a problematicità il "come" della conoscenza, ponendo il conoscere sotto l'esame delle sue stesse condizioni. Ciò che appare è conoscibile? Se lo è, quali le modalità di intelligibilità di esso? Una volta individuate, a quale ordine corrispondono? Tre *quaestiones* proficue per Deleuze, atte a scardinare lo scontato schema soggetto-oggetto e, inoltre, se accostate all'empirismo radicale ravvisato nella filosofia della posteriorità (ritorneremo su questa espressione) di Hume, conducono alla congiunzione critica tra Kant e Hume, l'invenzione del soggetto nei limiti dell'esperienza di cui si possano mostrare le condizioni. Certo, Deleuze conferma le note differenze tra i due pensatori ma per giungere alla teoria dell'*empirismo trascendentale* arriva ad intessere curve di pensiero comuni. In seguito il *trascendentale* acquisirà caratteristiche pre-personali, del tutto scisse dal significante *Ich denke*, a fianco di un *empirico* dove l'io è dato e non pone datità. Tra gli studiosi attenti a tale controversia, Zourabichvili ci sembra solare: «questa filosofia [...] non elimina il soggetto, come talvolta si dice per rassicurarsi offrendosene una facile confutazione. Di fatto, noi passiamo il nostro tempo a dire Io, a identificarci, a riconoscerci e a declinare le nostre proprietà. Ciò che Deleuze mostra è come il soggetto sia effetto e non causa, residuo e non origine, e come l'illusione cominci proprio quando lo si prende per un'origine»²⁶.

Acuta espressione che demistifica l'assurda e stolido opinione che poiché il soggetto non è fondante, sia destinato a perdere ogni valore, ogni centralità produttiva, quando, al contrario, la sua condizione di secondarietà rispetto al flusso materiale del mondo (alla mente stessa nella terminologia humeana) concentra la potenzialità creativa e forgiante di quest'ultimo (il trascendentale come campo di forze e il soggetto che realizza le sue virtualità, teorizzazione che nel 1963 ancora, come vedremo, era appena embrionale in Deleuze). L'io è «ciò che cessa di essere diventando altro»²⁷. Approfondiremo il *divenire altro*²⁸ del soggetto nella parte su Nietzsche. Si pone in evidenza ciò che separa il dualismo da se stesso, ovvero il *quid* gnoseologico per il quale la relazione soggetto-oggetto viene a perdere la sua binarietà poiché si fa processo; per Deleuze la ricognizione dell'oggettività materiale affiancata al riscontro della posteriorità del soggetto non

²⁵ G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., p. 130.

²⁶ F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., 110.

²⁷ *Ivi*, p. 109.

²⁸ Agli studiosi non può non balzare in mente che il tema del *divenire altro* sia stato uno dei passaggi chiave su cui più volte è ritornato Emanuele Severino, in particolar modo con gli esempi della legna e della cenere, con esiti opposti a quelli di Deleuze. Infatti, per Severino la follia dell'Occidente risiede nel concepire che A possa divenire B, che un ente individuato possa mutare in *altro da sé*, rompendo il nesso originario dell'identità A=A. Nell'ottica di un "ritorno a Parmenide" e della formulazione dell'*eternità degli essenti*, Severino, con acume, offre una lettura profonda e complessa, negante la realizzazione della "possibilità impossibile" che A divenga B. Deleuze, sulla scorta anche di Nietzsche, imprime ad ogni ente un'alterità strutturale, una *differenza* radicale che pur tenendo conto della prossimità di ogni singolarità con se stessa (mai si tratterà di coincidenza), intrama l'essere della sua esistenza come un attraversamento nomadico, un divenire vario (in *Mille piani* si parlerà di molteplici divenire, animale, donna, bambino...). L'universo si gioca sulle congiunzioni, l'identico a sé occupa lo spazio di alcuni momenti, come nel caso del concetto di *riterritorializzazione* (sempre in *Mille piani*), ma è negato come una condizione irreali, una metafisica dell'esistere. Per lo spunto critico e storiografico su Severino, cfr.: E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995 e Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2005.

rimanda a due momenti separati, né ad una bipolarità ulteriormente sintetizzabile (come nel caso della dialettica hegeliana), ma a delle entità che si co-implicano nella stessa *espressione diveniente* secondo le proprie scansioni (sia diacronicamente che sincronicamente la materialità “è” già, ma ciò non esaurisce la sua “dinamica” in quanto, essendo forma mobile, trasforma sé e i dati che contiene e che in lei acquisiscono contenuto). D'altro canto, alla soggettività pertiene un *surplus* rispetto alla mera datità perché vi è nella sua *potenza* il “possibile” del creare conoscenza, dare forma al mondo, senza il privilegio dell'Io ipostatizzato a fondamento. Sulla base di questa smarginatura della traiettoria della tradizione moderna, è lecito ammettere la centralità di Kant quale ispiratore di una “critica del sapere” per mezzo dell'euristica delle sue condizioni. Sensibilità e intelletto cooperano esclusivamente entro il mondo fenomenico, lì il soggetto è ammesso alla conoscenza chiara e distinta (la soggettività trascendentale ha creato una forma gnoseologica nuova incardinata sulla limitatezza del soggetto, questione che trova d'accordo Deleuze). Tuttavia, l'autore della *Critica della ragion pura* torna a guardare l'universo delle essenze, il cielo della metafisica, vuol risolvere la tensione *per sua stessa natura* avvertita dalla *ragione* in coglimento reale; da qui il primato del dovere, la via pratica. “Pratica” che per Hume mostrava la peculiare relativizzazione conoscitiva e che, inversamente, trova in Kant una nobiltà elevata a risoluzione dei misteri di ciò che va oltre il mondo fisico (Deleuze non si allinea a tale ipotesi, l'etica stessa è una costruzione). Notazione quasi aforistica che non lascia dubbi sul Kant deleuziano: «Kant ha avuto il merito di scoprire il trascendentale ma non ne ha compreso la natura [...] Il trascendentale non deve soltanto cercare le condizioni dei fatti presupposti, ma essere anche la genesi del condizionato, piuttosto che darselo bello e fatto»²⁹. Il trascendentalismo kantiano regola l'intelletto conoscente ma, e qui risiede per Deleuze lo scarto critico, fa della coscienza e dell'interiorità la realizzazione del suo *in-finitum*, compiuto approdo nell'essenzialità metafisica (Dio, mondo, anima).

La rivoluzione copernicana è vista dalla teoresi deleuziana nella concretezza del soggetto che possiede (gli appartengono cioè “i possibili”) la costruibilità della conoscenza e Kant appare di certo un innovatore; l'accesso al mondo etico serve a condurre la ragione oltre il fenomenico rendendo il trascendentale custode del *sensu ulteriore* dell'essere, apre e si colloca visibilmente nello stellato cielo metafisico. Fine del trascendentale produttivo e *incipit* del trascendentale fondamento. Ancor più nitida è la pretesa che depositario dell'attività di ricerca delle condizioni (in campo puro) e di posizionamento dell'assioma etico (in campo pratico) sia il soggetto, per cui se nel primo caso Kant ha individuato una problematica nuova, quella del metodo di conoscenza, nel secondo caso ha ricondotto la gnoseologia alla classica (quasi platonica) binarietà cielo-terra, opinione-idea, corpo-anima, ovvero fenomeno-noumeno. Potremmo dire, a ragione, che la dicotomia kantiana si issa nello scarto tra apparenza ed essenza: «Kant non pensa affatto che il fenomeno sia l'apparenza. Pensa che il fenomeno sia *ciò che appare*. Oppone la cosa *in quanto è* alla stessa cosa *in quanto appare*»³⁰. L'abilità critico-storiografica di Deleuze si precisa nel porre delle domande ben mirate ai filosofi che interroga, mentre a Hume veniva attribuito il *quid* ontologico dell'empirico e dello statuto del soggetto, con Kant assistiamo alla presa d'atto della ricerca sul “come” e non più sul “cosa” del conoscere ma il quesito radicale concerne la *potenza creativa* del soggetto, del pensiero. Quale finalizzazione va negata per evitare che l'unica attività del soggetto sia (a scanso di idealismi) un riconoscimento della verità metafisica? Se la vitalità della *ratio cognoscendi* è la creatività (installata nell'empirico) e il volgersi ad *altro*, cosa può rimanere della *reductio ad unum*, del piegare la stessa al potere dell'identico? Una mistificazione della stessa conoscenza. Matrice

²⁹ G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., p. 183.

³⁰ *Ivi*, p. 198.

politico-ontologica³¹. Icasticamente afferma Deleuze «L'operazione del fondamento consiste nel rendere necessaria la sottomissione della cosa a ciò che essa non è»³²; così, a scindersi sarà quella determinazione che la tradizione filosofica occidentale ha imposto sempre legata, la connessione tra ciò che fonda e ciò che è fondato, condizionante e condizionato, significante e significato, stabilità e divenire. Il futuro spinozismo deleuziano, come vedremo, si avverte a partire da queste pagine kantiane: la sostanza è una, è immanente e in essa si gioca una molteplicità di congiunzioni a tutti i livelli, dal linguistico al politico, dall'etico all'estetico, dall'economico al letterario.

L'assetto kantiano viene a costituirsi propriamente nel passaggio dall'orizzonte speculativo a quello pratico, portando alla luce la *necessità* di tale finalità, lo spingersi oltre il fenomenico per cogliere il noumenico; ricostruendo simile "ponte" la *Critica della ragion pura* ci appare come una *propedeutica fondativa*, coabitare del carattere innovativo del trascendentale e dei problemi circa le condizioni della conoscenza e, di seguito, mappatura che si fa prodromo della vera fondazione, la metafisica stessa. L'autonomia dell'intelletto ordinativo della sensibilità è *relativa* alle coordinate spazio-temporali e categoriali, poiché fornisce l'esplicazione ad un aspetto che non rappresenta l'intelligibilità del senso ultimo (che è anche, secondo Deleuze, "fuori dai cardini del tempo"); al tramonto della certezza fenomenica si staglia l'aurora dell'essenza somma. Così spiega il nostro: «In verità, l'abisso tra il mondo sensibile e il mondo soprasensibile non esiste che per essere colmato [...] Ecco allora che il mondo soprasensibile è *archetipo*, e il mondo sensibile *ectipo*» (*FC*, p. 70). Dal punto di vista teoretico il nodo si interseca al polo della *possibilità* per trovare una concretizzazione lungo la simmetria sensibilità-intelletto, l'esperienza trova la sua realtà fornendo la base all'avvenimento spazio-temporale dei fenomeni da cui si passa ad un'ulteriorità ordinatrice. Certezza, verità e logica della gnoseologia. Al contrario, al polo etico compete una ultra-ulteriorità, la conoscenza della stabilità noumenica, la consistenza della metafisica che realizza non più una logica *tout court*, ma pone ciò che in filosofia morale si identifica con il *senso*. Verità e senso della metafisica. Disvelamento di un "senso" che è da intendersi anche come Sommo Bene: «[...] la realizzazione del bene morale presuppone un accordo della natura sensibile (*che segue le sue leggi*) con la natura soprasensibile (*che segue la sua legge*). Questo accordo si presenta nell'idea di una proporzione tra la felicità e la moralità, cioè nell'idea del Sommo Bene come "totalità dell'oggetto della ragion pura pratica"» (*ivi*, p. 73).

L'accusa deleuziana perviene ad esplicitazione allorquando essa rileva un obbligo, una necessaria conclusione di cui la parte criticista e speculativa rappresentava solo una parzialità, un frammento, che, al contrario, l'asse etico-morale portava a concretamento, a sua volta, successivamente, coronato dal sentimento estetico oggetto dell'ultima critica. Ciò non vuol essere una lettura forzatamente teleologica o dialettica, tuttavia il progetto kantiano assume per Deleuze i contorni di un'ascesa al cielo metafisico, fermo restando la cogenza del Kant che si interroga sulle condizioni di conoscenza, per poi arrivare a mostrare un *itinerarium* verso Dio, il mondo e l'anima,

³¹ È indubitabile che nell'incontro-scontro con Kant, Deleuze abbia assimilato nel proprio itinerario conoscitivo la posizione di Sartre, soprattutto del Sartre autore di *La trascendenza dell'Ego* e de *L'essere e il nulla*. Ontologia antiumanista che escludeva dal campo trascendentale qualsiasi riflesso o riconduzione ad un plesso egologico, interiore, personale. Ciò che decifriamo nella figurazione della soggettività non è altro che un *datum* posteriore, una cosa tra le altre nel mondo; la qualità di condizione attribuita al trascendentale si riferisce ad un campo pre-personale, pre-coscienziale, avulso da ogni logica atta a fare dell'individuo la scaturigine e la dimora del Sé coscienziale. Soltanto comprendendo la nullità della coscienza si esiste, si percepisce il "fuori da", emblema del *per sé* che produce "per niente", *per sé* buco nell'*in sé*, l'essere dell'esistenza non ha radici trascendenti, è *ek-sistere*, εκ-σίστημι, laddove il nucleo dell'esistere è altro dalla coincidenza con sé sia a livello metafisico che ontologico. "L'uomo è un piccolo lago di nulla", è una "passione inutile", ma è anche, afferma Sartre, "ciò che si fa". Antiumanesimo e produttività del sé accomunati per un'*ontologia della differenza* in Deleuze. Cfr. J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, tr. it. di R. Ronchi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011; inoltre Id., *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2008.

³² G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., p. 199.

il tutto *in interiore anima*. La scoperta del trascendentale viene a piegarsi, in tal modo, all'esigenza etica nonostante rimanga la centralità, affiancata da una sicura *rottura epistemologica*, dovuta alla teorizzazione dei limiti della gnoseologia nei confronti del sapere circa il Bene; un Kant a due facce, critico delle possibilità razionali per giungere alla metafisica e concepirla come una scienza alla stregua della fisica e della matematica, e, in seconda battuta, assertore della certezza etica del coglimento metafisico attraverso l'interiorizzazione del dovere. Così Deleuze: «Il mondo sensibile non presenterebbe un interesse speculativo, se, dal punto di vista di un interesse più alto, non testimoniassse della possibilità di realizzare il soprasensibile» (*ivi*, p. 77); la chiarezza di questo passo ci interroga in merito alla critica deleuziana che, fedele al compito di emancipare l'ontologia dai vincoli dell'identità fissa costruita su assoluti morali, evidenzia la riduzione che Kant fa, a partire dalla seconda critica (1788), del mondo fenomenico a semplice *instrumentum* rivelatore di qualcosa che lo eccede. Da qui il discorso della "fede", «Quella che esprime una fede è una proposizione speculativa che diventa assertoria solo mediante la determinazione che riceve dalla legge morale. Così la fede non rimanda ad una facoltà particolare, ma esprime la sintesi dell'interesse speculativo e dell'interesse pratico e, al tempo stesso, la subordinazione del primo al secondo. Da qui deriva la superiorità della prova morale dell'esistenza di Dio su tutte le prove speculative» (*ibid.*).

La lezione kantiana è servita a Deleuze per definire il problema del *limite*, inquadrando le sue coordinate in rapporto alle possibilità della conoscenza, alla modalità di approccio Io-mondo che se in Kant era supportata dal perno soggettivo, in Deleuze sarà fondativa per decifrare il campo trascendentale e l'empirismo della molteplicità (esperienza e conoscenza, il soggetto è *datum* a posteriori). Kantismo che sfociando entro le maglie metafisiche cerca e, surrettiziamente, trova legittimazioni morali riguardo agli assoluti della tradizione filosofica, tralasciando il profilo criticista iniziale o, meglio, utilizzandolo solo come fattore delimitante tra ciò che possiede un grado di conoscenza ordinario (fenomeni) e ciò che pertiene al soprasensibile, al trascendente (noumeni). Ruota l'essenza stessa del trascendentale: «L'operazione di Deleuze consiste nell'elaborare una forma inedita di trascendentale, fondata appunto sulla differenza e non più sull'io o, in generale, sulla soggettività [...] Deleuze cerca di risolvere la questione del senso, ossia dell'elemento principe del pensiero nella sua irriducibile appartenenza alla sensibilità e all'idea»³³. Transito dal trascendentale-fondamento al trascendentale-differenziale.

Nessuna esenzione riguardo il rapporto con la terza critica kantiana, affrontata da Deleuze tenendo ferma la nozione di *superiorità*. Come il polo pratico consente di afferrare una serie di "superiorità" (legate alle costellazioni metafisiche) potendo rinunciare ed oltrepassare il solo "tendere" (legato all'ambito teoretico-contemplativo), così nella *Critica del Giudizio*³⁴ si apre al *sentimento superiore*. Ponendo il tema kantiano finalizzato all'universalità (conoscitiva, morale, estetica) il fattore venuto a formarsi concernerà ciò che chiamiamo *sensu comune*; una forma valida per tutti e riconosciuta da tutti, perno su cui fondare ciò che è *vero*, ciò che è *buono*, ciò che è *bello*. Ritornano i trascendentali medievali. Verità, Bellezza, Bene; l'incardinamento della modernità, se vuole dirsi razionale e morale, deve necessariamente aggiogare i propri intenti su questo tripode. Al soggetto fattosi "copernicano" non è sufficiente stabilire i limiti e le possibilità d'azione nel territorio fenomenico, esso vuole *dominare* il mondo oggettivo, idea che non collima, anzi collide, con il soggetto deleuziano, una singolarità che si trova (e non può non trovarcisi) nella pura immanenza del mondo stesso, Ente-Uno da cui irradiarsi orizzontalmente con concatenamenti produttivi, scevra da quel rapporto gerarchico soggetto-oggetto teorizzato da Kant. Esplicazione che l'estetica del sublime incarna e propone, ovvero la stabilità di un accordo armonico tra

³³ P. Vignola, *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, cit., p. 91.

³⁴ Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 2011.

intelletto, ragione, immaginazione e sentimento. Rappresenta un coronamento, dall'intelletto alle "tensioni" della ragione, dalle massime agli imperativi, dall'esteriorità all'interiorità, fino al bello in sé, contemplazione placida di una totalità accordata. «[...] il senso comune estetico non completa gli altri due; esso li fonda o li rende possibili» (FC, pp. 86-87). La finalità che lega in sintonia le facoltà dell'architettura kantiana vengono codificate da Deleuze chiusure, scivolamenti verso una dogmatica normatività, incapace di considerare i vari "divenire" del soggetto in causa, il suo poter creare da una posizione senza privilegi, demiurgo-frammento. Il bello, secondo Deleuze, è l'approdo giunto a chiarificazione dell'intero sistema kantiano:

L'interesse del bello testimonia di un'unità soprasensibile di tutte le nostre facoltà, come di un "punto di concentrazione del soprasensibile", da cui derivano il loro libero accordo formale o la loro armonia soggettiva. L'unità soprasensibile indeterminata di tutte le facoltà, e l'accordo libero che ne deriva, sono ciò che vi è di più profondo nell'anima (*ivi*, p. 94).

Compimento dell'ansia metafisica dopo lo sbarramento all'ipotesi di scientificizzare cosmologia, psicologia e teologia, Bello, Bene e Vero pervengono ad unità. Sembra tramontare la centralità della critica dell'esperienza inaugurata da Kant nel 1781 o, meglio, sembra ora trovare un esito concluso segnato da due verità: Dio, anima e mondo restano inconoscibili sotto l'ottica fenomenica da un lato, dall'altro il loro coglimento si impone per via interiore e culmina nella comunanza ammirata del bello in sé. La sussunzione del mondo oggettivo al soggetto trascendentale (fondativo) trova realizzazione. Tutto questo segue la scia dell'esperienza possibile, non di quella reale. Qui si enuclea la distanza concettuale tra Kant e Deleuze, per il primo il soggetto è protagonista a priori di tale empiria, ne è condizione, fisica e mentale, mentre per il secondo la realtà mostra la secondarietà (si ricordi quanto detto per Hume) dell'individualità, laddove il trascendentale cessa di essere salda consistenza fondativa per divenire spazio indistinto, campo di attraversamento di forze, (*s*)fondamento³⁵. L'introduzione della categoria di teleologismo nella *Critica del Giudizio* scava più in profondità il solco che funge da demarcazione tra Kant e Deleuze; infatti, il giudizio estetico, diversamente dall'*operari* di intelletto e ragione nelle prime due critiche, non trovando vincoli formali e concreti (le forme a priori, le categorie, gli imperativi) perviene al luogo disinteressato *par excellence*, il Bello ma, in realtà, esso non agisce separandosi dai primi due punti fissi stabiliti da Kant (ambito speculativo e ambito morale), anzi li completa, accede ad un libero *θέλος*, realizzazione di una perfetta armonia. È miope concepire il paradigma delle tre critiche come separate, inerenti tre diversi campi del sapere e della conoscibilità in quanto per Kant essi sono in correlazione e, inoltre, come rileva Deleuze, c'è una connessione deduttiva sia particolare che generale (delle singole parti di ogni critica tra i suoi elementi e di tutti questi con un finalismo generale). Ecco affiorare la funzione di "fondo" del senso comune estetico: «[...] il senso comune estetico è il fondo, la condizione di ogni altro senso comune [...]» È questo l'unico sbocco: fare la genesi del senso comune estetico, mostrare come il libero accordo tra le facoltà sia generato

³⁵ Il problema della posizione primaria o secondaria dell'individuazione affiora nella riflessione di Gilbert Simondon, punto di interesse nevralgico per Deleuze poiché da esso estrapola il rovesciamento di piani che colloca l'individuo come *datum* e non come sostanza individuante. «[...] conoscere l'individuo attraverso l'individuazione e non l'individuazione attraverso l'individuo», G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 26. Pertanto, la non divisibilità (*in-divisum*) della singolarità è colta nell'empirismo concreto di un'esperienza reale e, in quanto reale, frammentaria, divagante, nomadica, parziale; inoltre tale esperienza è immersa in ciò che ne fornisce individuabilità, il campo trascendentale, *spatium* anonimo, precoscienziale e prepersonale. Dal costituito (fondamento soggettivo) da cui si sviluppa la gnoseologia kantiana, Deleuze traccia una perfetta inversione partendo dal campo di individuazione, così l'*empirismo* si fa *trascendentale*. Il soggetto è *costituente* senza dominare da *costituito*. Il definitivo kantiano sussume il trascendentale, quello deleuziano ne fa territorio genetico di individualità produttive e creative.

per necessità»³⁶. Accostamento su cui riflettere: necessità e libertà. Ovvero, le tre tensioni corrispondenti alle tre critiche kantiane armonizzano *liberamente* le loro determinazioni, ma la consistenza del finalismo si concretizza *necessariamente*. Kant eleva la libertà a necessità, ma soltanto dal punto di vista formale e modellando quest'unità sotto l'egida metafisica classica. La genesi estetica rimanda all'infinito, richiama quella spinta superiore rispetto alle altre verso il soprasensibile, laddove la razionalità trovava ostacoli insopprimibili. La Natura stessa diventa, così, un'entità su cui legiferare, possibilità data dall'accordo immaginazione-intelletto. Non si esaurisce qui la genetica proposta da Deleuze: sotto la sfera del sublime si armonizzano ragione ed immaginazione, nel bello ad accordarsi sono immaginazione e intelletto e quest'ultima anche nell'esperienza artistica del genio (privilegiata figura in connessione con il Bello in sé). Per Deleuze, Kant ha finalizzato il suo complesso edificio filosofico proprio nella *Critica del Giudizio* dal momento che ogni interesse, speculativo o pratico, di delimitazione o apertura, giunge ad avere una propria armonizzazione. L'intento kantiano teso alla legittimazione della metafisica è qui riassunto chiaramente da Deleuze:

«Un'immaginazione libera e originaria che non si accontenta di schematizzare sotto la costrizione dell'intelletto; un intelletto illimitato e originario che non si piega ancora sotto il peso speculativo dei suoi concetti determinati, non più di quanto non sia già sottomesso ai fini della ragione pratica; una ragione originaria che non ha ancora fatto suo il gusto di comandare, ma che libera se stessa liberando le altre facoltà - sono queste le scoperte ultime della *Critica del Giudizio*, dove ogni facoltà ritrova il principio della sua genesi convergendo verso questo punto focale, "punto di concentrazione nel sovrasensibile" da cui tutte le nostre facoltà derivano la loro forza e contemporaneamente la loro vita»³⁷.

Un "punto di concentrazione". Obiettivo kantiano, preceduto da una rete di possibilità e ostacoli, tensioni e "mancati", fino al coglimento di ciò che definiremmo *assoluto*. Kant si sarebbe servito della delimitazione critica che, nel medesimo tempo, si trova a recintare con certezza teoretica le possibilità dell'intelletto e a bloccare le velleità della ragione mostrandone le contraddizioni, al fine di convogliare le facoltà tra loro differenti alla soglia metafisica. L'empirico si sarebbe così riversato nel trascendentale sul cui trono il soggetto sostanziale, l'Io, dominerebbe. Come ha rilevato Treppiedi «[...] affermando che il "trascendentale" kantiano altro non è che un *calco* dell'empirico, Deleuze giudica le sintesi kantiane non meno "empiriche" di quelle di Hume»³⁸; pertanto, per quanto concerne i rapporti espliciti nell'Estetica e nell'Analitica trascendentale, Deleuze decifra una certa correlazione (tranne, chiaramente, il nesso di causalità, fulcro della diatriba Kant-Hume) con l'empirismo humeano. Il deleuziano soggetto posteriore, *datum* tra altri, assume da Kant la nozione di *limite*, ma lo fa invertendo la propria posizione che transita da significante a significato. Deleuze contravviene, invece, alla rete di scopi e finalità coincidenti, alla fine, con questo "punto di concentrazione" poiché porre la vitalità e l'accadere dell'esistere entro il lido metafisico vorrebbe dire *personificare* il trascendentale, renderlo *coscienziale* (vicinanza tra Cartesio e Kant). Se pensiamo alla superiore facoltà esercitata dall'uomo verso la conoscenza (la rivoluzione copernicana gioca qui le sue carte, determinando una gerarchia di dominio del soggetto sull'oggetto) o se ci soffermiamo sul privilegio "superiore" di cui l'uomo è depositario (accordo globale dato dal *sensu commune estetico* e riposizionamento della metafisica al centro del cosmo filosofico), il *substratum* antropologico che se ne evince trova in Deleuze accoglienza

³⁶ G. Deleuze, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 72-73.

³⁷ *Ivi*, p. 85.

³⁸ F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in *Esercizi Filosofici* 8, 2013, cit., p. 137.

ambivalente. Deleuze, infatti, vede in Kant l'originalità di accostare *conoscenza* a *creatività*, ovvero di non farne un mero processo meccanicistico, di semplice ricezione e riconoscimento passivo, ma, al contrario, di darne conto in termini *legiferanti* e perennemente agenti nella *finitezza*. Il singolo, quando conosce, instaura con il mondo oggettivo una relazione di novità, di creazione. Inversamente, il volgere dell'io kantiano verso la terraferma metafisica, il consolidarsi del trascendentale in *egologia* coscienziale³⁹, chiude, per Deleuze, le vie d'accesso alla molteplicità dell'esperienza reale, quindi dell'unica esperienza concreta. Il richiamo all'*originario*, coessenziale a quello del fondamento, fa sì che la soggettività coscienziale, seppur invischiata nelle stringenti maglie della fenomenicità, sia la consacrazione visibile di una stabilità finalmente raggiunta capace di irrorare l'oggettività, punto di convergenza (o concentrazione) dell'intera dinamica teoretico-etico-estetica del kantismo. Deleuze contrasta l'affermazione personale dell'*Io penso*. L'esito kantiano genera un'alterazione oltrepasante la medesima categoria temporale che da forma del senso interno e intuizione pura (forma a priori della sensibilità) diviene un meccanismo superabile; in altre parole, l'*io empirico* non determina (come in Hume) l'esistere poiché in Kant la risoluzione non dimora in esso. L'*Io trascendentale* pone, esprime ed è condizione dell'esistenza in quanto tale. L'ostacolo temporale è l'ostacolo dettato dalla finitezza. Deleuze vede riacutizzarsi qui il dualismo tra finito e infinito che già nello studio su Kant si era promesso di superare verso una logica dell'immanenza assoluta; ricaduta binaria che ha il compito di totalizzazione e, di conseguenza, di dominio. Guido Calogero, cimentatosi spesso in studi kantiani, conferma quanto intuito dal filosofo francese circa l'applicazione del kantismo in quanto è utile «[...] presupporre non la semplice universalità come valore per una totalità di individui»⁴⁰, ma qualcosa di più "totale" e "totalizzante" perché: «Se il principio dell'autonomia ha il suo valore profondo, ciò accade esclusivamente in forza dell'idea degli "esseri ragionevoli", che, concepiti con la "prerogativa universale di fini in sé", non possono non avere un'autorità sovrana»⁴¹. Dai limiti ben contornati della fase teoretico-criticista, Kant passa e privilegia l'aspetto etico, universalistico, fondato sull'io trascendentale e corona tutto ciò identificando verità-bellezza-giustizia. La sfera d'interesse deleuziana apprezza il legiferante gnoseologico, tuttavia incentra l'occhio critico circa la deriva metafisica ed egologica. Per Kant il soggetto fonda, secondo Deleuze è fondato; secondo il primo è possibile ricompattare *in interiore homine* la sintesi (che sentiamo secondo lui originaria) della metafisica, per Deleuze è l'ennesima illusione e mistificazione del pensiero e della realtà, con Kant il trascendentale è *sub-stantia* statica, in Deleuze concretizza uno (*s*)fondo anonimo e un campo di virtualità.

L'ipotesi deleuziana situa Kant in una sorta di binarietà inaggirabile poiché ne considera sia gli aspetti "devianti" rispetto ai paradigmi della razionalità moderna avviata da Cartesio, sia le componenti che, infine, ritornano a posizionare il trascendente e la metafisica stessa in qualità di *legittimazione* del senso, quindi della realizzazione di una finalità ben definita. Ora: «È pertanto il concetto di unità finale o di fine naturale che ci spinge a determinare Dio come causa suprema intenzionale che agisce come un intelletto. In questo senso, Kant insiste molto sulla necessità di passare da una teleologia naturale a una teologia fisica» (*FC*, p. 107). Transitò concettuale e categoriale che sfuma le prospettive iniziali dell'io legiferante sul mondo fenomenico (limitato e creativo) ed eleva, tramite il giudizio riflettente che è cardine dell'ultima critica, il medesimo

³⁹ Plesso problematico avvertito e affrontato dall'ermeneutica contemporanea anche da parte di studiosi italiani, tra cui Pasquale Salvucci, che annota: «La coscienza trascendentale acquista coscienza di sé come *io penso*, perché l'*io penso* esprime l'attività stessa di quella spontaneità originaria che è la coscienza trascendentale»; cfr. P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, p. 162.

⁴⁰ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. Etica*, Einaudi, Torino 1960, pp. 125-126.

⁴¹ *Ivi*, p. 127.

soggetto fondativo alla perfezione del regno dei fini; a tal proposito «[...] il giudizio riflettente in generale rende possibile il passaggio dalla facoltà di conoscere alla facoltà di desiderare, dall'interesse speculativo all'interesse pratico, e prepara la subordinazione del primo al secondo, mentre la finalità rende possibile il passaggio dalla natura alla libertà ovvero prepara la realizzazione della libertà nella natura» (*ivi*, pp. 111-112). Il Kant criticista aveva nobilitato la finitezza affermandone la potenza di produrre conoscenza che legiferi sul mondo oggettivo; il Kant etico, ma soprattutto estetico, riconduce nuovamente questo potenziale ad una "necessaria" armonia con il trascendente e la metafisica.

In sintesi, Deleuze riconosce in Kant il precursore di una *conoscibilità del reale* che parta dal finito senza lo scudo e il sostegno dell'illuminazione metafisica, senza i contrafforti dell'infinito e anche come inventore della *problematica delle condizioni* per ogni gnoseologia possibile (rivoluzione copernicana e teoria dei limiti). Tuttavia, riconosce che l'euristica kantiana approdi regressivamente alla determinazione di un *sensu ulteriore* che personalizza il trascendentale e traghetta il finito verso un accordo con l'infinito al fine di suggellare la comunione con l'assoluto:

Il dogmatismo affermava l'armonia tra il soggetto e l'oggetto e, per garantirla, faceva ricorso a Dio (detentore di facoltà infinite). Le due prime Critiche sostituiscono a quest'armonia l'idea di una sottomissione necessaria dell'oggetto al soggetto "finito"; noi, nella nostra stessa finitezza, siamo i legislatori (anche la legge morale è il fatto di una ragione finita). È questa la rivoluzione copernicana. Ma sembra che, da questo punto di vista, la Critica del Giudizio sollevi una difficoltà particolare: scoprendo un libero accordo sotto il rapporto determinato fra le facoltà, Kant non finisce semplicemente col reintrodurre l'idea di armonia e di finalità? (*ivi*, pp. 114-115).

La conoscibilità della Natura è realizzata sotto la categoria della *condizione* ma, non essendo sufficiente, per Kant, il rinvio alla finalità tesa all'*incondizionato* appare necessaria. Insufficienza della *teleologia* naturale e obbligatorietà di una *teologia*. La finalità, il teleologismo naturale non possono rappresentare un compimento, anzi, il loro compimento permanente nella finitezza è parziale, irrelato rispetto al *fine ultimo* che, invece, si staglia come esito totalizzante della filosofia kantiana. In definitiva, l'uomo disegnato da Kant è fatto per il soprasensibile. Da qui la posizione deleuziana si pone in termini contrastivi, oppositivi. Il trascendentale sarà teorizzato come *campo di immanenza prepersonale*. La finitezza è l'unico spazio possibile della conoscenza.

III

IL TEMPO DELLA DIFFERENZA Sentieri di Bergson

Il fine dell'organizzazione di un artista è il formulare integralmente questo o quel pensiero

Marcel Proust

L'urgenza precipua della filosofia deleuziana è sempre stata caratterizzata dall'esigenza duplice di affermazione e creazione, così come la ricognizione euristica ha costantemente accompagnato il pensiero di Deleuze portandolo al confronto critico-produttivo con un passato reso contemporaneo, diremmo quasi "classico". Nel 1966 pubblica *Il bergsonismo*¹, opera nella quale troviamo il tracciato teoretico per uno scatto innovativo verso una vera e propria *filosofia della differenza*. Gli studi su Hume e Kant hanno dato luogo a due basamenti ora inscalfibili: la configurazione del soggetto come *datum*, posteriorità e non idealità assolutizzata a *fundamentum*, e la composizione di quel campo entro il quale si gioca ogni pensiero, il trascendentale, scevro da ogni carattere coscienziale o personalistico. Il problema ora è il seguente: come si muovono i pensieri datosi tale campo trascendentale e simile soggettività? Come elabora e agisce, in concreto, l'empirismo trascendentale?

Le riflessioni maturate in testi come *L'evoluzione creatrice, Saggio sui dati immediati della coscienza, Materia e memoria, Pensiero e movimento*², presentano al Deleuze studioso una strumentazione possibile per complessificare quell'apparato concettuale che va componendo dal primo scritto su Hume del 1953; con Bergson giunge alla ribalta filosofica la "cinetica" delle

¹ Dal 1956 al 1966 Deleuze ha dedicato alcuni brevi studi e una monografia al pensiero di Bergson. Interesse che trova la sua ragione in quanto la filosofia dell'azione bergsoniana inerisce motivi e tematiche pregnanti per la definizione ontologica del rapporto tra differenza e temporalità, tra intuizione e molteplicità. Riguardo gli scritti deleuziani, cfr. G. Deleuze, *Il bergsonismo*, tr. it. di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1983; inoltre due passaggi molto interessanti: Id., *Bergson (1859-1941)* e Id., *La concezione della differenza in Bergson*, entrambi del 1956 ed ora raccolti in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 19-60; passaggio bergsoniano è, anche, G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, tr. it. di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006, confronto tra due scritti su *L'evoluzione creatrice*, uno di Deleuze, l'altro di Georges Canguilhem. Tra gli studi recenti segnaliamo: R. Shields, *The Virtual*, Routledge, London-New York 2003; F. Worms-R. Barbaras, *Annales bergsoniennes: Bergson, Deleuze, la phénoménologie* in *Annales bergsoniennes (volume 2)*, Presses universitaires de France, Paris 2004; A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Collection "De nouvelles possibilités d'existence", Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2004; K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.

² Cfr. H. Bergson, *Opere*, a cura di E. Paci, Utet, Milano 1971; inoltre, Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002; Id., *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000 e Id., *Materia e memoria*, tr. it. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996.

categorie, il loro rapporto di *durata*, il loro tempo reale, l'*intuizione* che ne dimora dentro. Fin dal principio del suo confronto con Bergson, Deleuze individua un sintomale obiettivo posto tra una conoscenza scientifica e una conoscenza filosofica. Bergson oscillerà lungo l'intera sua opera tra Positivismo e Spiritualismo collocandosi nel loro intermezzo, ma difendendo in ogni caso una peculiarità indisponibile e intransigente nei riguardi della filosofia: «[...] la filosofia pretende di instaurare, o piuttosto di restaurare, un'altra relazione con le cose, quindi un'altra conoscenza, conoscenza e relazione che proprio la scienza ci occultava, di cui ci privava, perché ci permetteva solamente di concludere e inferire senza mai presentarci e darci la cosa in se stessa»³. Concepire la storiografia filosofica e la storicità filosofica sotto la coltre della statistica positivista o compressa nel giogo spiritualista che la vuole ricondotta ad un'assiologia ben specifica e incasellata entro un teleologismo predeterminato (diremmo dialettico, come sappiamo obiettivo polemico di Deleuze), è miopia culturale, *reductio* incapace di restituire la prospettiva dei pensieri che compongono i vari secoli di riflessione filosofica. Pertanto, l'alterità di cui parla Deleuze trova in Bergson un interprete e, ancor meglio, un vero e proprio *creatore*. Cos'è il tempo della differenza? In che scenario si dà la sua realizzazione filosofica? Temporalità e differenza: due plessi decisivi per gli sviluppi del pensiero deleuziano.

Dal flusso delle oggettività concrete da cui la mente si faceva attraversare si è visto scaturire quel *datum* chiamato "soggetto", laddove l'empirismo trovava la sua sintesi nell'associazionismo, nell'immaginazione schematizzante e nell'esternalità delle relazioni; da qui la problematica delle condizioni, l'avvento del trascendentale, avulso dall'identificarsi con un reticolato dogmatico che lega coscienza a conoscenza, ma codificato come campo impersonale o prepersonale. Hume e Kant letti da Deleuze hanno portato a questo *empirismo trascendentale*. Ora, con Bergson la dimensione attiva, del movimento materiale della soggettività, acquista predominio problematico. Dalla lettura di *Pensiero e movimento* e *Materia e memoria*, Deleuze già individua una scia concettuale condivisibile, ovvero il rifiuto del dualismo e il porre le dinamiche tra mondo materiale e mondo immateriale sottese alla questione delle intensità, delle velocità (argomento ripreso, negli anni '70 e '80, quando con Guattari teorizzerà il Corpo senza Organi o CsO). Infatti, «[...] non c'è in Bergson la minima distinzione tra due mondi, uno sensibile e l'altro intelligibile, ma solamente due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento: uno che tende a irrigidirsi nel suo prodotto, nel risultato che lo interrompe, l'altro che cambia direzione e ritrova nel suo esito il movimento da cui deriva»⁴. Il confronto con Bergson acuisce in Deleuze l'esigenza di una riflessione, di un pensiero intorno all'ontologia, quasi un'urgenza di fornire sistematicità e, all'unisono, costante divenire all'essere. È utile considerare la filosofia deleuziana ad un tempo asimmetrica e "inattuale" rispetto alla configurazione classica della riflessione, ma anche interna alle controversie che accompagnano la stessa da sempre, sia in chiave ontologica che etico-politica. Seguendo una pista ardua, in bilico tra l'esprimibile e l'inesprimibile, Deleuze ha ritenuto vincolante occuparsi di Bergson con una certa "eccezionalità"⁵ come riconosciuto da alcuni critici; gli stessi frangenti della filosofia francese, per lo meno a partire dagli anni '20-'30, annoverano il mestiere del filosofo in quello del problematicista, caparbieta ed ostinazione culturale ed ermeneutica che arriva fino a Deleuze.

Pur rifiutando, come visto nel corpo a corpo con Kant, la nozione di "fondamento", Deleuze riflette su di un'altra coppia categoriale, dopo quella emersa con l'empirismo trascendentale, riferibile alla relazione tra *materia* e *intelletto*, tra *spatium* dell'accadere e flusso cognitivo. Bergson

³ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)* in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 20.

⁴ *Ivi*, p. 21. Inoltre, cfr. G. Deleuze, Postfazione all'edizione americana: *Un ritorno a Bergson*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 276-278.

⁵ Cfr. K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, cit.

offre la densità contenutistica a questa controversia. L'essere nella sua singolarità ricalca il massiccio in sé sartriano, impenetrabile coagulo senza dinamica; è alla materia, secondo Deleuze, che spetta di scombinare questa solidità, non per distruggerne la stabilità, ma per vitalizzarne il territorio, unica modalità per pervenire a composizioni, relazioni, concatenamenti (dirà anni dopo Deleuze): «La materia è esattamente ciò che nell'essere prepara e accompagna lo spazio, l'intelligenza e la scienza»⁶. Ecco perché la radice etimologica di "intelligenza", da *intelligere*, *intus-legere*, è sottolineata espressamente da Bergson e, quindi, da Deleuze, in analogia al fulcro costituito dall'intuizione, sia nel processo gnoseologico che quale *modus* ontologico. Un "esser dentro", un "leggere dentro" che scopra intensità. Se considerassimo l'essere semplicemente "disanimato" non arriveremmo a cogliere il reale movimento ontologico e, ci esorta Deleuze, rimarremmo legati ad un dualismo parmenideo, stolido, improduttivo, astratto; Bergson apre la consistenza dell'essere ad una reciprocità tra particolare e universale, come entità metafisica e come obiettivo e progetto pensante del filosofo⁷. Si forgia, in tal guisa, il tentativo di espungere ogni dualismo e binarietà, carattere precipuo della modernità filosofica (da Cartesio in poi), ricorrendo a quel monismo fatto di pluralità che Deleuze, partendo da Bergson, teorizzerà soprattutto con i suoi lavori su Spinoza e Nietzsche.

Lontani e vicini, Bergson e Deleuze. Ontologia e differenza, ontologia della differenza. Si incrociano a questo livello le traiettorie euristiche del Deleuze storico della filosofia, con la finalità di mettere sul banco di prova l'empirismo trascendentale per mezzo dell'emersione delle sue dinamiche "molecolari"; come scrive Giuseppe Bianco «"empirismo trascendentale" dall'aspetto post-kantiano (seppur risolutamente anti-hegeliano), tramite la ripresa critica dell'idealismo trascendentale e grazie all'apporto del concetto bergsoniano di virtuale»⁸. Deleuze aveva intravisto nel kantismo la definibilità, finalmente critica, dell'esperienza ravvisandone, però, l'involucro formalistico legato al "possibile". Quella torsione che convergerà nell'affermatività di un'esperienza "reale" trova compimento in Bergson, valico ermeneutico spartiacque. Vi è un radicale ribaltamento in quanto muta il filtro gnoseologico attraverso il quale percepiamo e rendiamo intelligibile il mondo esterno; infatti, se in Kant ogni fenomeno per dirsi conoscibile e in seguito conosciuto doveva flettersi dinanzi allo schema mentale di un Io molare (l'Io penso), con Bergson sono le cose che costringono l'individuo conoscente ad attraversarle, un passaggio in intensità, elemento che tramuterà il soggetto in una entità creativa. Si profila un territorio dove soggetto e oggetto non hanno egida o dominio l'uno sull'altro e viceversa poiché a comporsi è un attraversamento combinato, concatenato, relato e correlato dalla molteplicità differenziale, «un enigmatico *entre-deux*, ad un piano non coscienziale fatto di "materie flusso informate" e "singolarità presoggettive"»⁹. Il transito che questa analisi vuole far comprendere o, per lo meno, avvicinare problematicamente a dibattito, risiede nel paradigma oppositivo *formalismo-vitalismo*. A mio avviso, tale binomio è sintesi "chiara e distinta" dell'esigenza deleuziana di configurare lo stesso trascendentale concretamente e non, appunto, *formaliter*. Se Kant e Hegel taceranno il *Cogito* cartesiano di vuotezza, di formalismo logico privo di legante con la vita, ora Deleuze accuserà Kant di aver elaborato un concetto potenzialmente dirompente (il trascendentale) ma rivestendolo di assolutezza formale, di averne disinnescato la "presa" reale sul mondo; così, in contemporanea, l'intera opera del filosofo francese, pur non dedicandovi uno studio monografico, avrà come *leitmotiv* la messa in panne, la confutazione totale della dialettica hegeliana. Grazie a Bergson, quel quadro formalistico (in particolar modo quello riferito alla temporalità) si sfalda facendo il proprio

⁶ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)* in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 21.

⁷ Cfr. H. Bergson, *Pensiero e movimento*, soprattutto il capitolo IX.

⁸ G. Bianco, dall' *Introduzione a Il significato della vita*, cit., p. 37.

⁹ *Ivi*, p. 38.

ingresso nella percezione e relazione "reale" data dalla nozione di *durata*. Pulsa qualcosa di vitale lì, palpita una vitalità che conduce l'occhio del filosofo ad intendere soggetto e oggetto essenzialmente intrecciati in nome del molteplice e dove il trascendentale è campo prepersonale di composizione delle formazioni reali.

Oltre alla "classica" scissione tra razionalisti ed empiristi, da questo punto di vista, possiamo decifrare un altro asse portante della storia della filosofia, ma più sotterraneo, più ambiguo perché interconnesso agli schemi di pensiero razionalisti ed empiristi: la sottile prassi agonica tra il progetto di riconduzione logico-formale di ciò che riempie l'esistere *tout court* e l'esistenza stessa che, geneticamente, pone ed impone i suoi vettori, imprevedibile, frammentaria, altalenante, fatta di continue diramazioni e ritorni¹⁰. Approfondendo in uno scritto tratto da una lezione del 1960 il capitolo III de *L'evoluzione creatrice*, Deleuze dichiara fin dalle prime battute che intento di Bergson è intessere una *filosofia genetica*; punto d'interesse non da poco per il nostro. Subito si pone in palese accettazione dell'impossibilità bergsoniana alla chiusura dogmatica: «Il vivente non è un sistema chiuso (per Bergson non vi è finalità se non *esterna*): vi è una tendenza a individualizzarsi, ma senza mai riuscirci. È questo scacco nell'individualizzazione che caratterizza il vivente»¹¹. Scacco e scarto non possono che essere produttivi, agenti di un potenziale materialmente e idealmente strutturantesi, pertanto genetici. Vi è però una metodologia di coglimento teoretico di un simile scarto, una frattura che parla, in fondo, del vivente stesso:

L'intuizione è il metodo del bergsonismo. Non è un sentimento, né un'ispirazione, una simpatia confusa, ma è un metodo elaborato, anzi uno dei metodi più elaborati della filosofia; le sue regole rigorose costituiscono quella che Bergson chiama la "precisione" della filosofia¹².

Pari all'*evidenza* nel metodo cartesiano, l'*intuizione* è cardine di quello bergsoniano. Deleuze parte da qui, dal primo punto imprescindibile per codificare la differenziazione ontologica della realtà. Concepire "precisamente" a partire già dall'approccio filosofico consente un'euristica proficua, attenta a considerare e restituire entro gli schemi soggettivi la molteplicità delle cose o, come dice Bergson, la caratteristica "mista" della realtà. Ne va del fare filosofia, elemento che Deleuze sente cogente poiché abbisogna di emancipazione, di separarsi da una serie di imposizioni tradizionali, tre su tutte: il dualismo, la staticità e la dialettica. Sorta di *summa* triadica che coprirebbe la storia del pensiero da Platone a Hegel (tralasciando le eccezioni e i punti di fuga). Nel primo caso la gabbia duale (da anima-corpo, materia-spirito, trascendente-immanente a soggetto-oggetto, spazio-tempo o il classico essere-divenire) aggioga la riflessione a muoversi sul filo di una trappola, il principio di identità e non contraddizione per cui costruire problemi è escluso dal momento che crollerebbe la certezza dei due poli opposti; per ciò che concerne la staticità siamo sul piano di un riflesso del dualismo che, per sapersi tale, necessita di solidità, di consistenza ontologica. La dialettica, ovviamente di matrice hegeliana in quanto per Platone e Kant il discorso assume connotazioni diverse, è l'inganno più alto: intende mostrare la via di superamento del dualismo sussumendone le figurazioni oppositive ma, al contrario, ne ossida le posture e ne consolida la struttura. Ogni *Aufhebung* è un superare, ma mantenendo¹³. Ad essere

¹⁰ Intreccio problematico e paradossale già intuito da Deleuze. Cfr. G. Deleuze, *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit.

¹¹ G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, cit., p. 98.

¹² G. Deleuze, *Il bergsonismo*, cit., p. 7 (d'ora in poi BGS).

¹³ Deleuze approfondirà questo serrato confronto critico con la storia del pensiero chiarendo la sua particolare *risposta-domanda* sul significato del filosofare in *Che cos'è la filosofia?* (1992). Pertanto cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit.

negato lungo l'asse dominante e visibile della storia della filosofia è proprio la differenza; ecco perché, con Bergson, Deleuze può affermare: «L'intuizione come metodo è un metodo che cerca la differenza»¹⁴. Taglio interno alla storia del pensiero. Ad essere cercata, a costituire un'euristica del frammento, dinamica, ma consistente è la *differenza*, non più mero momento da riconvertire a stabilità, ma motore di un nuovo filosofare. La sua trama si insinua ovunque e ci consegna un'immagine del mondo e del reale che si sottrae sia ai riduzionismi monolitici di stampo spiritualista, sia agli altrettanto esiziali riduzionismi che sogliono presentare la totalità come organica, composizione logica in cui tutto torna; Deleuze, dialogando criticamente con i classici, scopre e crea una linea compositiva che restituisce la realtà alla sua frammentarietà, alla sua articolazione parziale, al divenire imprevedibile del suo tracciato.

Accanto all'attributo di prassi filosofica, di metodologia euristica, risulta opportuno insistere nuovamente sulla *pedagogia* deleuziana (come abbiamo ricordato in avvio) e farne affiorare l'intrinseca ipotesi liberante, rivoluzionaria: «[...] il maestro "dà" un problema e l'allievo deve trovare la soluzione. Siamo così tenuti in una specie di schiavitù, poiché la vera libertà consiste in un potere di decisione e nella possibilità di costituire i problemi stessi: questo potere "semi-divino" fa in modo che i falsi problemi si dileguino e che quelli veri sorgano in modo creativo» (BGS, p. 9). Ecco la chiave di volta di questa *penultimità del pensiero*, un penultimo riverberato in ogni confronto o approccio che Deleuze instaura, in funzione ricompositiva o creativa, deterritorializzata o riterritorializzata; Gnoli parla di una «rivendicazione di un punto di vista "minore". Si potrebbe dire che una tale scelta operi in funzione della marginalizzazione del pensiero che non offre mai un'ultima parola, bensì sempre la penultima»¹⁵. Bergson consente a Deleuze di forzare ogni tentativo di chiusura assiomatica del conoscere, dal momento che nozioni come *durata*, *intensione*, *qualità*, caratterizzano la riflessione in una *dischiusura* problematica continua. Genetica intuitiva che sappia cogliere un organigramma mobile, differente e differenziale, un rapporto che Bergson profila sempre reciprocamente. Ad esempio, rileva Deleuze, tra l'intelligenza e la materia c'è una corrispondenza ben visibile a livello ontologico: la seconda stende e distende il *quantum* numerico della sua consistenza, la prima opera dei tagli di senso, è attributiva, intesse qualità, «[...] tra la Materia e l'Intelligenza c'è una tale affinità che la Materia si scompone da sé in modo tale che l'Intelligenza crede soltanto di ritagliarla»¹⁶. Cosa anima, quesito di concretezza secondo l'impostazione di filosofia della vita e filosofia dell'azione che contraddistingue Bergson, questo pulsare ininterrotto di rimandi genetici quantitativo-qualitativi ed intensivo-estensivi tra i due poli? Non può che subentrare qui la coppia concettuale classica del bergsonismo: *durata-spazio*. Diramazione essenziale nel bergsonismo, elucubrazione composita sulla temporalità; Bergson si trova, anche come ascoltatore partecipante del suo tempo, in bilico tra la visione geometrica della scienza, aperta ulteriormente dalla scoperta della teoria della relatività (1905) e quell'affinità emotiva tra l'io e la realtà teorizzata dai sostenitori del "tempo interiore", del "tempo della coscienza" (ad esempio Proust).

L'attenzione che Bergson rivolge a ciò che è stato sempre considerato negativo, oppositivo e mancante dalla storia della filosofia (lo hegelismo su tutti), non si pone come ostacolo, intralcio, ma si connota come una risorsa; rifiuto della *risoluzione* filosofica a vantaggio della *problematizzazione*. Ecco che Deleuze intercetta Bergson proprio a questo livello in quanto «[...] egli dimostra che non c'è di *meno* ma di *più* nell'idea di non essere che in quella di essere; nel disordine che nell'ordine; nel possibile che nel reale» (BGS, p. 11). Come poteva il piano filosofico deleuziano non collimare con gli intenti diagrammatici, fendenti, attenti al frammento e non alla totalità del pensiero

¹⁴ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)* in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 24.

¹⁵ A. Gnoli, "Cambio, dunque sono". *Il testamento di Deleuze*, in *la Repubblica*, 3-11-2015.

¹⁶ G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, cit., p. 101.

bergsoniano? Deleuze ricava due cose essenziali dal dialogo con l'autore de *Il riso*: in primo luogo la genesi della *differenza* in qualità di potenziale reale, funzionale ad una *praxis* del pensiero e della libertà; inoltre, in seconda battuta, il fatto che costruire conoscenza e, quindi, nuovamente, libertà, significa "passare attraverso" e rendere strumento gnoseologico la coppia *problema-creazione*. La vicinanza e la continuità rispetto al lavoro su Hume si avverte, in riferimento particolare alla creatività, in termini humeani alla artificialità che il soggetto "posteriore" attua. Ora, con Bergson, Deleuze vede concretizzarsi la possibilità di oltrepassare, frantumare l'ontologia negativa poggiante sulla dialettica hegeliana, quella scienza dell'essere, quel discorso sul senso metafisico che, necessariamente, si proclamava in diritto di ricondurre ogni differenza *ad unum*, di sussumerla solo per poterla superare tralasciandone la ricchezza affermativa. Non è semplicemente una contrapposizione filosofica, anzi, è una scissione radicale tra un *atteggiamento filosofico* e un *atteggiamento non filosofico*¹⁷, tra problemi veri e falsi problemi: «[...] la critica bergsoniana del negativo e di tutte le forme di negazione come fonti di falsi problemi» (*BGS*, p. 12). Analogia con Kant che, come Bergson, aveva in animo di sancire possibilità e limiti della gnoseologia, di "recintare" la prassi veritativa isolando le velleità con ricadute stolide e false; se Kant elabora un apparato problematico per via logico-deduttiva da cui al termine emergerà lo scacco della ragione, Bergson fa valere l'intuizione, l'esser subito "dentro" la *res*. Se teniamo fermo l'asse *problema-creazione*, l'intuizione bergsoniana tiene aperto il primo termine proprio per rinviare ad un'apertura compositiva, più ampia, del secondo termine, quello della *creazione*. Cosa segnala, tuttavia, il problema in Bergson? Cosa intravede Deleuze in questo squarcio non ricucito da cui passerebbe il senso stesso del fare filosofia? Indubbiamente la differenza. «È l'intuizione, infatti, che ritrova le differenze di natura sotto le differenze di grado e comunica all'intelligenza i criteri che permettono di distinguere i veri problemi dai falsi» (*ivi*, p. 15).

Con studio storico-filosofico rigoroso e acuto, Deleuze ravvisa come la scoperta bergsoniana della molteplicità e di una realtà fatta di pluralità dinamiche era già presente nella tesi dottorale *Saggio sui dati immediati della coscienza* dove Bergson illustra la cinetica gnoseologica che fa del dato presente senza mediatezza, un oggetto di conoscenza per la mente del soggetto (l'eredità kantiana è presente e distante nel medesimo tempo): «Il cervello quindi non costruisce le rappresentazioni, ma complica solamente il rapporto tra un movimento che si riceve (eccitazione) e un movimento che si esegue (risposta)» (*ivi*, p. 18). Sembra, in prima battuta, un Bergson ancora interno alle ultime tassonomie positivistiche intessute tra i due secoli, ma a ben riflettere Bergson non abbandonerà mai la sua "vocazione binaria" (che non vuol dire dualistica, anzi), facendo convivere la regolazione e la perizia scientifica del suo tempo con una tendenza a fuoriuscire dagli ingorghi dello scientismo, canalizzando la prospettiva del soggetto *anche* verso quella che, dal titolo di un'opera, definiremo *energia spirituale*. Chiarendo meglio, sarebbe errato immaginare un Bergson spirituale e metafisico da un lato e scienziato dall'altro poiché, qualora si ammettesse questa lettura, non si comprenderebbe la personalità plurima, l'idea filosofica "mista" che Bergson portava avanti sia nella vita empirica che nelle astrazioni concettuali della filosofia. Qualora scienza o spiritualità fossero occlusioni dogmatiche del nesso *problema-creazione*, esse verrebbero subito criticate ed espunte; tensione spirituale e deduzione scientifica convivono in Bergson come discorsi aperti, intra-legati tra loro:

In poche parole il dualismo non può essere l'ultima parola, poiché la vita unisce ciò che la filosofia separa, poiché i due termini che tutto sembra opporre sono già uniti e

¹⁷ Tema simile ma non accostabile a quello segnato dalla dicotomia husserliana tra *atteggiamento naturale* e *atteggiamento teoretico* ne *La crisi delle scienze europee*. Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008.

riconciliati nell'esperienza! [...] Dunque il problema della *vita* si pone non solamente come vita interiore o in un'analogia con la durata e neanche solamente come principio critico o pragmatico, ma come vita reale in un universo reale¹⁸.

Ascrivere tutto ciò all'alveo delle varie *filosofie della vita* è tradire quanto appena affermato da Deleuze sul pensiero e la figura esistenziale di Bergson; parlerei, piuttosto, di una *filosofia nella vita*, ovvero dell'esercizio costante di un pensiero che non utilizza gli schemi filosofici per ingabbiare il motore pulsante del vivere ma che ne ponga in evidenza costanti, contraddizioni, fughe e ritorni dall'interno. Collocato il reticolato metodologico che Deleuze estrae da Bergson, riconducibile alla coppia *problema-creazione* e alla *filosofia nella vita*, occorre enucleare lungo quali snodi si misuri il *bergsonismo*.

L'istante percettivo ha la qualità, direbbe Merleau Ponty¹⁹, di "inerire" subito al corpo, così per Bergson la spazialità riempita e colmata dal corpo, la sua figura materiale, è oggetto del dato percettivo; Kant, nell'*Estetica trascendentale*, dà un attributo ricettivo alla sensibilità per cui l'involucro fisico è "bersagliato" dalla scompostezza della datità fenomenica esterna, immediata. Lo spazio e il tempo appartengono già a quel processo di avvicinamento alla comprensione intellettuale che ordinerà, per mezzo delle categorie, i dati ricevuti. Spazio e tempo sono intuizioni pure. Bergson piega la questione spazio-tempo ad un binomio più aperto, non ridotto a tipologia interna o esterna della forma a priori (*modus* kantiano), ma limiterà la convergenza dei due poli all'unità dell'Io autonomizzando, seppur concependoli in coppia, i fattori caratteristici di entrambi. Nessuno limita l'altro e, pertanto, si profilano due concetti chiave del bergsonismo: estensione e intensione. Una polarità che riecheggia l'ambivalenza o, per dir meglio, la coesistenza nel pensiero di Bergson tra un lato scientifico ed uno spirituale. Se il corpo plasma lo spazio di cui occupa un punto particolare, il tempo supera il mero indice volumetrico di copertura spaziale dando un volume psichico differente, qualitativo, intensivo, diremmo *mnemonico*. Il soggetto è inciso da un'intensità affettiva attraverso la quale si staglia dal piano animale: «[...] l'affettività, per la quale il corpo è qualcosa di diverso da un semplice punto matematico e acquista un volume nello spazio. Secondariamente, i ricordi della memoria, che ricollegano fra loro gli istanti e intercalano il passato al presente. Infine, è ancora la memoria, questa volta però sotto un'altra forma: quella di una contrazione della materia che fa sorgere una qualità (È, quindi, la memoria a far sì che il corpo non sia semplice istantaneità, assegnandogli una durata nel tempo.)» (BGS, p. 19). Memoria e corpo. Il discorso deleuziano si sposta seguendo un *fil rouge* teoretico in modo sistematicamente dinamico o dinamicamente sistematico, ovvero non cercando di esprimere la totalità né in forma statica né in forma dialettica, ma cogliendo un divenire che ha un situarsi ontologico ben preciso (lo vedremo meglio in Spinoza): l'immanenza. Ciò che Deleuze aveva edificato dopo il confronto con Hume e Kant, acquisisce, con Bergson, una chiarezza più esplicita; questo soggetto posteriorizzato, "derivato" e non "scaturigine" dei processi di accesso al mondo, alla ricerca delle condizioni *reali* e non *possibili* della gnoseologia, trova il suo spessore ontologico nella relazione tra la corporeità diveniente e la storicità depositata attivamente nella sua memoria. L'immagine che Deleuze riutilizza, di matrice bergsoniana, tratteggia una curva, quindi un differenziale, l'uomo stesso dentro e fuori la φύσις materiale. Pluralità e monismo tracciano, concretandola, l'immanenza assoluta che fin da questi anni emerge nel pensiero deleuziano. Come scrive Bianco, «si tratta di un "bergsonisme structuraliste" de Deleuze»²⁰ che dà conto di un a priori non basato su falsità coscienziali, egologismi trascendentali o primati idealistici, ma *costituito da* e *costituente di* un

¹⁸ G. Deleuze-G. Canguilhem, *Il significato della vita*, cit., pp. 127-128.

¹⁹ Cfr. M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2012.

²⁰ G. Bianco, *Le Bergson de Deleuze entre existence et structure*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, cit., p. 129.

campo di azione prepersonale. Deleuze valorizza il pensiero bergsoniano in quanto foriero di determinazioni feconde al fine di fondare, abiurando ogni fondamento trascendente e dominante nel suo dogmatismo, un'ontologia della pluralità. «Ce programme se déploie dans deux directions indissociables: la recherche d'une *méthode* et la conquête d'une *ontologie*»²¹.

L'ente uomo possiede una consistenza intensiva differente poiché ha un passato, dimensionalità temporale che, secondo Bergson, non riguarda il già avvenuto, ma è il portato di ogni presente. Cruciale viatico quello della temporalità. Durata e intuizione si completano, la seconda non può avvenire senza la prima. Ma, risalendo ancor più ad una dualità fondamentale, si coglie nella coppia *durata-spazio* l'emblema della ricerca e della teorizzazione di un metodo adatto all'ontologia della molteplicità. *Spatium* e durata posseggono entrambe una capacità "contenente", ovvero sono campi o territori entro i quali fluisce la molteplicità; tuttavia, a dividere le peculiarità tra spazio e durata, sono le diverse tipologie di differenza da esse riconosciute e contenute. Differenze di grado e differenze di natura. Misurabili, geometriche e ordinate le prime, qualitative, sfuggenti nel loro dinamismo e caotiche le seconde: «La durata è sempre il luogo e il centro delle differenze di natura, ma ne è anche l'insieme e la molteplicità; ci sono infatti differenze di natura solo nella durata - così come lo spazio è solo il luogo, il centro, l'insieme delle differenze di grado» (BGS, p. 27). Sottolinea ancora Deleuze che, a livello della nostra immediatezza, «L'esperienza ci dà dei misti; e il misto non riunisce solo elementi che differiscono fra loro in natura, ma li riunisce proprio in modo che in esso *non si possano* cogliere le differenze di natura che lo costituiscono» (*ivi*, p. 28). Riecheggiando Hume, l'immediatezza dell'empirismo poneva nella mente un passaggio caotico, un flusso di entità disparate ed ora, con Bergson, si parla di una mancata distinzione, un'indiscernibilità. Capiamo perché in Deleuze convivano un pensiero sempre rinnovato dalle proprie creazioni e in divenire perenne, con l'esigenza di spiegare la meccanica di tutto questo (il "macchinico" si dirà da *L'Anti Edipo* in poi). Nonostante Deleuze veda la profondità del discorso bergsoniano, non arriverà ad accettare la dualità netta tra spirito e materia, tra metafisica e scienza. Siamo un attraversamento perenne, frammentarietà, intreccio percettivo-sensoriale e psico-corporeo (lo si vedrà quando Deleuze affronterà il problema del parallelismo in Spinoza). Mi sembra pertinente richiamare la nozione guattariana di *caosmosi*²². La scienza dice qualcosa dell'astrazione immateriale, nella spiritualità (i vari stadi della vita psichica, interno-intensiva) ne va dell'oggettività materiale.

Utilizzando le categorie fisico-matematiche di *discreto* e *continuo* (Bergson parlerà di *eterogeneo* e *continuo*), è possibile configurare la relazione durata-spazio in modo più precipuo. In base al Saggio sui dati immediati della coscienza (1889), la durata appartiene alla sfera della qualità e dell'intensivo, lo spazio rimanda al numerico, al misurabile: «[...] una *molteplicità discreta* o numerica, i cui elementi sono gli uni distinti dagli altri come *partes extra partes*, e una *molteplicità continua* o qualitativa, i cui elementi sono fusi assieme, compenetrati gli uni negli altri» (DEL, p. 28). Un doppio intreccio: la *molteplicità continua* innesta variegata determinazioni da un lato, poi si ri-mescola con la *molteplicità spaziale*, che anima e misura il discreto. Ancora Godani afferma a ragione: «La sfida della riflessione bergsoniana e deleuziana è, viceversa, precisamente quella di pensare il molteplice *per se stesso*, sottratto alla dialettica tra l'uno e i molti» (*ivi*, pp. 28-29). Perché la differenza? Perché cercare le differenziazioni? Per il fatto che la vita è intessuta, intrisa, determinata, costruita dalla differenza. Dal moto materiale delle particelle, alla vita delle piante, fino all'astrazione intellettuale: «Bergson crede che la differenziazione sia la modalità con cui le

²¹ «Questo programma si compie in due direzioni indissociabili: la ricerca di un *metodo* e la conquista di un'ontologia»; traduzione mia da A. Bouaniche, *Un bergsonisme se faisant. Deleuze lecteur de Bergson*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 127.

²² Cfr. la nota 4 del capitolo su Hume.

cose si realizzano, si attualizzano o si fanno»²³. Se con "durata" ad affiorare è, evidentemente, lo scorrimento cronologico, a plasmare il binomio continuità-spazialità, coloritura e spessore concettuale che darà consistenza alla differenza, sarà da un lato la caratteristica *discreta* (per lo spazio) e dall'altro quella *continua* (propria al tempo intensivo); variazione duale che sorge in Bergson grazie all'attenzione che egli ebbe nei confronti dell'evoluzione della fisica a lui contemporanea, tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo²⁴. Oltre alla relatività einsteiniana, lo sguardo bergsoniano trova nel fisico e matematico Georg Friedrich Bernhard Riemann una sponda concettuale e categoriale decisiva; la dottrina delle molteplicità aveva trovato spazio nelle scienze matematiche grazie alle suddivisioni di Riemann per il quale *discreto* e *continuo* sono attributi imprescindibili del modo di darsi di ogni ente che, aggiunge, è sempre connotato come una molteplicità. Interesse filosofico e interesse fisico si aprono l'uno all'altro, dialogano; dovrebbe essere compito primo di ogni uomo di pensiero che si rispetti, pur non arrivando alle competenze tecniche e di calcolo, integrare nell'euristica filosofica i passi della scienza, delle matematiche e della fisica, in quanto ne va, comunque, sempre dell'origine. I greci lo avevano capito: questa è la ricerca dell'ἀρχή.

Deleuze intercetta in modo originale questo incrocio fisico-filosofico nel bergsonismo ma è utile esplicitare che l'intento non si esautora ponendo una, seppur molto interessante, analogia tra Bergson e Riemann, anzi ci fa capire come sia necessario alla ricerca deleuziana issarsi sul medesimo piano di una tesi che ponga ontologicamente la molteplicità come "stato di cose". Ciò che indagava Deleuze in Bergson, per mezzo della mediazione di Riemann, è inglobato ed assorbito affinché sia possibile forgiare quel *pluralismo ontologico* poggiante su un monismo dell'immanenza assoluta. È il ponte che lega la prima fase (coincidente con gli scritti su Hume e Kant) alle opere future di Deleuze, anche quelle più apertamente politiche (su tutte *L'Anti Edipo* e *Mille piani*); il bergsonismo deleuziano conferma e legittima l'*empirismo trascendentale*, senza le cui basi ogni ipotesi teorica circa la molteplicità sarebbe destinata a decadere ma, altresì, lo stesso bergsonismo fornisce consistenza e concretezza al campo empirico-trascendentale. Dopo aver fondato uno (*s*)fondamento senza ipostatizzazione né trascendente, né personalistica, né egologica, fatto di un territorio acoscienziale e prepersonale, Deleuze comincia a riflettere sulle dinamiche, le linee caratterizzanti, le peculiarità ontologiche che animano lo *spatium* delle condizioni reali dell'esperienza, ovvero, in termini filosofici, l'*empirismo trascendentale*. Si tratta di una fase ulteriore, di una *pars construens* che avvia l'impegno deleuziano nell'elaborazione costruttivista del reale, della soggettività, della filosofia stessa. Il *problema-creazione*, binomio fecondo, vede aprirsi

²³ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)* in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 27.

²⁴ Congiuntura prolifica per la fisica, densa di nuove teorie ed approcci metodologici originali; tra questi sicuramente due letture su tutte si stagliano per la loro innovazione: la *teoria della relatività* e la *fisica quantistica*. Soprattutto verso la relatività si sposta l'interesse di Bergson dal momento che, in base a questo nuovo modello matematico, al filosofo sembrano foriere di legittimazione filosofica le proprietà cardine di essa. Nel 1905, anno della teoria della *relatività ristretta o speciale*, dalla relazione spazio-temporale, Einstein portò alla luce la quarta dimensione, ovvero un campo unico sia per la tridimensionalità spaziale che per la temporalità stessa chiamandolo *cronotopo* o *spazio-tempo*. Bergson, al di là della complessità matematica della teoria di cui non possedeva le competenze tecniche, vide in essa la conferma di due fattori fondamentali per la sua ipotesi circa il binomio *durata-spazio*: in primo luogo, il fatto che lo spazio non esaurisce in sé l'intera dimensione temporale e quest'ultima non è univocizzabile se non a partire da un sistema di riferimento anch'esso univoco; in secondo luogo, il *cronotopo* o *spazio-tempo* dimostrerebbe che queste dimensioni non possono che essere miste, intrecciate, appartenere ad un sostrato comune dal quale, pertanto, individuare le varie differenze (di grado o di natura). Con la *relatività generale* del 1915, assistiamo ad un'altra analogia interna al discorso sui sistemi di riferimenti ed alla loro inerzialità, al loro essere soggetti a traiettorie geodetiche che designano una geometria sfociante in una teoria di spazio-tempo curvo. Come ricorda Deleuze, in *Materia e memoria* lo stesso Bergson parla di una "curva" come di un punto che rappresenterebbe filosoficamente la "fonte dell'esperienza umana". In merito, cfr. A. Einstein, *Come io vedo il mondo-La teoria della relatività*, tr. it. di R. Valori e A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2010. Nello specifico bergsoniano, cfr. H. Bergson, *Durata e simultaneità*, tr. it di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004.

traiettorie di realizzazione critica, innovativa, prospettica, proprio tra le pieghe (altro concetto deleuziano che affronteremo più avanti) del campo empirico-trascendentale frequentato da *enti di molteplicità* (che non è la stessa cosa rispetto al dire enti molteplici).

In merito al punto d'incontro Bergson-Riemann, decisivo per Deleuze:

Era stato Riemann, scienziato di genio, fisico e matematico, a porsi questo problema. Egli definiva le cose come "molteplicità" determinabili in funzione delle loro dimensioni o delle loro variabili indipendenti. Distingueva così due generi di molteplicità: le molteplicità discrete e le molteplicità continue. Le prime contenevano il principio della loro misura (la misura di una delle loro parti era data dal numero degli elementi che esse contenevano) - le altre trovavano un principio di misura almeno nei fenomeni che in esse si sviluppavano o nelle forze che in esse agivano (BGS, p. 33).

Ora, il significato da attribuire alla temporalità, non può che essere legato alle forme di molteplicità in esso presenti sia sotto forma spazializzata (*molteplicità numeriche*) che sotto forma qualitativa (*molteplicità virtuali*); ecco il motivo per cui la coppia *durata-spazio* assume in Bergson un "eccesso di senso", oltrepassando la mera consequenzialità cronologica o anche la riflessione metafisica classica, andando a problematizzare la radice stessa della realtà, i suoi contenuti, lo statuto stesso dei suoi enti. Taglio universale, quindi filosofico, sul mondo. Tra gli interpreti più acuti, Michael Hardt rileva che la lettura deleuziana sia non solo tesa a ricavare un impianto "mobile" capace di strutturare ed esplicitare, seppur a mo' di frammento, *realiter* l'esperienza della conoscenza e il "foglio mondo" su cui essa si iscrive, ma anche di tendere un decisivo attacco al cuore della logica hegeliana, frantumandone il primato della negatività e l'architettura triadica che, invece di far risaltare le differenze per se stesse le riassorbe superandole in una *reductio ad unum* fallace e distorta. «Il compito fondamentale che Deleuze si propone nell'indagine del concetto bergsoniano di differenza è dunque duplice. Primo, utilizzare la critica bergsoniana alla tradizione ontologica per svelare la debolezza della dialettica di Hegel e della sua logica negativa dell'essere, in quanto falsa concezione della differenza. Questo attacco è diretto contro due momenti fondamentali della logica hegeliana: la determinazione dell'essere e la dialettica dell'Uno e del Molteplice. Secondo, sviluppare il movimento positivo dell'essere nella differenza di Bergson e mostrare come esso costituisca una valida alternativa per l'ontologia. È dunque proprio l'attacco alla logica di Hegel a preparare il terreno per il momento produttivo»²⁵. Deleuze contro Hegel.

L'impalcatura ontologico-metafisica tradizionale viene posta al centro di un bersagliamento che ne sgretola le sicurezze, i punti saldi, mostrandone l'inconsistenza e la conseguente contraddittorietà; qualsiasi ipostasi viene smentita e se nel confronto con Hume e Kant il valore della conoscenza ha trovato da un lato la dismissione come cardine assiologico ed assiomatico, dall'altro la sua torsione ad attività reale, ora, nel faccia a faccia con Bergson, Deleuze rende manifesto il movimento in costante divenire che fa capo alla temporalità e, pertanto, ad un soggetto intriso *dal* e *nel* tempo. Un altro passaggio. Col percepire temporale, l'uomo non si erge, anche se non potrà mai lasciarla per sua stessa costituzione, dalla dimensione materiale, poiché serve qualcosa in più: la memoria. Bergson scriverà *Materia e memoria* nel 1896.

Nei vari interventi, oltre a *Il bergsonismo*, Deleuze inquadra così la problematica: «[...] la difficoltà filosofica della nozione di passato deriva da ciò che è fissato in qualche modo tra due presenti: il presente che è stato e il presente attuale in rapporto al quale è ora passato»²⁶; sulla

²⁵ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 27.

²⁶ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941) in L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 29.

scorta della nozione di *ek-stasi* temporale e di rinvio di matrice sartriana, Deleuze affronta la categoria di *durata* e le sue implicazioni concependo, sulla stessa scia di Bergson e di quella più radicale di Sartre, il presente come il "non coglibile", in quanto l'uomo, per sua stessa natura, è ingabbiato nel continuo rimando a se stesso senza mai coincidersi²⁷. Segno di un transito, la memoria intrama un surplus differenziale alla mera cronologia della durata; abbiamo potuto apprendere, per mezzo della relazione Riemann-Bergson, che lo spazio si dà come *molteplicità discreta*, numerica, estensiva, misurabile, mentre ora lo scarto qualitativo che spezza la semplice consequenzialità dando luogo alla *molteplicità continua*, fluida, diveniente si pone in modo da farsi intelligibile in un senso intrapsichico, intensivo. La memoria è ed incarna il τόπος entro cui le tre dimensioni della temporalità (passato, presente e futuro) giocano la loro partita. Anch'essa è dimora differenziale, campo di molteplicità ma, nel particolare, in essa tale molteplicità avvalorata non più schemi spezzati, classificabili facilmente, ma flussi, traiettorie emotive, trame inconsce²⁸. Convivono due aspetti atti ad esplicitare cosa sia la reminiscenza, la memoria: coesistenza del nucleo oggettivo (il cervello) e della componente soggettiva (il ricordo). Rammentando ciò che Deleuze in relazione a Hume afferma sul cervello, sulla mente come flusso continuo, esteriore, il nucleo oggettivo è *extra-psichico* (il che per Bergson è equivalente rispetto alla nozione di "inconscio"); per inverso, il movimento che costruisce il ricordo dal flusso oggettivo della registrazione mentale è *intra-psichico*, connette eventi legati nella durata. Coloro che rimangono alla semplice quantità di materiale mnemonico, senza raffrontare la serie di accadimenti con la storia di sé, non plasmano una temporalità soggettiva (concetto che, esteso alla collettività, sfocia in obnubilamenti pericolosi, di sapore revisionista o negazionista, che infangano la conoscenza storica). Il salto "creativo" si dà nella comprensione dell'evoluzione (non finalistica, quindi non storicistica, anti-hegeliana) che si innesta nelle pieghe dell'intreccio quantitativo-qualitativo degli eventi. Bergson, letto da Deleuze, lascia intendere che il cervello (nel suo emisfero consacrato alla memoria) è né più né meno che una *variazione* della materia; mentre la residualità emozionale e attiva della memoria è data dal fatto che «[...] i ricordi si conservano "solo" nella durata. *Il ricordo si conserva, dunque, in se stesso*» (BGS, p. 48). Nel cervello non c'è, quantitativamente, che "del materiale". Il ricordo pulsa nelle traiettorie intensive e qualitative della durata²⁹. Muta così la visione che abbiamo del passato, esso abbandona le spoglie di inerme datità e si attiva come passato di questo "è", un presente che non è personale poiché il passato ha una sua autonomia ontologica: «C'è quindi un passato in generale che non è il particolare passato di questo o quel presente, ma che esiste come elemento ontologico, passato eterno e di ogni tempo, condizione per il "passaggio" di ogni presente particolare. Il passato in generale rende possibili tutti i passati» (BGS, p. 50). La scoperta della durata è che il passato "esiste".

Il tempo dell'immediato, la soglia del presente, è smentita dal suo "rinvio", svincolata dall'essere unico viatico di riaffioramento del passato; infatti, esso è indipendente dal presente, è

²⁷ Cfr. J.P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit. e *L'essere e il nulla*, cit., dove il fulcro del tema del "rinvio" come coesistente alla cifra umana viene ampiamente trattato.

²⁸ Bergson non poteva non avvertire l'eco preponderante che proveniva dalla Vienna di fine secolo, dove Freud, nel 1899 con la pubblicazione di *Die Traumdeutung* (*L'interpretazione dei sogni*) diede avvio a quella rivoluzione filosofico-scientifica (e diremmo anche etico-politica) data dalla scoperta dell'inconscio. Bergson coglie l'avvio di questi grandi plessi problematici e trasferisce il dilemma "inconscio" proprio all'interno della nozione di durata qualitativa. Cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di A. Ravazzolo, Newton Compton, Roma 2006.

²⁹ L'imponente capolavoro *Alla ricerca del tempo perduto* non è che un approdo alla coscienza di questa durata. Nell'ultimo volume, *Il tempo ritrovato*, Proust mantiene il rifiuto di una visione storicista (niente è accaduto perché si potesse poi farne tesoro o sintetizzarne il suo superamento), ma nel connubio arte-vita-memoria (il tempo che è ritrovato è il tempo dell'artista, dell'arte) realizza la sua durata. Non è casuale il fatto che Deleuze si sia occupato nello stesso anno di Bergson e Proust (1966). Cfr. G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, tr. it. di C. Lusignoli-D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001.

vivo e vitale nel suo "essere passato": «[...] paradosso della memoria: il passato è "contemporaneo" al presente che esso è *stato*» (*Ivi*, p. 52). Si tratta di un varco mediante il quale si oblia la vicissitudine cronologica della temporalità, aprendosi ad un tempo che, in *Logica del senso* (1969), Deleuze arriverà a delineare come *Aiôn* (αἰών). In *Kronos* (χρόνος) passato e futuro si danno come appendici del presente, soltanto quest'ultimo è "vivibile"; in *Aiôn* le due temporalità in discrasia rispetto al presente dimorano in senso attivo e vitale, coabitano in rispettiva autonomia: «Secondo *Kronos* soltanto il presente esiste nel tempo. Passato, presente e futuro non sono tre dimensioni del tempo; soltanto il presente riempie il tempo, passato e futuro sono due dimensioni relative al presente nel tempo»³⁰. Più avanti Deleuze spiega che: «Secondo *Aiôn* soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono in ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente»³¹. Eredità stoica per Deleuze, ma *in nuce* già ne *Il bergsonismo*, a livello della corrispondenza tra tempo spazializzato (quantitativo, *Kronos*) e durata (qualitativa, *Aiôn*).

Passato e presente non designano due momenti successivi, ma due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano. C'è allora un passato puro, una specie di "passato in generale": il passato non è il presente, ma, al contrario, è presupposto da quest'ultimo come la condizione pura senza la quale esso non potrebbe passare. In altri termini, ogni presente rinvia a se stesso come passato (*BGS*, p. 53).

Quale movimento rende intelligibile tale scarto al soggetto attraversato dal ricordo? Quale scia percettiva è interessata da un siffatto passaggio? Necessaria, ci sembra, la puntualizzazione che il lavoro di Deleuze implica, ovvero l'aspetto di *novum* di cui si vuole intessere l'ontologia, della quale i cardini filosofici (soggettività, temporalità, oggettività, conoscenza), vengono rivoluzionati sotto l'egida di quella *causa immanente* che soprattutto negli studi su Spinoza e Nietzsche troverà compimento e argomentazione complessa. Parlando dello "scarto", è utile tracciare un ponte tra gli attributi qualitativi del ricordo e la tensione, la spinta, il movimento differenziale che l'individualità rammemorante compie o potrebbe compiere. Ecco rendersi manifesto il concetto di *slancio vitale* (*élan vital*), perno del bergsonismo, fulcro che compone la dinamica del soggetto bergsoniano al fine di permettergli ciò che, in un testo celebre del 1907, sarà sintetizzata con l'espressione "evoluzione creatrice"³². Due termini la cui scomposizione esplica l'interesse deleuziano, condensato nell'idea di *evoluzione* senza processualità storicistico-dialettica (quindi anti-hegeliana), accomunata dalla *creatività*, indispensabile seguito dopo che si è definita l'immanenza assoluta quale campo di forze, dove il soggetto, dalla sua posteriorità senza privilegi, può costruirsi e, pertanto, creare. Da quale postura, da quale tonalità il soggetto crea e si evolve? In primo luogo il concetto di evoluzione creatrice non è riferibile esclusivamente all'individuo, alla persona, ma interessa e caratterizza l'intero cosmo; il segno che ha attratto Deleuze è ravvisabile in questa ipotesi originale di un "evolvere senza finalità". Inoltre, di "evolvere" senza meccanicismi preordinati³³. Deleuze assimilerà la nozione di durata a quella di slancio vitale poiché interessano

³⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2006, p. 145.

³¹ *Ivi*, p. 147.

³² Cfr. H. Bergson, *Opere*, cit.

³³ La seconda metà dell'Ottocento ha coltivato l'idea progressista dell'evoluzione, *pendant* filosofico di quel grande movimento storico che portò alla Seconda rivoluzione industriale (1848-50); botanica, scienze biologiche, medicina e scienze umane si ritrovano ad elaborare intenzioni comuni nell'ottica di divenire *scienze positive*. Non a caso, il

in senso universale (cosmico e umano) la potenza di trasformazione, la differenziazione globale (e non solo sociale come per Simmel), approccio "molteplice sul molteplice". Nella vitalità dello slancio si taglia la spazializzazione, si scava un ordine *Aiôn*, si delinea una sfumatura (*nuance*) che parla di *Altro*, un'alterità che è variazione, una durata del vivente e del vissuto del cosmo. Respirare aria nuova: «Si vede come un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà. Non c'è qui una rinuncia alla filosofia, ma un tentativo profondo e originale di scoprirne il dominio proprio, per arrivare alla cosa stessa oltre l'ordine del possibile, delle cause e dei fini»³⁴.

Riepilogando, il blocco euristico Hume-Kant ha consentito al pensiero deleuziano di iniziare l'attività di scardinamento dei "lanternoni" metafisici della modernità, tra cui l'esperienza, la conoscenza e le sue condizioni, il soggetto, pervenendo alla formula *empirismo trascendentale*, traducibile nell'esperienza delle condizioni reali della conoscenza posta la posteriorità e l'esser prodotto del soggetto. Il campo trascendentale è un τόπος prepersonale e precoscienziale, mentre l'individualità che lo anima è data dall'intercettazione di flussi che attraversano percettivamente la mente. Tutto ciò è definibile come "attività dell'esistere", direi esistenza in quanto tale, il cui imprescindibile supporto è decretato dalle relazioni associative da essa innescate. Ora, con Bergson il delinarsi di un'ontologia pura affronta la problematica temporale. Dall'*intuizione*, fulcro metodologico e propedeutico, ad essere colto è un primato: il *movimento*. Non si parla più di scale di valori o gerarchie (come nella metafisica platonica, nel Neoplatonismo o nella teologia medievale), ma setacciando le dinamiche del vivere (ogni forma di vita, non solo umana) ci si accorge che un plesso concettuale articolato e complesso ne struttura le traiettorie: la *differenza*. Serbare un rigore filosofico, una "precisione" interpretativo-conoscitiva, vuol dire cogliere le variazioni differenziali della realtà; ecco il motivo del binomio differenze di grado-differenze di natura, numerico-quantitative le prime, qualitativo-intensive le seconde. Altro passaggio: lo scorrimento temporale è il *motus* del vivere, *spazio-durata* diviene l'emblema degli approcci euristici agli enti in gioco. In effetti, la determinazione temporale investe e tenta di precisare un fluire che, necessariamente in quanto "vita", è *molteplicità*; vista sotto un punto di vista *discreto* (spazializzato, divisibile) o *continuo* (fluidico, diveniente senza tagli). Secondo le categorie temporali, avremo *Kronos* e *Aiôn*, distinzione ancor più esplicativa rispetto a discreto-continuo. Da qui la triade passato-presente-futuro possiede due caratterizzazioni fondamentali: in *Kronos*, l'immediatezza è il presente, in esso si vive mentre passato e futuro appartengono al "già" dell'incontrovertibilità o al "non ancora" della possibilità; *Aiôn* assume un tempo "altro", logico, laddove passato e futuro dimorano attivamente nell'esistere rimemorante e ad essere indefinito, quindi invivibile, è proprio il presente. Il gesto qualitativo è ciò che Bergson denomina *élan vital*, slancio vitale; esso intreccia la sua particolare *tendenza* ("il tendere verso") con la differenza stessa. La realtà sempre "mista" che si pone dinanzi al soggetto, intrisa di molteplicità, è afferrabile nei termini di un'*evoluzione creatrice*; la specificità della memoria rimanda alla *differenza di natura* dei ricordi (ricordo una cosa piuttosto che un'altra), pertanto "intensivamente" l'esperienza si fa reale per il soggetto e questa tensione

Positivismo ebbe implicazioni in molteplici aspetti del sapere, dalla sociologia all'antropologia, dalla psicologia alla pedagogia fino alle scienze naturali o tecniche ricordate sopra. Idea chiave era rappresentata dal *positum*, metodo ed emblema teoretico-pratico dell'esigenza, da parte dei positivisti, di possedere un fondamento indiscutibile, ma non più a carattere metafisico, bensì in ottica scientifica, qualcosa di "posto alla base" inscalfibile (gli stessi stadi di Comte incarnano una progressiva liberazione, chiarificazione e veridicità da parte dell'uomo e delle sue conoscenze: dal primo stadio *teologico*, a quello *metafisico*, ancora sepolti nella coltre superstiziosa e astratta, fino a quello *positivo*, liberante in senso pieno). Campo simile con annesse teorie specifiche configurerà Charles Darwin quando, nel 1859, scriverà *L'origine delle specie*, manifesto immortale di finalismo biologico. Bergson intercetta la *Stimmung* dell'epoca ma ne contesta le certezze, genesi storico-filosofica di testi come *L'evoluzione creatrice*.

³⁴ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)* in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 31.

vitale crea la propria evoluzione. A mio avviso, simile "creazione" rivoluziona l'intero modo di vedere il movimento delle determinazioni storiche, filosofiche, estetiche della realtà, emancipandone le potenzialità da quello stretto gorgo che la dialettica e vari storicismi (di varia tipologia) avevano imposto al pensiero.

È un passo avanti decisivo, il soggetto può crearsi la propria evoluzione. Ciò significa che per farlo non può che rifiutare il circuito dialettico, non può che espungere il negativo, non può che sottrarsi al profetismo messianico religioso e non, di matrice cristiano-hegeliana. Creare l'evoluzione che più gli è consona vuol dire, per il soggetto, costruire se stesso senza comando, è un'anarchia produttiva che Deleuze radicalizzerà ancor più nei suoi studi su Spinoza e Nietzsche. Per tornare all'esempio delle memoria, applicando un'azione creativo-evolutiva è invertita la direzione del rapporto soggetto-ricordo: «[...] si vede bene quale sia la rivoluzione bergsoniana: noi non andiamo dal presente al passato, dalla percezione al ricordo, ma dal passato al presente, dal ricordo alla percezione» (BGS, p. 57). In tal modo dal regno dei possibili, si intraprende un cammino reale: «Le condizioni cui dobbiamo pervenire, non devono dunque essere considerate come quelle di ogni esperienza possibile, ma come quelle dell'esperienza reale»³⁵. Il pensiero hegeliano cela l'astrattezza della sua impalcatura dialettica attraverso l'identità tra realtà e razionalità ("ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale"), fa trionfare una logica scissa dal "misto" concreto del reale e in grado di auto-compiarsi per passaggi di oltrepassamento del negativo, fino ad un assoluto dogmaticamente affermativo. Così Michael Hardt: «[...] Hegel sembra riunire gli errori del meccanicismo e del platonismo e ripeterli nella loro forma pura»³⁶. La strutturazione logico-dialettica di Hegel non concepisce la frammentarietà, ogni elemento è totale perché componente della totalità; le rimozioni possibili sul fatto che i vari stadi o figure dello Spirito siano frammenti che andranno a comporsi in una forma superiore non trova legittimità in quanto nel particolare momento della loro presentificazione essi sono totali. Una volta superati (che in Hegel non è mai un perdere completo, ma un serbare, questo il senso dell'*Aufhebung*) rappresentano la realtà compiuta per quel particolare momento, partecipando nell'esito dello Spirito assoluto che chiude il cerchio alla vera e propria totalità. Per Hegel esiste la parzialità, ma non la frammentarietà. Quando definiamo qualcosa come "parziale" esprimiamo un *quid*, ovvero qualcosa che è *totale per la parte* e *parziale per la totalità*; nella parte è esaurita la sua facoltà ed è esaustiva la conoscenza che ne emerge, mentre l'intero blocco, compreso il *quid*, è una tra le componenti della totalità. Due punti di vista interni allo hegelismo: sotto il punto di vista *parziale*, la figura della sintesi è totale, niente ne è fuori (ad esempio un momento della storia dello sviluppo dello Spirito); al contrario dal punto di vista della *totalità* la figura parziale è semplice momento che sarà totalizzabile. Il frammento ha tutt'altro statuto: è autonomo. Ciò significa che non può essere né esaustivo per la parte né riconducibile alla totalità. Vago, è l'inafferrabile. In Hegel niente sfugge, niente è inafferrabile. La durata bergsoniana, impressa nell'ontologia deleuziana, è lo sfuggente, l'incompiutezza, l'anti-totalità. Frammento contro parzialità. Lo stesso *Io* è frammento e non parzialità (meno che mai fondamento): «[...] l'io stesso a sua volta non è che uno dei casi di durata» (BGS, p. 69). Legante Hume-Bergson sulla detronizzazione del soggetto rispetto alla centralità ipostatica che aveva nella modernità.

Deleuze riconosce a Hegel l'idea del dinamismo, del movimento costante dell'essere, tuttavia non ne ammette le regole interne, le norme metafisiche di processualità; dove finirebbe la realtà se seguissimo le varieguate figure via via elencate da Hegel visto che egli non ne mostra in alcun modo la concretezza interna? Pur dettagliando i vari stadi dello Spirito, il concreto è reso parzialità e teso all'identità con un astratto (che sempre lo precede e torna poi a seguirlo) che

³⁵ G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 38.

³⁶ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 37.

finalmente "si sa", tanto da elidere ogni dualismo. L'assoluto è identità tra *identico* e *non identico*. Niente di più formale, freddo, de-vitalizzato. Ancora Hardt, molto rigoroso in merito, afferma: «Quello che manca alla terminologia hegeliana è una minuziosa attenzione alla specificità e alla singolarità dell'essere reale: Hegel sembra un macellaio dialettico negligente se paragonato all'abilità platonica. Per arrivare a una concezione non generica dell'unità e della molteplicità nell'essere reale, dobbiamo cominciare chiedendoci, alla maniera di Platone, quale essere, quale unità, quale pluralità?»³⁷. Controversia millenaria per la filosofia quella tra unità e molteplicità (da Parmenide a Eraclito in poi), rinnovata ora sul crinale della *fondazione (s)fondante* deleuziana. Se fondare implica quel "rifersi a..." espresso da Deleuze in *Che cos'è fondare?*³⁸, costantemente riferito ad un "prima", un a priori, l'ontologia deleuziana prende forma *(s)fondando* questo fondamento classico, minando le sue basi interne e formali per mezzo della *differenza*; essa è scardinata soprattutto nel sistema hegeliano, quasi rappresentasse per Deleuze una nocività maggiore occorsa alla vita stessa (non solo del pensiero). Infatti, in Hegel la differenza è riconosciuta, vista, ne è colto il potenziale, ma è messo al servizio di semplice ponte, falsa alterità destinata alla sua stessa sussunzione, al suo superamento, alla sua integrazione anonima. L'antitesi, la negazione, è sparita seppur conservata, annega nel mare della sintesi. L'evoluzione dell'essere che Deleuze rileva in Bergson, creando, esprime i vari e differenziati *ritmi* della vita, la loro partecipazione al Tutto cosmico, perché pensiero e natura condividono il medesimo campo (il monismo spinoziano sarà protagonista in merito); torna la tematica, anticipata prima, della relatività in quanto ritmare vuol dire cadenzare la temporalità e quando essa diviene plurale la questione si affina notevolmente:

È un confronto che si impone a Bergson in quanto la Relatività richiama, a proposito dello spazio e del tempo, concetti quali quelli d'espansione e di contrazione, di tensione e di dilatazione [...] tutto parte da una certa idea di movimento che produce una contrazione dei corpi e una dilatazione del loro tempo; ciò porta alla dislocazione della simultaneità, ciò che è simultaneo in un sistema fisso non lo è più in un sistema mobile; inoltre in virtù della relatività del riposo e del movimento, e della relatività dello stesso movimento accelerato, contrazione dell'estensione, dilatazione del tempo e rottura della simultaneità, divengono assolutamente reciproche; in questo senso ci sarebbe allora una molteplicità del tempo, una pluralità di tempi a diverse velocità di scorrimento, tutte reali e ciascuna propria a un sistema di riferimento; e dato che per situare un punto diviene necessario indicarne la posizione tanto nello spazio che nel tempo, il solo carattere unitario del tempo è di essere una quarta dimensione dello spazio; proprio questo insieme Spazio-Tempo si divide attualmente, nello spazio e nel tempo, secondo una infinità di modi, ciascuno dei quali appartiene a un sistema (BGS, pp. 73-74).

L'idea dei *modi*, di sapore spinoziano, sarà di lì a poco approfondita da Deleuze. Intanto, creare la propria evoluzione (che significa anche comprendere le cause materiali che ne compongono l'essenza), conduce il vivente a scoprire e, successivamente, a condividere la propria durata con le altre; a rigore Bergson divide questo gesto dalla sua ipotesi prettamente animale, nel senso che solo l'uomo, seppur non privilegiato gnoseologicamente, ha la qualità di intuire (si ritorna al metodo bergsoniano *par excellence*) i rapporti tra durate che, in termini esistenziali e fenomenologici, avremmo definito *Erlebnis*, "vissuto". Tuttavia, è utile qui decifrarne le articolazioni mantenendo la categoria di "durata". Il tema cardine tra unità e molteplicità assume qui una traiettoria fondamentale. Come si relazionano i tempi particolari, le singole durate, con il

³⁷ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 46.

³⁸ G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., pp. 125-200.

Tempo inteso globalmente? Deleuze ravvisa in tale contesto quel *primum* concettuale che gli permetterà di far convivere un *monismo* di fondo con una *pluralità* di attività ad esso interne; sarà il nodo che ritroveremo in Spinoza, Nietzsche e nel campo di immanenza o campo di composizione in *Mille piani*. Viene ad essere frantumato, spezzato, il motivo intrinseco di ogni dualismo, a partire proprio da quello tra unità e molteplicità, tra l'uno e i molti; se l'essere non ha trascendenza, non ha gerarchie o scale valoriali entro cui misurare la sua posizione, esso è già da sempre totale, unico, immanente, orizzontalità pura (è l'idea del campo trascendentale prepersonale che Deleuze ricavò da Hume-Kant). Esso è sempre attuale. Il brulicare composito delle molteplicità che animano suddetto campo, trova attuazione rispetto alle loro stesse virtualità. Altra coppia categoriale decisiva in Deleuze: *attuale-virtuale*. «[...] i testi di Bergson concordano perfettamente senza alcuna contraddizione: c'è un unico tempo (monismo), nonostante l'infinità dei flussi attuali (pluralismo generalizzato) che partecipano necessariamente al medesimo tutto virtuale (pluralismo ristretto)» (*ivi*, p. 77). Si tratta delle controversie teoretiche chiave circa la temporalità e il suo statuto ontologico che, agli occhi di Deleuze, hanno una commistione concreta e reale: «[...] non solo le molteplicità virtuali implicano un unico tempo, ma la durata come molteplicità virtuale è proprio quest'unico e solo Tempo». Corrispondenza di effettività: monismo e pluralismo (*ibid.*). Gli esseri viventi coprono determinati spazi e il loro slancio vitale segna indubbiamente rapporti (coalizioni, fratture, stabilizzazioni e migrazioni); l'uomo mette in gioco, dentro tali rapporti, l'essenza cerebrale, quell'intelligenza che fa dell'evoluzione un processo creativo. Secondo Bergson, nel monismo-sostrato, l'attività plurale più ampia è proprio quella del cervello umano, recalcitrante alla mera datità: «La forma organica si scompone in materia e slancio vitale, ma lo slancio vitale si differenzia in istinto e intelligenza, e l'intelligenza è il principio della trasformazione della materia in spazio»³⁹. Tempo della cerebralità (che è anche vita emotiva, nel senso latino del *motus interioris*) che non è separato dal Tempo della Natura, nucleo temporale, potremmo dire, oggettivo. Dividere i due tempi significherebbe ricadere in un dualismo tradizionale (simile all'idea cristiana di temporalità, come Agostino ricordava con la nozione di *distensio animi*), per cui Bergson avverte la necessità di scrivere un testo come *Durata e simultaneità* del 1922 (opera espressamente rivolta alla problematica della relatività einsteiniana). La simultaneità funge da campo universale della temporalità, in esso le varie durate fanno il loro corso e l'innovazione portata dalla relatività dimostra la compostibilità e la complicazione delle varie durate tra di loro e di queste ultime con il Tempo del cosmo (l'analisi filosofica e scientifica si baserà sui vari sistemi di riferimento via via considerati): «La teoria bergsoniana della *simultaneità* conferma quindi la concezione della durata come *coesistenza* virtuale di tutti i gradi in un solo e unico tempo» (*BGS*, p. 79). Emergono due poli che saranno presenti, in altro contesto, in Spinoza critico di Cartesio (questione degli attributi e della sostanza, laddove pensiero ed estensione hanno pari dignità), ovvero materia e pensiero; Bergson supera sia la mera posizione di meccanicismo materialista, sia l'idealismo proprio in virtù di questa *compresenza* tra durata e simultaneità, pensiero e materia. Deleuze ravvisa in Bergson il viatico di uscita dall'ottica *manichea* della dialettica, per mezzo di una rinnovata apertura alla molteplicità ed alla genetica stessa della vita: «[...] Bergson rifiuta ogni genesi semplice, che spiegherebbe l'intelligenza solo a partire da un ordine della materia già presupposto, o che spiegherebbe i fenomeni della materia a partire da categorie dell'intelligenza già presupposte. Ci può essere solo una genesi simultanea alla materia e all'intelligenza» (*ivi*, p. 83).

La filosofia deleuziana assume contorni ben definiti e contenuti teoreticamente saldi dopo queste tre opere dedicate rispettivamente a Hume, Kant e Bergson. Tra i risvolti filosofici maggiormente significativi vi sono, indubbiamente, la critica della soggettività, la mutazione del

³⁹ G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 43.

trascendentale, la teoria della molteplicità e la questione della temporalità; ogni gesto tensivo verso la conoscenza è dato nella concretezza "mista" dell'empirico, le cui condizioni, venendo meno l'assetto egologico, sono da riferirsi al piano della realtà. Il flusso percettivo esterno agisce sulla mente che posteriormente si individuerà in un soggetto specifico e, in ogni caso, pur sempre mobile, *in fieri*. Guardare con prospettiva gnoseologica al mondo vuol dire aver dinanzi una "molteplicità di molteplicità", di cui innescare l'euristica genetica. La materia, sostrato per ogni ente identico, fa e contiene variazioni continue che Bergson divide ulteriormente: la materia attiva è *ciclicità*, la materia come contenente è *differenza*. Deleuze dà una stoccata alla dialettica e al pensiero del negativo oltrepassando la gabbia dualistica, non si esce dal monismo del cosmo (consacrato nei testi su Spinoza) e i rapporti all'interno di esso, nella sua circolarità ripetitiva (lo vedremo meglio nella dottrina dell'eterno ritorno nietzscheano che Deleuze affronterà) possiedono la facoltà creatrice di molteplicità, ovvero la differenza: «[...] la Memoria è essenzialmente differenza, mentre la materia è essenzialmente ripetizione» (*ivi*, p. 86); l'ontologia deleuziana complessifica attraverso la *differenziazione* gli enti del reale, passando dalle strettoie manichee della tradizione che vedeva necessariamente il soggetto opposto, o per lo meno dinanzi, all'oggetto, la ragione alla follia, l'Uno al Molteplice, lo spazio al tempo, conquistando una teorizzazione che potremmo definire di compresenza nella differenza e differenziazione nella compresenza. Ciò vale per gli esseri viventi *tout court* e l'uomo, senza privilegi antropocentrici, sa cogliere lo scarto dato dal molteplice e rendere creativa la propria evoluzione con variazioni prima di lui non esistenti. Ma nulla vi è di trascendente o superiore in esso, non è animato da alcuna "forza speciale", da nessuna interiorità mistica. A Deleuze non interessa il Bergson titubante e in contesa intima con la religione, ma l'impianto del suo filosofare, il fatto di aver espunto quel diabolico e mistificato meccanismo chiamato dialettica.

La distinzione tra *possibilità* e *realtà* rispetto a quella tra *virtualità* e *attualità* spiega la dinamica, la curva di rottura e nuova composizione rispetto ai paradigmi del moderno. Dunque, il possibile incarna ciò che può o non può realizzarsi, quindi può pervenire a realtà, ma come possibile non è reale; dal senso comune è facile intuire che se una cosa è possibile non è (per lo meno "ancora") reale; altro discorso per il virtuale che, pur non manifestando la sua concrezione reale, è reale come flusso creativo, genetica della differenza in quanto esso possiede realtà perché ha la facoltà di attualizzarsi; tuttavia, mentre il possibile non può che realizzarsi in termini similari rispetto a quanto prometteva, a quanto era tra i suoi possibili, il virtuale ha un'autonomia rispetto alla sua concretizzazione (attualizzazione) poiché afferma sé, quindi si fa reale, come rottura, squarcio che impone la differenza e penetra la molteplicità. Lo slancio vitale, *l'élan vital* è dunque questo concepire il mondo e concepirsi inscindibilmente all'interno di esso in qualità di una delle infinite variazioni assumibili dalla materia ma in grado di differenziare, cioè di creare e di evolversi. «Questo *élan vital* che anima l'essere, questo processo vitale di differenziazione, connette la pura essenza all'esistenza reale dell'essere»⁴⁰ afferma Hardt che, rigorosamente, evince la seguente conclusione rispetto al nucleo filosofico deleuziano in relazione a Bergson: «Il compito centrale costruttivo dell'interpretazione deleuziana di Bergson, allora, è quello di elaborare il movimento positivo dell'essere tra il virtuale e l'attuale, così da fondare la necessità dell'essere e permettergli tanto l'identità che la differenza, tanto l'unità che la molteplicità»⁴¹.

La durata bergsoniana è letta da Deleuze quale radicamento nell'ontologia costituita dalla coppia virtuale/attuale e non da quella possibile/reale:

Dobbiamo prendere sul serio questa terminologia: il possibile non ha realtà (anche se

⁴⁰ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 49.

⁴¹ *Ibid.*

può avere un'attualità); inversamente il virtuale non è attuale, ma *in quanto tale possiede una realtà*. Anche in questo caso la formula che meglio definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: "reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto". Il possibile, preso da un altro punto di vista, è ciò che si realizza (o che non si realizza); ora il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quella della somiglianza e quella della limitazione. Si ritiene infatti che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza [...] in quanto non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti, e che altri "passino" nel reale. Il virtuale, al contrario, non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. [...] Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve creare, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione (BGS, pp. 90-91).

Ad essere ritrovato, ora, in Deleuze è *il tempo della differenza*, il tempo della molteplicità che, viste le opere future, fornirà al nostro una "cassetta degli attrezzi" poliedrica e prospettica con la quale aprire il mondo e pervenire all'uomo senza un a priori destinale e storicistico. Differenza, intuizione, molteplicità, slancio vitale, rappresentano altrettante categorie capaci di costruire, edificare la realtà, sono virtualità attualizzantesi e l'uomo, una tra queste, sarà all'altezza di coglierne le peculiarità⁴². Una rete di soglie intensive su un medesimo piano; la storia del mondo può essere definita anche così e in essa «[...] lo Slancio vitale indica l'attualizzazione del virtuale in base a delle *linee di differenziazione* che corrispondono ai gradi - fino alla linea dell'uomo in cui lo Slancio vitale prende coscienza di sé» (BGS, p. 107). Se in questo pianeta non avesse un posto *come* gli altri animali l'uomo perderebbe la sua potenza differenziante. Alla maggioranza che lo dimentica e che si pavoneggia di concepire l'intero mondo in funzione dei suoi bisogni e delle sue velleità non resta che il vuoto.

⁴² In *Filosofia dell'espressione* (1969), Giorgio Colli parlerà della nozione di *riflusso*, nel senso di uno sguardo retrospettivo che gli altri esseri viventi non hanno a parte l'uomo, tentativo di visibilità cognitiva sull'evento originario, sulla causa del suo darsi, domanda filosofica per eccellenza. Ci sembra analogico qui Deleuze rispetto a Colli, poiché per entrambi l'uomo non ha alcun diritto privilegiato all'interno del cosmo, tuttavia, evolvendo creativamente con frammenti, punti di rottura, linee di fuga e discontinuità, può rivolgersi a questo quesito universale: la provenienza di tutto ciò che è. Si tratta del tema del "fondo della vita", *primum* ontologico cui si rivolge, novello Orfeo, lo sguardo retrospettivo dell'uomo. Deleuze e Colli utilizzano entrambi il termine "espressione", concretezza non metaforica ma reale per il primo, tessuto del mondo le cui tracce vanno capite e costruite per il secondo. Un asse storiografico che qui mi permetto di segnalare come ancora non battuto e analizzato. Ciò che Colli denomina "organismo complesso" è l'uomo stesso che, senza essere inserito in un processo finalistico, accresce il raggio della propria azione fino a rivolgersi al passato, a quelle serie espressive (altra nozione vicina a Deleuze) da cui proviene. «Per spiegare il fenomeno dell'organismo non è necessaria una concezione finalistica. Un insieme di punti di immediatezza, attraverso altrettante serie espressive, si raccoglie infine in un fuoco, che è la rappresentazione di un organismo [...] la sola scossa è data da un invertirsi della direzione, da un riflusso. È come se l'espressione, nel tendere che è proprio della sua natura, dopo di essersi allontanata dall'immediatezza cercasse retrocedendo di recuperarla. Tale inversione si instaura all'apparire di una grandiosa convergenza di serie espressive negli organismi più complessi»; G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 26.

IV

DE LIBERTATE Spinoza, " a forza di esistere"

Io amo tutto, e ancora di più
amo che Tutto ami me

Jules Laforgue

Quando si vive per la conoscenza si è nell'amore. Un amore ben più ampio dell'affetto, della carnalità, del dono e della riconoscenza; conoscere è amare in tutti questi modi e oltre, irrorando il mondo di una forza, immanente alla terra stessa, corpo tra corpi, cervello appassionato e florealità d'emozioni. Questo è stato Baruch Spinoza per Deleuze. Il fine etico dimora nell'insegnamento che *essere mondo* è uguale a conoscerlo. Nell'intervista postuma *Abécédaire*, e in varie circostanze, Deleuze si appella al cuore quando parla di Spinoza. Senza sciattezza retorica, anzi per indicare che la filosofia spinoziana, se capita, entra nel vivo pulsare del sé, plasma ogni traccia lucente e tragica che chiamiamo "vita", entra negli anfratti dei problemi, scevra da miopie e vuotezze, è "tutta qui" perché ogni trascendenza è falsa. Fare filosofia significa essere in vita.

Avvicinarsi all'opera spinoziana indica l'aver acquisito, per Deleuze, quel passo decisivo verso una posizione globale delle controversie filosofiche precedentemente affrontate (Hume, Kant, Bergson), verso un approccio che è al tempo stesso tanto vicino ad un sistema quanto estremamente lontano da esso, direi agli antipodi. Deleuze trae le somme del passato (fare i conti con la mappatura filosofica della modernità) ed elabora un futuro (il modo di "vivere" i concetti, come vedremo, attivamente, il che è lo stesso che dire politicamente). Spinoza rappresenta la sponda dirimente intorno ai temi che interessano maggiormente l'originario e il fondamento: sostanza, essere, necessità, libertà, ontologia. Fino a Bergson, Deleuze ha aperto le porte del pensare, scardinando i vincoli che le tenevano chiuse, approdando alla molteplicità, inventando un soggetto e la sua postura gnoseologica, solcando un territorio in grado di accogliere, senza ipostasi coercitive, gli infiniti movimenti della vita, a tutti i livelli (il campo trascendentale). Dove trovano componibilità tali elementi? In quale *non-sistema* collocarli? La risposta deleuziana è: Spinoza e la sua opera, Spinoza e la sua *Etica*.

Alla fine degli anni '60, Deleuze avvia il confronto con Spinoza che non abbandonerà mai¹;

¹ Riguardo alle opere deleuziane su Spinoza ricordiamo: G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2014 e Id., *Cosa può un corpo?*, tr. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013 (ciclo di lezioni tenute a Vincennes tra il Novembre 1980 e il Marzo 1981). Inoltre, cfr. Id., *Spinoza. Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016. Tra gli studi critici più rilevanti: G. Howie, *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2002; J. Conway, *Gilles Deleuze. Affirmation in Philosophy*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2010; E. Mastropiero, *Il corpo e l'evento. Sullo "Spinoza" di Deleuze*, Mimesis, Milano 2012; P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, tr. it. di E. Marra, Ombre Corte, Verona 2016; I suddetti testi critici rappresentano quella serie di studi più specificamente

tre piani ermeneutico-critici sono ravvisabili: in primo luogo un piano *ontologico* (il sistema metafisico spinoziano come radicale taglio della modernità), in secondo luogo un piano *gnoseologico* (singolarità e potenze nell'essenza del finito, modi ed espressioni), in terzo luogo un piano *etico* (nozioni comuni, affezioni, democrazia). Ontologia, gnoseologia, etica: tre assi di ricerca, tre linee di fuga, tre strumenti di composizione del reale. Chiaramente, gli scritti che Deleuze dedica a Spinoza ricompongono questi tre motori filosofici secondo vari gradi, momenti ed intensità. Con Spinoza, Deleuze vede delinearsi un parallelismo (termine decisivo per l'autore dell'*Etica*) che corona l'investimento vitale stesso: quello tra filosofia e vita. Depurato dall'intenzionalità husserliana, dalla triangolazione spiritualistica del personalismo (di consistenza filosofica pressoché nulla), dalle varie "filosofie di vita" (compresi gli idiotismi ignavi di un Oriente sempre frainteso), la filosofia deleuziana scopre quella serie di articolazioni che le permetteranno di creare un *laboratorio* (un'officina) dove l'impercettibilità del pensiero è la sua forza, riuscendo ad entrare in fenditure minuscole, rivoluzionando come affermatività concreta la vita e la percezione che corpo e pensiero, commistionati, ne hanno: «Dopotutto un filosofo non inventa solamente nozioni, ma forse, e soprattutto, modi di percepire»².

Cerchiamo di scansionare i tre momenti sopra rilevati: ontologia, gnoseologia, etica. Il primo vettore di connessione deleuziano su Spinoza investe la metafisica, l'impalcatura originale, anomala, imprevedibile che egli teorizza, la sua ontologia. Già dal titolo della prima parte dell'*Etica* che è appunto "Dio", Deleuze sente il bisogno di indicare nel filosofo olandese un interprete *differente*, non accomunabile a Pascal, né a Leibniz o Cartesio, né Vico o Gassendi, ma fulcro di una visione completamente rovesciata dell'Essere, del fondamento del cosmo. Urge imporre il *verum* all'Essere a cominciare dal concetto di *sostanza* che separa la via spinoziana dall'intrico cartesiano, dalla strada senza uscita (il dualismo) in cui si è imbattuto l'autore del *Discorso sul metodo*. Non è possibile né ammissibile che ci possa essere più di una sostanza. Cosa intende Spinoza? La tradizione ha sempre cercato, in molti famosi e grandi interpreti, di dividere la totalità, ponendo verità e fallacia su due piani diversi, eternità e immortalità da un lato, finitezza e mortalità dall'altro, per lo meno da Platone (idee ed opinioni non possono confondersi). Ciò non corrisponde alla realtà in quanto una sola è la sostanza, coincidente con la totalità, ma anche con l'unità stessa. Primo stacco: per Deleuze vi sono differenze (basti pensare a quanto detto intorno a Bergson) ma non gerarchie. E la sostanza spinoziana ricalca e conferma questo assunto. L'assenza di scale valoriali metafisiche, di tappe emanative di stampo neoplatonico (Plotino) fa apparire per la prima volta in modo chiaro e netto lo spauracchio, il grande dannato tra i concetti filosofici: l'immanenza. *Deus sive natura*, locuzione al centro di contese interpretative³, ha in quella disgiuntiva (che poi è paradossalmente una congiuntiva) l'intera spiegazione degli intenti spinoziani: tutto è nell'immanenza, niente è oltre o fuori di essa. Dice Deleuze: «La causa immanente è presente da

indirizzati al confronto Spinoza-Deleuze, tuttavia numerosi altri rimandi saranno inclusi in nota nello svolgimento del capitolo. Di Spinoza: B. Spinoza, *Etica/Trattato teologico-politico*, cit.; Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009; Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.

² G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 43 (d'ora in poi CPC).

³ Filoni di estrazione a volte opposta si sono cimentati sulla filosofia spinoziana: rammentandone alcuni si va dal tentativo di colonizzazione idealistica tramato da Hegel e Schelling, alle controversie sulla religione (rivalutazione ebraica o intuizione cristologica?, si pensi alle questioni teoretiche sollevate da Augusto Guzzo nel 1924), all'ateismo radicale e al materialismo di matrice marxista (da Marx fino a Althusser, Negri, Balibar), e ad originali letture di uno Spinoza "farmaco" della contemporaneità o del post-moderno che dir si voglia (Foucault, Hadot). Al di là delle forzature idealistiche, considerando risolta la problematica religiosa (basta infatti un'attenta lettura dei testi spinoziani), sicuramente ravvisiamo nelle interpretazioni di metà '900 l'aurora dello Spinoza filosofo della libertà, materialista senza chiudersi in meccanicismi sterili o ripetitivi, insomma una trasversale staffilata nei confronti del falso criticismo, del conservatorismo più bieco, della stolidità credenza. Vi è anche un asse ermeneutico di indirizzo scientifico, in particolar modo riguardo al rapporto mente-corpo, al parallelismo psico-fisico (si vedano Davidson, Koyré, Jacques).

sempre nella filosofia, ma senza essere mai stata sviluppata fino alle sue estreme conseguenze. Perché? Senza dubbio perché era la più pericolosa [...] E poi arrivò Spinoza e tutto cambiò» (CPC, pp. 71-72). A trovare consistenza è la nozione di campo o piano in Deleuze, dal momento che i due grandi distruttori della libertà filosofica, dualismo e dialettica, pervengono qui alla loro sparizione, allo spodestamento delle loro rispettive figure; così il piano è ora "piano di immanenza", un sostrato ontologico non vincolante in quanto prepersonale, a-volontaristico, afinalistico, pura essenza che è necessitata dalla sua stessa natura a produrre. «È incredibile: in Spinoza tutto avviene su un piano fisso, ma non immobile, assolutamente no, perché in esso tutte le cose si muovono - per Spinoza conta solo il movimento delle cose [...] Spinoza inventò il piano fisso. A mio avviso, fu il tentativo più importante mai esistito di dare uno statuto concettuale all'idea di univocità dell'essere [...] La sostanza assolutamente infinita è l'Essere in quanto Essere, l'essenza dell'Essere, il piano su cui tutto è immerso e in cui tutto si iscrive» (ivi, p. 73).

La serie sostanza-attributi-modi rimanda ad un'organicità complessa e semplice nel medesimo tempo; infatti, utilizzando la terminologia latina *simplex* e *complex* stanno ad indicare non tanto strutture fisse, quanto piuttosto movimenti inerenti l'uni-totalità della sostanza. Dalla sostanza *causa sui*, necessitata a produrre, agli attributi di pensiero ed estensione (la *res cogitans* e la *res extensa* cartesiane) di essa implicazioni e complicazioni, fino ai *modi* come vere e proprie variazioni nel finito dell'infinitezza della sostanza, l'architettura spinoziana conduce alla concezione di totalità senza sfociare in dogmatismi; è la *Natura* (la parola più universale per definire tutto ciò) che produce poiché è vita e che è vita poiché produce: «In Spinoza, la Natura comprende tutto e contiene tutto, ma è al contempo esplicita e implicata dalle cose. Gli attributi implicano ed esplicano la sostanza, ma la sostanza comprende tutti gli attributi. I modi implicano ed esplicano l'attributo da cui dipendono, ma l'attributo contiene tutte le essenze dei modi corrispondenti»⁴. E la differenza prima teorizzata ne *Il bergsonismo*? Esattamente qui Deleuze oltrepassa le ipotetiche critiche sull'indifferentismo dello spinozismo (vista la lettura dell'Assoluto come unità indifferenziata di Natura e Spirito in Schelling), pervenendo al fatto che l'impalcatura teoretica di Spinoza è quanto di più dinamico esiste, quanto di più liberante nei confronti della differenza e, inoltre, legittimante anche il legame con Hume e Kant sul campo trascendentale e sullo statuto del soggetto. Il campo precoscienziale e prepersonale trascendentale vale il piano di immanenza definito dalla sostanza e dalla sua produttività afinalistica, impersonale, non ponente un rapporto creatore-creatura (evidentissima negazione della matrice giudaico-cristiana e, diremmo, di ogni credenza religiosa); dall'altro lato il soggetto nella sua posteriorità deprivilegiata è soltanto *uno* dei modi possibili che possono venire a configurarsi. Spinoza, secondo Deleuze, conferma, situa e sostanzializza la sua nuova ontologia pluralistica.

Determinare la sostanza implica comprenderne alcune caratteristiche fondamentali. In prima istanza, l'assenza di qualsivoglia volontà o atto "intelligente" che azioni la creazione; in second'ordine, l'assoluta necessità del produrre sostanziale per cui essa non può non creare; in ultimo, la funzione di campo, territorio o piano (tre concetti che fanno parte della "cassetta degli attrezzi" di Deleuze in vari luoghi della sua opera) attribuito alla sostanza, ovvero unica superficie entro la quale le variazioni modali possono avvenire (superficie d'immanenza). Assenza di volontà, necessità, unicità topologica. Tre connotazioni della sostanza spinoziana, *Deus sive natura*. Per Deleuze, *affermazione* e *positività* (nel senso di "porre") segnano la sintassi della sostanza, così come dei suoi attributi e dei suoi modi; un concetto sintetizza tale binomio, quello di *causa sui*: «[...] lo Spinoza di Deleuze è un'indagine logica e speculativa seguita da una costituzione pratica ed etica: la *Forschung* seguita dalla *Darstellung* [...] La causa sui è il pilastro fondamentale che sostiene

⁴ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 12 (d'ora in poi *SPE*).

l'essere, poiché l'essere è definito dalla sua potenza di esistere e produrre»⁵. Cardine di stabilità e cinesi della realtà, la sostanza è Tutto, nulla le può essere esterno, alcuna residualità resta; l'unicità della sostanza scende in contesa con l'esito dualistico del cartesianesimo e ne muta gli attributi di *pensiero* ed *estensione* (astrazione e concretezza in senso lato) in entità reali ma dipendenti dall'unicità sostanziale, non di certo sostanziali di per sé; la *quidditas* di pensiero ed estensione è differente dalla sostanza ma in essa agente e ad essa subordinata. Deleuze mette in campo il fattore di *distinzione* per cui ad esistere in sé, per la sua stessa essenza non può che essere la sola sostanza, non gli attributi:

Non bisogna però confondere l'esistenza dell'essenza con l'esistenza del suo correlato. Tutte le essenze esistenti sono riferite o attribuite alla sostanza, l'unico ente la cui esistenza appartenga necessariamente all'essenza. L'esistenza per sé è una prerogativa della sostanza: *non è l'attributo* ad esistere per sé, ma ciò a cui l'attributo riferisce la sua essenza, affinché l'esistenza appartenga necessariamente all'essenza così costituita (SPE, pp. 30-31).

Attribuire una determinazione è diverso dal renderla sostanziale, cioè in sé, essenziale; determinare come "attributo" indica la sua relazione con la sostanza, la sua dipendenza. Ciò non toglie realtà al pensiero e all'estensione, anzi ne consacra la concretezza, chiamata da Deleuze *espressione*: «Ciò che è espresso non esiste al di fuori della sua espressione, ma è espresso come l'essenza di ciò che si esprime» (*ibid.*). Categoria centrale quella di *espressione*; tanto più che nel solco segnato dal superamento del dualismo per mezzo degli attributi (che Deleuze chiama con rigore teoretico "attributori"), essi divengono la fonte metodologica per una filosofia dell'espressione, accanto al *novum iter* costituito dai modi. L'analisi metafisica spinoziana emerge dalla modernità dal momento che attua una serie di rifiuti, sia concettuali che metodologici: al diniego verso il dualismo, la trascendenza, la staticità ipostatica corrisponde la denegazione del metodo analogico, eminente, equivoco. Deleuze è chiaro: «Siamo convinti che *la filosofia di Spinoza rimanga in gran parte inintelligibile se non si vede in essa una lotta contro le seguenti tre nozioni: l'equivocità, l'eminenza e l'analogia*» (*ivi*, p. 35). Triade corrispondente ad altrettante impostazioni classico-moderne della storia del pensiero. L'equivocità si pone *ante litteram* nel rifiuto di concepire il pensiero come *voluntas dominandi* di una specifica e personale soggettività (ogni traiettoria religiosa sottopone la necessità ad una volontà, ad esempio quella di un Dio, inoltre tale critica è riferibile anche alle future posizioni di Kant e dell'idealismo trascendentale), Cartesio *docet*; si equivoca sulle soglie di distinguibilità del reale completamente appiattite e schiacciate sullo sguardo unilaterale del soggetto che, pertanto, equivoca; in più, un tipico caso di "equivocità" è incarnato dalla teoria cartesiana delle due sostanze, generante confusione e mistificazione (e pensare che il metodo cartesiano si basava come *primum* sul principio di evidenza, cioè di chiarezza e distinzione, nonché di esaustività...). Genesi di un errore: confondere sostanza e attributi. Per quanto concerne la nozione di "eminenza", la problematica che falsifica ogni interpretazione siffatta risiede nell'ammettere una scala di valori, un'assiologia di idee e una gerarchia di essenze, la cui raffigurazione dimensionale non può che rimandare alla *verticalità* simbolo di trascendenza. Come detto, lo spinozismo non è Neoplatonismo, gli eoni plotiniani non sono di certo accomunabili agli attributi espliciti nell'*Etica*. Quindi, ogni gerarchizzazione che voglia stabilire diverse gradualità di perfezione ed imperfezione non ha nulla a che vedere con la filosofia spinoziana. Venendo al tema dell'"analogia", Spinoza prende le distanze dalla relazione concepita in termini di *participatio* o *analogia entis*, dove a padroneggiare il tessuto concettuale è la

⁵ M. Hardt, Gilles Deleuze. *Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 125.

diversità, la differenza ontologica tra *creator* e *creatura*, tipica del tomismo. Infatti Deleuze, a ragione, così interpreta: «Nel metodo analogico, ci si propone esplicitamente di evitare l'antropomorfismo: secondo san Tommaso, le qualità che attribuiamo a Dio non comportano una comunanza di forme fra la sostanza divina e le creature, ma solo un'analogia, una "convenienza" di proporzione o di proporzionalità [...] L'importanza dello spinozismo deve essere valutata a partire dal modo in cui rovescia questo problema. Ogniqualvolta si procede per analogia, si prende per così dire in prestito dalle creature un certo numero di qualità, e le si attribuisce a Dio in maniera equivoca ed eminente. Dio possiede così Volere e Intelletto, Bontà e Saggezza, ma sempre in modo equivoco o eminente [...] Spinoza afferma invece l'identità formale fra Dio e le creature, ma si guarda bene dal confondere l'essenza» (*ivi*, p. 33).

Deleuze ravvisa un elemento di filo ermeneutico con alcune teorie del filosofo medievale Duns Scoto poiché quest'ultimo ha intrapreso una via, seppur di dimostrazione teologica, di *affermatività dell'essere*, nel senso che alla realtà corrispondono molteplici *modi intrinseci* che hanno delle gradazioni a secondo delle variazioni che indicano; l'essenza cui si riferisce Scoto è chiaramente il Dio cristiano, tuttavia a Deleuze interessa l'invenzione concettuale atipica per il Medioevo, foriera di una restituzione teoretica produttiva al fine di comprendere meglio la teoria dei modi in Spinoza: «Duns Scoto fu un innovatore proprio perché inventò la teoria dei modi intrinseci. Una qualità è un insieme infinito di modi intrinseci. *Modus intrinsecus* [...] dove alcuni distinguono solo due termini, bisogna distinguerne tre: l'essenza formale, i modi estrinseci, tramite cui essa si attualizza, e un'altra cosa ancora. Cosa? Le latitudini della forma» (*CPC*, p. 168). Oltre e *a latere* della dimostrazione di Dio comune al Medioevo, Deleuze rileva questo concetto di "latitudine della forma" che sintetizza concretamente quanto poi Spinoza, con altri intenti, porrà nella scansione dei gradi, intensità del darsi dei modi. Anche per Chantal Jacquet «Deleuze prend des libertés avec le texte de Spinoza, en y important des concepts empruntés à Duns Scot - comme celui de l'univocité de l'être, selon lequel l'être se dit au même sens de tout ce qui est, fini ou infini, ou celui de la distinction formelle»⁶. Univocità contrapposta all'equivocità, affermatività di una pienezza d'essere senza scale o gerarchie e, infine, senza connessioni obbligate a legarsi con a priori dogmatici. Orizzontalità totale, assenza altrettanto totale di verticalità. Niente metaforizza qualcosa di celato, nessuna essenza ideale resta oscura, vuoto è il posto del trascendente. Il razionalismo di Spinoza è profondamente diverso da quello del resto della modernità filosofica.

Chiarita la questione della sostanza, scandita dalle caratteristiche di unità, orizzontalità, necessità, interna causalità (*causa sui*), impersonalità, radicale immanenza, Deleuze procede con l'intento di portare alla luce i reali movimenti degli attributi e dei modi della sostanza. Poc'anzi abbiamo affermato con decisione l'assoluta assenza di ogni gerarchia, tuttavia ciò non toglie che la Natura spinoziana abbia differenziazioni interne, gradualità, intensità e soglie di varia struttura e molteplice movimento; il *Deus sive natura* è comunque un ordine del cosmo, è l'universale che è sostanza. Vi è sempre un'affermazione all'interno di tracce e linee differenziali, in quanto: «La distinzione reale sembra dar spazio non solo ad una nuova concezione del negativo, priva dell'opposizione e della negazione, ma anche ad una nuova concezione dell'affermazione, priva dell'eminenza e dell'analogia» (*SPE*, p. 45). Gli attributi come macroree e, soprattutto, i modi, danno corpo al pullulare della *variatio* continua entro l'essere poiché niente può starne fuori: «Ogni cosa esistente non è altro che una maniera dell'essere [...] Un'ontologia pura è quella che non pone nulla di superiore all'essere» (*DEL*, p. 36). Lo scotismo che intreccia Spinoza con la teorizzazione

⁶ «Deleuze prende delle libertà con il testo di Spinoza, importandovi dei concetti presi a prestito da Duns Scoto, come quello dell'univocità dell'essere, secondo il quale l'essere si dice nello stesso senso di tutto ciò che è, finito o infinito, o quello della distinzione formale»; traduzione mia da C. Jacquet, *Un balai de sorcière. Deleuze et la lecture de l'Éthique de Spinoza*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jacquet, cit., pp. 142-143.

dell'immanenza radicale è, per Deleuze, un valido strumento di decostruzione della circolarità finalistica dialettica, di quel movimento che mostra in superficie una circolarità triadica i cui cerchi successivi hanno sempre *qualcosa in più*, custodiscono un superamento (*Aufhebung*), fino alla ipostatizzazione assoluta della vita dello Spirito (lo Spirito assoluto, la filosofia, il *Begriff*). Hegel non ha cittadinanza nell'ontologia pluralista che da Hume, attraverso Kant e Bergson, è arrivata a Spinoza, costruita da un Deleuze innovatore e delle categorie classiche del moderno e della contemporaneità. Come annota Godani, «[...] l'immanenza dev'essere conquistata e il piano tracciato o costruito. Il carattere costruttivista che caratterizza un pensiero dell'immanenza si oppone al carattere contemplativo che è tipico di ogni pensiero dogmatico» (*ivi*, p. 39).

Focalizziamo la lente filosofica cercando di comprendere perché l'indagine deleuziana approdi alla nozione di *espressione*⁷, il cui etimo già indica un'eternità. Cartesio aveva reificato a polarità sostanziali e, pertanto, statiche, pensiero ed estensione, mentre Spinoza ne desostanzializza la struttura ontologica restituendone la vigoria *in fieri*: «Gli attributi sono per Spinoza forme dinamiche ed attive» (*SPE*, p. 32). Come in Hume a livello empirico, anche qui, teoreticamente, la relazione è uno schema legittimo da utilizzare, dal momento che gli attributi esprimono delle forme di relazione di pari valore, ma di differente contenuto (spazialità oggettiva, spazialità psichica):

La natura della distinzione reale fra attributi esclude ogni divisione della sostanza e consente di mantenere la positività dei termini distinti, impedendo di definirli l'uno contro l'altro e rapportandoli tutti ad un'unica sostanza indivisibile. Spinoza porta alle estreme conseguenze questa nuova logica: una logica dell'affermazione pura, della quantità illimitata e della totalità incondizionata che detiene tutte le qualità, vale a dire una logica dell'assoluto. Gli attributi devono essere compresi in quanto elementi di questa composizione nell'assoluto (*ivi*, p. 60).

Puntelli e cardini della sostanza, gli attributi cooperano alla formazione dell'assoluto. Ma di quale assoluto si tratta? Scartando le ipotesi trascendenti circa esso, eludendo come non attribuibili le categorie hegeliane, l'assolutezza sta qui, da etimo, come qualcosa che è *legibus solutus*, sciolto dai legami, dalle leggi. Infatti, l'assoluto spinoziano non ha legami con un a priori trascendente, non è inserito in una gerarchia, non ha finalità precise (assenza di teleologismo), non ha volontà personali, non incarna valori antropomorfizzati. Ed è anche un assoluto che rinvia ad una certa politicità, quella del radicalismo democratico. Come ha sottolineato Pierre Macherey, siamo in presenza di un *nuoveau rationalisme* e di un espressionismo filosofico: «L'expression n'a donc rien à voir avec une désignation ou une représentation: l'exprimé ne pouvant être dissocié de l'acte à travers lequel il est exprimé, exprimer est tout sauf disposer des images ressemblantes et muettes à la surface d'un tableau»⁸. "Esprimere" è anche "parlare". I fili intessuti da Deleuze chiarificano i precedenti studi sugli altri classici della modernità filosofica, ma aprono anche alle intersezioni con

⁷ Da notare il prefisso *ex*, indicante il moto da luogo, quel "da...", ovvero la provenienza di un pensiero che non rinuncia a mostrarsi, a manifestarsi, a darsi, sulla linea dell'eccesso e dell'eccedenza, come *scandalo*. "Esprimere" è manifestare, quando si proclamano verità scomode, certe di trovare opposizioni idiote ma intrise di potere, si elabora un *manifesto* (paradigmatico *Il manifesto del Partito comunista* di Marx e Engels, 1848), ma anche i vari manifesti delle avanguardie artistiche (surrealismo, futurismo). Deleuze sente in Spinoza il problema della libertà e, allo stesso tempo, la sua prefigurazione, la costruzione da cui può risultare un divenire libero e felice della vita. Per questo, *filosofia dell'espressione*, quindi una formula che riunifica la competenza teoretica e la passione esistenziale di Deleuze per Spinoza.

⁸ «L'espressione non ha dunque niente a che vedere con una designazione o una rappresentazione: l'espresso non può essere dissociato dall'atto attraverso il quale è espresso, esprimere è tutto tranne che disporre di immagini somiglianti e mute sulla superficie di un tavolo»; traduzione mia da P. Macherey, *De l'expressionnisme in philosophie*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, cit., p. 68.

il politico che, sia singolarmente, che con Guattari, egli percorrerà di lì a poco.

L'essenzialità della sostanza è la verità dell'universale, anzi è questo universale sotto le caratterizzazioni di immanenza, impersonalità, necessità. Ad essa tutto basta, niente che provenga dall'esterno a legittimarla, è *causa sui*; il motore incessante della conoscenza, dato un invalicabile interno quale quello della sostanza, come si dà? In quali modalità avviene? Visto il primo passaggio riferito agli attributi, il nucleo ontologico spinoziano si dirama proprio esplicitando tale dinamica. Le espressioni, diremmo i *modi d'essere della sostanza*, vivificano, vitalizzano, muovono i concatenamenti della vita, le relazioni dell'esistenza a tutti gli effetti, a cominciare dal venir "affetti" da qualcosa. «Ogni modo di pensare non rappresentativo sarà chiamato effetto» (CPC, p. 44). Espressione contro rappresentazione. L'una crea, è vitale, si fa affezione e ne sviluppa il concatenamento, l'altra chiude, fossilizza, rigidizza imponendo uno *status*. Cancrena della vita. La dimora, la strada colma di intrecci e la superficie di realizzazione dove l'espressione si lascia affettare e si esprime è una: il *corpo*. Siamo alla nozione che per Deleuze incarna il cuore ontologico della vita, gli stessi processi di soggettivazione avvengono in esso, la storia della Terra è fatta sul corpo della stessa. Due livelli, ontologico ed etico, confluenti: i modi sono la *vis* della sostanza, il corpo è la potenza dell'espressione vitale. Deleuze ravvisa un'analogia originale e inattuale quando afferma che in Spinoza «[...] l'esistenza, possibile o necessaria, è potenza; la potenza è identica all'essenza» (SPE, p. 32). Iniziamo già qui ad intuire il ponte con Nietzsche che vedremo poi. Il campo univoco immanente della sostanza è attraversato da molteplici differenziazioni: «Le variazioni sono perpetue. Spinoza vede una variazione continua - questo vuol dire "esistere" - della forza di esistere e della potenza di agire» (CPC, p. 47). Ecco il motivo per cui ontologia ed etica si fondono in una *praxis* unitaria, poiché l'uno è implicato nell'altro, senza il campo ontologico dell'essere le variazioni non avrebbero topologia, senza le variazioni (i modi dell'esistere) il territorio di immanenza sarebbe vuoto, sterile, passivo.

La genesi del pensiero, il suo avvio, coincide con uno dei modi dell'esistere, quale è individualizzato dall'uomo; esso è "modo tra modi", accanto alle variabili della materia inanimata, alle piante ed agli animali, vi è poi l'uomo, abitante di questo piano di immanenza allo stesso titolo di ciascun altro ente (torna il tema della posteriorità del soggetto, della sua posizione detronizzata già presente in Hume). L'essere compone la scena, il teatro del mondo, a tutti i livelli, è animato dalle differenziazioni dei modi. Quella differenza che in Bergson tracciava il *quantum* spaziale in senso logico e il *quantum* intensivo delle durate psichiche, in Spinoza è la *macchina della vita*. Altra cosa è il meccanismo o il meccanicismo, rubricati da Deleuze in autori come Hobbes, utile ma rigido nel suo materialismo statico. Senza i modi l'ontologia sarebbe sterile, formalistica, astratta, mentre attraverso il loro *operari* diviene espressa, concretizza vita⁹. Un altro stigma storico-filosofico viene a cadere nello Spinoza deleuziano, quello di considerare l'ontologia una metafisica dell'immobilismo (da Aristotele ai moderni), quando, per inverso, si assiste al tramutarsi di essa in una *fucina* vera e propria. Immanenza e produzione, sostanza e attributi-modi, posizionamento del territorio d'essere e sua interna produzione differenziante. «La sostanza è proliferazione di molteplici, infinite, differenti, reciproche azioni connettive»¹⁰.

⁹ La *nova filosofia* nolana, originale attribuzione riferita alla filosofia di Giordano Bruno, evoca legami profondi con Spinoza e la sua prassi teoretica in quanto il pensatore italiano sarà antesignano nel dinamicizzare la materia, sarà il primo a concepire la materia non più come ripetitività oggettuale, ma come vita. "Vita materia infinita", cos'altro è se non il piano di immanenza che Spinoza pone a fondamento della sua ontologia? La materia animata bruniana ritma le molteplicità nel loro proprio potenziale, è terreno comune al cui interno le forme vitali divengono. «La natura è "intima" alla materia, anzi è la Materia; ma, è, al tempo stesso, principio dell'essere, fonte di tutte le specie, Mente, Dio, Essere, Unità, Verità, Fato, Ragione, Ordine [...] Illuminata dalla straordinaria immagine della chiocciola, è, in una parola, Vita-materia infinita». In merito a tale citazione, cfr. M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 240.

¹⁰ A. Pardi, dalla *Prefazione* a G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 11.

Se il primato nella produzione ontologica all'interno della sostanza spetta alla relazione, alla *congiuntiva* tra elementi molteplici, risulta evidente l'oblio cui è destinata la dialettica di stampo hegeliano, una forma non affermativa ma onnipervasiva, mirante a far risaltare il lato della negazione volto alla sussunzione e non affermativizzato in una positività comune con altri modi, agente metafisico per cui il negativo è già *in nuce* ricondotto all'a priori originario, mentre Deleuze mostra che si dà originarietà mobile ogniqualvolta un modo crea *ex novo*.

La filosofia di Spinoza è una filosofia dell'affermazione pura. L'affermazione è il principio speculativo dal quale dipende l'Etica nel suo complesso [...] *Non opposta sed diversa* è la formula della nuova logica. La distinzione reale sembra dar spazio non solo ad una nuova concezione del negativo, priva dell'opposizione e della negazione, ma anche ad una nuova concezione dell'affermazione, priva dell'eminenzia e dell'analogia (SPE, p. 44).

Tentiamo un riepilogo concettuale di questi ardui passaggi. La sostanza è unicità, univocità, campo o piano universale dell'essere, orizzontalità immanente, avulsa da qualsiasi forma di trascendente o trascendentale egologico; in essa gli attributi, di pari dignità, innescano la cinetica della differenza incarnata dai modi, infinite connessioni producenti. Il monismo spinoziano è positività, nel senso del posizionamento di un'affermazione radicale e totale (vicina, come vedremo al "sì alla vita" di Nietzsche), laddove il dualismo e la dialettica sono decostruiti frantumandone l'astrattezza per mezzo della *distinzione reale* che ha in sé un negativo affermativo, sciolto da legami oppositivi; poiché la sostanza è "tutto", né l'analogia (diversità tra piani, ricaduta nel dualismo trascendenza-immanenza), né l'eminenzia (rifiutata in quanto gerarchia, verticalità), trovano più dimora metafisica. Il territorio è un piano, il *more geometrico* così definito permette l'insieme multivettoriale degli attributi e dei modi che, come uno *sciame*, intesse connessioni, composizioni. Ciascun elemento non cade nell'indistinzione, anzi tematizza una particolarità, una novità che "individua" senza arrogarsi prerogative sostanziali ma semplicemente modali: «Deleuze, however, states that an attribute is predicabile of both substance and modes and is not substitutable»¹¹ dice Howie. Muta altresì la caratterizzazione del modo considerato e concepito come insostituibile perché esso cessa di venir colto in qualità di essenza (sarebbe una ricaduta nella metafisica classica) piuttosto viene a configurarsi in qualità di *potenza*. Per questo Deleuze afferma che: «Gli enti non vengono definiti secondo l'essenza, ma secondo la potenza: potranno averne di più o di meno, ed essa determinerà la portata dei diritti esigibili. "Diritto" significa potenza. Rispetto alla potenza gli enti si dispongono lungo una scala di misurazione quantitativa» (CPC, p. 90).

Nello spazio assoluto della sostanza, necessario nella sua realtà e reale nella sua necessità, ogni modo pone la propria potenza a mo' di trasformazione, disponendo le proprie connessioni, le relazioni di produttività, lo scambio attivo con il cosmo intero, ovvero con la sostanza stessa. Le realtà dipanate dagli infiniti modi permeano linguaggio e fisica, astrazione concettuale ed estetica, insomma qualsiasi variazione viene ad individuarsi *in fieri*. Che cos'è tale cinetica delle forze reali se non la *macchinica* (e non la meccanica) della conoscenza? Che cosa se non l'orizzonte concreto della gnoseologia che Deleuze interprete di Spinoza struttura nella sua ontologia? A questo punto parlare di *soggettività* impone una chiarezza maggiore: in Hume e Kant l'euristica deleuziana aveva sollevato il problema del posizionamento del soggetto, scardinando la vetusta istanza del *Cogito* e del trascendentale personalizzato, ora, con Spinoza e già in parte con Bergson, Deleuze ne

¹¹ «Deleuze, tuttavia, stabilisce che un attributo è predicabile di entrambe, sostanza e modi, e non è sostituibile»; traduzione mia da G. Howie, *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism*, cit., p. 33.

individua l'attività, la matassa di attraversamenti che giungeranno a produrre conoscenza, il nucleo in divenire per mezzo del quale il soggetto si relaziona alla vita stessa, al suo pulsare differenziato. Nozioni centrali sono ora l'*affezione* e la *potenza*. Dinamica doppia (ma assolutamente non dualistica) che intrecciandosi suggerisce la ritmica della conoscenza, i suoi accordi e le sue partiture. «La nostra vita quotidiana non è fatta solo di idee in successione. Spinoza impiega il termine *automaton*: siamo, dice lui, degli automi spirituali. Non siamo noi ad avere delle idee ma sono le idee che si affermano in noi» (*ivi*, pp. 46-47). Con siffatta parola-chiave si indica nel contempo la passività-attività della singolarità umana e la scansione dei movimenti che compie (ricordiamoci che, come dirà Nietzsche, anche per Spinoza "il corpo è il filo conduttore"): «La cosa importante è che, secondo Spinoza, noi, in quanto automi spirituali, siamo un costrutto prodotto dalle idee che si succedono in noi. In relazione a questa successione di idee, la nostra potenza di agire e la nostra forza di esistere aumentano e diminuiscono seguendo un andamento ininterrotto» (*ivi*, p. 49). L'idea era stata prefigurata da Deleuze in Hume, quando nell'esplicazione della nozione di *mens* (mente) egli parlò di un flusso costante, poi composto ed individualizzato senza cedere mai a fissità o staticità; l'uomo è la capacità di essere affetto dalle idee. Il problema etico sarà la linea di composizione sulla quale esse si disporranno.

Nobilitare l'uomo alla maniera umanistica, antepoendolo quale frutto privilegiato della natura rispetto agli altri enti o immaginare e forgiare un mondo a misura sua (antropocentrismo), è avulso dall'opera spinoziana che, aprendo una faglia rispetto alla compattezza della modernità, de-sostanzializza l'uomo e, al contempo, prefigura una comunanza collettiva in senso etico e politico. Con approccio teoretico si comprende bene quale peso abbia la nozione di *causa immanente* in quanto livella sul piano orizzontale tutti gli enti (uomo compreso) e permette in qualità di *causa sui* che infinite variazioni modali ne vivifichino lo spazio; tuttavia, dal momento che il nesso causale originario e necessario è riferito soltanto alla *causa immanente*, risulta evidente che ogni altra causalità (compresa quella innescata dalle azioni umane) si presenterà come secondaria, posteriore, prodotta nello *spatium* materiale dell'univocità e potrà diventare produttore solo nella finitezza dei modi che porrà in essere. Insomma, l'uomo è causato da una variazione materiale interna alla sostanza non riferibile né a un Dio né a qualsivoglia trascendenza, necessaria al pari di ogni altro prodotto che inevitabilmente e senza finalità la sostanza produce, e sarà *creator* solamente nel *post*, ma ciò rappresenterà anche la sua peculiarità politica e gnoseologica. «L'univocità diventa, con Spinoza, l'oggetto di un'affermazione pura. La stessa cosa, *formaliter*, costituisce l'essenza della sostanza e contiene le essenze dei modi. L'idea di causa immanente dà seguito all'univocità, liberandola così dall'indifferenza e dalla neutralità alle quali la costringeva la teoria della creazione divina. L'univocità trova nell'immanenza la formula propriamente spinoziana: Dio si dice causa di tutto nello stesso senso (*eo sensu*) in cui si dice causa di sé» (*SPE*, p. 50). Quindi nessuna ambiguità poiché, se nelle religioni e nei dogmi creazionisti le categorie di *analogia entis* e *partecipatio* (di matrice tomista, eminenza e analogia) ponevano la differenza *creator-creatura* sia in senso di privilegio per l'uomo che di riconoscimento di una gerarchia, per cui l'uomo sa di essere l'eletto tra i figli del Dio ma è obbligato a riconoscerne l'onnipotenza, ora una simile confusione non ha più, con Spinoza, cittadinanza metafisica. La sostanza produce, ovvero crea senza scopi, senza eletti; l'uomo rientra in questa necessità produttore allo stesso titolo di altri enti. E l'intelligenza umana? Spinoza dirà che essa risiede nel *quantum* di potenza e nella capacità di affezione e componibilità con l'esterno che l'uomo possiede.

L'espressione mostrerà la potenza, particolare nell'uomo e negli infiniti modi della sostanza, assoluta nella sostanza stessa, in Dio, «[...] per cui la mia potenza rimane sempre la mia essenza, la potenza di Dio rimane sempre la sua essenza, anche se la mia potenza non è altro che una parte della potenza di Dio» (*ivi*, p. 70). Toglimento del fondamento implicante una finalità e

teorizzazione di un'ontologia il cui sostrato fondativo è puro *spatium*: «Le differenze sono l'elemento determinabile che determina il senza-fondo come *spatium* non indifferenziato [...] Lo "spazio" della differenza - il senza-fondo - deve permettere la coesistenza e la comunicazione delle differenze sotto-rappresentative, della loro maggiore eterogeneità, della loro determinazione, senza per questo perdere il suo carattere nomade, aleatorio e intensivo»¹². Deleuze racchiude gli elementi portanti della prima parte dell'*Etica* nella triade sostanza-potenza-assoluto, altrettanti punti nodali attraverso i quali si comprendono essenzialmente due fattori: in primo luogo il fatto che la sostanza è l'assoluto, nucleo di un'assolutezza totalmente immanente, priva di verticismi e trascendenze; in secondo luogo, la questione si rivolge alla cinetica ontologica dove il *quantum* di potenza racchiude la *genetica* del movimento e diversifica (differenziazione come motore della vita) per gradi di composizione i vari modi. Con la metafisica spinoziana Deleuze ha dato una forza vitale all'ontologia proveniente dall'empirismo trascendentale, dando un colpo netto alle varie filosofie della rappresentazione e alla dialettica hegeliana. Ecco il motivo per cui la filosofia deleuziana si è posta, sin dai primordi, in aperto contrasto con entrambe: era alla ricerca di ciò che soleva chiamare "una ventata d'aria pura", la filosofia di Spinoza era proprio questo vento e doveva contribuire a porre fine al regno del dualismo, quello tra Io e Mondo (di cui la rappresentazione, si pensi a Kant e al suo "Io penso che accompagna ogni mia rappresentazione" è legante, ma confermandone l'ipotesi), ed al regno del falso movimento, dell'astrazione ingannevole, Hegel e l'architettura della sua storia dello Spirito che finge di entrare nella vicissitudine¹³ quando, al contrario, ogni determinazione negativa è "usata" per risolversi in una superiorità più completa, fino alla chiusura del cerchio, emblema della filosofia per Hegel, morte della filosofia per Deleuze.

In siffatta ontologia ad avere potenzialità creativa e trasformatrice sono i *modi* stessi, singolarità garanti del costante parallelismo e della continua fusione tra superficie ed ente ad essa interno; Hardt ricorda che «[...] potremmo dire che la singolarità è l'unione del monismo con l'assoluta positività del panteismo: la sostanza unica infonde all'anima direttamente il mondo intero»¹⁴. Affiora un tratto distintivo della filosofia deleuziana esplicabile nella perenne euristica della connessione¹⁵, tutto si fa trama con l'alterità, ogni singolarità movimentizza le sue peculiarità e i propri potenziali, diviene un monismo attraversato da un reticolato di espressioni. Parlando di *espressioni* lo stesso Deleuze rimanda alla vita *tout court*, alla realtà nella sua prospettica costituzione. L'ermeneutica del parallelismo concentra la problematica sulla separazione tra il modello di pensiero che concepisce ancora la manichea articolazione *creator-creatura* e il *novum* spinoziano dove, essendo il *Deus sive natura* a-finalistico, anti-teleologico, senza un piano provvidenziale né un ἔσχατον all'orizzonte, viene ad abolirsi l'intento per cui Dio crea. Questa è la frattura più profonda con ogni idea creazionista di matrice religiosa (in opposizione rispetto alle ottiche monoteiste). Nessun Dio crea per amore, è la vita stessa della Natura a produrre necessariamente e senza un atto volontario o finalistico alle spalle. «Perché Dio produce? [...] Ogni attributo esprime un'essenza formale [...] l'espressione è, in Dio, la vita stessa di Dio. Non si potrà

¹² J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., p. 85.

¹³ Nozione bruniana quella di "vicissitudine", dinamica della *Vita materia infinita* in Bruno, rassegna di figure da oltrepassare nella dialettica hegeliana. Non a caso, Hegel terrà bene in mente l'esperienza filosofica di Bruno e Spinoza accettandone alcune posizioni e rifiutandone altre, con l'intento, alla fine, di inglobarli nel suo sistema totalizzante. In merito cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 435-442 e pp. 481-490.

¹⁴ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 131.

¹⁵ Dalla congiunzione delle relazioni in Hume, al rapporto differenziale in Bergson, passando per le connessioni tra modi in Spinoza, Deleuze elabora così la sua negazione della dialettica, pervenendo a concettualizzare la rete di tessiture multiple in un senso politico, inventando le nozioni di territorializzazione e deterritorializzazione, concatenamento e linea in *Mille piani*, nonché le tre sintesi ne *L'Anti Edipo*: connettiva-disgiuntiva-congiuntiva.

dire allora che Dio produce, l'universo o la natura naturata, negli attributi che lo costituiscono [...] Dio produce così come esiste; poiché esiste necessariamente produce necessariamente» (*SPE*, pp. 77-78).

Entriamo maggiormente nello specifico in merito ai modi. Data la struttura portante dell'ontologia nella sostanza immanente e necessaria produttore senza scopi, il fulcro della dinamica vitale è espresso dai *modi*. "Essere affetto da" implica la centralità di un argomento filosofico molto in voga sia nell'antichità (soprattutto in ambiente stoico e, in genere, ellenistico) ma ripreso precipuamente nel '600: le passioni¹⁶. Con uno sguardo alla visione bruniana artefice del motto, *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*, Spinoza teorizza una sua *medietas* che non rifugge le passioni ma ne calibra la potenza di influenza, ne ritma i flussi: «Per lui le passioni sono fondamentali. Ogni passione che implichi la diminuzione della potenza di agire verrà denominata "tristezza", e viceversa "gioia" ogni passione che la aumenti [...] Spinoza non usa "tristezza" in modo vago, ma in un senso molto rigoroso: tristezza è l'affetto che implica una diminuzione della mia potenza di agire» (*CPC*, pp. 48-49). Il modo, la singolarità vivente fa degli incontri con le idee-afezioni da cui possono scaturire variazioni della propria *vis existendi*; essa esprime il nucleo vitale che, teoreticamente, Deleuze indica con l'espressione "rapporto costitutivo". «Quando ho un cattivo incontro i corpi che si compongono con il mio distruggono il mio rapporto costituente, o compromettono uno dei miei rapporti subordinati» (*ivi*, p. 52). Tutto è un reticolato estremamente variabile di relazioni, concatenamenti, flussi. Non di poco conto è il fatto reso visibile dalla materialità fisica; detto altrimenti, il *corpo* è crocevia e intimo pulsare di ogni passaggio di idee-afezioni. Il titolo *Cosa può un corpo?* rimanda alla domanda più profonda che un vivente possa farsi: di cosa sono capace? Al modo si spiana dinanzi una molteplicità di virtuali da attuare (non di possibilità, ricordando quanto detto su Bergson) e a partire dalla sua fondazione teoretica per cui «[...] distinzione reale è la condizione di costituzione di un essere tanto più ricco quanti più attributi possiede»¹⁷, tale molteplicità diviene "le innumerevoli occasioni di esistere". Deleuze intravede la dirompente esplosività del pensiero spinoziano, il suo porsi di taglio, in posizione quindi tagliente rispetto alla modernità, nell'affermazione di un'*etica* piuttosto che di una *metafisica*. Poiché infatti la sostanza non è nulla senza i modi, il modo di essere (ricalcante l'etimo greco ἦθος che significa comportamento, atteggiamento verso il mondo, usanza) è decisivo nella prassi e nella teoria del comprendere idee, afezioni ed eventi del mondo. Di quale tessitura è fatta una simile

¹⁶ Il XVII secolo ha approfondito e si è arrovellato nella speranza di una risoluzione del rapporto ragione-passione a cominciare, oltre che con Spinoza, da Cartesio, prosecutore della concezione per la quale cedere alle passioni significa perdere di vista la razionalità, obnubilare il *Cogito*; con accenti moralistici Blaise Pascal inchioda le passioni a perdizione spirituale, riscontrandone comunque un richiamo invitante e perciò peccaminoso. Se Leibniz prova a integrare il razionalismo entro una visione spiritualista oltrepassando il nodo delle passioni come proprie della materia ma proficue se rivolte all'Autore dell'armonia universale, per inverso i libertini vedevano nella potenza delle passioni non solo un metodo, come penseranno i più, riferito prettamente alla corporeità e alla sessualità, ma altresì come una fonte di conoscenza. Ecco perché la posizione di Hume tra gli empiristi e quella di Hobbes studioso della meccanica umana affida alle passioni un ruolo determinante nello sviluppo della soggettività (aprendo la via al sensismo e al materialismo illuminista). Per Malebranche e gli occasionalisti la *quaestio* è presto risolta: quando l'uomo segue le passioni elude la volontà di Dio, quindi pecca; se riesce a liberarsene, per volontà divina, trova la "retta via". Anche Vico riferisce le passioni ad una fase precedente dell'era umana, non accomunabile con il razionalismo del progresso e della civilizzazione (si pensi agli stadi delle tre età). Posizioni varie che sintetizzano una problematica sentita, riverbero della storicità seicentesca colpita e dilaniata dalle guerre di religione. La controversia arriverà per lo meno sino a Kant che ne dividerà le peculiarità: se caotizza i fenomeni sviando l'intelletto e le sue categorie, la passione sarà nociva; tuttavia, in sede morale, la legge interiore riunifica sotto l'egida di un razionalismo complesso, non ridicibile al mero meccanismo del pensare, la ragione con moti della passione intesi teleologicamente, finalizzati, come concluderà nell'ultima critica, ad un *bello* morale ed estetico.

¹⁷ G. Deleuze, *Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 186-187.

prospettica d'esistenza? Di incontri. Deleuze rammenta che Spinoza usa la terminologia latina *ocursus*. Ciò che separa i miei costituenti sarà tristezza, viceversa ciò che entrerà nella loro composizione sarà letizia: «Il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto [...] "Conoscere di cosa si è capaci". Va inteso come una visione fisica, più che morale, del corpo e dell'anima» (CPC, p. 55).

C'è un terzo aspetto che completa e delinea ancor meglio il portato della filosofia spinoziana che Deleuze farà proprio. La politicità del pensiero dell'ebreo-olandese. I modi sono singolarità che dispongono, a seconda dei concatenamenti che intessono, di una certa quantità di *potenza* e di capacità di *affezione*; di essa, mossa dal desiderio, ogni modo farà un atteggiamento etico e, pertanto, implicherà una postura politica. Non a caso Spinoza scriverà un *Trattato politico* nel biennio 1675-76 preceduto da un *Trattato teologico-politico* nel 1670. Nell'Europa della devastazione causata dalla religione, dalle fedi, dalle superstizioni, Spinoza sancirà la sua anti-modernità (molto contemporanea) con due strumenti fondamentali: l'*ateismo* e la *democrazia*. L'ateismo, lo si capirà facilmente, è il semplice risultato dell'ottica ontologica spinoziana, dal momento che non si dà riferimento trascendente né intenzionalità volontaristica in ciò che lui chiama "Dio", che si utilizzi la definizione di *Deus sive natura*, che bene e male siano espunte eticamente a vantaggio dell'accumulo di potenza (gioia) o del suo decremento (tristezza), che si misuri tutto sulla singolarità corporea e le sue relazioni, i suoi incontri. Dirà Deleuze: «Un'etica ha a che fare con la potenza, mai con il dovere. In questo senso Spinoza è profondamente immorale» (*ivi*, p. 58). Nietzsche ne trarrà beneficio e Deleuze ce ne mostrerà le profonde analogie con Spinoza. Gli infiniti *modi* sono altrettante *espressioni* che, a patto di non lasciare spazio a forze disgregatrici, potranno realizzare creativamente ed attivamente virtualità di gioia. Con quest'ultima si intende la cultura su tutti, la capacità di comprendere che riguarda sempre anche la creazione di relazioni, rapporti, fisicità co-attraVERSantesi.

Spinoza ci rivela una cosa molto semplice: la tristezza non rende mai intelligenti. "Essere tristi" significa "essere fottuti". Per questo i potenti hanno bisogno della tristezza degli assoggettati. Cultura e intelligenza non hanno mai tratto giovamento dall'angoscia. Finché avete affetti tristi, state subendo l'azione di corpi o anime che non convengono con voi. Mai la tristezza procurerà nozioni comuni: ossia l'idea di qualcosa che accomuna due corpi o due anime (*ivi*, p. 60).

Vi è da precisare che Spinoza non ricade assolutamente in un dualismo quando parla di gioia e tristezza perché ad essere in gioco è una cinetica delle forze che non sono mai opposte polarmente, ma misurano gradienti e soglie, *quanta* costituenti o disgreganti. Bene e male non hanno dimora metafisica né consistenza ontologica. Vi sono composizioni o decomposizioni di matrice accrescente o privante tra corpi in relazione. Si tratta di una nuova distribuzione di questi stessi corpi lungo il piano di immanenza, luogo dell'*ocursus*, dell'incontro che farà attraversare i corpi da *nozioni comuni*, inter-comunicanze segnate dalla semiotica del divenire. Giustamente, precisa Rossi: «Invece di confini e misure, questo tipo di distribuzione indica soltanto il libero distribuirsi degli esseri sulla superficie dell'essere»¹⁸. La tonalità ontologica venuta a delinarsi in Spinoza mostra, secondo Deleuze, la non esauribilità della stessa all'interno della propria staticità ma il divenire, nel suo *spatium*, della conoscenza in quanto tale. Dall'ontologia alla gnoseologia, detta filosoficamente. Dato un monismo ontologico immanente, la conoscenza delle sue cause e delle relazioni (adeguate o meno) tra singolarità modali, si staglia la facoltà della comprensione. Conoscere è vivere meglio: «Spinoza non pensa affatto come un razionalista - per i razionalisti

¹⁸ K. Rossi, *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, cit., p. 61.

esistono la ragione e le idee, e se ne avete una, le avete tutte: siete razionali. Spinoza pensa invece che si diviene razionali, o saggi, cosa che cambia del tutto il senso del concetto di ragione. Bisogna saper fare gli incontri giusti» (CPC, pp. 61-62). Eco stoico il cui riverbero Deleuze riaffermerà anche nel suo testo sulle "superfici", *Logica del senso* (1969)¹⁹; la scelta spinoziana di intitolare l'opera della vita "Etica" implica sia il riferimento al modo d'essere come espressione vitale, sia la potenza di sé scaturita da un atteggiamento verso il mondo attivo rispetto alla conoscenza. L'euristica deleuziana condensa tre generi di conoscenza: partendo dalle *affezioni* e da *passioni gioiose* e compositive, passività naturale della condizione del *modus* vivente e potenza dei corpi intrecciati alle passioni, alle *nozioni comuni* esprimenti il nucleo della rete intermodale di composizione e di incontro, per finire con una *mistica atea*, ovvero un approccio di comprensione essenziale delle singolarità, "intensità pure".

Il linguaggio filosofico rappresenta in forme apparentemente astratte un discorso talmente concreto che richiede l'aggettivo di "universale" in quanto il problema in causa è come spendere la propria esistenza: abbandonarsi al potere triste del senso comune e del risentimento idiota, oppure farsi potenza affettiva, passionale, creativa, comune, in grado di conoscere. Spinoza offre una logica del "libero vivente", la cultura della domanda sul mondo e sulle cose (la filosofia stessa) che sola ci rende autonomi. «Il fine della filosofia [...] non consiste nel farci conoscere qualcosa, ma nel farci conoscere la nostra potenza di conoscere. Non nel farci conoscere la Natura, ma nel farci concepire e acquisire una natura umana superiore» (SPE, p. 101). Vedremo che l'*oltreuomo* nietzscheano accoglierà questa istanza. Ho già chiarito nella parte introduttiva l'esigenza di un tirocinio, di un apprendistato lungo, giocato sulle "penultimità", sul "rinvio a conoscere" sempre ulteriore, poiché cos'è la potenza di conoscere se non una dinamica mai sopita e alimentata costantemente dal suo stesso riproporsi? Ed essa è rivolta continuamente al parallelismo di fondo, cifra dell'univocità nella pluralità: «L'intellettuale e il corporeo sono uguali espressioni dell'essere: questo è il principio fondamentale dell'ontologia materialista»²⁰. Operazionando siffatta ontologia l'aspetto del reale muta, passando dalle figure statiche dialettico-gerarchiche a quelle in grado di forgiare il cosmo, di commistionare potenze con potenze a tutti i livelli. Conway specifica: «Most of all, difference is making difference in the sense of destruction of certain social Ideas, and the creation of new bodies (new actualizations) and new form of interaction»²¹.

Il modo ha caratteri *relativi* al proprio potenziale ed è il plasmarsi delle sue relazioni; la *potentia* della nostra *mens* apre la vita, esprime la capacità di connettersi a singolarità gioiose che per Spinoza vuol dire sempre produttive, arricchenti. In qualità di *modus* della sostanza, esso partecipa all'infinità di questa, parallelismo che Spinoza sintetizza e scolpisce nel cuore della storia del pensiero con la formula *amor dei intellectualis*. "Amore intellettuale di Dio": interpretando il

¹⁹ L'idea dell'itinerario del sé era condivisa, oltre che da Deleuze, anche da Michel Foucault, i cui ultimi studi fanno riemergere quel plesso di dottrine ellenistiche (stoico-epicuree in particolar modo) che, qualora rese *pratiche di vita*, garantivano il raggiungimento della saggezza, della *tranquillitas animi* che è altra cosa dal quietismo indifferente, del pensiero sulla morte attuato dal pensiero della vita. Non va confuso, tutto ciò, con un lineare progresso teleologico di natura aristocratica, ma con una corretta postura del sé, nella *medietas* vitale che misura le passioni, fa argini alla propria interiorità; è la transizione dal γνῶθι σεαυτόν ("conosci te stesso" socratico) all'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ ("cura di sé"). Non si arriva alla razionalità, la si persegue soltanto. E non è poco, anzi, è forse tutto. In merito cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011; Id., *Storia della sessualità*: vol. 1, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino-G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2008; vol. 2, *L'uso dei piaceri*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2009; vol. 3, *La cura di sé*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010. Inoltre sul tema cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

²⁰ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 152.

²¹ «Più di tutto, la differenza sta facendo la differenza, nel senso della distruzione di certe idee sociali, e la creazione di nuovi corpi (nuove attualizzazioni) e nuove forme di interazione»; traduzione mia da J. Conway, *Gilles Deleuze. Affirmation in Philosophy*, cit., p. 217.

linguaggio spinoziano nella contemporaneità, diremmo che siffatto *amor* pertiene al primato della conoscenza sulla sfrenatezza degli idiotismi religiosi e politici, dei fanatismi da barbari, al pensiero quale unica essenza in grado di scoprire, valutare, criticare e creare all'interno della Natura con le sue leggi e le sue dinamiche. Scelta di vita improntata al "meglio", *conatus* attuato dalla *vis* del corpo poiché in esso vi è e si esprime la *genetica* dei potenziali. Senza Dio, senza finalismo, senza personalismi. La vita è un intreccio di forze. «Possediamo una potenza di conoscere, di comprendere o di pensare solo perché partecipiamo alla potenza assoluta di pensare. Il che implica che la nostra mente è un modo dell'attributo del pensiero ed una parte dell'intelletto infinito» (*SPE*, p. 112). Nessuna venatura di carattere teologico, anche se interpretazioni capziose o semplicemente imprecise e disattente hanno voluto ricondurre Spinoza ad un alveo spirituale. A dominare, nel pensiero dell'autore dell'*Etica*, è la causa immanente²², dalla quale si dà luogo e seguito all'impossibilità di qualsiasi forma di trascendenza. Tutto è nella *sostanza* e, pertanto, possiede infinità; *attributi* e *modi*, interni ad essa, la attraversano vivificandola con potenzialità parziali. Scavando ancora nella prosa intelligente e *sintomale* di Spinoza, è rintracciabile un messaggio in qualche modo assoluto, una traccia indelebile che, qualora percorsa, ci condurrà alla libertà, facendo della singolarità o di un particolare modo, una forma libera dell'esistere: la potenza della nostra mente è infinita, quindi infinito è il grado di possibilità conoscitive che in una vita si può portare avanti. Questa è stata anche la vita di Gilles Deleuze.

È necessario rendere conto anche della "storicità dei modi", di una loro carriera gnoseologica e relazionale, condensata in varie età della vita (altra *nuance* stoica), laddove la conoscenza non si arresta di certo, tuttavia muta le sue espressioni, scopre nuove composizioni, è costretta ad abbandonare le precedenti. Si trasforma. «Saper invecchiare" invece significa comprendere, grazie alle nozioni comuni, che la stessa composizione di rapporti di prima semplicemente non c'è più. Solo allora si potrà scoprire la grazia posseduta da quell'età della vita. E soprattutto, non si avrà più bisogno di aggrapparsi alla giovinezza. È questione di saggezza» (*CPC*, p. 64). Sarebbe utile alla nostra epoca, incapace di accettare l'avvento della senescenza. Si vede l'approccio etico e morale dietro quello ontologico-gnoseologico; ciò fa di Spinoza un grande pensatore, trasversale e "inattuale" rispetto ai canoni della modernità. Quando si conosce, si afferma allo stesso modo; Deleuze spiega, pertanto, che: «Realizzare l'essenza dell'uomo sarà dunque il fine dell'uomo realmente esistente. Condurre la vita in modo razionale significa dunque attuare l'essenza: questo è lo scopo della morale» (*ivi*, p. 78). "Razionale" rimanda ad una storia non finalistica né segnata già a priori, ma ricca di modificazioni a seconda dei moti del desiderio (*conatus* e, in termini sensibili, *appetitus*), inarcato e teso nuovamente in molteplici situazioni, percorrendo però un unico piano di immanenza, spazio topologico di vita²³.

Oltre l'interesse teoretico sentito da Deleuze per Spinoza, vi è un altro fattore determinante che fa dell'ebreo-olandese qualcosa di più: uno stile di vita, l'incarnazione esemplare del filosofo (come sarà poi con Nietzsche). Il fatto che Deleuze non abbia mai, e giustamente, scisso l'atto del pensiero dalla politicità ("tutto è politica" dirà ne *L'Anti Edipo*) affiora già nel confronto con lo spinozismo. Ogni modo d'esistenza, oltre che di potenzialità, è definito dalla postura etica nei confronti della storia, dei valori sociali, dei tanti paradigmi di dominio emananti dalle varie "psicologie del potere"; la vita di Spinoza è solcata e segnata, simile a quella di Bruno, dalla persecuzione religioso-politica e da qui nasce l'urgenza "vitale" di far coincidere scrittura, filosofia

²² Deleuze ravvisa le vicinanze di Spinoza con il pensiero di Aristotele in merito, soprattutto, alla conoscenza che pone il suo metodo come causale: *scire est scire per causas*. Ciò vale per Spinoza come per Aristotele. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, tr. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2008.

²³ Circa il rapporto staticità-modificazioni nell'ontologia spinoziana, è rilevante lo studio di Leclercq. Cfr. S. Leclercq, *Deleuze, immanence, univocité et transcendental*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2001, pp. 11-47.

e libertà nella sua *Etica*. La domanda politica, valida per il singolo e per la collettività, è la seguente: cosa si può fare? quale potenza abbiamo per intraprendere una determinata esistenza? Un eco lontano sarà il *Che fare?* di Lenin nel 1902. Data la necessaria produttività della sostanza assolutamente immanente, priva di volontà e $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, cosa rimane alla singolarità se non il chiedersi quale ipotesi affermativa sulla realtà sia possibile realizzare? «Per definizione, la potenza non è ciò che *voglio*, è ciò che *ho*: ho questa potenza, o quest'altra, cioè sono situato in un determinato posto nella scala quantitativa degli esseri. Fare della potenza l'oggetto di una volontà è un controsenso. Vale esattamente l'opposto: sarà in funzione della potenza che possiedo che potrò volere questo o quello» (*ivi*, p. 81). Deleuze individua nella parola-baule *possest*, unione di *posse* e *est*, l'emblema dell'affermatività: posso e sono. La formula "come si diventa ciò che si è" dell'opera *Ecce homo* di Nietzsche trova qui indubbia sintonia. La rivolta inizia dal proprio sé, dal modo di concepire il proprio divenire, il tracciato costellato di molteplicità a cui si decide affermando di essere aperti e il tono razionale cui si vuole pervenire, non come meta già designata, ma come creazione. Questo è politica, è conflitto, è l'avvio di un processo rivoluzionario e di critica radicale.

Osserviamo un ponte ontologico-politico. Deleuze afferma: «Una ontologia pura, cosa stupefacente, rifiuta invece ogni gerarchia: non esiste alcun Uno superiore all'Essere. L'Essere di tutto ciò che è si dice in un unico e medesimo senso. La tesi ontologica chiave è: non esiste un ente Unico superiore all'Essere» (*ivi*, p. 96). Al diniego netto e profondo nei confronti della gerarchia ontologica corrisponde l'affermazione di una società direttamente e radicalmente democratica. Dall'*Etica*, passando al *Trattato teologico-politico*, fino al *Trattato politico*, il passo è breve. Ontologia e politica condividono il percorso di opposizione al potere. L'orizzontalità contraddistingue il pensiero spinoziano e Deleuze ne ricava una trasversalità compositiva fondante per la sua filosofia. Immanenza e democrazia sono il binomio teoretico-politico per una vita felice, perni per una nuova etica, riverberata dal singolo alla collettività. La fallacia del regime monarchico liberale rispecchia l'inadeguatezza di un'idea; in entrambi i casi siamo dinanzi a qualcosa di inespressivo e, pertanto, foriero di scomposizione del tessuto costitutivo del corpo (idee-affezioni). In altre parole, possiamo proseguire questa simmetria teoretico-politica riferendoci al conoscere *per causas*. Come in sede gnoseologica eludere l'intelligibilità delle cause provoca inadeguatezza e inespressività, l'errore *tout court*, così il potere agisce sull'ignoranza dei singoli che, in tal modo, divengono sudditi. Inversamente, voler smascherare le cause pervenendo alla conoscenza fa *pendant* con la demistificazione di ogni dominio di sovranità, aprendosi alla democrazia. Le nozioni comuni sviluppano e apportano potenza all'essenza del modo non per una condivisione superficiale, ma per una comunanza di coglimento del senso e, quindi, estendibile anche a prassi politica egualitaria. Facciamo un esempio: il XVI e XVII secolo sono stati contraddistinti da una sovranità che il re diceva essere emanata e conferitagli direttamente da Dio; negare simile rapporto di potere regale implica la negazione stessa dell'idea di un Dio dotato di attributi personali, tessitore volontario della storia. Rivolta politica e affermazione di ateismo mostrano una convergenza totale. «La rivelazione non è un'espressione, ma una cultura dell'inesprimibile, una conoscenza confusa e relativa mediante la quale attribuiamo a Dio determinazioni analoghe alle nostre (Intelletto e Volontà), anche a costo di salvare la superiorità di Dio in una eminenza assoluta (l'Uno sovraeminente)» (*SPE*, p. 143). Concezione che accomuna le traiettorie dell'impostazione teologica a quella monarchica. Spinoza è colto da Deleuze in una fondamentale ottica politica, laddove il diniego verso la gerarchia a livello ontologico rispecchia l'affermazione sia dell'ateismo che di una politica di uguaglianza.

L'alternativa trafiggente che diagrammatizza e taglia la modernità di cui, secondo Deleuze, Spinoza si fa portavoce, segna l'impostazione oppositiva e critica che lo stesso Deleuze riversa sulle filosofie dominanti tra gli anni '50 e '60 del XX secolo: fenomenologia, dialettica, idealismo e

spiritualismo. Con acume Hardt afferma: «Ontologia pura e materialismo assoluto: sono queste le posizioni complementari che Deleuze sostiene contro l'orientamento dei suoi contemporanei»²⁴. A schiudersi nell'orizzonte del *novum* ontologico spinoziano è l'espressione di una politica antagonista rispetto all'ordine costituito. Antonio Negri è stato un grande interprete in Italia della lettura emancipativa desunta dal pensiero di Spinoza, suffragata ancor più dal fatto che negli anni '70 e '80, Deleuze e Negri si trovarono in una comunanza di intenti e pratiche politico-filosofiche dimostrate da rispettive introduzioni ai libri dell'uno e dell'altro²⁵. L'incursione di queste personalità filosofiche sul terreno spinoziano ritma soglie e fratture di ciò che un tempo veniva considerato in modo compatto ed omogeneo: la modernità. Dopo questi studi²⁶, l'asse di ricerca ha virato l'ininterrotta catena ermeneutica che aprioristicamente inseriva Spinoza all'interno del razionalismo classico verso un'inversione netta, profonda; come già ricordava Deleuze, il razionalismo spinoziano è *altra* cosa rispetto alla fase fondativa che va da Cartesio a Hegel (teorici dell'incontrovertibilità del *fundamentum inconcussum*). Spinoza, con Machiavelli, Bruno, fino a Marx intesse una trama alternativa, liberante, nel contempo critica e creativa .

Perché la filosofia politica spinoziana è radicalmente democratica? L'eclisse della rigidità morale a vantaggio di una connotazione di buono e cattivo piuttosto che di bene e male, apre la frattura nel cuore stesso dell'etica tradizionale e, di conseguenza, della politica; la grande intuizione di Spinoza dirige i suoi strali direttamente contro il potere, i suoi discorsi, la sua modalità metafisica gerarchica, buona per tutti i secoli. Come Deleuze rileverà in Nietzsche, il negativo, perno della dialettica, è la pressa che schiaccia le singolarità entro recinti d'obbedienza, tramutando il servilismo, il senso di colpa e l'accanimento contro la vita in valori. L'uomo non è più cosciente di cosa sia capace, di *cosa possa il suo corpo*, la sua mente. La legge domina perché fa leva sul *timor dei*, nocciolo originario, paternità stringente ed esiziale: «Quando si interpretano le cose come comandamenti, come ordini - invece di considerarli semplici composizioni di rapporti -, Dio viene concepito come padre e se ne invocano i segni. Il profeta è esattamente colui che, non capendo le leggi della natura, invoca dei segni che abbiano il potere di assicurarlo. Se non comprendo le leggi naturali ho paura, e per assicurarmi avrò bisogno di segni che mi dicano cosa devo fare, cioè in realtà cosa mi si ordina di fare» (CPC, pp. 107-108). Indagando nell'arcipelago dell'opera spinoziana si coglie l'impossibilità di valutare in modo scisso teoresi e politica giacché "pensare" è porsi pubblicamente (politicamente) nel mondo; il richiamo a questa unità non rimane

²⁴ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 160.

²⁵ Negri ha lavorato a stretta vicinanza politico-filosofica con Deleuze e Guattari nel periodo di esilio francese; Deleuze prese pubblicamente parte alla difesa di Negri nell'ambito del processo 7 Aprile (1979) e lo stesso Negri ha più volte riconosciuto il grande merito di un'opera come *Mille piani* riguardo alla liberazione del marxismo da canoni vetusti e alla conseguente nuova creazione, sulla scia di Marx, di forme innovative di produzione di soggettività libere, creative, autonome, in grado di comporre una nuova fase di lotte biopolitiche sotto il segno del "comune moltitudinario", insieme di singolarità operanti cognitivamente e fisicamente. Su quanto detto: cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981; Id., *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012; inoltre, cfr. G. Deleuze, *Lettera aperta ai giudici di Negri*, in "la Repubblica", 10 maggio 1979, ora in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 132-135; Id., *Questo libro è letteralmente una prova d'innocenza*, in "Le Matin de Paris", 13 dicembre 1979, ora in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 136-137. Inoltre va ricordato il costante riferimento all'opera di Deleuze e Guattari da parte di Negri e un volume scritto da quest'ultimo in collaborazione con Guattari. Per entrambi, cfr. A. Negri-M. Hardt, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002 e A. Negri-F. Guattari, *Le verità nomadi*, Selene edizioni, Milano 1987.

²⁶ Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1995; L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M.T. Ricci, Manifestolibri, Roma 1999; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001; A. Damasio, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa 2007; F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, tr. it. di F. Bassani, Negretto Editore, Mantova 2012; A. De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere*, Mimesis, Milano 2013; Id., *L'arte del conflitto*, Mimesis, Milano 2014; A. De Simone-D. D'Alessandro, *Intervista a Machiavelli*, Morlacchi, Perugia 2016; D. D'Alessandro, *La vita del potere. Una storia filosofica e politica*, Morlacchi, Perugia 2017.

formale, genera concretezza storica determinata. Deleuze pone in evidenza la stretta commistione produttiva tra *virtù* e *potenza* (così come essa è viva e presente nel Machiavelli dei *Discorsi*) e se la potenza ha una genetica decretata dal rapporto di forze che in essa e per essa si compongono, allora la virtù non può che porsi in una dimensionalità che chiameremmo, con fondatezza, *resistenza*. Scrive Negri: «La resistenza, un buon sinonimo di *potentia*»²⁷. Il corpo compone per *quanta* di forza e, così, traccia la consistenza del proprio desiderio. Muoversi nel monismo dell'immanenza assoluta vuol dire abbracciare il molteplice e disporsi alla pluralità. L'attraversamento può essere passivo, ma in questo caso non si potrebbe più parlare di *potentia*, ma di cedimento al dominio, obbedienza, rifiuto della vita e del pensiero, assenza desiderante. Al contrario, i concatenamenti del corpo desiderante, l'asse produttivo-cognitivo *potentia-mens-cupiditas*, il *conatus* e l'*appetitus* non come mancanza ma come pienezza, affermano decisamente e incontrovertibilmente un'essenza liberante, emancipativa, democratica. E, elemento di certo non trascurabile, è *gioia* di esistere (l'*amor* spinoziano). Potere e potenza riecheggiano nel binomio Spinoza-Nietzsche:

Non c'entra niente la conquista del potere, anzi, entrambi pensano che il vero potere sia in ultima istanza la potenza, aumentare la potenza, comporre rapporti che diano vita a nuove individualità, a nuovi individui, di un genere completamente diverso [...] solo le persone frustrate pretendono il potere, per rivalsa. Per questo sono pericolose. Solo i frustrati costruiscono sistemi di potere basati sulla tristezza. Hanno bisogno della tristezza degli altri. Possono regnare solo facendoli schiavi, perché la schiavitù è precisamente il regime in cui la potenza diminuisce. Gli uomini di potere instaureranno sempre regimi basati sulla tristezza (CPC, p. 122).

Il nocciolo del potere è forse proprio questo. Uno Spinoza biopolitico. Anticipando temi contemporanei e postmoderni, Spinoza squarcia il suo tempo, è nietzscheanamente inattuale, trasversalità storica fendente quel massiccio razionalismo collimante con lo Stato e la sua apologia. Il "divenire razionale" è sempre accompagnato al desiderio, non è mai sintesi connotata astrattamente già a priori, non è un vestito che finalisticamente e causalmente calzerà di sicuro il corpo della soggettività; risorsa concettuale che Deleuze riverserà originalmente (setacciando la psicoanalisi) ne *L'Anti Edipo*. *Conatus* desiderante che afferma una libertà ed azione della collettività che crea *nozioni comuni*. Forza del pensiero dei vari pensieri, corpi agenti, esistenze e modi in atto, affermantissimi libertà e democrazia, pluralità in conflitto col potere. Ontologicamente a cosa fa capo tale istanza se non alla medesima categoria di *espressione*? Nell'immanenza e necessità assoluta, "esprimere" ha lo stesso senso di potenza rivoluzionaria del *conatus* prettamente politico; Spinoza, rileva Deleuze, rifiuta di distinguere i due piani, quello ontologico da quello politico, dal momento che rivoltarsi gnoseologicamente contro la cattiva idea di eminenza e gerarchia è uguale alla netta e radicale opposizione al regime monarchico. Spinoza è riuscito a cogliere un segno caratterizzante l'antropologia e la struttura del biopotere. «Il significato dello spinozismo ci pare il seguente: affermare l'immanenza come principio, liberare l'espressione da ogni tipo di subordinazione rispetto ad una causa emanativa od esemplare» (SPE, p. 142). "Liberare l'espressione" è connotare il *modo* dell'esistere nel solco della libertà, plasmare una *Stimmung* vitale che sia aperta alla conoscenza così da aprire le cose, un'attività demistificante che è sempre filosofica poiché politica e politica poiché filosofica. Scrivere un'etica nasce da un impellente desiderio espressivo che vede la politica al centro della *renovatio* sociale, morale, metafisica.

Stabilito il nesso teoretico-politico, la contesa si inarca sulla complessa tela del rapporto

²⁷ A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 9.

potenza-potere. Deleuze ha mostrato nel "modo" (essenza singolare) la presenza di un certo *quantum* di potenza da aumentare o diminuire a seconda delle composizioni intraprese; tuttavia, sarebbe un errore imbarazzante parlare di "umanesimo spinoziano", cioè riferire la problematica del *quantum* e della soglia differenziale alla dimensione antropica. L'uomo è accadimento tra gli altri. Deleuze farà proprio l'anti-umanesimo (che pure Foucault e altri pensatori del periodo strutturalista e post-strutturalista sposarono) per cercare un'altra forma d'esistenza (lo abbiamo visto già nei filosofi precedenti questo ininterrotto filo conduttore che sposta l'essenza dell'umano: Hume, Spinoza e Nietzsche su tutti). Il limite del kantismo e della fase fondativa della modernità avviata da Cartesio risiede proprio nel partire dall'*Ego cogito*: «[...] Spinoza ha affermato che gli uomini non nascono razionali, liberi e intelligenti, ma lo divengono. Qui è in questione il divenire [...] Non si nasce liberi, non si nasce razionali. Si è completamente immersi negli incontri, ossia: siamo completamente in balia delle decomposizioni [...] Razionale, libero ecc., assumono significato solo come prodotti di un divenire» (CPC, pp. 127-128). Tutto è "da fondare", si parte da nulla e si compone, si afferma, si critica e si resiste alle forze decompositive, si fa "comune" con quelle coniuganti (concretezza delle *nozioni comuni*). Non è forse qui quella particolare potenza fisico-cognitiva che Spinoza vuole rendere condivisa in modo multitudinario, collettivo, comune, chiamata *democrazia*? Non si dipana forse così il nucleo della temporalità costituente²⁸ costruita nell'immanenza dall'intelligenza cognitiva multitudinaria? Deleuze e Negri convergono sulla legittimità evidente di queste asserzioni.

L'eguaglianza politica è radicalmente altra cosa rispetto all'indistinguibilità delle differenze o alla loro scomparsa; il piano di immanenza è condiviso da tutti (e per "tutti" Spinoza intende la struttura della Natura di per sé) a variazione di *quantum*, di differenzialità (che non è la mera differenziazione sociale che ricalca lo sfruttamento e riproduce gerarchia). Il territorio per le pluralità differenziali è il medesimo, è uno: *monismo pluralista* che lega impostazione metafisica ad azione politica. Le monarchie, le tirannidi, i dispotismi di ogni tipo e le democrazie mistificate, rifiutano questo doppio riconoscimento: l'assenza del trascendente (infatti il potere si lega sempre al divino per legittimare se stesso) e la potenza disseminata nel plurale, la forza della collettività. Negando tali istanze il potere schiaccia la potenza, ma Spinoza impone la scelta forte e rischiosa delle medesime per *creare libertà*, per *divenire libertà*²⁹. All'ontologia positiva, all'ontologia dell'affermazione radicale, corrisponde l'ontologia del divenire sociale multitudinario e democratico. Spinoza ha offerto un grande slancio teorico al pensiero circa le lotte nel XX secolo e anche in questo nostro tempo globalizzato. «Il problema che Spinoza solleva è di come possano vivere, nella modernità, un pensiero democratico, un'ipotesi di governo della moltitudine, una istituzionalizzazione del comune. Come tutto questo possa darsi nell'immanenza contro ogni affermazione di trascendenza sovrana»³⁰. Il divenire razionali non può in alcun modo prescindere dalla conoscenza delle possibilità del proprio corpo estendendola ai corpi collettivi, sciame cognitivo radicato nella materialità delle affezioni, delle forze, delle lotte. Comprendere è liberarsi e liberare: «La potenza di comprendere o di conoscere è la potenza di agire della mente» (SPE, p. 173). Parallelismo psico-fisico diremmo oggi, ma in termini spinoziani è l'unità di corpo e mente

²⁸ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, Manifestolibri, Roma 2002.

²⁹ Nella sua interpretazione, molto vicina agli spunti deleuziani, Negri ravvisa una traiettoria (non finalistica) corrispondente nel pensiero spinoziano a tre assi: *conatus-cupiditas-amor*. «[...] il processo costitutivo della *potentia* si sviluppa, attraverso integrazioni successive e costruzioni istituzionali, dal *conatus* alla *cupiditas* fino all'espressione razionale di *amor*. Al centro di questo processo vi è la *cupiditas*. È questo infatti il momento nel quale la fisicità dell'*appetitus* e la corporeità del *conatus*, organizzandosi nell'esperienza sociale, producono *immaginazione*. Immaginazione è un anticipare la costituzione delle istituzioni, è la potenza che lambisce la razionalità e ne struttura il cammino, *lo esprime*», A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 14.

³⁰ *Ivi*, p. 21.

che tesa all'attività plasma una genetica della libertà: «Il corpo e la mente partecipano entrambi dell'essere autonomamente e ugualmente. Ancora una volta, quest'affermazione segue direttamente dal principio di univocità: la corporalità e il pensiero sono uguali espressioni dell'essere, dette con la stessa voce»³¹. Così Hardt esplica tale binomio produttivo.

Si forma così un'ontologia del sociale la cui matrice è l'attività, l'affermazione, la composizione *comune* delle nozioni. Evidentemente, Spinoza concepisce la singolarità vivente, l'esistenza modale quale continua euristica delle composizioni seppur a volte fallimentari; in tal modo indica una strada ardua e faticosa, la conoscenza, vagante e nomade poiché non segnata da un a priori fondativo né da un approdo certo decretato da una teleologia salda. Ecco perché il *conatus* assurge a rilevanza e funge da alimentatore costante della ricerca: «Il *conatus* di Spinoza non è altro che lo sforzo di perseverare nell'esistenza, dopo la posizione dell'esistenza. Indica la funzione esistenziale dell'essenza, vale a dire l'affermazione dell'esistenza nell'esistenza del modo» (*SPE*, pp. 179-180). Qualora non si attuasse simile sforzo tensivo, non sarebbe possibile individuare il "possibile" del nostro corpo che, in ultimo, è la nostra stessa ipotesi di conoscenza e libertà. Il salto ulteriore, non consequenziale in senso logico, pertanto non dialettico, è ravvisabile nella condivisione corporea ed intellettuale del suddetto itinerario critico, attraversato da quelle *nozioni comuni* che vanno a comporre il *costituente democratico*. Deleuze racchiude in una triade il processo affermativo gnoseologico-politico che ogni singolarità dovrebbe intraprendere: *compositio, potentia, gradus*. Ritorniamo ancora una volta all'interno di un discorso de-sostanzializzante l'uomo e la sua centralità poiché «[...] l'individuo è la composizione di un rapporto, non può essere una sostanza. Infatti, una sostanza è sempre la posizione di un contenuto, mai di un rapporto» (*CPC*, p. 133).

Ora, dire che la sostanza non è un rapporto torna a confermare la necessità del piano di immanenza, quel monismo impersonale, *causa sui*, che permette che a percorrerlo siano pluralismi modalizzati di ogni tipo, concatenamenti di rapporti, flussi di relazioni. Politicamente, l'immagine concreta e operante di simili pluralismi intrama radicalmente una tessitura liberante, sfuggente alle imposizioni la cui velleità è di comandare e predisporre i vari rapporti. Il materialismo spinoziano rompe con la tradizione metafisica classica e anche con il meccanicismo materialistico à la Hobbes in quanto insiste sul tema dei "rapporti", per cui *noi siamo i nostri rapporti costitutivi*. «Dunque, un individuo è fatto da una collezione infinita di corpi infinitamente piccoli» (*ivi*, p. 151); ricollegandoci al binomio teoretico-politico diremmo che l'insieme dinamico di corpi commistionati tra loro, attraversantesi, rispecchia una politicità del *comune* ovvero una composizione di relazioni costitutive e affermative a partire dal corpo-cervello della moltitudine. Lo sforzo compositivo è il *conatus* che alimenta la *potestas* e si fa affermazione di libertà democratica come *amor*: «[...] la costituzione in Spinoza è sempre un *motore* e non un risultato, "un potere costituente" come fonte permanente di diritto, e l'ordinamento, dunque, diviene effettivo attraverso l'azione continua delle potenze costituenti»³².

L'incedere della modernità ha una svolta "inattuale" attraverso Spinoza (e Machiavelli³³).

³¹ M. Hardt, Gilles Deleuze. *Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 163.

³² A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 27.

³³ Analogamente al pensatore ebreo-olandese, Machiavelli sviluppa un rifiuto della metafisica classica nel doppio registro teoretico e politico, laddove in nome del realismo si apra ad una *renovatio* dell'intero schema socio-politico; se la figura di un "Principe" riuscisse a condensare attivamente, nella prassi, la costituzione di una *res publica* (con mezzi atti ad arginare la "fortuna", a centrare lo sguardo filosofico analizzando "la realtà effettuale della cosa", utilizzando gli apparati di governo), allora sarebbe lecito affermare che *il Principe è la moltitudine* (idea anticipata da Gramsci). Machiavelli e Spinoza rappresentano l'innovazione conflittuale capace di varcare la soglia del dominio per detronizzarne i poteri, istituendo un approccio globale atto a rendere non solo la politica, ma la vita in sé libera e democratica. Cfr., A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, in *Quaderni del carcere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1971. Altra lettura è quella di Horkheimer che non ammette in Machiavelli una posizione coerente in favore della democrazia, ma una sostanziale

Entrambi affermano una scissione dalla morale che inficia l'ontologia tanto quanto la gnoseologia e la politica. «La verità per Spinoza - come la virtù per Machiavelli - è sempre il frutto di una lotta, di un conflitto contro le forze della superstizione. Questa lotta si combatte sul terreno della politica come su quello della filosofia»³⁴. Si tratta di qualcosa di molto di più rispetto a semplici eventi contrastivi; è in gioco la *prospettiva costruttivista* della lotta. Spinoza, accanto a Machiavelli, rappresenta il baluardo di una modernità antagonista e Deleuze ne ricava un modello radicalmente nuovo di collettività, non più né massa né popolo, ma moltitudine, insieme di singolarità attive nei loro corpi e nelle loro intelligenze (Negri e Hardt parleranno di "General Intellect" in *Impero*): «L'individuo consiste in uno specifico rapporto differenziale. Esso attraversa e abbraccia l'insieme infinito di corpi infinitamente piccoli che lo costituisce» (CPC, p. 158). La *multitudo* è vettore differenziale che crea composizioni scisse dalle parole d'ordine del potere. La "mia" composizione, il *modus* di ognuno, è unica e irripetibile e in essa vi è quel particolare modo di relazionare, comporre, concatenare esistenze ad esistenze. Tutto entro quella pianura necessaria e assoluta chiamata immanenza: «Ma che cosa significa immanenza? Significa che, di questo mondo, non c'è fuori. Che in questo mondo c'è solo la possibilità di vivere (e di muoversi e di creare) *qui dentro*»³⁵.

La cifra del *conatus* e della relativa affermazione d'esistenza, creativa e libera, non può che concepirsi affine al moto del *desiderio*; l'istanza desiderante, perno futuro delle opere firmate Deleuze-Guattari tra gli anni '70 e '80, dimora già in Spinoza, fermento d'espressione delle possibilità del corpo e del cervello. Affermazione che, se coltivata e azionata, diverrà *amor*. Del Lucchese ha giustamente rilevato: «Il desiderio è il motore dei nostri giudizi, rivelando il loro carattere relativo e irriducibile a una nozione comune nel senso di superiore agli interessi singolari e individuali»³⁶; la rete di desideri delle esistenze singolari, trovando un rapporto comune, dilata le proprie potenze, le interseca ad una pluralità che fa *essenza*, ovvero ontologia del sociale. Legante imprescindibile è indubbiamente l'aspetto *gnoseologico*, la facoltà cognitiva che diventa superiore: «Comporre un rapporto significa conoscere le nozioni comuni da cui prende vita» (CPC, pp. 215-216). In senso multitudinario si perviene alla composizione di un'espressione condivisa e costruita a partire dal plurale, dal molteplice e, pertanto, si può così definire un orizzonte di *lotta*. Il potere, o meglio, il biopotere tende a mistificare ancor più le relazioni ontologiche e gnoseologiche tra corpi ed intelligenze, tra passioni, amori e razionalità; infatti, se prima si limitava all'isolamento ed all'atomizzazione degli individui, oggi li integra in un processo di decomposizione cui si impone una maschera di interconnettività (pensiamo alla falsità della mediatizzazione informatica attuale). La vecchia categoria marxista di "riappropriazione" è ancora strumento di analisi incisivo e profondo: l'urgenza è quella di riappropriarsi non più solamente della produttività, ma della *vita* in quanto tale. Muovendo dalla base conflittuale riappropriativa è possibile spinozianamente e deleuzianamente costruire vita, configurare politiche di libertà. Lo stesso Negri è molto diretto: «[...] quando si dice libertà, non si parla di essenze spirituali ma di resistenza, ribellione, ovvero di immaginazione, invenzione... non tanto di anima quanto di corpi e di cooperazione, di lavoro e di rivoluzione»³⁷.

ambiguità tra la posizione filo-monarchica de *Il Principe* e quella filo-repubblicana dei *Discorsi*. A conti fatti, Horkheimer enuclea i meriti del Machiavelli teorico della lotta tra classi (nobili contro borghesi), ma lo inserisce ancora, anche se criticamente, nell'alveo di una filosofia borghese preta di storicismo. Cfr., M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978. Inoltre, cfr. A. Negri, *Il potere costituente*, Manifestolibri, Roma 2002; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, Ghibli, Milano 2004.

³⁴ F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., p. 80.

³⁵ A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 35.

³⁶ F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., p. 135.

³⁷ A. Negri, *Spinoza e noi*, cit., p. 37.

Baruch Spinoza ha trafitto la modernità ponendosi trasversalmente, scoprendo che il razionalismo può marciare anche con un'altra dinamica; ha oltrepassato il dualismo tradizionale di matrice cartesiana approdando ad una nuova consistenza ontologica: il *monismo pluralista*. Nobilitando il corpo ha decretato la vera concezione dell'anima, non più sigillo spirituale ed emanazione figlia del trascendente gesto di un dio, ma vitalità prospettica nel finito e modo dell'assoluta eternità della sostanza. E Deleuze, cosa che riferirà come vedremo anche a Nietzsche, attribuisce al pensiero ed all'opera spinoziana un merito enorme: la distinzione tra *potere* e *potenza*. La lettura deleuziana circa il parallelismo coglie il rovesciamento attuato da Spinoza per il quale qualsivoglia fraintendimento dualistico o manicheo viene ad estinguersi:

Il parallelismo è una dottrina originale non perché neghi l'azione fra la mente e il corpo, ma perché rovescia il principio morale secondo cui le azioni dell'una corrispondono alle passioni dell'altro [...] il parallelismo esclude ogni tipo di eminenza della mente, ogni tipo di finalità spirituale o morale, ogni trascendenza di un Dio che regoli una serie in funzione dell'altra. Ed è in tal senso che il parallelismo si oppone praticamente non solo alla dottrina dell'azione reale ma anche alle teorie dell'armonia prestabilita e dell'occasionalismo [...] La teoria della potenza, secondo la quale le azioni e le passioni del corpo sono simultanee con le azioni e le passioni della mente, forma una visione etica del mondo. La sostituzione della morale con l'etica è la conseguenza del parallelismo, e ne fa emergere l'autentico significato (*SPE*, pp. 200-201).

Con la *clavis magna* espressa dal nuovo concetto di "etica", Spinoza squarcia con un sol colpo l'ontologia e la politica. Nell'eternità necessitata di sé (*causa sui*) della sostanza, ad intrecciare, dipanarsi, cercarsi e ritrovarsi differenti, sono le varie singolarità modali che all'interno del piano di immanenza univoco dell'essere coniugano nel divenire forza ed esistenza. Con grande acume e sottolineando la portata politica radicalmente democratica, scrive Deleuze: «[...] la saggezza o la ragione non hanno altro contenuto che la forza e la libertà [...] L'uomo libero, forte e razionale è definito dal pieno possesso della sua potenza di agire, dalla presenza in lui di idee adeguate e di affezioni attive; il servo e il debole hanno invece solo passioni che derivano dalle loro idee inadeguate, e che li allontanano dalla loro potenza di agire» (*ivi*, p. 204). Nietzsche sembra proprio dietro l'angolo³⁸. Estesa alla collettività, tale potenza divampa, se condivisa nel solco differenziale e comune, uno sciame produttivo emancipante: «[...] lo Stato è descritto da Spinoza come una persona collettiva, corpo e mente comuni» (*ivi*, p. 209); nel *Trattato politico* Spinoza non esiterà a parlare espressamente di "moltitudine". Niente a che vedere con lo Stato come regime (di qualsiasi tipo), ma di uno Stato che è esito sempre dinamico della produttività moltitudinaria: «[...] la moltitudine non è una "congiuntura" ma una *cupiditas* - la tensione di molte singolarità in un processo di costituzione sempre aperto, in uno sforzo mai interrotto di costituire il comune. La moltitudine è un *insieme di istituzioni*, sempre vivaci [...] *Potentia multitudinis!*».

L'impatto filosofico dell'opera spinoziana traccia vettorialità differenziali sullo spettro della storia del pensiero moderno fino al cuore della contemporaneità; rimarcando la vicinanza di Nietzsche ai temi spinoziani, Deleuze intuisce un primato e un'innovazione decisive nell'*Etica* scaturite dall'originalità del rapporto genealogico: «[...] nello spinozismo non vi è soltanto una genesi dei modi a partire dalla sostanza, ma una genealogia della sostanza stessa»³⁹. La

³⁸ Anche nella video intervista uscita postuma, nel 1988, *Abécédaire*, Deleuze ricorda che solo due filosofi hanno edificato una filosofia dell'immanenza pura, Spinoza e Nietzsche, non esitando di aggiungere che con Spinoza il rapporto filosofico era, oltre che alla mente, riferito al cuore, un *amor intellectualis*.

³⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p.

trasvalutazione dei valori decretata da Nietzsche cos'altro sarà se non una genealogia che rileverà l'origine stessa dei valori occidentali? Nascita di un metodo. Si forma lungo un arduo tirocinio quella *cassetta degli attrezzi* che Deleuze indicava per la fabbricazione di concetti nuovi. Nella complessa tessitura pervenuta a fondare un'*etica*, Spinoza intreccia i modalità dell'esistenza al precipuo, dirimente, ontologicamente fondativo carattere di *potenza*; il "ciò che si può" ha un referente principe proprio nel *divenire* e un correlato sostanziale necessario nel *corpo*. Corpo e divenire, ente e topologia del movimento riguardante la vita stessa. Il nesso epistemologico ed ontologico che li lega saldamente è il *piano di immanenza*, la Natura come monismo impersonale e necessitato a produrre, senza riferimenti trascendenti né trascendentali. *Natura naturans* quale *spatium* del possibile e *Natura naturata* nei modalità delle singolarità quale concretizzazione del possibile in reale. Tutto ciò non rimanda soltanto ad un rovesciamento metafisico, ma investe la psicologia, l'antropologia e il cuore stesso della politicità del "vivere"; nella *cupiditas*, nel desiderio, risiede, per Deleuze, il *flatus* che anima le tensioni, i concatenamenti, le vicissitudini delle relazioni tra modi. Ricordando Aristotele⁴⁰, etica e politica vivono l'urgenza di un'unità e per Spinoza stesso, nel disastro e dilaniato suo tempo, si genera l'emergenza del costruire *buona vita*, da non fraintendere con il passivo, ossequioso, inadeguato e amorfo "accettare" un paradigma di potere aprioristico (religioso, etico o politico), ma da comprendere come una potenza costruttiva, una nuova composizione del mosaico della libertà sull'asse *corpo-divenire-desiderio*: «Il compito etico consiste nel fare tutto quel che si può. È per questo che l'*Etica* utilizza il corpo come modello, poiché il corpo estende la sua potenza fin dove è possibile. In un certo senso, ogni ente fa sempre tutto quel che può. "Quel che può", è la sua capacità di essere affetto, necessariamente e costantemente colmata dal rapporto che esso intrattiene con gli altri [...] Fare tutto quel che si può significa due cose: come colmare la nostra capacità di essere affetti in modo tale da aumentare la nostra potenza di agire? E in che modo aumentare questa potenza per produrre affetti attivi?» (*SPE*, p. 211). Cos'altro è il potere se non l'impedimento di questi possibili? Il potere colonizza, umilia, rende docili potenze e affetti al fine di mantenere servi. Parole dirette che l'articolazione del biopotere saprà interpretare attraverso i dispositivi.

La svolta dell'*empirismo trascendentale* maturata con il doppio confronto da un lato con Hume e dall'altro con Kant, nonché la genesi della *differenza* quale categoria temporale ed ontologica delle relazioni tra esistenze risultato dell'euristica circa Bergson, Deleuze perviene, con Spinoza, a formulare ciò che potremmo definire, a rigore, un *nuovo fondamento senza ipostasi*, senza rigidità dogmatica. Il monismo, necessariamente produttivo e altrettanto necessariamente impersonale, è lo spazio topologico universale privo di trascendenze e verticalità, immanenza pura. La *sostanza*, in realtà, è questa. *Attributi* e, soprattutto, *modi* incarnano la cinetica di questo spazio, luogo di infinito scambio di forze, relazionalità molteplici, composizioni segnate dalla creatività, dalla costruttibilità del mondo. La finitezza della loro esistenza è incentivo, e non di certo occasione di depressione, alla produzione di nuove forme di vita, di senso, di rapporto con la natura; scrivere un'*Etica*, per Deleuze, è intraprendere quella difficile ma splendida vita contraddistinta dalla conoscenza, dalla filosofia in sé applicata alla globalità del tempo d'esistenza e Spinoza ha voluto ampliarla alla costruzione democratica di una società migliore, valida nel XVII secolo come oggi, XXI secolo. Il recupero della virtù gioiosa, costruttiva, compositiva, democratica è condizione necessaria per ideare un antagonismo possibile. In un passaggio emozionante leggiamo Deleuze:

187. L'invenzione del metodo strutturale-genetico di Gueroult sarà ritmo propulsivo per gli studi deleuziani in quanto in essi Deleuze farà tesoro di una scintilla concettuale che segnerà l'intera sua opera: il costruttivismo genetico.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979; inoltre Id., *Grande etica-Etica Eudemia*, tr. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973.

Partite dalle passioni gioiose e aumentate la potenza di agire. Formate delle nozioni comuni del primo tipo, riguardanti ciò che vi accomuna al corpo che vi affetta di gioia. Estendete al massimo la vostra vitalità grazie alle nozioni comuni che avrete ottenuto e a quel punto ridiscendete verso la tristezza armati di queste nozioni comuni, per capire il motivo per cui il tale corpo o la tale anima non si compongano con voi. A questo punto avrete un'idea adeguata, sarete passati alla conoscenza delle cause. Sarete nel dominio della filosofia. Una sola cosa conta, la maniera di vivere. Una sola cosa conta, la meditazione sulla vita. La filosofia può essere solo questo. Lungi dall'essere una meditazione sulla morte, la filosofia è la pratica con cui riduco al minimo la parte affetta da essa. In questo modo la si potrà vivere semplicemente come un incontro sbagliato (CPC, p. 63).

Sigillo della filosofia, della conoscenza, della libertà. Concedendoci i lettori una rapida incursione biografica, questo passaggio deleuziano sembra proprio racchiudere il *modus vivendi* che Deleuze ha intrapreso fino alla morte. Spinoza ha mostrato che il mondo va costruito e che la libertà è sempre la libertà *da farsi*.

PARTE SECONDA
L'officina del filosofo

CREAZIONE DELLA POTENZA, POTENZA DELLA CREAZIONE
L'evento Nietzsche

...prima di arrestarsi a qualche punto ultimo che lo consacri
Ogni Pensiero trae un Colpo di Dadi

Stéphane Mallarmé

Quando si *ricerca* spasmodicamente, tremanti nella passionalità come nel raziocinio, liberi da ingranaggi depistanti come la fede e la psicologia, la stanchezza sale in cattedra, brucia gli occhi, a disvelarsi è qualcosa che di straordinario ha tanto, ma niente da far rimanere estasiati. Urge una presa d'atto, altra cosa rispetto alla fin troppo inflazionata "presa di coscienza", affiora il nome di un *Altro*. Né Dio né uomo, un deserto non da popolare, ma lungo il quale far scivolare tutti i venti possibili. Ho tentato così, letterariamente, di coniugare l'idea di filosofia, di ricerca e di pensiero che ha di sicuro accomunato Nietzsche e Deleuze. In due tempi, nel 1962 con *Nietzsche e la filosofia* e nel 1965 con *Nietzsche*¹, Gilles Deleuze aggiunge un altro agone che si dimostrerà molto proficuo al suo itinerario formativo. Tra gli anni '60 e '70 Deleuze intreccia i suoi "buoni incontri" con Bergson, Spinoza e appunto Nietzsche; dalla critica all'impostazione kantiana dove buono è l'intento (criticismo) ma negativo l'approdo (formalismo etico-metafisico) alla ricezione dell'empirismo sintomo di "radicalità vitale" e fulcro genetico di costruibilità del soggetto, ulteriore dismissione della tradizione dogmatica e personologica della modernità si ha con la scoperta della differenza, δύναμις del processo dell'esistere attraverso Bergson fino al vero e proprio momento di consistenza ontologica grazie a Spinoza, piano di immanenza e topologia necessaria ed incontrovertibile percorsa dalle esistenze modali in perenne concatenamento, relazione, nesso concreto. Nietzsche è "dinamite" anche nell'ottica deleuziana. Segno di quanto Deleuze stia maturando dopo il posizionamento dello (s)fondamento ontologico sulla scia di una modernità trasversale, diagrammatica che va da Machiavelli a Spinoza, da Bruno fino a Marx. La politicità e l'eticità rappresentano altrettante spie che il rinnovamento globale e radicale del modo di pensare,

¹ Per quanto concerne gli scritti e gli interventi diretti sul tema "Nietzsche" pubblicati da Deleuze segnaliamo: G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002; Id., *Nietzsche*, tr. it. di F. Rella, SE, Milano 2006; Id., *Conclusioni sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, nonché Id., *La risata di Nietzsche*, fino a Id., *Nietzsche e l'immagine del pensiero*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 145-157, 158-161 e 167-176. Inoltre è utile ricordare, Id., *Prefazione all'edizione americana di Nietzsche e la filosofia*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 162-167. Il nome, l'opera, l'apparato concettuale riferito a Nietzsche corre lungo l'intera opera di Deleuze, ritornando in parecchi luoghi oltre a quelli di studio più specifico citati in questa nota. Tra gli studi critici circa il rapporto Deleuze-Nietzsche cfr: J. Marks, *Gilles Deleuze. Vitalism and multiplicity*, Pluto Press, London 1998; U. Fadini-S. Berni, *Linee di fuga*, Firenze UP, 2010; *Deleuze and the Body*, edited by L. Guillaume-J. Hughes, Edinburgh UP, 2011.

di stare al mondo e far filosofia richiede. Chi se non Nietzsche, pensatore di intensità onnipervasiva, poteva incarnare l'interprete perfetto non solo per dare risposte ma soprattutto, e deleuzianamente, per aprire problemi?

Deleuze si era occupato già in precedenza, filologicamente, di Nietzsche². Ora vi ritorna in modo pienamente filosofico. Lo spettro dell'opera nietzscheana³ muove a confronto imprescindibile chiunque abbia velleità di studio sulla modernità e sulla contemporaneità filosofica, ma anche più in generale, storico-politica. Le vibranti locuzioni, i taglienti aforismi, la densità metaforica, lo spessore filosofico e la schiettezza critica ritagliano nel quadro di fine '900 un *prima* e un *dopo* Nietzsche⁴. Quanto pensato e "sentito" da Deleuze circa Spinoza, vale anche per Nietzsche, due filosofi dell'*immanenza pura*; impatto teoretico destrutturante e al tempo stesso costruttivo garantito dai due pensatori in perfetta simmetria con l'intento deleuziano di decostruire determinazioni logiche e conseguenti risvolti etici, politici, estetici lascito della modernità, ma anche di edificare un'architettura di senso avulsa dal rigidismo idiota delle dottrine onnipersive, totalizzanti, sintetiche (a priori e non). Il "foglio mondo" steso da Deleuze trova in Nietzsche uno straordinario "ponte significante" dal quale dominare lucrezianamente la vastità del passato filosofico per capirne il valore e l'origine. Come Foucault⁵, anche Deleuze ravvisa tutta la centralità dell'approccio filosofico nietzscheano nel posizionamento di un nuovo metodo euristico, definibile *stricto sensu* come armamentario o, anticipando gli ulteriori studi deleuziani, come *macchina da guerra*. Tale metodo è la *genealogia*.

Nel prosieguo della nostra ricognizione seguiremo la cartografia di viaggio che Deleuze traccia per muoversi nell'universo Nietzsche, incardinata su tre grandi gruppi concettuali problematici. In primo luogo, il precisare la peculiarità del metodo critico genealogico e gli stilemi attraverso i quali Nietzsche coglie il reale inserendosi come *dinamite* nella storicità del pensiero; in secondo luogo, l'aperta conflittualità nei confronti degli atteggiamenti filosofici falsi e le loro matrici entro un'opera di demistificazione radicale e, nel contempo, abile a radicare un *novum* costruttivo liberante (il periodo illuminista sarà paradigmatico in merito); in terzo luogo, i due poli complementari racchiudenti l'auroralità delle tesi nietzscheane, ovvero la volontà di potenza e l'eterno ritorno (a partire da *Così parlò Zarathustra*). Snodi che, nel loro essere dipanati dalla lettura deleuziana, non si risolvono ad unità, al contrario aprono a molteplicità ulteriori da indagare e di cui comprendere il funzionamento e gli intenti. Se Nietzsche mostrò con imponente deflagrazione la messa in crisi di quanto l'uomo e ciò che lo circonda erano fino ad allora stati, Deleuze farà propria questa esplosione, adattandola in *doppia cattura* contro le letture tendenziose e colpevolmente false su Nietzsche e contro il *milieu* del mondo a cavallo tra gli anni '50 e '60 che stava velocemente prefigurando nuovi regimi di potere, nuovi dispositivi di controllo e rinnovate propagande di tristi falsità.

Articolare una metodologia concerne per Deleuze un'attività diretta sulle cose e non

² Attraverso una traduzione a quattro mani dell'opera nietzscheana, Gilles Deleuze e Michel Foucault iniziarono quel dibattito che sollevò l'ipocrisia e la falsità storico-filosofica di una lettura "di destra" dell'autore di *Così parlò Zarathustra*, a vantaggio della famosa *Nietzsche renaissance*, capace di accomunare, finalmente, Nietzsche al pensiero radicale e libertario del '900. Riguardo la storia ermeneutica di Nietzsche nel XX secolo, cfr. M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1999.

³ Vasta è la produzione di Nietzsche. Ricordiamo in questa sede, per esemplificazione bibliografica, la classica edizione curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: cfr. *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli-M. Montinari, 8 volumi, Adelphi, Milano 1986. Ancor più vasta e distribuita in un ampio orizzonte interpretativo è la bibliografia degli studi critici su Nietzsche; in merito, come raccolta sintetica delle letture più importanti, cfr. M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, cit.

⁴ Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

⁵ In merito al nesso *genealogia-archeologia* in Foucault, cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, BUR, Milano 2009.

semplicemente una linea guida cui tutto va a ricondursi, una sussunzione all'intero (di stampo hegeliano), ma è approccio critico già nel suo avvio che non riflette un potere inglobante sugli enti del reale ma li apre, ne sonda le peculiarità e le contraddizioni. È il *metodo della differenza* o, meglio, la differenza stessa che oltre ad essere concetto affermativo trova la sua ragione anche nel farsi strumento attivando armi categoriali mobili per "varcare l'essere", il mondo. La genealogia teorizzata da Nietzsche accoglie profondamente questi fattori ed è qui che si fa *dinamite*; a saltare sono schemi vetusti, adeguazioni aprioristiche e logicismi impressi surrettiziamente sul reale non aventi nulla di creativo. Con ciò non si deve concludere che il pensiero nietzscheano riproposto da Deleuze sia voracemente ma inutilmente distruttivo, il che violerebbe e contraddirebbe quanto finora detto sull'ontologia deleuziana, anzi invertire questa stolidità interpretativa è, previo studio rigoroso, di un'evidenza schiacciante. Il termine esatto è forse *decostruzione* (Derrida *docet*) laddove da un lato non si distrugge per distruggere ma è la stessa indagine che spezza legami aporetici commistionati ad un pensiero reazionario, dall'altro tale operazionismo metodologico non ha nulla a che vedere con qualsivoglia *Aufhebung*, è essenzialmente anti-dialettico poiché fa deserto di falsità raccogliendo le preziosità di quella che Nietzsche definisce *storia critica*⁶ al fine di affermare una positività nuova, una creazione coincidente con la *trasvalutazione valoriale* e con un *nichilismo attivo* e non più passivo. L'atteggiamento corrispondente al metodo genealogico in filosofia è proprio quel *filosofare col martello* anteposto alla futura nascita della nozione di potenza, una indicizzazione critica radicale sui valori a fondamento delle varie tradizioni: «Il problema critico sta nel valore dei valori, nella valutazione dalla quale deriva il loro valore; è il problema della loro creazione»⁷. Affrontare l'universo assiologico in tal guisa impone il crollo di ogni dogmatismo, quindi di ogni potere quale stigma di allontanamento e defezione sistematica del pensiero dal pensiero sulle cose stesse, separazione del pensiero dalla sua potenza e dalla sua essenza.

Genealogia vuol dire valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori. Genealogia si contrappone tanto al carattere assoluto dei valori quanto al loro carattere relativo o pratico. Genealogia significa elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore. Genealogia vuol dire dunque origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine (NF, p. 5).

Questa è "l'epoca del grande distacco". Nessun aristocraticismo elitario, detentivo "mistico" di qualche arcano essenziale, ma al contrario la distanza, ossimoricamente, riflette la più incisiva penetrazione nella complessità della storia. Già nell'esordio metodologico Deleuze articola la distinzione tra azione e reazione, tra affermatività e negatività. «La critica non è una re-azione del ri-sentimento, ma l'espressione attiva di un modo attivo di essere» (*ibid.*); simmetria chiarissima con i modi spinoziani, la cui *determinazione indeterminata* ("un modo"...) rappresenta il fulcro dell'inattualità indagante. A profilarsi, secondo Deleuze, è la forma e la consistenza di un filosofo nuovo, alternativo al confronto con l'identificazione del saggio o del mistico, ma anche dello scettico passivo, dormiente e non più "impegnato" nel lavoro lungo e faticoso per *intelligere* il reale. Due forme di distacco: passività che volta le spalle alle cose e ne fa schematizzazione olistica all'interno del proprio sistema, per inverso attività che brandendo il martello della critica si getta

⁶ Nietzsche pone una tripartizione euristica verso la lettura filosofica della storicità, dividendola in tre tendenze interpretative: la storia *monumentale*, *antiquaria* o *critica*. Fare della storia una rassegna museale riduce la stessa ad oggettività inerte, così come renderne infinito omaggio (*historia magistra vitae*) coincide col rifiutarne le possibilità di contemporaneità. Pertanto, "fare storia critica" è proprio attraversarla demolendo e frammentandone gli intenti per farne strumento di costruibilità nel presente. Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006.

⁷ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 3-4 (d'ora in poi NF).

nella mischia tra gli strali delle tensioni reazionarie dei vari pensieri della sintesi. Insomma, *il filosofo è uno che deve rischiare*. «[...] il modo di essere del filosofo, che si prefigge di usare l'elemento differenziale appunto come critica e creazione, dunque come martello» (*ivi*, p. 6). Ciò non può che mutare la condizione mentale e fisica del pensatore verso uno stato di malattia; tuttavia, dagli spazi sofferenti di essa si schiude un paesaggio di faticosa conquista di una salute "altra", una salute da fare, un deserto sul quale divenire nomadicamente creando senso. La convalescenza di Zarathustra incarna il momento successivo all'edificazione della salute e, in quanto posteriore ad una sofferenza indicibile data dal peso della nocività esiziale del passato, abbisognerà di tempo. Un tempo di messa in opera della salute costruita dalla critica che, a sua volta, ha necessità di essere perseguita ed alimentata. «[...] il tipo di filosofo a cui Nietzsche pensava, conosce un eccesso di sofferenza. Ma egli non concepisce assolutamente la malattia come un avvenimento che colpisce dal di fuori un corpo-oggetto, un cervello-oggetto. Nella malattia egli vede, piuttosto, un *punto di vista* sulla salute; e nella salute un *punto di vista* sulla malattia»⁸.

Entro l'*iter cognoscendi* avanzato da Deleuze, ad emergere con la chiave d'accesso genealogica è anche una risposta su cosa sia la filosofia (motivo che tornerà nel tardo Deleuze in coppia con Guattari di *Che cos'è la filosofia?* del 1991) nonché sulla sostanza e funzione di cosa significhi filosofare; abbiamo già esaminato le tracce che in autori come Hume, Kant e Bergson, Deleuze ha lasciato per tentare una cartografia che sia *itinerarium* gnoseologico, scevro da impedimenti dialettici per i quali "la via è già segnata". Nietzsche si situa al crocicchio di questa articolata strada: «Non si può capire la filosofia di Nietzsche se non si tien conto del suo essenziale pluralismo. E in fondo il pluralismo (detto anche empirismo) non è altro che la filosofia stessa. Il pluralismo è il modo di pensare propriamente filosofico, inventato dalla filosofia: unico garante della libertà dello spirito concreto, unico principio di un ateismo violento» (*NF*, p. 7). Identità tra pluralismo ed empirismo, motivo riecheggiante Hume dove il passaggio che posteriorizza la soggettività ha radici nel molteplice, è pluralistico. Deleuze non abbandona, anzi rafforza il suo empirismo radicale attraversando l'opera di Nietzsche. Contestualizzare l'opera da storico della filosofia di Deleuze misura i passaggi espressivi che diramano i contenuti critici all'insegna di un *costruttivismo prospettico* che, ad esempio, Michael Hardt vede in relazione al ponte che va «dalla fondazione ontologica della potenza alla creazione etica dell'essere»⁹. Dal tornitore Spinoza per il quale buone lenti occorrono per concepire le singolarità modali nell'ottica di potenze d'esistenza, al sintomatologo Nietzsche per cui ad essere capovolto è l'intero sistema di messa a fuoco della realtà, l'intenzione deleuziana è *far posto* finalmente alla filosofia ed alla sua verità critica e non *a prendere il posto* della filosofia come tante allucinate mistificazioni (logiche, trascendenti, dialettiche) hanno perpetrato lungo la storia del pensiero. Nietzsche, per Deleuze, scopre il posto della filosofia, topologia incollocabile perché avulsa da specialismi ed in grado di essere *arma critica universale* in ogni campo del reale. «Nietzsche ebbe l'arte di spostare le prospettive, dalla salute alla malattia e viceversa»¹⁰; che la filosofia occupi questo luogo nomade, non radicato unitariamente ma *rizomaticamente* espandentesi, rende il senso di un cambiamento radicale di vita per colui che decide di attuarlo. Rispeschiarsi nella molteplicità e farsene moltiplicatori di connessioni, relazionalità positive e creati, aprirsi alla conoscenza ed alla prassi dei "divenire" di questa ricca immanenza laddove "conoscere è vivere meglio" (lo ripetiamo in qualità di aforisma

⁸ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 14. Sulla proficuità della malattia e della morte in generale per la vita in sé, sono illuminanti le pagine di Canguilhem, uno dei maestri di Deleuze e pensatore chiave nel processo di liberazione dalle strettoie dogmatiche della psicopatologia di fine XIX secolo ed inizio XX secolo, della cui matrice nietzscheana ho tentato di dare conto, in termini di "vitalismo", nel mio volume: A. Simonetti, *L'insavio. Smarginature dell'esistenza tra Kant e Deleuze*, Morlacchi, Perugia 2016, pp. 151-172.

⁹ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 70.

¹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 19.

guida per il tirocinio e la vita filosofica *tout court*), rende liberi. Per Godani: «Ciò che Deleuze coglie nel pensiero nietzscheano è, in primo luogo, l'esigenza di pensarsi e viverci non come soggetti o persone, bensì come entità molteplici in perpetua metamorfosi, come modi d'essere piuttosto che come sostanze» (*DEL*, p. 14); in concreto, è possibile affermare che la filosofia trova in Nietzsche un radicalismo affermativo senza pari, eretto a smascheramento di quanto era "mondo vero e finì per diventare favola".

Negli sferzanti testi nietzscheani Deleuze fa proprio un arsenale concettuale che trova nella dismissione netta della dialettica un filo conduttore decisivo, rafforzato dal fatto che Nietzsche si era posto, fin dall'inizio della sua *ricognizione a martello* lungo la storia del pensiero, in assoluta contrapposizione con Hegel. Motivo avviato nel dialogo con Spinoza, quello della confutazione della circolarità dialettica e del conseguente ed inevitabile storicismo acquista ora materia fresca che Deleuze non esita ad innescare nel suo tempo. "Contro chi?" è la scaturigine domandante in Nietzsche: «La filosofia di Nietzsche nel suo insieme rimane un qualcosa di astratto e incomprensibile se non si scopre contro chi è diretta [...] il superuomo va contro la concezione dialettica dell'uomo, come la trasvalutazione va contro la dialettica dell'appropriazione o del superamento dell'alienazione. Già dalla teorie delle forze possiamo seguire l'aggressivo percorso dell'anti-hegelismo che attraversa l'opera di Nietzsche» (*NF*, pp. 13-14). L'antitesi più profonda nella storia del pensiero della modernità è sicuramente quella tra Hegel e Nietzsche. Deleuze ha da sempre tra i suoi obiettivi l'annichilimento della logica hegeliana, responsabile teoretica e politica del sistema di dominio contemporaneo. Se per Hegel "il vero è l'intero", ciascuno dei termini dell'essere nelle sue articolazioni è già *ab ovo* destinato alla riconduzione sintetica¹¹, alla sussunzione (Marx è qui cruciale) del Molteplice nelle catene dell'Uno. Tuttavia, ci è noto come Deleuze non cada nella trappola logica dell'estinzione dell'Uno, ma ne faccia un necessario campo, topologia spaziale che o come *campo trascendentale* o come *campo d'immanenza* oppure, più tardi, come *Corpo senza Organi*, definisce la base ontologica immanente e univoca entro cui la vita diviene, agisce, crea, si metamorfizza. I risvolti di questo aperto conflitto investono da parte a parte sia le giuste controversie gnoseologiche, sia le pieghe psicologiche restituendo un *Altro uomo* o, meglio, *un Altro al posto dell'uomo*.

All'elemento speculativo della negazione, dell'opposizione o della contraddizione, Nietzsche sostituisce l'elemento pratico della *differenza*, oggetto di affermazione e di godimento, tanto che si può parlare in tal senso di empirismo nietzscheano [...] Il "sì" di Nietzsche si contrappone al "no" dialettico, la differenza alla contraddizione dialettica, la gioia e il godimento al lavoro dialettico, la leggerezza e la danza alla pesantezza dialettica, la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche (*ivi*, pp. 14-15).

Vita contro non vita, attività contro reattività. C'è qualcosa di più nella dialettica hegeliana che una teoria filosofica poiché l'elaborata sistematizzazione totalizzante di Hegel riassume caratteri, motivi e finalità di una certa linea di pensiero impostasi in Occidente dal cristianesimo in poi. Il fondo ideale che anima il messianismo cristiano è l'equivalente psicologico-morale del teleologismo della storia logico-concettuale di cui è intessuta la dialettica hegeliana; Hegel, non a caso, studia sin da giovane l'evoluzione religiosa della storia umana individuando nella cristianità la sintesi dopo il momento ebraico (l'astrattezza dell'attesa) e dopo quello greco (paganesimo e rappresentazione politeista come negazione concreta dell'Uno ebraico)¹². Nietzsche coglierà questo

¹¹ Cfr. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit. Testo esemplare nel fronteggiare dal punto di vista della *negazione determinata* la totale arbitrarietà del sistema panlogico hegeliano, dove tutto è già nel solco del previsto concettuale in astratto.

¹² Cfr. G.W.F. Hegel, *Vita di Gesù*, tr. it. di A. Aportone, Newton Compton, Roma 1995. Nell'accesa disputa su di un Hegel

nesso portandone ad emersione la sostanziale pregnanza per la modernità e la contemporaneità. La storia del pensiero è infettata dal virus cristiano-dialettico e Deleuze accoglie teoreticamente ed eticamente tale istanza dal momento che il germe ha intaccato la fertilità propria della vita, ovvero la sua determinante pluralità, la sua frammentarietà e la sua ricchezza. Nel 1872, scrivendo *La nascita della tragedia*, Nietzsche, seppur ancora legato a Schopenhauer, inventa la nozione di *tragico*; diciamo, a rigore, "inventa" poiché afferma di comprendere il tragico meglio dei greci che vi si erano accostati ma non avevano reso potenza fino in fondo lo stesso. «Egli contrappone la visione tragica del mondo a due altre visioni: quella dialettica e quella cristiana [...] Nietzsche insiste in particolare sul carattere fondamentale cristiano della dialettica e della filosofia tedesca, nonché sulla costitutiva incapacità, sia del cristianesimo sia della dialettica, di vivere, di comprendere, di pensare il tragico» (NF, p. 17). Nel metodo genealogico, la coloritura è proprio il tragico. Il tono concettuale sviluppato dal *tragico* trova in Nietzsche una particolare apertura, in nulla simile al riscatto per via negativa (misticismo o *noluntas* schopenhaueriane), ma prepara il cammino alla genesi di una nuova territorialità, ad una nuova dimora del pensiero, una topologia trasversale dalla quale formare non più una semplice immagine del mondo, ma un mondo vero.

L'intuizione greca aveva sancito l'analogia tra *potenza* e *tragico* "giocando" (termine che sarà dirimente in Nietzsche) a comprendere la realtà. Ma la realtà è una cosa seria. Cosa c'entra il gioco? Ecco che la nozione di *gioco* assume proprio una ritmica singolare caratterizzandosi in qualità di atteggiamento genealogico originario; la scoperta greca inerisce alla creazione di un metodo di scavo della realtà "giocato", ovvero *drammatizzato*. Così il teatro di Eschilo, la funzione preponderante del coro, i dardi del verso archilocheo e la fondatività esiodea. Liberandoci del cappio quotidiano rappresentato dal buon senso che mistifica il vero senso delle parole, è possibile comprendere cosa sia in concreto il "giocare" per Nietzsche: intraprendere l'accettazione della necessità dal caos del gioco. Diremmo meglio, farsi carico di una realtà all'uomo indisponibile entrandovi, tuttavia, per mezzo del rischio. Caos-gioco-rischio. Triade decisamente antidialettica che si tradurrà in *affermazione*. Dioniso squarcia il velo di Maya. Deleuze presenta così il dionisiaco: «Dioniso è insistentemente presentato come il dio affermativo e affermatore, che non si limita a "risolvere" la sofferenza in un piacere superiore e sovraperonale, ma che afferma la sofferenza e la trasforma nel piacere di qualcuno» (ivi, p. 20). Caotizzare se stessi è emanciparsi dal vincolo identitario della mera coincidenza con sé, da questa spoliatura che è al tempo stesso una costruzione di sé si perviene a mutare lo sguardo, a renderlo archeologico o, come dirà Foucault,

reazionario e conservativo o rivoluzionario e simpatizzante dei principi dell' '89 ci sembra lecito confermare l'interpretazione nietzscheana e, pertanto, deleuziana in quanto l'identità assoluta tra realtà e razionalità ricalca la nozione di compimento che il cristianesimo ritiene di portare nella storia sigillandone eternamente i possibili ad un oblio annegante nella sussunzione nel concetto (*Begriff*); Cristo chiude la storia così come lo Spirito assoluto nel suo stadio ultimo (la filosofia, il concetto) sbarra alla virtualità di nuovi movimenti. In entrambi i casi tutto è già in astratto, nell'inconsapevolezza del processo iniziale, nella totalità, nella sintesi che perverrà a sapersi. Hegel è artefice di un'escatologia logico-dialettica tanto quanto il pensiero cristiano vede in essa l'approdo ultimo dal punto di vista della salvezza dell'anima. Riteniamo, altresì, giustificato proporre la lettura di un Hegel giovanilmente entusiasta della Rivoluzione francese ma ciò non cancella gli sviluppi e l'epilogo della storia intellettuale del filosofo di Stoccarda. Alle differenze ben visibili in termini di articolazione della filosofia hegeliana da quella cristiana corrisponde, tuttavia, la tensione verso un esito onnipervasivo, inglobante l'interezza dell'essere che accomuna le due traiettorie teoretiche, sia in chiave politica, che in chiave morale. Nonostante la religione occupi il momento antitetico all'arte nella triade che chiude il cerchio dialettico essendo superata dalla filosofia, l'uguaglianza tra cristianesimo ed hegelismo non si misura affatto con l'estroffessione istituzionale, ma emerge nell'idea stessa di sviluppo della storia e dell'umanità. A mutare è, necessariamente, la grammatica delle figure, dalla parabola cristiana alla triade dialettica, dalla prefigurazione di un regno ultimo alla fatica della coscienza che intravede l'assoluto panlogico, dialettica e cristianesimo edificano un'impalcatura che chiude ad ogni ulteriorità critica, creativa e conoscitiva. Non c'è scissione tra la finalità filosofica di Hegel e la fede illuminata dalla grazia che compie la sua Apocalisse. Per Nietzsche, come per Deleuze, la filosofia ha una vocazione radicalmente opposta rispetto a tali pretese sistemiche e, infine, dominanti.

anarcheologico, quindi ad attuare il gioco dell'affermazione dentro la necessità e ciò è quanto di più lontano dalla dialettica e da ogni ipotetica sintesi possa immaginarsi: «Deleuze non intende avere niente a che fare con l'autocoscienza e con il sé a cui essa dà origine [...] Ciò che Deleuze sta cercando, invece, è un'esteriorità produttiva basata sull'affermazione»¹³.

L'occhio genealogico apre la storicità e la concretezza vivida dei concetti tessendo una mappatura che scopre l'arcano delle origini nelle varie civiltà. I valori, un tempo reputati per necessità fondative indisponibili, decadono dalla loro aura sacrale, fatti bersaglio dall'ermeneutica radicalmente critica dell'approccio genealogico che ne rivela la causalità, li denuda dinanzi al vero, li situa entro un processo scardinante l'involucro magico ed intoccabile che un tempo li ricopriva. Il tirocinio, l'apprendistato filosofico deleuziano sposa gli intenti genealogici per garantirsi una costruzione liberata di nuovi valori, "fedeli alla terra" e sostenibili soltanto da una forma che rifiuti l'umano. È dunque possibile ora una scrittura. L'atto del pensiero, la sua scrittura, il poter fare filosofia, hanno bisogno di ledere in profondità le strette maglie del vincolo originario, tanto da poterne di nuovo parlare. In questo senso, fare filosofia ed interrogarsi su qualcosa vuol dire attraversarla nella sua crudezza senza inchinarsi al muro di inintelligibilità eretto affinché la cosa studiata e scritta con profilo critico resti nell'oscurità. Nietzsche parlava, appunto, di *auroralità* (si veda *Aurora* del 1881). Per Cragnolini, «Le problème de Nietzsche, dit Deleuze, c'est différent. Il y a quelque chose qui se ne laisse pas codifier: un nouveau corps (le nôtre, celui de la terre, de l'écriture)»¹⁴. Nel *theatrum* nietzscheano il tragico subentra in quanto scrittura che taglia la struttura dogmatico-conciliativa squarciando il senso imposto con i suoi significati correlati ma, discorso da tenere in grande considerazione, non cade nella trappola (platonica e poi cristiana) di denunciare la falsità imponendo una nuova verità con i medesimi attributi della precedente falsità; infatti ipotizza e traccia un *Altro*, elemento che logicamente si sottrae alla binarietà propria della storia del pensiero occidentale, manichea per la maggior parte. Con Nietzsche, *tertium datur*, e non ha nulla a che spartire con il potere delle due vie, di ogni ammissibile dualismo.

L'aurora genealogica rende effettiva la potenza della differenza, movimento e potenziale atto ad innescare una produttività liberante in tre tempi (vicini storiograficamente alla periodizzazione in tre fasi del pensiero nietzscheano): individuazione genealogica dei valori "pesanti" della storia, sradicamento forte dei medesimi e nuova creazione. Il passo *Le tre metamorfosi* in *Così parlò Zarathustra* simbolizzerà tale dinamica con le figure del cammello, del leone e del fanciullo. Per Deleuze, genealogizzare la conoscenza implica rilevare maschere e veli, ma anche mostrare i reali intenti dei poteri reattivi, con funzioni annichilenti. Oltre al razionalismo morale greco, scaturito da Socrate e, nel teatro, da Euripide, il nucleo di cui l'Occidente ha maggiormente risentito piegando le sue forze a dogmi impoverenti e riducendo la sua potenza attiva, è indubbiamente il cristianesimo. Genesis della contesa, dell'agone Dioniso-Cristo: «[...] la vita deve soffrire perché è colpevole. Questi due aspetti del cristianesimo costituiscono per Nietzsche la "cattiva coscienza" o *interiorizzazione del dolore*. Essi delineano il nichilismo cristiano, il modo in cui cioè il cristianesimo nega la vita: da una parte la macchina che produce colpevolezza, l'orribile equazione del dolore-castigo; dall'altra la macchina che moltiplica il dolore, la giustificazione attraverso il dolore, l'immonda officina» (*NF*, p. 23). All'*interiorizzazione* del dolore propagata dall'etica della mortificazione di sé in ottica cristiana, il dionisiaco si oppone affermando un'*esteriorità* decisa, apertura verso un'etica scevra da trascendenti menzogne e che sia di nuovo

¹³ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 91.

¹⁴ «Il problema di Nietzsche, dice Deleuze, è differente. C'è qualcosa che non si lascia codificare: un nuovo corpo (il nostro, quello della terra, della scrittura)»; traduzione mia da M.B. Cragnolini, *Le Nietzsche de Deleuze*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 57.

vita, affermazione terrena immanente, gioia di essere. A perpetrare, donandogli uno statuto metafisico raffinato, la visione anti-vita propria del cristianesimo è, secondo Deleuze, la dialettica hegeliana che soprattutto nella lacerazione della *coscienza infelice* imprime alla negatività le vestigia di un passaggio alienante, di spoliamento, per raggiungere una sintesi che giustifichi la totalità chiusa, monolitica, imposizione coatta. Ci si chiederà se il carattere irrinunciabile del pensiero di Nietzsche, la critica, non sia a suo modo un negativo; è un punto che va chiarito poiché la negazione ha qui un senso affermativo, è funzione di conoscenza, di libertà, di demistificazione e dischiusura di "aria pulita" dalla tossicità dell'essere relegato a "momento da superare" per mezzo di un'adesione al dolore, priva di costruttività emancipante. In Hegel, come nel cristianesimo, la negazione è un *no* alla vita che sfocia nell'unica affermazione possibile: la fede e lo Stato. In Nietzsche negare vuol dire affermare la falsità della fede e dello Stato, creando una prospettiva finalmente libera. In Nietzsche questa gioia è il tragico. Leggiamo Deleuze: «Tragico designa la forma estetica della gioia [...] Il tragico è gioia; il che significa che la tragedia è immediatamente gioiosa e suscita paura e compassione solo nello spettatore ottuso, nell'ascoltatore malato e moralista [...] Una logica dell'affermazione molteplice, ovvero della pura affermazione, e un'etica della gioia che le corrisponda costituiscono il sogno anti-dialettico e anti-religioso che percorre tutta la filosofia di Nietzsche [...] La tragedia è gaia, schietta e dinamica» (*ivi*, p. 27).

Distruggere, per dirla con Pirandello, i "lanternoni" del passato fa sì che la storia acquisisca un profilo critico, inattuale. Siamo ad un punto decisivo (secondo gruppo concettuale della nostra indagine): come si costruisce il nuovo? Inoltre, cosa ne è della serie caotica di frammenti scaturiti dalla polverizzazione della tradizione soggiogante? Per Deleuze la tipologia scritturale nietzscheana raccoglie già una prima risposta a tali quesiti. Dal frammento che ritma il passato di moduli nuovi, non può che manifestarsi una scrittura ad un tempo rapsodica e tagliente: l'aforisma. Il *novum* è il condensato concettuale che stilla da poche righe e diviene "guerriglia espressiva", una formidabile macchina di scrittura (che Deleuze rileverà anche in episodi letterari come quelli di Kafka, Lawrence o Proust) in grado di reggere l'urto critico della riflessione di Nietzsche. «Nietzsche arricchisce la filosofia di due mezzi espressivi: l'aforisma e la poesia. Queste forme implicano anche una nuova concezione della filosofia, una nuova figura del pensatore e del pensiero. All'ideale della conoscenza, alla scoperta del vero, Nietzsche sostituisce *l'interpretazione e la valutazione*»¹⁵. L'espressionismo in filosofia, derivato dalla lettura deleuziana di Spinoza, trova conferma nell'architettura stilistica nietzscheana nella quale a sortire a mo' di lampo è l'intensità della molteplicità; alla conversione depotenziata delle forze della terra perpetrata dai rigidi schematismi del pensiero monodimensionale, si passa alla diversione schiudente per cui queste medesime forze tornano a parlare e a parlarci. Non a caso si tratta di un orientamento mai prima percorso: «Deleuze voit dans cette orientation une libération de la transcendance, une valorisation du plan d'immanence et y repère la possible machinerie productive de sens qu'il souhaite voir se déployer dans une prolifération libre pour faire émerger les singularités pré-individuelles»¹⁶.

Lo stile aforistico, crocevia di critiche, investe il basamento concettuale sul quale la razionalità si era finora retta; Nietzsche si situa *oltre* la dicotomia razionalismo-irrazionalismo (anche se alcune letture lo hanno relegato a mero irrazionalista seguace di Schopenhauer¹⁷), poiché

¹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 21.

¹⁶ «Deleuze vede in questo orientamento una liberazione della trascendenza, una valorizzazione del piano di immanenza e segna la possibile macchinazione produttiva del senso che intende vedersi dispiegare in una proliferazione libera per fare emergere le singolarità pre-individuali»; traduzione mia da F. Dosse, *Gilles Deleuze: du vitalisme contre le structuralisme*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, cit., p. 129.

¹⁷ Ancor più che l'aspetto irrazionalistico, che comunque si riverbera anche nel pensiero del "nichilismo europeo", sarà Martin Heidegger con il suo monumentale *Nietzsche* (edito nel 1961 con studi raccolti tra il 1936 e il 1946) a porsi in netta antitesi rispetto alla lettura di Deleuze; Nietzsche non sarebbe "lo strappo nel cielo di carta" della metafisica occidentale

intraprende una *trasvalutazione* creante e non semplicemente rovesciante. Infatti non si limita, da critico classico a denunciare mistificazioni e falsità ma costruisce dai loro frammenti, raccoglie da frantumi e innova, dispone, esprime, crea. Deleuze riflette precipuamente sulla nozione di *atteggiamento*. La richiesta di senso può sfociare in una rete dalle strette maglie, la religione, o aprire territori desertici dove il posto stesso dei valori viene messo in crisi, la filosofia. Dioniso lotta contro Cristo, fenomenologia di due topologie: *attività* e *reattività*. Nietzsche denuncia le cadute del pensiero filosofico nel gorgo della reattività: «L'attribuzione di torti e responsabilità, l'acida recriminazione, l'accusa perpetua, il *risentimento* fanno parte di una interpretazione religiosa dell'esistenza» (NF, p. 32). Va recuperata l'*innocenza del pensiero* che diviene a sua volta innocenza d'essere; Spinoza e Nietzsche, per Deleuze, approdano al medesimo intento, ovvero relegare i bassifondi di ogni atteggiamento servile, vittimistico, risentito, a componente negativa, cancerogena per la vita stessa e le sue passioni. Siccome la vera filosofia è rivolta contro il costituito dogmatico e contro la *reductio ad unum*, non può che aprire alla pluralità in quanto tale: «L'innocenza è la verità del molteplice e deriva direttamente dai principî della filosofia della forza e della volontà. Ogni cosa è in rapporto con una forza in grado di interpretarla» (ivi, p. 35). *Leitmotiv* già presente in Spinoza. Deleuze cerca in Nietzsche una continuità costruttiva rispetto alle armi concettuali in precedenza allestite per divellere il grumo mistificante della tradizione occidentale.

Ciascun divenire assume i caratteri dell'innocenza trafiggendo le morali gerarchiche filosofiche e religiose e, pertanto, si libera dalla figura della "lacerazione" di matrice hegeliana. Deleuze vede nell'unità portata a scissione e ricomposta propria della *Fenomenologia dello Spirito* due facce di un medesimo emblema: la negazione filosofica e il risentimento morale. Le tappe della coscienza rendono antitetivamente le loro caratterizzazioni costituendo così una tonalità di pensiero nettamente contrapposta ad ogni possibilità affermativa (*la coscienza è infelice*, la nostalgia è mancanza e non pienezza innocente del proprio divenire). Ontologicamente l'essere è richiamo del medesimo obbligato a trapassare l'alterità per una sintesi superiore. In Nietzsche non vi è superiorità né superamento conservativo, ma un *oltre* che non rimanendo nel tracciato dell'Uno già definito crea un altro percorso, altre soglie, accesso per frammento, "impercettibile divenire dell'immanenza" (come afferma Gil). Ne emerge un nichilismo poiché il *modus* reattivo costringe alla gabbia dell'identico sviando il pensiero dalla pensabilità stessa del reale, molteplice di per sé. Hegel raccoglie questa eredità dal cristianesimo e Deleuze chiarisce che «[...] quando Nietzsche dimostra che il cristianesimo è intriso di risentimento e di cattiva coscienza, non intende ridurre il nichilismo a evento storico, ma vuol farne l'elemento della storia come tale, il motore della storia universale» (ivi, p. 53). Lo storicismo hegeliano-cristiano marca la storia imprimendole le stigmate

ma, per inverso, ne costituirebbe il punto ultimo, lo stadio definitivo di un processo che parte dalla metafisica platonica. La "cosa in questione" (*Sache*) lungo la filosofia nietzscheana ricalcherebbe, seppur rovesciandoli, i canoni della tradizione metafisica, parlerebbe ancora il linguaggio di una metafisica della domanda, soggettiva, opposta alla "presunta" chiarificazione circa l'essere teorizzata da Heidegger (cifra dell'esserci, del *Dasein*, è l'ascolto aprente su una radura, *Lichtung*), dischiusura della verità dell'essere di cui Heidegger si fa portavoce. L'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza, secondo l'autore di *Essere e tempo*, andrebbero a completare nichilisticamente la storia e il destino della metafisica d'Occidente entro la quale Nietzsche rappresenterebbe una distruzione falsa poiché ancora interna al discorso antico sull'*ἀρχή*. Alla luce di quanto analizzato su Deleuze, ci sentiamo di dire che il limite di Heidegger è quello di rifiutare una potenzialità creativa ed affermativa in merito alla volontà di potenza, alla trasvalutazione dei valori e all'eterno ritorno dell'uguale, mania dialettica di ricondurre al medesimo finanche il rovesciamento e ciò che si palesa *differente*; Heidegger non considera il portato "innovativo" del pensiero nietzscheano tralasciando la possibilità che la domanda intorno al senso dell'essere non possa mettere in discussione soltanto l'essere, ma il suo stesso domandare. Qui si erge la spirale dialettica e dogmatica su cui ricade, a nostro avviso, Heidegger, restituendo in tal modo un'idea dell'opera di Nietzsche strumentale alla sua filosofia e falsa. Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.

della vendetta, frutto dell'obbedienza logorata che nelle sue lacerazioni non può che risolversi in un'istanza nichilistica (aggiungeremmo "passiva"): «[...] l'istinto di vendetta è la forza essenziale su cui poggiano la psicologia, la storia, la metafisica e la morale» (*ibid.*), quindi farsi carico di detonare le fondamenta di tali strutture divenendo attivi, significa indubbiamente far spazio ad un rovesciamento creativo capace di elaborare una trasformazione dei saperi stessi. Se l'urgenza della cultura si limita alla *risoluzione* (riducendosi alla monodimensionalità) perde il fulcro della concretezza, ovvero la sua *problematicità* che è sempre molteplicità di problemi; ancora Gil si chiede: «Cosa significa dunque risolvere un problema? Determinare il suo ordine problematico, preparare il suo campo di risolubilità (eventualmente creando "corpi di aggiunzione" che completano il campo, sollevando altri problemi, effettuando il calcolo proprio di questo campo simbolico»¹⁸. Fare filosofia, per Deleuze, è proprio questo.

Ciò che risulta incomponibile nel quadro della riflessione occidentale risiede nella composizione *altra, differente* dei concetti cui fino a quel momento si era consono attribuire plessi semantici consolidati; il negativo di cui si era da sempre fatto portatore il tragico muta con Nietzsche in termini deflagranti, "abissali" poiché, secondo Deleuze, la peculiarità nietzscheana è far muovere ed intensificare forze sotto un altro regime dinamico, appunto il dionisiaco, *il divenire della differenza e la differenza del divenire*.

Nietzsche sostiene che il tragico non è mai stato compreso nel suo significato, attraverso la grande equazione tragico = gioioso, che in altri termini suona: volere = creare. Non è mai stato capito che il tragico era positività pura e molteplice, gaiezza dinamica; e tragica è l'affermazione perché affermando il caso ne afferma la necessità, perché affermando il divenire ne afferma l'essere, perché affermando il molteplice ne afferma l'uno. Tragico è il colpo di dadi, mentre tutto il resto è nichilismo, pathos dialettico e cristiano, caricatura del tragico, commedia della cattiva coscienza (*NF*, p. 55).

Una postura filosofica avulsa dalla tassonomia dell'identico e, al contempo, dall'irrazionalismo fin da subito facilmente reintegrabile nel sistema identitario del mero ribaltamento. Non basta, con Nietzsche, definire il passaggio tra ideale e reale (il celebre rovesciamento marxiano di Hegel), ma occorre comprendere che l'ideale è sradicato dallo stesso posto che finora ha occupato. Nietzsche, come del resto Deleuze con la sua ontologia pluralistica, ha fatto spazio. La binarietà si spezza, così in chiave logica come in chiave psicologico-morale, si pensi al dualismo morale tra bene e male, cielo e terra, giusto e sbagliato; non a caso Nietzsche situerà lo sforzo ulteriore, conquista creativa, "al di là del bene e del male".

La sferzante "eresia" nietzscheana si nutre al pensiero della differenza, lo dipana affermandolo, ne fa nuova creazione, lo "annuncia"; la *novella critica* o *vera novella* (potremmo dire così) si pone in netta contrastività con la già consolidata "buona novella" cristiana, fulcro e genesi di ogni reattività. Nessuna salvezza ultraterrena, nessun cielo che riscatti la terra, non più un uomo illuminato dal privilegio di essere figlio di un Dio, e neanche teste chinate a strisciare d'obbediente violenza ad altari dove ad essere sacrificata è sempre la vita. Nietzsche annuncia con la potenza di un'anti-apocalisse: *Dio è morto*. Da sintomatologo del passato, secondo Deleuze, Nietzsche mette in voce l'inevitabile (senza profezie o storicismi d'accatto), ovvero mostra la risoluzione dopo la messa a nudo dei termini assoluti della valorialità occidentale e, pertanto, ciò che resta non può che tramontare. La genealogia e l'atteggiamento tragico hanno sferrato colpi di martello su di una massa rivelatasi solida nell'apparenza e fragile nella sostanza. Ma per scalfire l'apparente stabilità,

¹⁸ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., pp. 52-53.

dovuta all'idiotismo dei credenti, la riflessione necessita di divenire *macchina da guerra, martello, colpo a ripetizione*. In modo del tutto opposto a Kant, Deleuze ci parla di un Nietzsche filosofo legislatore: «Il *filosofo-legislatore* di Nietzsche si presenta come filosofo dell'avvenire; e legislazione significa creazione di valori» (*ivi*, p. 136). Figura talmente distante ed al tempo stesso innovativa da non poter essere riferita alla forma *uomo*; ad essere recalcitrante nella sua richiesta di concretezza sarà una nuova figura, quella del *superuomo*.

Acquisire un profilo critico è ciò che, secondo Deleuze, Nietzsche realizzato pienamente diversificandosi nettamente anche dai precedenti criticismi (primo tra tutti quello di Kant); non si tratta di un semplice commentario circa un aspetto della filosofia nietzscheana, ma tale acquisizione rimanda a piani multicomposti, ad una sorta di *critica a frattale* (più vi si entra e più direzioni vi si aprono). Il legame con la nozione di "frattale"¹⁹ ci sembra la più consona per la descrizione del prospettivismo nietzscheano dal momento che enuclea la poliedricità e la costanza con le quali Nietzsche non solo *fa* ma *diviene* critica. L'omotetia amplificata della geometria frattale diventa, seguendo il nostro paragone, *eterotetia* direzionale e rinnovata omotetia come costanza d'ampliamento nel rigore decostruttivo-critico. Nietzsche ha un approccio rizomatico, scevro da arboreescenti che ne legano le traiettorie e ne costringono le finalità; si dirige "imperversando" sulla storia della cultura, valuta e demolisce, critica e costruisce; la nozione di "rizoma" sarà una delle chiavi di volta di *Mille piani*. In modo acuto Deleuze così spiega la particolarità della critica in Nietzsche: «Finché ci limiteremo a criticare la falsa morale o la falsa religione non saremo altro che critici mediocri, l'opposizione di sua maestà, tristi apologeti, dei giudici di pace che criticano le ingiuste pretese e gli sconfinamenti dal territorio, senza mettere in discussione la sacra legittimità dei territori stessi [...] Nietzsche ritiene di aver trovato nel suo "prospettivismo" l'unico principio possibile di una critica totale» (*NF*, p. 135). "La fatica del concetto" di hegeliana memoria è assunta da Nietzsche con drammaticità (quindi spirito tragico) fino a spingerla contro se stessa ovvero rompendo la sua riconducibilità ai vari momenti della dialettica, servi dell'Assoluto, quindi liberandola e mostrandone la verità sottesa all'ipocrisia hegeliana. Cos'altro fa Gilles Deleuze coniano la nozione di *differenza* e facendola irrompere nel circuito fin allora ben sigillato della dialettica? Il pensiero, i concetti, la riflessione, l'aspetto critico come quello creativo, possiedono una *traccia energetica* che li rende propulsori di potenza o vettori di differenziazione: «Dobbiamo pensare alla filosofia come a una forza»²⁰.

Ad aprirsi è il sipario della *drammatizzazione*. Deleuze riconduce tale metodo al suo proprio filosofare (il che ci indica quanto la deleuziana ricerca personale sia intersecata allo studio oggettivo dell'autore); con un'espressione sola, per Deleuze, il metodo di Nietzsche è il *metodo della drammatizzazione*. Vediamo più nel dettaglio come la critica (azione dominante nella genealogia nietzscheana) si muove nel dramma: «[...] *metodo tragico* o, più esattamente - togliendo alla parola "dramma" tutto il pathos dialettico e cristiano che ne compromette il senso - è metodo di *drammatizzazione* [...] La drammatizzazione si rivela allora unico metodo adeguato al progetto di Nietzsche e alla forma delle domande che egli pone: metodo differenziale, tipologico e genealogico» (*NF*, pp. 116-117). Una tragedia alquanto particolare, senza scopi terapeutico-catartici (Aristotele) né intenti eroico-rappresentativi (Racine o Corneille, ma anche Alfieri). Il *theatrum* che Nietzsche inscena si muove sul triplice asse individuato da Deleuze: differenza, tipologia, genealogia. Con *differenza*, ormai lo sappiamo, si indica la peculiarità creativa, quella linea o serie di linee che tagliano trasversalmente il consolidato, irrompono ostacolanti nella fortezza del senso comune, cortocircuitano la dialettica e i suoi teleologismi. Essa è un perno ontologico chiave per la filosofia deleuziana. In secondo luogo, Nietzsche si dimostra un maestro nel decifrare

¹⁹ B. Mandelbrot, *Gli oggetti frattali*, a cura di R. Pignoni, Einaudi, Torino 2000.

²⁰ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 22.

l'antecedente o il movente psicologico che muove uomini ed epoche (e l'acutezza del binomio *attivo-reattivo* teorizzato da Deleuze non poteva che restituire tale concetto in modo sommamente chiarificativo); lo schema monodimensionale (direbbe Marcuse) è una costante storica e sociale, per cui l'abilità di Nietzsche sta nel vedere, denotare, portare a visibilità ed enunciabilità la matrice, quindi ciò che se condiviso dalla generalità porta alla formazione di una tipologia²¹. I "tipi" nietzscheani costituiscono l'insieme aperto di concezioni, atteggiamenti, obiettivi e paure che, pur rinnovando le loro somiglianze, forniscono la spettrografia di un *milieu*, diversificato e cangiante. In ultimo, la genealogia rovescia, come già detto in precedenza, i termini della questione, scavando *il valore delle origini* per comprendere *l'origine dei valori*. Atto di demistificazione e demitizzazione centrale, segnante un prima e un dopo tra modernità e contemporaneità. Forze connettive. Questo è il nuovo conio deleuziano che in Nietzsche trova pieno accoglimento: «For Deleuze, Nietzsche's thought is organised around two central themes, force and power - or rather, forces and their relations, power and its productions. Nietzsche's genius, according to Deleuze, lies in transforming our understanding of power»²².

Posta l'inaggrabilità del concepire la vita e le sue multi-complesse connessioni nell'ottica del gioco delle forze, va precisata la struttura che ne supporta le dinamicità e che, secondo Nietzsche, denota "il filo conduttore": il corpo. Già in Spinoza (si rammenti *Cosa può un corpo?*), abbiamo riflettuto sul modo in cui Deleuze caratterizza la corporeità in regimi di potenzialità, precisandone linee compositive o decompositive, tendenze, fughe, stabilizzazioni precarie e incostanti. Il tema, con Nietzsche, si rinnova. Con *incipit* polemico, Nietzsche pone fin da subito una divaricazione: coscienza e corpo. Altro colpo a martello sulla tradizione, postasi in modo reiterato nella prospettiva di una coscienza come centro del soggetto, della vita e, nel caso idealista di un Fichte, del mondo. Ora, Deleuze incrementerà la griglia concettuale del suo costruttivismo affermando, in sostanza, che il corpo è un farsi, un divenire: «Affinché si costituisca un corpo - chimico, biologico, sociale, politico - è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro. Un corpo è perciò sempre frutto del caso, nel senso nietzscheano del termine» (*NF*, p. 60), ovvero generato da un colpo di dadi, *caso* fluttuante che alla fine della ricaduta dispone un'insormontabile e decisiva *necessità*. Risultato di molteplicità, il corpo viene a configurarsi senza un centro stabile, senza il vetusto *principium individuationis*, ma assume i contorni di un'eventualità, una prospettiva disorientante poiché senza riferimento al trascendente o a varie forme di soggettivismo razionalistico, un *Evento caosmico*. Tutto si decide in base a quali forze abbiano la meglio e quali siano ad esse sottoposte: «Essendo composto da una pluralità di forze irriducibili il corpo è un fenomeno molteplice [...] Attivo e reattivo sono qualità originarie che esprimono il rapporto tra forza e forza» (*ivi*, p. 61).

Il corpo è percorso dalla drammatizzazione, levigato dal discontinuo, dal frastagliato,

²¹ Si potrebbe parlare di una "teoria dei tipi" anche in Nietzsche? La risposta ci sembra affermativa, tuttavia va precisata la distanza dalla teoria weberiana. Infatti, se per Weber la formula rimanda ad un'immagine univoca della ricerca, ad un'indagine che a priori fissa uno e un solo modello raggruppando i tipi sotto il *canone dell'idealtipo*, Nietzsche traccia il percorso inverso, ovvero critica la pretesa e idiota velleità dell'ideale in ogni sua forma e, pertanto, anche quella psicologica o sociologica. Il mito della "riconduzione a sintesi" che da Hegel fino a Weber e oltre la filosofia ha utilizzato per le più disparate teorie, vede ora con Nietzsche il suo tramonto. Il caso di idealtipo più paradigmatico è rappresentato dalla nozione di *potere*; non è più possibile, già in epoca moderna tra XVII e XVIII secolo, che il vocabolo "potere" rimandi ad un orizzonte unitario, chiaro, ben visibile. L'acutezza politica di Nietzsche, intuita da Deleuze e anche da Foucault, emerge proprio qui poiché il potere non è visto da Nietzsche in qualità di formula universale, ma quale tessuto di molteplici connessioni da disvelare. Nietzsche antesignano del dispositivo, nucleo della ricerca biopolitica. Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003.

²² «Per Deleuze, il pensiero di Nietzsche è organizzato secondo due temi centrali, forza e potere - o piuttosto, le forze e le loro relazioni, il potere e le sue produzioni. Il genio di Nietzsche, secondo Deleuze, sta nel trasformare la nostra comprensione del potere»; traduzione mia da *Deleuze and the Body*, edited by L. Guillaume-J. Hughes, cit., p. 203.

innervato sul frammento; in Spinoza, Deleuze ravviserà nei *modi* "qualcosa di più" rispetto alla sostanza (pur se da questa dipendenti), nel senso di una *potenza* di differenziazione (quindi, di vita) definibile come "singolarità". In Nietzsche la singolarità è evento, evenemenzialità di rottura e, pertanto, apportatrice di differenze, di nuove spazialità dinamiche che lascino sgretolare il muro eretto da sistemi chiusi o, in modo più sofisticato, in grado di assorbire ed integrare (diremmo meglio (dis)integrare) le singolarità. Tra questi non vi è lontananza concettuale, sia che si tratti dell'anima cristiana o della nozione di "persona" elaborata da Severino Boezio (πρόσωπον), del *Cogito* cartesiano o della dialettica hegeliana, passando per il soggettivismo trascendentale di Kant o quello intenzionale husserliano ma, ancor più, fino al mistico di Wittgenstein o all'inerzia del soggetto logico-analitico. Le metamorfosi di Dioniso, magistrale la sua epopea ne *Le Dionisiache* di Nonno di Panopoli²³, convivono nel corpo, lacerazione, mutamento, rinascita. Ciclicità del corpo che sempre torna a squarciare e che vive *nel* caos e *del* caos. Ma, come sappiamo, con "caos" niente di negativo o malevolo è indicato, anzi si afferma la sincerità del plurale, l'innocenza del divenire: «Per Dioniso ciò che è distinto resta oscuro. Non ha alcuna ragione né alcun vantaggio, non sopporta l'idea della conciliazione. Non sopporta il chiaro-e-distinto. Ha assunto il distinto su di sé e vuole che questo distinto resti oscuro [...] È Apollo che vuole superare l'opposizione. È lui che provoca la riconciliazione tra il chiaro e il distinto ed è lui che ispira l'artigiano di questa riconciliazione: l'artista tragico [...] Il tragico è lo sforzo di riconciliazione che viene necessariamente da Apollo. Ma in Dioniso c'è sempre qualcosa che si ritira e rifiuta, qualcosa che vuole mantenere oscuro il distinto...»²⁴. Quali conseguenze filosofiche emanano da un tale corpo nell'atto in cui si fa carico e si libera al tempo stesso della *verità* così come noi, da sempre, l'abbiamo nominata? Il nichilismo nel suo aspetto attivo, mostrando la sterilità e vacuità della verità (trascendente o razionalista, dogmatica *tout court*), relativizza il vero e detronizza l'unicità. Va precisato, elemento imprescindibile, che relativizzare la verità è altra cosa rispetto alla sua cancellazione; Nietzsche non desidera il "tutto è lecito" del relativismo bieco (che, creando equivocità ed ignoranza, la Chiesa usa in senso universale anche nei dibattiti attuali), nel quale ogni idea e definibilità del reale risultano percorribili. Nietzsche rende manifesta *la falsità della verità* e apre ad un terreno di scoperta (l'ignoto di cui parla Deleuze) dove "essere vero" coincide col vivere senza la velleità stolida di ammettere che il mondo provenga da una Verità assoluta. Ricercare non è altro che pensare il mondo senza assoluti. Il corpo scrive lungo la sua superficie questa idea-guida. «Quel che rende il corpo un qualche cosa di superiore a tutte le reazioni, in particolare a quella reazione dell'io definita coscienza, è l'attività necessariamente inconscia delle forze» (NF, p. 63), per cui il vero passa dal setaccio della dialettica che ne seziona gli utili al campo aperto dell'inconscio. «È questa la riscoperta positiva con Nietzsche, la filosofia a colpi di martello: mai niente di conosciuto, ma una grande distruzione del riconosciuto, per una creazione dell'ignoto»²⁵. Libertà politica, senso storico avulso da ogni senso della storia, peso e ricchezza del filosofare.

Potenza della creazione. Deleuze analizza così il prospettivismo nietzscheano connotandolo dapprima come forza dirompente attraversata dall'inconscio, poi rendendo esplicita la sua materialità vivente incarnata nel corpo cui, da ultimo, fa da propulsore il portato tragico di ogni sua connessione, sia di carattere decostruttivo che affermativo. *Inconscio-corpo-tragico*. Potrebbe una simile serialità diveniente sintetizzarsi in un nome: Dioniso. Tra i tanti "divenire" ve n'è uno di molto contiguo alla modificazione della vita stessa e della sua conduzione che rispecchia l'apporto

²³ Cfr. Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, 4 vol., a cura di D.G. Piccardi, F. Gonnelli, G. Agosti, D. Accorinti, Rizzoli, Milano 2004.

²⁴ G. Deleuze, *Il metodo della drammatizzazione*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 139-140.

²⁵ G. Deleuze, *Nietzsche e l'immagine del pensiero*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 169.

decisivo del volgersi alla conoscenza: divenire filosofo. Senza vanità accademiche, Nietzsche (e Deleuze ne è un esempio nella sua differenza di pensatore) ha teorizzato un approccio nuovo, formula critico-creativa in grado di far entrare l'atteggiamento o, meglio, la sensibilità nei confronti del mondo e della realtà in una variazione *altra*: «La critica non consiste nel giustificare ma nel sentire altrimenti, in un'altra sensibilità» (*NF*, p. 141). La tonalità filosofica muta notevolmente a seguito di questa accettazione, pesante ma portatrice del *novum*, chiarificazione della vita e del pensiero verso l'ignoto, ovvero verso approdi di libertà e conoscenza.

Riassumendo i due punti sinora affrontati: se la teorizzazione dell'Uno *primigenio* risentendo ancora della filosofia schopenhaueriana metteva Nietzsche sulla strada del dionisiaco imponendosi come *forza*, è, in prima istanza, entro una forte demarcazione, un *piano di rottura* lungo un asse immanente che il pensiero diviene *dinamite* e *martello*, setacciando la tradizione, la falsità della verità; mentre, in secondo luogo, l'originalità nietzscheana, evitando di sostare in una riflessione della distruzione totale che implicherebbe una altrettanto dogmatica e fissa visione apocalittica (si veda un pensatore come Cioran, accostato inspiegabilmente a Nietzsche), trova dimora nell'euristica estremizzata la quale, implementandosi con carattere *genealogico*, mostra esaustivamente la falsità del vero assoluto e, sulla scorta di frammenti e residui magmatici di teorie e valori, muta la forza in costruzione, costruibilità di un senso (molteplice), di un divenire (rizomatico), di un soggetto (desostanzializzato e singolarizzato), di un origine (il *novum* di ogni cominciamento). Si completa quel processo di (s)fondamento che Deleuze aveva inaugurato negli scritti degli anni '50. Ora, il fondamento, dopo Spinoza e Nietzsche, è una dinamica avulsa da apriorismi indisponibili, è curva di variazione infinita (si vedrà poi Leibniz). Desumibile da tali passaggi, sarà una singolarità anticamera del superuomo, il filosofo legislatore: «La filosofia non è altro che il censimento di tutte le ragioni che l'uomo si dà per obbedire [...] Creare è alleggerire, sgravare la vita, inventare nuove possibilità di vita. Il creatore è legislatore - danzatore»²⁶.

I contorni del "nuovo" pensatore delineati da Nietzsche curvano i loro potenziali su due concetti propri della fase più matura del suo pensiero: la *volontà di potenza* e *l'eterno ritorno dell'uguale*. Deleuze scorge in essi la consacrazione e l'attività sincronica di temporalità e creazione che, teoreticamente, enucleano il *modus vivendi* dal quale imporre alla contemporaneità un andamento fondativo, seppur obliati i fondamenti tradizionali. Con la volontà di potenza e l'eterno ritorno, secondo Deleuze, Nietzsche dà consistenza ontologica alla filosofia genealogica; lo scavo assiologico approdato alla critica radicale ed alla demistificazione "da martello" necessitano, almeno dal 1882, anno de *La gaia scienza*, di un'ontologia. Il *tempo* e il *nuovo soggetto* vengono a raffigurare i perni della riflessione nietzscheana poiché da essi, soprattutto dalla sostanzialità de-essenzializzata dell'eterno ritorno, ci si può interrogare sulle possibilità ontologiche dopo la morte di Dio. Andiamo con ordine. Chi muore con Dio? Domanda ancor più proficua, a nostro avviso, rispetto a quella che indaga su quale Dio in effetti muoia.

Prima facie, il morire di Dio costruisce una semiotica. Ad essere cifra universale è pertanto Dio ma, con esso e nell'esplicazione della sua espressione, proliferano particolari di variegata tipologia: dal valore morale al suo riverbero nella tradizione, dall'aspetto di ricorrenza etnico-sociale al dogma comportamentale, dagli infiniti dualismi (bene-male, giusto-sbagliato, uomo-donna, infante-adulto, sano-malato) alla legge ed alle strutture normative. Secondo Nietzsche, il morire di Dio, con la sua peculiarità trascendente, sintetizza, implica e contiene tutti questi particolari motivo per cui il martello del pensiero si incorona d'anarchia (si ricordi che Deleuze utilizza l'espressione "anarchia incoronata" nel suo studio su Nietzsche, *eco* di Artaud); Dio semantizza la *semiotica del falso* che, in Nietzsche, assume differenti connotazioni: potere della

²⁶ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 23.

verità, regimi di obbedienza, lassismo, mortificazione di sé, ignoranza, odio per la vita, nichilismo passivo, assenza di senso critico, malattia che dilania il corpo. Ne *L'Anticristo* (1888), Nietzsche acutizzerà questi strali polemici graffianti soprattutto contro il cristianesimo. Qui la morte di Dio è la morte della religione in quanto tali. L'annuncio del viandante non si limita a portare una nuova luce, ma modifica l'oscurità fino a intendere che accettare il messaggio significa, inoltre, non temere più il buio, ma fuor di metafora significa abbracciare l'inconscio e l'ignoto. Deleuze coglie alcuni aspetti decisivi dal momento che, in entrambi i suoi studi monografici su Nietzsche, valuta la morte di Dio come partenza e non come approdo per *l'oltreuomo*²⁷; Nietzsche non cade nella trappola di mettere l'uomo al posto di Dio (si pensi alla nozione di *Gattung* in Feuerbach) poiché saremmo ancora qui a parlare di Dio e dei suoi attributi ora mutati in una umanità deificata. No, ciò che va rimosso è *il posto di Dio*: «Nietzsche è il primo ad insegnarci che non è sufficiente uccidere Dio per operare la transvalutazione dei valori»²⁸. Per Deleuze, la morte di Dio è una "proposizione drammatica", laddove si cela un vortice di pluralità a rinviare a quella falsa ed ingannevole unità. L'antropologizzazione della teologia operata da Feuerbach²⁹ mira a mutare gli occupanti dei posti "Uomo" e "Dio", non pensando alla loro intercambiabilità; di sicuro, l'epoca ottimistica (seconda metà del XIX secolo) ha contribuito alla credenza in un uomo che potesse riscattare se stesso contro Dio. Tuttavia, tale contrarietà scambia i protagonisti sui loro troni, ma i troni restano. «Dio diventa Uomo, l'Uomo diventa Dio; ma chi è l'uomo? Sempre l'essere reattivo, il rappresentante e il soggetto di una vita debole e svalutata» (*NF*, p. 238).

Nel confronto con Hegel e la sinistra hegeliana, Deleuze vede una similitudine soltanto tra Nietzsche e Stirner. L'assenza totale di riferimenti in Stirner³⁰ ("ho fondato la mia causa su nulla") collima con l'"aurora" nietzscheana, con quel *farsi deserto* dal quale ogni possibile si anima. Anarchia incoronata. La filosofia deleuziana è incisa profondamente da questi frangenti concettuali e, non a caso, la preparazione della *macchina da guerra* (soggettivazione libera e creativa) passa per il *rizoma* (avulso da filogenesi, ramo troncato) e per il *nomadismo* (dinamismo intensivo, come vedremo). Nietzsche è un pensatore *nomadico-rizomatico* poiché, ad esempio, Zarathustra riuscirà a far fronte alla fatica della solitudine e della convalescenza che ne segue, ma dal vagare nomadico è sorta la più alta creazione: il superuomo. Inoltre, ritornare coi piedi sul mondo vero (e non la favola che aveva preso il suo posto) desertifica e, pertanto, apre alla conoscenza (potremmo dire dal "deserto dell'ignoto" all'"ignoto del deserto"). La potenza spunta anche tra i sassi (rizoma) e segna una nuova origine sganciata dalla monolitica e falsa *Origine* di cui si era sempre parlato ed a cui ci si era riferiti costantemente; la potenza è nomade, ma non si estende da qui a lì, non è neppure sfuggente, ma viaggia in intensità, corsa del pensiero e del sentire.

Per Hegel si trattava di conciliare la dialettica con la religione, con la Chiesa, con lo Stato, con tutte le forze da cui era alimentata; ed è noto che le famose trasformazioni hegeliane comportano sempre una pietosa conservazione di ciò che è superato: la trascendenza resta trascendente in seno all'immanente. Con Feuerbach il senso della "riappropriazione" è mutato in direzione di una minor conciliazione e di un maggior

²⁷ In merito a questa traduzione del termine *Übermensch* ("oltreuomo" e non "superuomo", totalmente fraintesa in chiave reazionaria da personaggi come D'Annunzio o dai nazisti), ci riferiamo all'illuminante contributo di Gianni Vattimo. Cfr. G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino, 1967; Id., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974; Id., *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981; Id., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1985; Id., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano, 2001.

²⁸ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 25.

²⁹ Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Bazzani e D. Haibach, RCS, Milano, 1996; Id., *L'essenza della religione*, tr. it. di B. Bacchi, Newton Compton, Milano 1994; Id., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1975.

³⁰ Cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, tr. it., Demetra, Verona 1996.

recupero di proprietà trascendenti da parte dell'umano: niente viene conservato tranne l'umano in quanto "essere assoluto e divino". Ma questa conservazione, quest'ultima alienazione scompare con Stirner: lo Stato, la religione, ed anche l'essenza umana sono negate dall'io che non si riconcilia con niente [...] *Stirner è il dialettico che svela nel nichilismo la verità della dialettica*; gli è sufficiente porre la domanda "chi?" e l'io unico restituisce al nulla tutto ciò che esso non è; ma questo nulla è il nulla stesso dell'io (NF, pp. 241-242).

Stirner mette in discussione la legittimità dell'uomo nella pretesa di sostituire Dio in quanto, se Dio ha costituito l'essenza del potere più distruttivo, l'uomo ne ha avallato l'invenzione illudendo e mortificando, rendendosi protagonista di un potere ugualmente esiziale. Il posto di Dio è il posto del dominio. Deleuze segue Nietzsche nella volontà di sradicare tale potere. Per mezzo del tragico, secondo Deleuze, Nietzsche ha superato la dialettica, ha contrapposto alla reattività del sistema del panlogismo hegeliano l'attività propria del pensiero stesso mirando, oltre allo smascheramento dei valori cristiano-dialettici, a destrutturare ogni riconduzione a sintesi (in Kant come in Hegel, ma anche nel Positivismo). Il tutto per condurre ad un porto che di saldo non possiede che la comprensione di dover partire per mari ignoti. Ma la rivoluzione filosofica ideata e praticata da Nietzsche, assume in Deleuze connotazioni fondative sia da un punto di vista di atteggiamento del "nuovo pensatore" sia dal punto di vista della riflessione produttiva circa, potremmo dire, degli "universalisti" metafisici che Deleuze sa non poter aggirare: tempo e volontà.

Tramontata la verità, quando, secondo Nietzsche, qualcosa è vero? Rispondere a questa domanda implica l'accettazione di brandire già l'arma dionisiaca, il martello nietzscheano, per poterne far valere la forza contro la verità istituzionalizzata (a vari livelli); sposo la drammatizzazione deleuziana, riverbero dionisiaco, per pervenire alla prima forma di scoperta della verità: la verità non esiste. Ci aiuterebbe una distinzione: *il vero e la verità*. Con verità si indica essenzialmente un trono sorretto da sudditi obbedienti e mesti, celati alla grande ombra dell'incontrovertibile e dell'indisponibile assiologico (il dogma "così è..."); con il vero quest'ombra intuisce se stessa, si chiama fuori dal buio profondo ed inizia a giocare tra luce e ombra, capendo che ogni trono è elevato su una menzogna. Interpretare Nietzsche come colui che relativizza fino a far scomparire la nozione di verità è ingenuo poiché dal relativismo (che fa *pendant* col prospettivismo) Nietzsche consegna all'uomo "da trasformare" la *verità del molteplice*, come dice Deleuze "la verità della variazione" e non solo "la variazione della verità". Un atto di verità coincide con un atto di libertà. Non si pensi che ciò assolutizzi la soggettività, al contrario la libertà affonda nella necessità, nella mancanza di via d'uscita trascendente che però non mutila la possibilità creativa, ne consente altresì l'ampiezza maggiore. Insomma, "il deserto può fiorire" per Deleuze e, come già visto in Spinoza, la necessità non sterilizza la fecondità del vivere e del creare, alimenta la differenza ed affermarla vuol dire ricacciare l'ipocrisia fascista di chi ritiene e vuol far credere che ammettere l'assenza di un Dio, quindi del privilegio umano su questa terra, del fine e della fine della storia, voglia dire realizzare la morte dell'uomo. La necessità non tronca la prospettiva vitale che è attiva perché liberata dalla menzogna e dai suoi strascichi reattivi, ha liberato il campo e può viaggiare in intensità, far concretere corpo e conoscenze, operare connessioni con l'ignoto e *danzare*.

C'è una verità oggettiva che Nietzsche, da materialista, ammetteva chiaramente in modo indiscutibile e netto: la vita si esaurisce nel nostro tempo su questa terra, così per ogni essere vivente. Questa non è una *verità ideale*, è una *verità reale*. «Nietzsche non critica le false pretese di verità, ma la verità stessa in quanto ideale» (*ivi*, p. 142). Di lì, si modificano le impostazioni psicologiche degli individui; ecco perché Deleuze mostra abilmente come Nietzsche sia molto vigile riguardo alla penetrazione nel quotidiano di imposizioni reattive. Ad esempio una triade

mortale come *risentimento, cattiva coscienza, colpa*. Frutti del trascendente, per cui verso Dio si è sempre in colpa, il debito aumenta ed ogni gesto è roso dal senso di colpa per cui un individuo si sente dalla parte del male, della cattiva coscienza che non potrà mai redimere del tutto poiché altrimenti sarebbe come Dio, e da questa cova risentimento che scarica nelle forme di potere microfisiche che conosciamo. Ideologia del prete. Deleuze renderà paradigmatica questa figura anche quando, ne *L'Anti Edipo*, la assimilerà allo psicanalista, prete e censore dei sogni e dell'interiorità: «Il prete convincendoci che siamo esseri reattivi, che non dobbiamo cercare colpevoli all'esterno e che siamo tutti colpevoli verso di lui, verso la Chiesa e verso Dio, riesce a modificare la direzione del risentimento; allora il debitore interiorizza il dolore e la responsabilità del debito diventa senso di colpa» (*ivi*, p. 213). Oltre a Cristo, Paolo di Tarso ha ulteriormente acuminato la lancia che infligge all'uomo la mortificazione di sé e Nietzsche ne fa "l'uomo della cattiva coscienza" *par excellence*. La schiera dei reattivi sarà indubbiamente l'esercito degli ultimi uomini, laddove l'ideale ascetico, sommo negatore di vita (nichilismo passivo), ha trionfato. Si tocca con mano, si concreta con prossimità tangibile la *trasvalutazione dei valori*; di tali valori la genealogia ne ha scovato l'origine (*momento genetico*), il martello li ha frammentati (*momento decostruttivo*), ed ora la fase attiva ne oltrepassa l'ostacolo (*momento affermativo*). Genesi-decostruzione-affermazione. Una serie critico-creativa attraverso la quale possiamo sintetizzare il gesto che Nietzsche compie nei confronti della storia della civiltà e non solo della filosofia. Deleuze assumerà nella sua riflessione siffatta serialità perché, come già detto, ogni confronto con gli autori, i "classici", non si limita ad una rassegna (non è storia-museo direbbe Nietzsche), ma in essa si esprime e si staglia la filosofia prettamente deleuziana in tutta la sua originalità (l'apprendistato attivo che ricorda Hardt), accostando enucleazione teorica, critica e nuova formazione concettuale (si farà così storia-critica seguendo sempre il parallelo con Nietzsche). È il posto dei valori ad essere soppiantato con precisione e rigore poiché le pieghe più abituali, ma per questo anche più riposte in quanto scontate su cui l'umanità si è adagiata finora, rassegnano ogni pretesa a farsi immagine del mondo. Avere nuovi valori necessita di un tempo sofferente che le faccia proprie (è questo, a nostro avviso, il senso della convalescenza di Zarathustra).

La morte di Dio è solo l'*incipit* della nuova conoscenza, a seguire l'uomo che si fa Dio perpetra le medesime reattività mutilando la vita: «Che cos'è la compassione? È la tolleranza degli stati della vita prossimi allo zero, è l'amore per la vita, ma per la vita debole, malata, reattiva; è l'annuncio della vittoria finale dei poveri, dei sofferenti, degli impotenti, degli umili cui, nel suo farsi divina, concede questa vittoria. Chi prova compassione, se non colui che tollera soltanto la vita reattiva, che ne ha bisogno per trionfare, che ha bisogno di edificare i propri templi sul terreno paludoso di tale vita? Chi, se non colui che odia tutto quanto vi è di attivo nella vita, e che se ne serve per negarla, svalutarla, per contrapporla a se stessa?» (*ivi*, pp. 224-225). L'eredità cristiana, raccolta dalla dialettica idealista, ha fornito questo lascito, fardello del senso comune (Deleuze ne parlerà in *Logica del senso*), per cui ciò che ci separa dalla vita è stato eletto a "sacralità della vita", invertendo il senso dell'uguaglianza. In effetti vi è anche un imprescindibile aspetto politico: costringendo la vita e la struttura sociale al mantenimento delle gerarchie (di ogni tipo) si perpetua all'infinito la disuguaglianza proprio con l'arma ambigua della pietà e della compassione. Lottare per la giustizia non è porre in atto la strategia dell'aiuto compassionevole (ipocrisia che la borghesia ha cavalcato grandemente), mantenendo lo *status quo*, ma creare un ambiente vitale (naturale e sociale) nel quale non ci siano atti compassionevoli, ma *amicizia nella possibilità* divenuta a tutti comune. Per questo Deleuze, e noi con lui, mette in guardia dallo sfrontato ed ignorante paragone tra Nietzsche ed il nazismo, autentica menzogna storico-filosofica, diffamazione di un pensiero che, al contrario, dona un'ipotesi di liberazione profonda. Il superuomo sarà il terreno su cui Deleuze affinerà questa sua critica mettendone in luce, come vedremo tra poco, la vera

consistenza filosofica, scevra da qualsiasi tendenza a formare una setta di uomini di potere.

Carattere peculiare della morte di Dio è la sua messa in opera in forma di "annuncio". Quasi con voce oracolare (si sente la matrice greca di Nietzsche), un folle denuncia i dualismi passati ed invita a *superare se stessi*, come se con gesto inumano (troppo umano...) disegnasse i contorni di una nuova idea di vita, una scienza ed una conoscenza finalmente gaie. Buono e cattivo assumono una differente dimensionalità: «Buono qualifica l'attività e l'affermazione e il piacere che si prova nel praticarle: una certa qualità d'animo» (*ivi*, p. 180). Con acutezza, Deleuze parla della morte di Dio come del "momento del recupero" in quanto l'individuo si libera sicuramente della tipologia nichilistica passiva che lo teneva al giogo della tradizione religiosa, con i suoi dogmi, i suoi rigidi dettami d'obbedienza, la sua virtù coincidente con la morte. Tuttavia, per Deleuze interprete di Nietzsche «[...] la morte di Dio è un grande avvenimento, clamoroso ma insufficiente»³¹ dal momento che l'uomo ricade nel nichilismo, seppur lievemente mutato, occupando il trono vacante che un tempo era di Dio con le sue idee di antropocentrismo e progresso. Ma con ciò si scivola pericolosamente in un'altra assolutizzazione che non ha alcun riferimento concreto con la realtà, né con un vero e vivido smascheramento delle mistificazioni passate poiché perpetrate sotto altre forme. I valori dell'umanesimo devono essere trasvalutati secondo Nietzsche al fine di estirpare alla radice la malattia dell'ultimo uomo (che è poi quella dell'uomo di potere). Accanto a Dio deve necessariamente morire anche l'uomo (Foucault *docet* ne *Le parole e le cose*).

Veniamo all'ultimo asse problematico e decisivo in chiave fondativa per Nietzsche. Due momenti di rara intensità filosofica, due eventi all'interno dell'"evento Nietzsche", due difficoltà costruttive da affrontare per Nietzsche, nonché due confronti serrati con le gabbie metafisiche della modernità: queste incarnano l'eterno ritorno e la volontà di potenza. Prima le abbiamo solo presentate, ora addentriamoci in esse con metodo. La dottrina dell'eterno ritorno mostra l'urgenza sentita da Nietzsche di elaborare una tessitura ontologica ben determinata, diremmo anzi "scientifica"; Deleuze ci ricorda come Nietzsche si affacciasse con estremo interesse alle tematiche più sentite in campo scientifico, come l'evoluzionismo (si rammenti il capitolo *La volontà di potenza nella natura*³² dove critica l'aspetto storicista di Darwin pur condividendone l'idea matrice) e le nuove ipotesi circa i rapporti tra elettricità e magnetismo. Nietzsche è alla ricerca di una struttura che relazioni l'essere e il divenire dopo la fenditura aperta dal genealogismo tragico. Il problema transita dalla scoperta dell'*origine dei valori*, sempre relativa ad un ambiente storico-sociale specifico per cui il *valore delle origini* perde ogni pretesa assiologica, al rapporto tra *caso* e *necessità*, peraltro affiorante in modo cogente nello stesso percorso deleuziano. L'intuizione deleuziana propone un'analogia tra Nietzsche e Mallarmé dispiegata, oltre il simbolico, entro il movimento reale del caso cui, però, non può sottrarsi la necessità. Sono i termini più profondi in ogni discussione teoretica che si voglia rigorosa. Deleuze, sulla scorta dell'approccio nietzscheano, cerca di afferrare quel nesso che mantenga l'innocenza del divenire nel suo aspetto *casuale*, tuttavia che abbia una incontrovertibilità sul piano dell'essere così da oltrepassare le contraddizioni o le ambiguità presenti. Non dobbiamo pensare che in Nietzsche tutto sia caso, afferma Deleuze, altrimenti incorreremmo nell'ipotesi di un divenire assoluto che non permetterebbe una distinguibilità nel reale. Mallarmé lancia i suoi dadi, Nietzsche apre il suo gioco: «I dadi lanciati una sola volta sono l'affermazione del caso, la combinazione cui danno luogo ricadendo è l'affermazione della necessità. La necessità è affermata dal caso, nello stesso identico senso in cui l'essere è affermato dal divenire e l'uno dal molteplice» (*NF*, pp. 39-40). Deleuze perviene ad una struttura cosmica (o più tardi si dirà *caosmica*) che innesta le sue variazioni, le sue linee con direzionalità variegata, sulla base di una *materialità caotica*; essa è scaturigine del caso, è il lancio di

³¹ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 31.

³² Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris-P. Kobau, Bompiani, Milano 2008, parte II, pp. 339-390.

dadi di Mallarmé nonché il gioco nietzscheano rassomigliante ad una danza che attende l'esito della faccia visibile del dado e, una volta espressa la risultante del caso, si muta in stringente ed insuperabile necessità che l'intera vita, compresa quella dell'uomo, è costretta ad accettare. Chi non rispetta la necessità scaturita dal caso (le forme di vita reattive) non può che edificare castelli di assurdità, dogmi e mistificazioni, illusioni e ignavie. Infatti, a tal proposito, Deleuze spiega: «Tutte le mosse del cattivo giocatore consistono nell'abolire il caso afferrandolo con la tenaglia della causalità e della finalità, nel contare sulla ripetizione dei colpi invece di affermarlo, nel prefigurare uno *scopo* invece di affermare la necessità» (*ivi*, p. 41). La scommessa pascaliana e la dialettica hegeliana ricadono indiscutibilmente in tale menzogna perpetrandone gli effetti. Conviene scommettere comunque, perché un Dio abolirà il caso secondo Pascal (errore della fede), mentre conviene riconoscere le figure dello Spirito se si vuole approdare al vero come intero secondo Hegel (errore della totalizzazione). Nietzsche, e Deleuze nel suo lavoro storico-critico, accettando il caso impongono alla realtà l'unica verità del suo movimento: il divenire. Si capirà meglio perché *l'innocenza* sia determinante quale attributo del divenire proprio per il fatto di semantizzare l'aspetto afinalistico, il "senza scopo". Data la trama emessa dal caso risolto in necessità, come interagire attivamente con tale fondamento?

Ciò che Deleuze attribuisce a Nietzsche, di essere cioè accanto a Spinoza il filosofo dell'immanenza pura, trova qui ragione. Il binomio caso-necessità è espressione della materia, fulcro primordiale della vita. Nelle molteplici linee organiche e inorganiche, tale coppia assume nell'uomo carattere di riflessività decisiva. In primo luogo conoscere e riconoscere che ogni soglia di individualizzazione unitaria è scaturita dalla molteplicità (il caso produce necessità); in secondo luogo, l'accettazione dell'indisponibilità del risultato del caso, la necessità, inaggirabile situazione al cui interno l'essere umano si configura. In ultimo, fare di questa ineludibile risultante un'apertura creativa, quindi rendersi attivi. Sarebbe l'inizio della trasvalutazione di sé oltre che dei valori, dell'avvento di un potenziale suscitato da una volontà (*Wille zur Macht*). Condizione per la volontà di potenza è il farsi carico dell'eterno ritorno senza il peso del pessimismo nostalgico di valori trascendenti, ma nella *gioia affermativa*, nella danza di Dioniso, nella "risata di Nietzsche" come dice Deleuze. In termini filosofici, l'eterno ritorno permette a Nietzsche di frantumare il modello dialettico: «[...] Nietzsche sostituisce la coppia causalità-finalità, probabilità-finalità, l'opposizione, la sintesi, l'intreccio di questi termini con la correlazione dionisiaca caso-necessità, con la coppia dionisiaca caso-destino» (*ivi*, p. 42). Il superuomo abbraccia gioioso l'espressione dionisiaca, *amor fati*. Che tutto giri senza scopo, crea quel *deserto creatore* dal quale si staglia l'aurora dell'oltreuomo.

Obiettivo di Deleuze è una scomposizione ragionata delle tre pedine fondanti il concetto nietzscheano: eternità, ritorno, identità. Lo sguardo di Nietzsche si posa su Eraclito, filosofo del divenire, forma primitiva ma già dirompente che impone il ritmo diveniente alla totalità; nelle acque del suo fiume scorre il caso. «Nell'eterno ritorno il destino è saluto di "benvenuto" al caso» (*ivi*, p. 43). Pertanto, risulta evidente che affermare il divenire voglia significare affermarne l'essere. Ecco la problematica nodale: come si afferma *l'essere del divenire*? Qui Deleuze prende notevolmente le distanze dalle varie ermeneutiche intorno a Nietzsche, riflettendo sulla "storica" pretesa di concepire dualisticamente essere e divenire³³. In primo luogo l'eternità va distinta

³³ Sin dalla tradizione antica Parmenide ed Eraclito sono presentati in un'antitesi netta: l'essere è e non può non essere, il non essere non è e non può essere, legge del cosmo in Parmenide. Eraclito concepirà il divenire come mutazione costante, laddove il viluppo concettuale era rappresentato dalla critica alla fissità teorizzata da Parmenide. "Tutto scorre" non vuol dire che non ci sia un essere (metafora resa dal fuoco, il λόγος), ma che a mutare sono le condizioni dell'essere la cui intelligibilità è conservata dalla costanza del suo movimento. L'essere ha consistenza nel divenire, quindi l'uno trova concretezza nel molteplice. Il conflitto, πόλεμος, rende dignità alla pluralistica mole di linee che si congiungono, disgiungono, spezzano e concatenano tra di loro, fatticità propria della realtà. La teoria della molteplicità, l'ontologia

dall'immortalità per Deleuze. Se la prima è una perennità orizzontale scevra da leganti trascendenti, la seconda è il paradosso di proseguire a vivere su un piano verticale (trascendenza), continuità assoluta di carattere alogico e ambiguo. C'è quindi un movimento strutturale perenne che non cessa mai la sua dinamica, un divenire che sempre scorre, va, fila. *Il divenire è eterno*. Figurazione spazio-temporale del cosmo indipendente dagli stadi dell'uomo e degli altri esseri viventi. Ma, con perizia filosofica, Deleuze così si interroga: «Qual è l'essere che è inseparabile da ciò che è in divenire? Ritornare è l'essere di ciò che diviene. Ritornare è l'essere del divenire stesso, l'essere che si afferma nel divenire. L'eterno ritorno come legge del divenire, come giustizia e come essere» (NF, p. 37). Momento cruciale sia per la chiarificazione del tema nietzscheano, sia per l'ontologia deleuziana che, dopo aver teorizzato un empirismo trascendentale che ha posto il soggetto come un derivato, il pensiero un fuori a cui si perviene, il trascendentale un campo d'immanenza impersonale, ora installa sul terreno dell'eterno ritorno il suo edificio pluralistico. Come potremmo, infatti, accorgerci del divenire se non ci fosse un punto fermo che ci indica la differenza tra scorrimento ed immobilità? In questo senso, il "ritorno" è quel punto fisso, è quel fuoco che ci permette di concepire, intuire, vedere e vivere *il divenire e nel divenire*, sempre lungo un asse di immanenza. La sostanza che Deleuze esplica in Spinoza, con attributi e soprattutto modi quali indici di molteplicità, è qui confermata (non è di certo casuale che Deleuze abbia dedicato più di un volume e vari interventi brevi a Nietzsche e Spinoza, ritornando negli anni su questi temi).

Passaggio da riassumere. Sepolta la fissità metafisica, frantumate le categorie classiche di essere, Dio, soggettività, coscienza e mondo, Nietzsche cerca il suo fondamento e ne traccia i bordi con la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. *Tutto diviene* (eredità eraclitea): carattere dell'eternità, il cosmo è sempre ed eternamente nel divenire. Come confermare teoreticamente tale assunto? E l'essere? Il divenire, in effetti, è l'essere del cosmo (o detto in altri termini la molteplicità è la sostanza dell'uno); nel divenire tutto è molteplice e la visualizzazione, individuazione e coglimento delle singolarità non può che avvenire seguendo un punto che nel divenire ci permette di *differenziare* le forme: il ritornare. *Ciclicità del divenire*. La molteplicità corre, fila via, ma il suo ritornare ci porta a giustificare il suo incedere. Lì, nel ritorno, l'essere si dà come affermazione del divenire, l'uno come affermazione del molteplice. Tornando al rapporto caso-necessità, il molteplice che è divenire riassume il caso e la risultante d'essere che ritorna (non come lo *stesso* o il *medesimo* che tra poco chiariremo) è l'emissione di necessità. Ancora Deleuze:

Il molteplice è la manifestazione inseparabile, la metamorfosi essenziale, il sintomo costante dell'unico. Il molteplice è l'affermazione dell'uno, il divenire l'affermazione dell'essere. L'essere è l'affermazione del divenire, l'uno è l'affermazione del molteplice, l'affermazione molteplice è il modo in cui si afferma l'uno [...] La correlazione di molteplice e uno, di divenire e di essere, prende la forma di un *gioco*. Affermare il divenire e affermare l'essere del divenire sono i due tempi di un gioco, i quali vengono a combinarsi con un terzo termine: il giocatore, l'artista o il fanciullo (*ivi*, pp. 37-38).

L'originalità della lettura deleuziana si fa profonda quando viene finalmente demistificata la questione sull'identità, circa quell'"uguale" che ritorna. Nietzsche non poteva, da critico genealogista, affidarsi alla classica lettura circa l'identità (staticità e ripetizione) e, secondo Deleuze, offre uno spunto decisivo in chiave teoretica: a ritornare è l'*Altro*, non il *Medesimo*. Data l'eternità o perennità del divenire (molteplicità) affermato dall'essere (uno) e posto, inoltre, il ritorno quale peculiarità d'essere del divenire, l'uguale non indica il ripetersi del già stato, quanto

pluralistica deleuziana si determina come piena molteplicità attraverso la quale si dà l'unicità, il divenire attraverso cui si impone l'essere.

la differenza, cioè una singolarità nuova, *Altra*. Nella necessità insormontabile, al superuomo è di fondamentale importanza accettare con *gioia* l'eternità del divenire, il sempiterno gioco di caso e necessità cui non può sottrarsi, ed attivarsi entro questo orizzonte (peraltro l'unico presente salvo idiozie trascendenti formate *ad hoc*) nella potenza del *novum* data dal ritorno della differenza, della ripetizione dell'Altro. Molteplicità e unicità condensano tra loro il gioco dell'universo. Leggiamo Deleuze: «Secondo Nietzsche l'eterno ritorno non è affatto un pensiero dell'identico ma, al contrario, è un pensiero sintetico, un pensiero dell'assolutamente differente che rivendica, al di fuori della scienza, un nuovo principio: il principio della riproduzione del diverso come tale, il principio della ripetizione della differenza [...] Esso non significa permanenza del medesimo, stato di equilibrio o regno dell'identico, né significa il ritorno del medesimo o dell'uno. Nell'eterno ritorno il ritornare è l'uno del diverso, l'unità di ciò che differisce» (*ivi*, p. 70).

Chiarezza deleuziana. Cosa ritorna, in concreto, in questa differenza? Cosa possiede i caratteri dell'Altro e del nuovo? La risposta che Deleuze ricava da Nietzsche concerne le forze attive poiché solo esse, libere dalla negatività nichilistico-passiva del risentimento, della cattiva coscienza e dell'ideale ascetico, possono cogliere, compenetrarsi e, appunto, attivare la differenza che ritorna³⁴. Essa è frutto di una *selezione* e, in questo, notiamo un parallelo con ciò che Deleuze reputava "il morire meno possibile" in Spinoza, ovvero lavorare per *affermare la vita durante la vita* in modo tale che al suo termine a morire sia ben poco. Ancora Deleuze: «Solo il divenire attivo ha però un essere; sarebbe un controsenso che l'essere del divenire scaturisca da un divenire reattivo, ossia da un divenire di per sé nichilistico. L'eterno ritorno sarebbe una contraddizione se fosse il ritorno delle forze reattive; esso invece ci insegna che il divenire reattivo non ha essere, ci insegna l'esistenza di un divenire attivo, riproduce il divenire, e questo divenire non può che essere attivo» (*NF*, p. 106). Perché, ci chiediamo, il divenire reattivo non può ritornare e non ha essere? In termini semplici, *ogni forza reattiva è una forza di morte*, nichilistica, anti-vita ed essendo l'eterno ritorno dell'uguale (come *Altro*) il motore del cosmo quindi della vita, a ritornare non possono che essere forze attive, vitali, affermative. Oltre il lessico di Nietzsche, è possibile dire che la struttura spazio-temporale del "caosmo" è strutturata dalla dinamica dell'eterno ritorno che, producendo vita, non può che produrre ed affermare potenze creative, ovvero di vita. La materia, l'immanenza pura, è il campo di genesi di tali forze attive, i cui congiungimenti con linee cangianti racchiude ogni *connessione vitale*. In questa forza propulsiva vi è il pensiero, singolarità vitale per eccellenza: «[...] pensare è giocare il "gioco ideale", in cui tutto il caso è condensato in un solo lancio; e l'eterno ritorno è il movimento ultimo del gioco ideale»³⁵.

Per Deleuze è imprescindibile essere "all'altezza degli eventi che ci accadono". Esplicata la morfologia e l'interna cinetica dell'eterno ritorno dell'uguale in tutti i suoi snodi problematici, quale soggettivazione riuscirà a giocare se stessa, la propria esistenza, accettando tale sostrato? Da *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche profila l'uomo superiore, colui che sarà in grado di imporre a se stesso l'intrapresa di vita entro l'eterno ritornare, "il più abissale dei miei pensieri"; dalle sabbie mobili costituite dalle forze reattive (istituzionalizzate in Chiesa e Stato) è emerso l'uomo del risentimento, l'asceta che spinge verso il basso con la lusinga del cielo, il nano o "spirito di gravità" che iniettando paura e timore genera colpa. L'*ultimo uomo*. La generalità dell'umano. Chi è quindi l'oltreuomo, l'uomo superiore? Colui che ha rischiarato il suo sguardo, acuendo il proprio sentire alla luce dell'eterno ritorno, dell'immanenza priva di ogni trascendenza, dell'inevitabilità del gioco caso-necessità, colui che ha *voluto* congiungersi alla potenza, alla forza attiva che danza la propria caducità poiché ne ha fatto creazione ed arte. L'ideale estetico si commistiona sempre a quello etico in Nietzsche. «[...] la volontà di potenza si presenta come il determinato poter essere affetto della

³⁴ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997.

³⁵ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., p. 61.

forza» (NF, p. 93), nesso che Deleuze ritrova con Spinoza e, come abbiamo visto, la congiunzione tra corpi nell'espressione delle nozioni comuni. Volontà di potenza giunge ad essere la presa d'atto cosmologica dell'eterno ritorno e l'attivazione prospettico-genealogica del dare nuova forma al mondo, di "ritornare alla terra" come dirà Nietzsche; Deleuze mostra la tipologia relazionale tra forza e potenza, laddove la forza trova concretezza ed apertura creativa proprio con la potenza: «È dunque sempre la volontà di potenza a far sì che una forza possa prevalere sulle altre, possa dominarle e comandarle» (ivi, p. 77). Voglio l'eterno ritorno, voglio la potenza, voglio creare, voglio la vita: sintesi della metamorfosi che coglie chi abbraccia la forma di vita superiore, chi rifiuta Dio e l'uomo, per tentare, come afferma Deleuze, un'altra figura non deludente come le prime due. Il superuomo opera con valori trasvalutati, interagisce prospetticamente dopo la demistificazione delle origini, rende attivo il nichilismo dal momento che le forme tradizionali (vita cristiana e pensiero dialettico su tutte) sono state smascherate come forze annichilenti, passive, sterili, contrarie alla vita. Ma simile processo che mostra un'analogia totale sempre ricercata e, diremmo noi, realizzata da parte di Deleuze tra pensiero e vita, tra arte e vita, non ha in alcun modo i caratteri della facile accessibilità. L'anti-Vangelo di Zarathustra rappresenta e mostra le tappe sofferenti, colme di indecisioni, che un uomo che voglia farsi dionisiaco, oltre-umano, deve necessariamente affrontare, nonché la profonda solitudine che è stigma del pensatore, in ogni tempo. L'incomprensione generalizzata da cui è colpito (il viandante messaggero della morte di Dio è creduto folle), il "grande distacco" utile alla visione chiara del mondo, confluiscono in Zarathustra. L'idiozia nazista non ha compreso nulla di tutto ciò. L'ideologia degli eletti è semplicemente l'antitesi del pensiero di Nietzsche. Deleuze mette in guardia dai fraintendimenti più ricorrenti:

Finché si interpreta la volontà di potenza nel senso del "desiderio di dominare", la si fa inevitabilmente dipendere dai valori stabiliti, che soli sono atti a determinare chi deve essere "riconosciuto" come il più potente [...] La volontà di potenza, dice Nietzsche, non consiste nel desiderare e nemmeno nel *prendere*, ma nel *creare* e nel *dare*³⁶.

Motivo liberante in Nietzsche, da troppo tempo negato per vari pregiudizi e che, grazie alla traduzione francese delle opere complete da parte di Deleuze e Foucault, ha potuto volgersi ad una *Renaissance*. Chiarire la terminologia, studiando Nietzsche, risulta decisivo. Il debole è colui che detiene il potere fondato su forze reattive, che lo emana come un veleno irrorando coscienze, corpi ed intelligenze, depotenziando la vita. Chi sono, in effetti, il prete, il dialettico, l'asceta, il nobile di sangue (e non di spirito) se non fautori di tutto ciò? Da loro è stata diffusa la povertà, pauperizzazione della vita, del pensiero, dell'arte. Nietzsche si accorge della vastità (assolutamente maggioritaria) delle forze reattive, tuttavia riconosce che lo sforzo per liberarsi (e quindi liberare l'uomo) è per pochi, anche se auspicabile in modo più ampio. Deleuze ricorda che "i potenti" non sono "i forti" in Nietzsche, che vi è scissione, in ultimo, tra *potere* e *potenza*³⁷. La dialettica, il cristianesimo e le religioni in generale hanno svalutato la vita, negando la terra, hanno imposto una "diffamazione dell'al di qua e menzogna dell'al di là" dirà Nietzsche; il loro tentativo è stato di separare la potenza dall'uomo, impedendo qualsivoglia affermazione. Ecco perché occorre un Sì preliminare da parte dell'uomo superiore, quello per cui l'essenza sin lì avuta va ad eclissarsi, tramonta si oblia; da queste ceneri, frammenti, pezzi di senso e sintomi del passaggio ad una forma di nichilismo attivo, è ora il tempo (dell'eterno ritorno) di dire pienamente Sì, quell'affermazione

³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 26.

³⁷ Un riferimento vi sarà anche nell'intervista, edita postuma, *Abécédaire* (1988) dove parla di *potere* e *potenza* come dei gradini di una scala, i più infimi quelli del potere, i più elevati, seppur molto più duri da scalare, quelli della potenza.

creatrice, liberante, imponente, nonché faticosa³⁸. Ancora Deleuze: «Zarathustra canta l'uomo della distruzione attiva, colui che vuole essere superato, che si spinge al di là dell'umano, che è già sulla via del superuomo, che "attraversa il ponte", padre e avo del superumano» (*NF*, p. 261). La grande chiarificazione che Nietzsche ha compiuto a partire dalla genealogia tragica, passando ad un illuminismo famelico nel quale, come leone, ha distrutto i vari troni e altari della falsità, fino al farsi carico attivo del fatto che con la morte di Dio il posto dell'assoluto non resta solo vacante, ma è espunto definitivamente, fino a concepirsi nella verità cosmologica dell'eterno ritorno dell'uguale (che è il ritornare selettivo della differenza, dell'Altro, della gioia del divenire che è l'essere che si afferma, del molteplice che è l'uno che si afferma), trova compiutezza nell'ultimo periodo, dove Zarathustra è concentrazione di tutti questi momenti precedenti. Ne *La visione e l'enigma*, il pastore dopo una dura lotta morde la testa del serpente, la sputa via, essa rotola, e lui ride "circonfuso di luce". La risata di Nietzsche, sottolinea Deleuze, è l'approdo al gioco (non allo scherzo), è la danza che il corpo tornato leggero e finalmente ricco di pensieri sta ora provando, è l'attimo dopo del morso al nero serpente, acre che diviene dolce, oppressione che giunge a termine. Non è ammissibile in quest'ottica una conciliazione, pertanto la dialettica, secondo Deleuze, diviene al paragone con la potenza nietzscheana una farsa, comica parodia dell'esistere che si arrampica a stento sul velo del niente. Ogni sintesi conciliativa è la morte della vita e della conoscenza. Come poteva non ridere Zarathustra?

Deleuze ha colto in Nietzsche due questioni fondamentali: da un lato, le armi per contrastare le due forme di pensiero reattive che minano il pensiero, ghezzando la conoscenza a riconoscimenti trascendenti o sintetico-dialettici, ovvero il cristianesimo e la dialettica. Il tutto grazie all'architettura genealogico-tragica del dionisiaco (Dioniso e Arianna), metodo demistificante per eccellenza. In secondo luogo, Deleuze ha corroborato con innovazione, l'ontologia pluralista attraverso l'eterno ritorno dell'uguale, dove il molteplice caotico e casuale dell'immanenza pura, nella necessità del suo produrre, afferma l'essere del divenire, l'unicità del molteplice, senza annegare in una *coincidentia oppositorum*; la vastità del molteplice e il suo divenire formano la sostanza del cosmo, anzi del caosmo, emettendo il proprio colpo di dadi relazionale caso e necessità, e la singolarità pensante (un certo uomo o, meglio, un "non più" uomo, quello della volontà di potenza nietzscheana) può creare in questa condizione, può affermare vita nel ritornare gioioso di ogni momento. Se con l'empirismo trascendentale Deleuze ha intessuto quel processo macchinico per cui dal mondo si va al soggetto prodotto e da questi al *novum* concettuale, coadiuvato dall'attribuzione di molteplicità intuito nella temporalità bergsoniana, con Spinoza e Nietzsche trovano fondamento la questione ontologica e la questione soggettiva. L'ontologia è pluralistica, l'essere è il divenire affermato, l'uno il molteplice affermato; il soggetto è quella particolare singolarità che pervenendo a tale assunto, libera il campo, fa deserto per creare nuovi valori e nuova vita. Lo stesso Deleuze sintetizza «[...] i tre punti fondamentali della filosofia di Nietzsche: non il vero o il reale, ma la valutazione; l'affermazione non come assunzione ma come creazione; non l'uomo ma il superuomo come nuova forma di vita» (*ivi*, p. 277). Caratteri, questi, inscritti nella cifra cosmologica o caosmica dell'eterno ritorno dell'uguale: «L'eterno ritorno è la Ripetizione; ma è la Ripetizione che seleziona, la Ripetizione che salva. Prodigioso segreto di una

³⁸ Tratto distintivo dell'oltreuomo non può che essere la caparbietà, la costanza nella coscienza della caducità, l'assurdità e finitezza dell'esistere che, pur essendo chiara alla mente e al cuore dell'uomo finalmente libero, pesa. Tuttavia, non si cessa di creare per questa stessa vita, di amarla, di costruirla. In merito, Albert Camus, nel suo *Il mito di Sisifo*, metaforizza esaurientemente questa condizione, laddove Sisifo spinge la sua pietra in cima alla montagna ma essa ricade sempre, ma Sisifo insiste e così all'infinito. Faticare per riportare la pietra in vetta pur sapendo che essa ricadrà esplica con essenzialità il creare nell'assurdità della vita, la caparbietà nell'affermare a tutti i costi, senza cedere alla negatività. Camus, non a caso, definirà Nietzsche "clinico del nichilismo". Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano 2006.

Ripetizione liberatrice e selezionatrice»³⁹. Tra l'altro, Deleuze fornisce una guida alla lettura di Nietzsche, implementando alcune regole auree:

Noi, lettori di Nietzsche, dobbiamo evitare quattro possibili fraintendimenti: 1. sulla volontà di potenza (credere che la volontà di potenza significhi "desiderio di dominare", o "volere la potenza"); 2. sui forti e i deboli (credere che i più "potenti", in un dato regime sociale, siano per ciò stesso dei "forti"); 3. sull'eterno ritorno (credere che si tratti di un'idea antica, ripresa dai Greci, dagli Indù, dai Babilonesi...; credere che si tratti di un ciclo, ovvero di un ritorno dello Stesso, di un ritorno allo Stesso); 4. sulle opere dell'ultimo periodo (credere che queste opere siano eccessive o già squalificate dalla follia)⁴⁰.

Quindi, accanto all'etica stoica e a Spinoza, il *modus vivendi et operandi* di Nietzsche colma per Deleuze la distanza tra pensiero e vita, tra filosofia e realtà, tra arte ed esistenza. Forse è qui che si ritrova il modo più coerente di condurre la propria vita. «Il senso della filosofia di Nietzsche è l'affermazione pura che ha come oggetto il molteplice, il divenire e il caso [...] Il negativo esiste solo all'interno e in funzione dell'affermazione, il che significa che l'eterno ritorno è essere e che l'essere è selezione. Allora l'unica qualità della volontà di potenza sarà l'affermazione, l'unica qualità della forza sarà l'azione, mentre la potenza e il volere assumeranno l'identità creatrice del divenire-attivo» (NF, pp. 292-293).

³⁹ G. Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 38.

⁴⁰ *Ivi*, p. 39.

NELLE PIEGHE DEL COSMO
Leibniz e il caos

Io sono l'unico spettatore di questa strada;
se smettessi di vederla morirebbe

Jorge Luis Borges

Nel 1988 la ricerca deleuziana si volge ad un autore crocevia di un'epoca, quella del '600 contraddistinta letterariamente ed artisticamente dal concetto di "Barocco": Gottfried Wilhelm von Leibniz. Dopo aver scritto i due fondamentali lavori *L'Anti Edipo* (1972) e *Mille piani* (1980) collaborando con Guattari, Deleuze torna ad una monografia, seppur trasversale, inter-relazionata a questioni matematiche, cosmologiche, pittoriche. Proviamo a comprendere questo volgersi deleuziano che coincide con un doppio problema di cui Deleuze aveva già, nei testi precedenti, assunto ad oggetto speculativo: da un lato il problema del nesso metafisico tra *materia* e *caos*, dall'altro la *quaestio subiecti*, cioè il soggetto e il suo rapporto con la verità. Nel penetrare il reame Leibniz, così come valso per gli altri autori, Deleuze non smentisce la sua trama intessuta attorno ad una *filosofia creativa*, non ricucendo semplicemente l'aneddotica leibniziana, ma interagendo nell'affermazione problematica di concetti che, per motivazioni che tra poco andremo ad analizzare, fanno capo all'ontologia pluralista dello stesso Deleuze.

Il variegato plesso categoriale portato in emersione dallo studio sulla filosofia di Leibniz, trasversalmente connotato dalla metafisica classica, dalla matematica, dallo studio delle lingue e da dispute sugli universali letti in chiave moderna, era avvertito da vari studiosi oltre Deleuze, quasi si potesse parlare di una "temperie Leibniz"¹; il testo di Deleuze² spicca per la sua originalità e per la prospettiva d'approccio adottata, notevole sforzo riflessivo attorno a temi concernenti, anche con un certo livello tecnico, la fisica e la matematica. Dal momento che si parla di "pluralismo", di Deleuze inventore e fondatore di una filosofia pluralistica, di una rigorosa teoria della molteplicità, non si può tralasciare l'impalcatura che regge questa edificazione (rammentiamo il *costruttivismo* deleuziano); pertanto, da principio, risulta vincolante connotare la molteplicità nel suo prodursi impersonale non letto dal soggetto che, tra le altre cose, è anch'esso un prodotto della

¹ Si veda in proposito, l'introduzione di Tarizzo al volume deleuziano, dove vengono riassunte le interpretazioni principali di filosofi e storici della cultura, ricordando su tutti Roland Barthes, Jacques Lacan e Michel Serres, ma anche Severo Sarduy e Christine Buci-Glucksmann.

² In merito alla riflessione su Leibniz: G. Deleuze, *La piega*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004 (d'ora in poi *PI*); tra gli studi critici importanti segnaliamo: J.P. Esquenazi, *Deleuze et la théorie du point de vue. La question du signe*, in Aa. Vv., *Le cinéma selon Deleuze*, Olivier Falhe et Lorenz Engell (éds.), 1997; S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury Academic, New York 2013.

molteplicità stessa, ma nella sua autonomia ontologica. L'idea di "piega" esplica, secondo Deleuze, il *modus* di disposizione materiale, l'organizzazione della fucina da cui emerge la vita. Abbiamo concluso, in precedenza, che da Hume a Nietzsche, passando per Kant, Bergson e Spinoza, Deleuze ha coerentemente destrutturato il *fundamentum inconcussum* dell'Occidente (la soggettività razionale che arriva a Dio e in cui trova giustificazione), aprendo ad una struttura della totalità costituita da un piano di immanenza prepersonale, *τόπος*, interazione fluida di divenire strutturanti per concatenamento. Tra questi il soggetto viene a formarsi. Frammento entro il molteplice, l'ente "uomo" comprende il suo statuto epistemologico quale passaggio dall'associazione all'abitudine, fino al ricorrere di ciò che chiamerà "causa", dal tempo vitale intensivo-qualitativo alla scoperta della differenza (motore operativo), pervenendo al carattere unico e totale del *substratum* sostanziale (impersonale, materiale) asse di percorribilità per mezzo di relazionalità da parte del "modo" umano, singolarità in movimento laddove la temporalità si fa indisponibile poiché decisiva nel ritorno eterno di un'Alterità, crollo di ogni dialettica e misticismo in funzione della gioia affermativa della vita. E Leibniz? Questa strana "piega"?

A nostro avviso, tematica cruciale ne *La piega* è il rapporto tra il mondo nel suo carattere universale e il soggetto che interagisce con esso e, ci arriveremo in corso d'analisi, produce egli stesso ma senza alcuna ombra residuale di stampo idealistico. Da abile studioso della storia della cultura, Deleuze individua il punto d'intersezione tra Leibniz e il suo tempo nel *Barocco*. Ad esempio, per prima cosa, si avverte una grande cura nel mettere in scena il pensiero e i suoi concetti: «Leibniz mette quindi in scena un grande allestimento barocco» (*PI*, p. 6), fatto di curve, pieghe, panneggi, levigazione infinita dell'ordine. Facile nesso logico con la *mathesis universalis* di Leibniz. Nell'epoca dell'eccesso, dello spasmodico lavoro sui materiali, sulla piegatura della materia *ad infinitum*, Leibniz ricerca la conciliazione con le matematiche e l'imposizione, riferita ad ogni concetto, di ricadere sotto l'egida dell'armonia. Ma l'epoca si connota così per Deleuze: «Il Barocco non connota un'essenza, ma una funzione operativa, un tratto. Il Barocco produce di continuo pieghe» (*ivi*, p. 5). Proviamo a percorrere il viaggio deleuziano nel cosmo leibniziano ponendoci la resa intelligibile di due passaggi chiave: in primo luogo l'idea di come, per Deleuze, attraverso Leibniz, si possa descrivere la *vita della materia*, quindi la *vita della molteplicità*; in secondo luogo, ci domanderemo quale soglia, frattura o ricomposizione viene a configurarsi tra il mio sguardo sul mondo e il mondo stesso, ovvero quale possa essere il tipo di legame attivo tra Io e mondo (posta la nozione di Io in Deleuze che è praticamente assente, meglio parlare di singolarità o, più tardi, di *ecceità*).

Per quanto concerne il primo punto, da materialista Deleuze ha ricondotto con obiettività storiografica, tale concetto negli altri autori "classici" studiati. L'empirismo trascendentale implica un piano di immanenza pura, scevro da verticalità trascendenti confermato dall'andare e venire dei flussi di eventi, accumuli e dispiegamenti, fratture e nuove composizioni segnate dalla consistenza temporale intensiva della differenza. Inoltre, dopo Spinoza e Nietzsche le *quaestiones* divengono afferenti al "come" vivere in questa struttura della totalità e, pertanto, l'etica spinoziana e la volontà di potenza nietzscheana (come già approfondito nei capitoli precedenti) assurgono a cifra dello stare al mondo. Ma era inevitabile, per Deleuze, affrontare ontologicamente il nucleo fondante la materia. Fin dalle prime pagine, egli afferma: «Il molteplice non è soltanto ciò che ha molte parti, ma è anche ciò che risulta piegato in molti modi» (*ibid.*). Chiedere conto della formazione della materia trova stretta analogia con la domanda sulla molteplicità e sull'aspetto materiale di essa. Ancora il nostro spiega:

La materia presenta così una tessitura infinitamente porosa, spugnosa o cavernosa, senza presentare vuoti, ma simile semmai a una caverna nella caverna: ogni corpo, per

quanto piccolo, contiene un mondo, poiché è percorso da passaggi irregolari, circondato e penetrato da un fluido sempre più sottile (*ivi*, pp. 8-9).

C'è un micromondo nel mondo. La maggioranza degli uomini non prende in considerazione il pullulare che li circonda e, in termini scientifici, considerare questo universo pulviscolare è quanto ha tentato la scienza all'epoca di Leibniz. La nozione di *monade* elegge questo cosmo ripiegato a carattere fondamentale della relazione soggetto-mondo e, conseguentemente, ci risulta chiaro l'interesse filosofico, metafisico e matematico che Leibniz ha mostrato in merito³. L'intento di Deleuze è suscitato dall'interrogazione sulla struttura della materia, universalizzabile a unica vera sostanza della vita, tuttavia l'approfondimento di essa è necessario per rendere conto delle molteplici composizioni microfisiche. Quale immagine concreta la materia assume e restituisce nel cuore del suo interno movimento? Domanda cui Deleuze trova un percorso problematico aprirsi proprio nella concezione di "Barocco" intrecciata con la filosofia di Leibniz. Provando a tener fermo un primo punto esplicativo, parleremo di *materia piega*.

In Spinoza, come in Nietzsche e già in Hume, Deleuze aveva iniziato a concepire ed ampliato per complessificazione l'idea di una materialità unica espressa dal molteplice, scevra dai caratteri del vecchio materialismo meccanicistico (ad esempio di un Hobbes e di alcuni illuministi), pervenendo a definirla come una *composizione molteplice del molteplice*. Attraverso Leibniz e il Barocco, giunge il momento per Deleuze di dar conto del particolare effettivo del divenire materiale. Non è più sufficiente, dunque, definire l'unicità dell'orizzontalità materiale (si pensi alla sostanza di Spinoza) in quanto l'immanenza ontologica possiede in sé linee di multi-composizione da spiegare al fine di confermare quello *status* differenziale che, dopo gli studi su Nietzsche, è destinato a ritornare come *Altro* (il ritorno come "essere del divenire"). Il piano di immanenza di cui è costituita l'ontologia deleuziana, spazio di movimento e cinetica delle forze, indica un pluralismo, sia nella stessa struttura oggettuale del piano (esso è unico poiché niente lo trascende), sia nella sua interna *macchinica* (perché è connotato da singolarità plurali, essere del molteplice). La *materia-piega* e la nozione di *monade* esprimono tali questioni.

Quali elementi interagiscono, nel particolare, entro quel concetto universalizzato definito "materia"? Deleuze muove subito da una divergenza di assetto tra elementi organici ed elementi non organici: «Un organismo è caratterizzato da pieghe endogene, mentre la materia inorganica è caratterizzata da pieghe esogene, determinate sempre dal di fuori o dall'ambiente» (*PI*, p. 12); si tratta di forze agenti dalle quali emerge il fatto che il vivente è attraversato in un regime di variazione da ripiegamenti propri a partire dai sensi fino alla determinazione del contenuto della massa cerebrale, mentre ciò che è inorganico preleva dall'ambiente circostante una certa quantità di elementi che ne assicurano l'interna composizione (si pensi al fattore levigante e modificante degli agenti atmosferici o delle congiunzioni di prossimità con materiale organico che mutano la composizione chimica). L'idea deleuziana, a capo del suo costruttivismo, è quella di un montaggio i cui pezzi compongono lungo varie linee precedenti; avevamo visto già in Hume come la relazione fosse un processo centrale allo scopo di definire entità singolari ed ora, grazie a Leibniz e al Barocco, Deleuze ha modo di determinare a livello molecolare e particellare le formazioni edificate nei ripiegamenti della materia. Bisogna precisare un punto. Rispetto alla metafisica classica mirante ad un solido monolite verticistico (dall'antichità almeno fino a Hegel), ad un

³ Per quanto concerne le opere di Leibniz, da notare il volume *Leibniz*, Mondadori, Milano 2008 al cui interno vi sono *Monadologia* e *Discorso di metafisica*, tr. it. di V. Mathieu, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di E. Cecchi e *L'armonia delle lingue*, a cura di S. Gensini; inoltre, G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005; Id., *De summa rerum*, tr. it. di E.M. De Tommaso, Aracne, Roma 2013; Id., *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992; Id., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1963; Id., *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti*, a cura di M. Mugnai, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2008.

sistema nel quale ogni parte partecipa alla costruzione sotto l'egida del tutto⁴, nell'ontologia deleuziana si costruisce dal caos ed esso non viene risolto tramite scomparsa da un ordine superiore, ma produce un cosmo. Ecco il motivo della peculiarità fondante del termine *caosmo*. Il Barocco rende più di altre epoche la cinetica plastica delle forze materiali nei vari ambiti della scultura, della musica, del teatro, della pittura; «I meccanismi, infatti, sono composti di parti, che non sono a loro volta macchine, mentre l'organismo è infinitamente macchinato, è una macchina di cui tutte le parti o tutti i pezzi sono macchine» (PI, p. 13). Essere in vita, a partire dalla materia come unico spazio d'esistenza (la sostanza spinoziana, il piano di immanenza), vuol dire piegarsi, ripiegarsi, passare da una curvatura ad un'altra: «L'organismo vivente, invece, in virtù della preformazione, possiede una determinazione interna che lo fa passare di piega in piega, o costituisce all'infinito macchine di macchine» (ivi, p. 14). Di tale possibilità va chiarita la differenziazione poiché dall'uomo al lupo, dalla farfalla alla zecca, muta l'assetto di curvatura, ovvero la tipologia e la consistenza delle pieghe: «L'organismo è caratterizzato dalla capacità di piegare le sue parti all'infinito, e di spiegarle, non all'infinito, ma fino al grado di sviluppo concesso alla singola specie» (ivi, pp. 14-15).

Ogni tassonomia che si voglia tentare a partire da quella classica di Linneo fino all'ipotesi di Darwin, rischia di farsi sfuggire la ricchezza delle possibili interconnessioni tra linee evolutive divergenti; Deleuze, infatti, parlerà di "evoluzione aparallela" o del più letterario "nozze tra due reami" proprio ad indicare l'irriducibilità a schemi prefissati e fissi dell'in sé materiale, incentrato su una produzione molteplice e, pertanto, *del* molteplice, per cui «[...] le linee organiche mantengono una pluralità irriducibile» (ivi, p. 16). "Piega da piega, *plica ex plica*" spiega Deleuze. La figura della *curva* assume i contorni del tratto distintivo, si fa espressione caratterizzante di cosa avviene nella materia, è la spazialità interna della materia, il modo di procedere di quest'ultima. Curve, pieghe, ripiegamenti che rimandano ad altrettanti punti di ampliamento, punti espansivi d'intensità che potremmo accostare, come già fatto per il prospettivismo nietzscheano, con il concetto di *frattale* in Mandelbrot. Più si penetra nella materia e maggiore incastonamento microfisico si palesa, in scala di riduzione ma pur sempre attivo, espressivo, produttore. Deleuze, che ricorrerà a Mandelbrot ne *La piega*, così afferma: «Il fatto è che la Piega è sempre tra due pieghe, e questo tra-due-pieghe sembra passare dappertutto» (ivi, p. 23). Anche quando si verifica una linea disgiuntiva, essa codifica comunque una relazione, nel senso che mostra una variazione che fa presa, viaggia, "fila via"; giustamente Godani mostra che «[...] il sistema di Leibniz è definito dal fatto che ogni cosa concorre, cospira, consente con ogni altra» (DEL, p. 43).

Relazionalità a variazione perenne, densità del rapporto intensivo tra aree macro e microfisiche, mobilità costante tra pieghe. Potremmo parlare di tali concetti come di "produttori" consustanziali alla materia. Tuttavia, tenuto fermo quanto detto, il problema che si apre è rendere intelligibile il momento della creazione, della produzione concreta di un ente, di una singolarità, in qualsiasi punto del piano d'immanenza. Come avviene? A quali coordinate geografiche entro il piano di composizione dobbiamo riferirci per comprendere l'assetto genetico della materia? Deleuze scorpora il fattore genetico, produttivo-creativo, in tre fasi: inflessione, posizione, inclusione. Andiamo ad esaminarli. In primo luogo, con "inflessione" si intende il momento chiave, la virata d'appoggio su un incrocio particolare di linee, la formazione di una curva determinata. «L'elemento genetico ideale della curvatura variabile, o della piega, è l'inflessione. L'inflessione è il

⁴ La stessa struttura dell'organismo sia letteralmente sia metaforicamente (si pensi all'organicismo politico di Hobbes) prevede un ferreo ordine cui è dato giustamente il nome di *meccanismo*; al contrario Deleuze e Guattari, ne *L'Anti Edipo* come in *Mille piani*, parlano di *concatenamenti macchinici*, pertanto di macchine. Macchinico contro meccanismo profilano due diversi tipi di materialismo, il secondo statico, il primo dinamico. Ne *L'uomo macchina* di La Mettrie e nel *De corpore* di Hobbes si possono notare esempi del materialismo fondato su meccanismi (o meccanicismi).

vero atomo, è il punto elastico» (*PI*, p. 24). Quando una linea disegna un'inflessione si piega, curva, produce un particolare *inflectere* generativo. Ciò che in Spinoza avevamo delineato nel rapporto tra i modi (si pensi alle *nozioni comuni*), in Leibniz è commisurato alle congiunzioni tra pieghe, ai nessi tra ripiegamenti, all'incurvarsi della linea. Ha luogo una prospettiva multilineare, l'inizio di una tendenza che trasformandosi diviene "mondo", quella singolarità che si fa Evento e, per la precisione, Evento-Mondo: «[...] l'inflessione è il puro Evento, della linea o del punto, il Virtuale, o l'idealità per eccellenza [...] è il Mondo stesso, o piuttosto il suo cominciamento» (*ivi*, p. 25). Intrecciando la pittura di Klee al Barocco, geografia e architettura, Deleuze penetra gli interstizi della materia nella loro produttività intrinseca, negli aspetti genetici che non restituiscono una modalità universale di produzione, ma intessono incroci tra linee evolutive differenti. Torna un doppio perno teorico in precedenza mostrato nello studio deleuziano di Bergson: la molteplicità possiede una *struttura differenziale* e le linee di composizione seguono matrici intensive che soltanto in seconda battuta assumono contorni misurabili in estensione. Va integrato al presente passaggio concettuale il fatto che la genetica della materia non possiede un finalismo interno, non traccia linee di continuità, assi compatti a seconda dell'evoluzione delle specie poiché, estirpando dal cuore stesso della nascita della vita ogni storicismo, Deleuze insiste su rapporti cangianti e frammentari, oltre che molteplici; una linea a frammento intersezionerà le sue pieghe salvo poi produrre nel suo intermezzo, nel suo "tra", altre pieghe, una sorta di *interpiega*, motivo per cui l'occhio all'universo a frattale di Mandelbrot assume coerenza. Chiarifica così Deleuze: «[...] si procede di piega in piega, non di punto in punto, ed ogni contorno sfuma a profitto delle potenzialità formali del materiale, che risalgono alla superficie e si presentano come altrettante deviazioni o piegature supplementari. La trasformazione dell'inflessione non ammette più qui alcuna simmetria, né alcun piano privilegiato di proiezione. Diventa vorticoso e viene attuata per ritardo, per differita, piuttosto che per prolungamento o proliferazione: la linea si ripiega infatti in una spirale per differire l'inflessione in un movimento sospeso tra cielo e terra, che si allontana e si avvicina indefinitamente a un centro di curvatura» (*ivi*, p. 27).

Chi si accosta a questa fase del pensiero e della ricerca di Deleuze non può tralasciare un ponte teso dall'autore tra filosofia e scienze fisico-matematiche; una giusta e rigorosa riflessione in merito viene fatta costantemente dialogare, con concretezza categoriale, con la filosofia, con questioni metafisiche di fondo. In onestà intellettuale, è impossibile parlare di ontologia senza affacciarsi alla comprensione di certi assunti chiave della fisica e della matematica degli ultimi due secoli e mezzo. Sulla scorta leibniziana e di vari autori contemporanei (Koch, Mandelbrot, Lautman, Caches, Poincaré) Deleuze profila una *teoria della molteplicità* a partire da una *metafisica del caos*. Come rammenta Jean Claude Dumoncel: «Dévoilant la face mathématique de la métaphysique leibnizienne, il rejoint la tradition de la *Mathesis Universalis*. Repensant les points singuliers de Poincaré en points distingués de Leibniz, il y introduit la théorie du chaos»⁵. È evidente l'obiettivo anti-sistematico di Deleuze rispetto al tendere verso l'architettura perfetta di un universo armonico, l'armonia prestabilita definita dalla scelta di Dio del "migliore dei mondi possibili", tuttavia indici di regolarità emergono dal caos dando luogo alla fusione del caos stesso con l'idea di cosmo, cioè di ordine (κόσμος). Come nel colpo di dadi di Mallarmé, caos lanciato la cui ricaduta determina l'invalidabile necessità di cui farsi carico (Nietzsche *docet*), così nella metafisica del caos le linee acquistano un tracciato di variabilità emergendo con singolarità indicanti, in seguito, delle regolarità che ne individuano le trame. Deleuze ricalca ancora il tratto

⁵ «Svelando la faccia matematica della metafisica leibniziana, si unisce alla tradizione della *Mathesis Universalis*. Riconsiderando i punti singolari di Poincaré nei punti distinti di Leibniz, egli introduce la teoria del caos»; traduzione mia da J.C. Dumoncel, *Gilles Deleuze et le deux voies d'une mathématisation de la métaphysique*, in A. Jdey, *Gilles Deleuze- Politiques de la philosophie*, cit., p. 110.

sul termine "potenza", incoronato nei suoi studi su Nietzsche quale virtualità in atto, realtà della creazione: «[...] vi è sempre un'inflessione che trasforma la variazione in una piega, e che porta la piega o la variazione all'infinito. La piega è la Potenza» (PI, p. 29). Tenendo saldo il valore della nozione di *potenza* in Deleuze, comprendendo il *milieu* concettuale di cui è scaturigine, tale affermazione che pone l'equivalenza piega-potenza sancisce la concretizzazione di un altro e, se si vuole, logicamente conseguente, nesso: materia-vita. Se la potenza, infatti, è il propulsore genetico e se la materia consiste in una struttura di pieghe, ripiegamenti e interpieghe, affermare che "la piega è la potenza" implica che gli interstizi della materia sono la dimora della generazione, della possibilità produttiva e della produzione in sé. Ogni piega è espressione di un potenziale generativo.

Nell'indagine entro il cuore della materia, all'individuazione di una determinata curva lungo una variazione, si dispone ciò che Deleuze denomina *oggettile*, ovvero un oggetto particolare, pervenuto a forma da una linea di curvatura:

L'oggetto non è più definito da una forma essenziale, ma raggiunge una funzionalità pura, nel declinare una famiglia di curve individuate da parametri, inseparabile da una serie di declinazioni possibili o da una superficie a curvatura variabile, descritta proprio dall'oggetto. Chiamiamo "oggettile" (*objectile*) questo nuovo oggetto [...] Partendo da un ramo dell'inflessione, determiniamo un punto che non è quello che percorre l'inflessione, né il punto stesso d'inflessione, ma quello dove s'incontrano le perpendicolari alle tangenti in uno stato della variazione. Non è esattamente un punto, ma un luogo, una posizione, un sito, un "fuoco lineare", linea proveniente da linee. Lo si chiama *punto di vista* in quanto rappresenta la variazione o l'inflessione (*ivi*, pp. 30-31).

Cerchiamo di scandire i passaggi di questo ragionamento, specchio della processualità della materia come vita. Il groviglio problematico si intrama nel tentativo di mostrare la *reale* operatività o funzionalità della materialità costituita di linee. L'ontologia pluralistico-materialistica di Deleuze affronta la questione della sua dimostrazione attiva; la materia si precisa come materia-piega, non vi sono più settori separati di essa né meccanismi statici ma *congiuntive macchiniche* a tutti i livelli, organico e inorganico. Esse producono linee che assumono, nella loro variabilità, una curvatura, densità di potenziale della virtualità il cui *verum* reale sono gli indici di regolarità o individuabilità formati dagli incontri o, più specificamente, dalle tangenti sviluppatasi. La materia è intrecciata da pieghe le cui curve passano dall'informe della variazione alla forma della singolarità sorta. Un passaggio a buon diritto definito *anamorfosi*⁶. L'oggettile è risultante di un incrocio, è forma de-essenzializzata ma funzionale ovvero *vitale*. L'andamento delle curve che trovano in un luogo dell'inflessione un tessuto focale, denotano la formazione di un particolare punto d'espressione, indice di regolarità, prospettica sul cosmo: *il punto di vista*.

A mutare statuto non è solamente l'oggetto che da fissità sostanziale muta in funzionalità dinamica, ovvero l'oggettile, ma lo stesso soggetto anamorfizza se stesso entro la struttura a pieghe; qui Deleuze riprende uno degli assunti decodificati nel suo studio su Hume in quanto la novità principale si determinava proprio nella messa in crisi della sostanzialità del soggetto (su

⁶ Con "anamorfosi" si intende il passaggio dall'informe alla forma (al contrario della "metamorfosi" che è la mutazione da una forma all'altra); in geometria e in ottica trova le sue ragioni, ma grazie all'opera di Jurgis Baltrušaitis emerge in qualità di tecnica a nascondimento nella storia della pittura. Deleuze ne parla soprattutto nella lezione su Leibniz tenuta a Paris 8 ("*Le point de vue*" nel 1986) laddove esamina il caso più emblematico di anamorfosi nell'arte: l'opera *Gli ambasciatori* di Hans Holbein il Giovane. Cfr. J. Baltrušaitis, *Anamorfosi o Thaumaturgus opticus*, tr. it. di P. Bertolucci-A. Bassan Levi, Adelphi, Milano 1978.

tutti il *Cogito* cartesiano), cui si opponeva la figurazione di un soggetto *prodotto*, cioè dato secondariamente come un particolare tra gli altri, punto di derivazione dal flusso percettivo della mente. Già nel 1953 Deleuze aveva caratterizzato il soggetto come un *derivato*. Ora, oltre trent'anni dopo, con Leibniz e con l'idea incarnata dal concetto di "*point de vue*", Deleuze può fornire di consistenza filosofico-metafisica nonché scientifica tale presa d'atto circa la soggettività. È necessaria chiarezza nel ricordare che soggetto e oggetto, poli sempiterni nel confronto filosofico occidentale, devono essere concepiti interni ai processi trasformativi della materia e non esterni ad essi quali punti fissi eludenti la stessa; in effetti, soggetto ed oggetto sono percorsi attivamente da pluralità trasformativa, da variabilità di varia intensità. Se l'oggetto trova la propria anamorfosi in oggettile, il soggetto la trova nella sua radicale *posteriorità* cui Deleuze, sulla scorta di Whitehead, attribuisce il carattere di *super-iectum* e non più *sub-iectum*, ad indicare che soggettività, identità, egologia non sono a fondamento di nessun processo ontologico primario, ma sono indici di regolarità anch'essi mobili e in divenire: «Mentre l'oggetto diventa oggettile, il soggetto diventa *super-iectum*. Tra la variazione e il punto di vista intercorre un rapporto necessario: non soltanto per la varietà dei punti di vista [...], ma in primo luogo perché ogni punto di vista è punto di vista su una variazione. Non è il punto di vista che varia col soggetto, almeno in prima battuta; il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione (metamorfosi), o qualche cosa = x (anamorfosi)» (PI, p. 32). Perciò, il soggetto non è a fondamento o base dell'essere stesso (*sub-iectum*), ma è posto sopra, traiettoria di posteriorità (*super-iectum*, gettato sopra qualcosa di già fondato).

Ciò che si staglia all'orizzonte dello studio di Deleuze su Leibniz è, a ben vedere, l'approfondimento e l'esplicazione del *prospettivismo* anticipato nei lavori su Nietzsche; le caratterizzazioni molecolari della materia, l'architettura a pieghe, le curve e le inflessioni, nonché l'oggettile e il *super-iectum*, non sono altro che la variegata gamma concettuale e categoriale che anima la materia, ne vivifica il brulichio, sviluppa un'*evoluzione aparallela*. Il discorso ontologico torna. Se il divenire trova nella ripetizione selettiva di momenti affermativi il suo essere (eterno ritorno dell'Altro), il suo indice di regolarità da cui trarre il nucleo pulsante del materialismo di cui Deleuze si fa teorico, ora in Leibniz l'invariante assume la stessa funzione di indicare una regolarità entro un persistente concatenarsi di pieghe; le pieghe sono il divenire in Leibniz, l'essere è la particolare, singolare, *inflessione* che si situa in una *posizione* e da essa il punto di vista ne ingloba ogni aspetto. Spiega Deleuze: «L'invariante, infatti, è avviluppata nella variazione, così come la variazione è avviluppata nel punto di vista. Non esiste fuori della variazione, così come la variazione non esiste fuori del punto di vista» (ivi, p. 34). Ci introduciamo così al configurare cosa in realtà sia e come funzioni una *monade* e il sistema monadologico. Ogni prodotto organico assume le sue variazioni ed i suoi indici d'invarianza, segmentando il cosmo e ponendo un suo particolare "punto di vista"; non vi è in alcun modo gerarchia di sorta poiché ogni essere vivente si "affaccia" sulla sua curva, percorre l'inflessione con certe caratteristiche, seziona alcune posizioni e non altre; l'uomo ha la propria, ma non possiede un punto di vista privilegiato, semplicemente è *differente* ad altri in un pluralismo segnato da un'orizzontalità (immanenza) assoluta. Come ricordavamo prima, le specie hanno determinate concrezioni che concatenano territori differenti, con intensità e indici infinitamente variegati. Emerge in tutta evidenza la teoria della molteplicità propria all'ontologia deleuziana.

Sebbene la piega ponga una sua serialità, sfuggente poiché plurale, incrociata l'interconnessione di essa in una certa *posizione* successiva ad un'*inflessione*, la tensione di detta piega si attualizza nell'*inclusione*. Tre momenti: inflessione, posizione, inclusione. Da qui la piega delinea il passaggio da *virtuale* ad *attuale* (teniamo ferma la distinzione maturata nello studio su Bergson che Deleuze intraprende tra *possibile* e *reale* da un lato e *virtuale* e *attuale* dall'altro); nel

processo seriale e ad infinita variazione delle pieghe nella materia, corrisponde dapprima una certa curva (inflexione), mutata in un indice di regolarità (posizione), per poi sfociare in una forma di cui il contorno, seppur mobile (niente si sottrae al divenire) si può concepire. Deleuze spiega che «[...] l'inclusione, l'inerenza, è cioè *la causa finale della piega*, ragion per cui si passa impercettibilmente da questa a quella. Tra le due si apre tuttavia un intervallo, che fa dell'avviluppo la ragione della piega: ciò che è piegato, è l'incluso, l'inerente» (*ivi*, p. 36). Ritorna inoltre il discorso di sapore aristotelico tra *potenza* e *atto* in quanto le inflessioni che andranno a posizionarsi con determinate caratteristiche rappresentano altrettante potenze in un arco tensivo che le porterà in atto. Sottolineamo la peculiarità antifinalistica di questo passaggio per cui niente si presenta nella sua totalità in potenza per poi realizzarsi necessariamente in un certo atto; Deleuze fa una precisazione decisiva (intuita nel precedente studio su Bergson) dal momento che affermare di un'entità che essa sia *in potenza* porta a chiarimento che si tratta di una *virtualità*, la cui differenza radicale con la possibilità risiede nel fatto di essere *già reale*, seppur virtualmente. Il possibile indica ciò che *potrà* essere, il virtuale rende reale *in nuce* tale ipotesi. Vi è l'attribuzione, da parte di Deleuze, di un certo orizzonte creativo, di un nucleo immaginativo (si ricordi il capitolo su Kant) in grado di intersezionare concretezza e virtualità, immaginazione e realtà. Inoltre, la nozione di "atto" delinea una realtà presa nell'istante delle sue trasformazioni, diremmo del suo rapporto tra oggettile e soggettile, del suo "affacciarsi" al mondo, della serie delle sue curve e del nesso tra le sue varianti ed invarianti.

A ragione Simon Duffy pone in risalto il ponte gettato da Deleuze verso la filosofia della matematica al fine di approcciare con una complessa elaborazione il *modus* dell'attività della materia pervenendo ad un punto focale di congiunzione tra metafisica e fisica, tra linguaggio filosofico e linguaggio matematico: «Deleuze provides a systematic account of the structure of Leibniz's metaphysics in terms of its mathematical foundations [...] Deleuze brings the elaborate conjunction of material together in order to set up a mathematical idealization»⁷. È utile precisare l'estraneità di tale idealizzazione rispetto alla stabilizzazione di un modello matematico evocato in qualità di originario; torna Riemann, come in Bergson, perché la teoria della molteplicità vede convivere, seppur nel medesimo campo di immanenza o fondamento materiale, microfisiche infinite (metafisica del caos), peculiari a molecolarità infinite. José Gil ricorda che: «Ogni attuale emette così molteplici immagini virtuali come "emissioni di particole"»⁸; si parla, non a caso, di emissioni e non di proiezioni, a dimostrazione del fatto che tentare di estrapolare un modello matematico da particole significa, necessariamente, sacrificare l'ipotetica unicità o universalità di esso. Tuttavia, espungere ogni regolarità o l'emersione di invarianti sarebbe alquanto lontano dalla realtà e, per tale ordine di considerazione, Deleuze afferma la caoticità del cosmo che, in ogni caso, non cessa di essere "cosmo". Da qui caosmosi, metafisica del caos che afferma il molteplice dalla cui indagine si apre un campo di complessificazione pluralistico con i suoi infiniti divenire e le sue infinite regolarità (la struttura a frattale di Mandelbrot e la geometria proiettiva di Desargues sono, con le dovute differenze, due esempi di caosmosi, ovvero la molteplicità, tra pieghe e interpieghe emette, esprime, delinea linee di stabilità). Nel linguaggio più prettamente filosofico, ciascun *divenire* non si esaurisce nel puro fluire ma produce *essere* per inflessione. «[...] l'universo scientifico, quantomeno quello descritto dalla teoria del caos, è sempre un universo deterministico. Sono le nostre misurazioni piuttosto, e non l'universo, a risultare in difetto»; così Tarizzo ricorda la centralità di Poincaré anche nell'ottica deleuziana. Caos è l'aspetto sfuggente che conferma la

⁷ «Deleuze fornisce un resoconto sistematico della struttura della metafisica di Leibniz nei termini delle sue fondazioni matematiche [...] Deleuze elabora una complessa congiunzione di materiale accanto alla preparazione di una idealizzazione matematica» traduzione mia da S.B. Duffy, *Deleuze and the History of Mathematics*, cit., pp. 7-8.

⁸ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., p. 273.

molteplicità, ma da cui se ne può evidenziare una serie di connotazioni determinate. Il tutto senza ammettere un saldo punto d'origine, ma un flusso di *trasformazioni* (analogia piega-trasformazione in riferimento allo studio di René Thom) a velocità infinita⁹.

Se il vecchio *principium individuationis* poneva ipostasi di stabile consistenza, l'identità, l'essere o la verità, ciò che Deleuze rileva come "posizione" cui segue l'"inclusione" ci permette, certamente, di cogliere determinazioni, di rendere intelligibile la realtà stessa ma rinunciando all'ipostasi; più in profondità, qualora si ammetta la concretezza del divenire, del suo flusso trasformativo perenne con i suoi incroci e viluppi di pieghe e qualora si conceda che tra queste produzioni tra pieghe di pieghe vi sia anche la soggettività, ne conseguirebbe che l'identità sia da un lato un derivato al pari di altri enti, dall'altro che in essa, dopo la sua formazione, vi siano le condizioni (in particolare per l'uomo) di conoscibilità del reale e, pertanto, di quello stesso flusso perenne edificato dal divenire; la soggettività *super-iectum* si misura con i propri indici di regolarità che esprimono un mondo, un mondo particolare, molecolare, ciò che Leibniz in una parola chiama *monade*. In parallelo, quando Deleuze affronta la tematica dei *modi* in Spinoza enuncia la medesima questione, ovvero che da essi, come modi e determinazioni anch'essi derivati, si profila la possibilità di riflessione e comprensione di quell'identico processo che li ha determinati proveniente dalla sostanza. Così in Leibniz, secondo Deleuze, una volta mostrata la cinetica propria della materia, l'unica ipotesi accettabile per ammettere un soggetto sta nel fatto di manifestare il mondo che da esso si configura, *il punto di vista della monade*:

È sempre un'anima ad includere ciò che essa coglie dal suo punto di vista, vale a dire l'inflessione. L'inflessione è una idealità o virtualità che esiste attualmente solo nell'anima che la avviluppa. È quindi l'anima ad avere delle pieghe, o ad essere piena di pieghe. Le pieghe sono nell'anima ed esistono attualmente solo nell'anima [...] il mondo intero, infatti, non è che una virtualità esistente attualmente solo e soltanto nelle pieghe dell'anima che esprime quel mondo. L'anima opera dispiegamenti interiori mediante i quali si conferisce una rappresentazione inclusa del mondo. E passiamo, così, dall'inflessione all'inclusione in un soggetto, come si passa dal virtuale all'attuale. L'inflessione definisce la piega, ma l'inclusione definisce a sua volta l'anima o il soggetto, vale a dire ciò che avviluppa la piega, la sua causa finale e il suo atto compiuto (PI, p. 37).

Con *La piega*, Deleuze cerca di individuare un nodo teorico sia ontologico che epistemologico, da non confondere con l'idealismo assoluto di un Fichte poiché in tal caso si ricadrebbe nel delirio d'onnipotenza dell'Io assoluto che fa esistere il mondo come totalità; qui il discorso ha termini esattamente agli antipodi ponendo la determinazione di un soggetto inteso come frammento, come derivato che dalla sua parzialità (dalle sue pieghe, dalle pieghe che ripiega e avviluppa), volge il suo punto di vista al mondo che, da questo istante, pur seguendo il processo del divenire, si attualizza e può venir compreso. Dall'eterno ritorno, per Deleuze, si evince la struttura temporale dell'immanenza assoluta e dal ritorno selettivo dell'Altro come momento di gioia affermativa quell'essere, quella precaria individuazione che ci permette la sua intelligibilità; dalla *Monadologia*, sempre secondo Deleuze, è possibile fare un passo avanti perché comprendiamo la derivazione e la funzionalità del soggetto, il nucleo che, dalla sua particolare posizione, si affaccia al mondo.

I tre momenti *inflessione-posizione-inclusione*, oltre a costituire luoghi focali, vengono configurati da Deleuze nell'essere percorsi da tre specie di punti: punto *fisico*, *matematico* e *metafisico*. Partendo dal punto *fisico*, esso indica un riferimento lungo un'inflessione, funge da

⁹ D. Tarizzo, *La metafisica del caos*, in G. Deleuze, *La piega*, cit., p. XX.

indice di regolarità per quel determinato vettore inflesso, per quella tendenza specifica; il punto *matematico* funge da spazialità più ampia, indica un settore, una topologia rilevante; in ultimo, il punto *metafisico* pertiene alla configurazione della monade, è campo di visibilità e campo epistemico della singolarità, è il mondo *del* punto di vista e *dal* punto di vista. Con le parole di Deleuze: «Il *punto fisico* è quello che percorre l'inflessione, o è lo stesso punto d'inflessione: non è un atomo né un punto cartesiano, ma un punto-piega, elastico o plastico [...] il *punto matematico* [...] perde così esattezza, trasformandosi in posizione, in luogo o punto di messa a fuoco, in luogo di congiunzione dei vettori di curvatura, insomma: in un punto di vista [...] il *punto metafisico* [...] è l'anima o il soggetto, ad occupare il punto di vista» (*ivi*, p. 38). La conferma della struttura a frattale dell'universo pluralistico che Deleuze desume da Leibniz si ottiene notando come penetrando nelle pieghe delle pieghe, a differenti livelli, si hanno micro-divenire e micro-regolarità per cui l'intelligibilità può così approfondirsi¹⁰. La tendenza del "mondo nel mondo", ovvero di una serialità effetto dei molteplici ripiegamenti, struttura a frattale, rimanda alle categorie di *explicatio* ed *implicatio* riferibile a Cusano ma portata a complessificazione filosofica (e vicina nei termini materialistici a Deleuze) da Giordano Bruno¹¹. L'idea che qualcosa di avviluppato trovi una mutazione, pervenga alla propria inflessione, fa perno sulla *pluralità dei mondi* bruniani e, di conseguenza, la nozione di "amore" di cui parla il filosofo nolano non può essere altro che l'ottica congiuntiva delineata dai concatenamenti tra singolarità lungo il piano di immanenza, nonché nel *De monade* (denominazione identica a quella di Leibniz) alla staticità fisico-cosmologica aristotelica, Bruno contrappone la trasformabilità degli enti, ponendo un ponte con quanto prima detto sul punto di vista e sull'anamorfose. «Sarà Giordano Bruno a portare il sistema delle monadi a un simile livello di complicazione universale: Anima del mondo che complica tutto» (*PI*, p. 39), conferma Deleuze.

Va precisato, per non snaturare l'intento specifico di Leibniz, che quest'ultimo ammette una relazione per così dire maggioritaria, un accordo complessivo tra i punti di vista (come cercherà di teorizzare di lì a poco Berkeley), ascrivibile ad uno Spirito universale, a Dio, alla Grazia stessa; ciò che Deleuze scarta, che lo interessa meno, è il concetto di armonia prestabilita che contraddirebbe, qualora paragonato, l'ontologia orizzontale, l'immanenza assoluta. A Deleuze affascina il metodo che racchiude l'esplicazione materiale e la formazione, a posteriori, del soggetto come punto di vista, *relativo* al corpo dell'ente singolare ma *assoluto* perché, in ogni caso, in ciascuna monade vi è l'intero mondo. Cerchiamo di capire meglio. Nel punto di vista sono implicati particolare ed universale, in quanto: «Non basta allora dire che il punto di vista coglie una prospettiva, un profilo che tutta la città presenta, ogni volta, a modo suo. Poiché il punto di vista fa apparire pure la connessione di tutti i profili tra di loro, la serie di tutte le curvature o inflessioni. Ciò che è colto da un punto di vista non è una strada determinata o il suo rapporto determinabile con altre strade, che rappresentano delle costanti, ma la varietà di tutte le connessioni possibili tra il percorso di

¹⁰ La fisica novecentesca, in particolare nello snodo edificato dalla *meccanica quantistica*, riflette processi fisici affini alla microfisica del divenire; oltre al *quantum* d'azione di Planck, alla meccanica ondulatoria di Schrödinger, una sorta di neo-atomismo che attualizza e porta a compimento l'opera di Democrito e dei fisici pluralisti dell'antichità greca. Se in metafisica la piega condivide in sé una tipologia particellare, con linee, pieghe, interpieghe, flussi molecolari dati da macchiniche congiunzioni, nella fisica suddetta il rapporto particelle-onde nonché la struttura a variabile discreta, conferma l'idea deleuziana, di un materialismo fatto di forze pluralistiche, di tensioni infinite, di intensità a variazione continua. Inoltre, dal punto di vista prettamente teorico, il *principio di indeterminazione* di Heisenberg porta ad una conferma oggettiva dell'assenza di una continuità finalistica compatta ed omogenea, fin nei risvolti più remoti ed interni della materia. Segnaliamo alcuni testi chiavi su quanto detto: M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, tr. it. di E. Persico-A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993; E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, tr. it. di A. Verson, Torino 2001; W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, tr. it. di G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2008.

¹¹ Riguardo questo specifico tema, cfr. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985; Id., *Opere magiche*, a cura di S. Bassi-E. Scapparone-N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2001.

una qualsiasi strada o un'altra: la città come labirinto ordinabile» (ivi, p. 40). Felice parallelo creato da Deleuze tra disposizione delle monadi e *tra* monadi con la città e i suoi "dipartimenti", per cui «[...] ogni monade, come unità individuale, include cioè tutta la serie ed esprime così il mondo intero, ma non lo esprime *senza esprimere più chiaramente una piccola regione del mondo, un "distretto", un quartiere della città, una sequenza finita*» (ivi, p. 41). Nel "punto di vista" accorrono e concorrono molteplicità, pluralità, inflessioni che, attraverso lo sviluppo del proprio indice di regolarità, forniscono, al contempo, una sezione di mondo e il mondo intero. «Perché il mondo è nella monade, e ciascuna include tutta la serie degli stati del mondo; ed anche perché la monade è per il mondo» (ivi, p. 42). Come Deleuze specifica, la nozione di verità diviene così un prodotto del punto di vista e non il punto di vista un semplice mezzo con il quale riconoscere una verità a priori; rovesciamento affine a quanto, anche in sede etica, la trasvalutazione dei valori di Nietzsche aveva teorizzato laddove è tempo di creare i propri valori, di produrre e costruire il senso e la verità stessa. Risulta evidente che il pensiero di Leibniz appare radicalmente modificato da Deleuze che ne serba gli aspetti matematico-geometrici (compreso il calcolo integrale) assumendo la monadologia ad esplicazione della relazione, problematica, tra mondo e soggetto, dove il mondo è l'infinità di ripiegamenti materiali ed il soggetto un prodotto di certe inflessioni, capaci di azionare un'operazione di inclusione regolarizzata, ovvero di verità su quello stesso mondo. Come scrive, a ragione, Pédrone «[...] Deleuze réalise dans *Le Pli*, à la manière de certains tableaux baroques, une anamorphose de la pensée leibnizienne, c'est-à-dire à la fois un portrait, un collage et un mise en scène théâtrale»¹².

Giunge ad emersione una suggestiva ed originale particolarità che vuole reciproci il soggetto e il mondo ma senza cedere all'imposizione aprioristica, predeterminata e dogmaticamente vincolante della relazione trascendentale (Kant, Husserl), del *Dasein* eletto ad unico domandante circa il senso dell'Essere (Heidegger), al mero meccanicismo linguistico (gli analitici) né al soggetto comunicativo (Habermas, Apel). Deleuze, accanto ad altri nuclei della filosofia francese a lui contemporanea (Barthes, Blanchot, Bataille, Guattari, Klossowski), inventa la formula più innovativa per pensare la soggettività senza farne un assoluto ma, altresì, mantenendo la forza creatrice e prospettica derivante dallo spartiacque della filosofia nietzscheana. Il soggetto è un prodotto, un derivato, è fondato dall'intreccio materiale tra pieghe; nell'inflessione propria che lo vede emergere esso ha, tuttavia, la potenza di avviluppare il mondo, nella sua parzialità monadologica e come visione globale: «Bisogna riporre il mondo nel soggetto, affinché il soggetto sia per il mondo. Tale torsione costituisce la piega del mondo e dell'anima. Ed è essa a conferire all'espressione il suo aspetto fondamentale: l'anima è l'espressione del mondo (attualità), ma perché il mondo è l'espresso dell'anima (virtualità)» (*PI*, p. 44). Reticolati di linee e curve caratterizzano, secondo Deleuze, la stessa epoca barocca; un esempio sfolgorante sono le sculture di Bernini, con panneggi a notevole variabilità dove ogni ricaduta o sostegno del marmo sembra intessere una scultura nella scultura. Si tratta di un teatro, di un palcoscenico dove attori e scenografie si fondono come il soggetto e il mondo nella monade. Non a caso Deleuze parlerà di "fondo scuro" riferendosi alla monade, in analogia a quell'entità "senza porte e senza finestre" in merito alla quale già la storiografia filosofica ci aveva illuminato. L'architettura barocca e manierista, da Maderno a Borromini passando per il Vignola, apre alla dissimmetria, a linee che dismettendo l'ansia d'omogeneità rinascimentale tracciano una serialità di curve che inventano spazialità piuttosto che disporne o, semplicemente, organizzarla. Più che un dualismo classico,

¹² «Deleuze realizza ne *La piega*, alla maniera di certi dipinti barocchi, una anamorfosi del pensiero leibniziano, vale a dire al tempo stesso un ritratto, un collage, una messa in scena teatrale»; traduzione mia da L. Pédrone, *Le Pli, une anamorphose du système leibnizien*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 170.

nell'epoca barocca e nelle sue opere Deleuze vede una divisione su *due piani*, due terrazze cosmiche; il piano in basso dominato dalla molteplicità dei ripiegamenti materiali, modella vita, anamorfizza, costruisce l'oggettivo, mentre il piano in alto densifica linee e curve cadenzate da un'inflessione, si forma il soggetto come *super -iectum*, il punto di vista. Con il Barocco si apre, tumultuosamente, la sfida a quanto di più esprimibile ci possa essere in ogni rapporto che, superficialmente, ha due parti; il caos o caosmo tra queste è il cuore pulsante del Barocco, come per le estremità delle sue opere, dal busto di una statua, ad un edificio, ad un dipinto. Parlando di Bernini, Italo Faldi riassume motivi e contenuti paradigmatici della sfuggevolezza ricercata propria del Barocco: «Finzione scenica e illusionismo che tendono a forzare gli stessi limiti imposti dalla materia, figurando la scultura berniniana moti istantanei, trapassi di stato, effetti inusitati, sostanze incorporee quali fino ad allora solo in pittura era stato possibile esprimere»¹³.

Nel confronto coi critici e gli storici dell'arte, Deleuze intesse analogie e differenziazioni, fino a giungere alla presa d'atto che il Barocco coincide coi suoi medesimi movimenti, cioè quelli azionati dalla materia, dai materiali di cui è plasmata la globalità del reale; Barocco è nella (s)proporzione di angolature architettoniche o nei versi di Metastasio o del Gravina, così come nell'ambiguità anamorfizzante del buio in pittura o nel drappeggio fatto di vene di marmo, come nel contrappunto musicale. Suggestivamente Deleuze dice: «La piega è inseparabile dal vento. Ventilata dal ventaglio, la piega non è più quella della materia attraverso cui si vede, ma quella dell'anima in cui si legge, nelle "pieghe gialle del pensiero", il Libro o la monade dai molteplici fogli» (*PI*, p. 51). Ciò che Bruno aveva condensato con l'espressione *Clavis magna*, Leibniz lo riprenderà nella *Mathesis universalis*; in entrambi gli sviluppi, la preoccupazione non concerne la pietra filosofale o un certo "chimismo" mistico-alchemico di sapore rinascimentale, ma la possibilità di "indossare", uso volutamente quest'espressione, una metodologia che sia, a un tempo, sguardo, operatività e sperimentazione sul mondo reale, oggettivo, concreto. Paragonando Mallarmé a Leibniz, Deleuze ci fa notare che all'interno della monade, in ciò che la materia ha prodotto come soggetto, dimora la *chiave ermeneutica*, non certo da scoprire, quanto da forgiare. Il costruttivismo deleuziano acquisisce qui caratteri di perizia estetico-letteraria: «La monade è il libro o la stanza di lettura» (*ivi*, p. 52). Ad affiorare è, inoltre, il dato visivo, la mutazione coloristica, la *Stimmung* chiaroscurale di cui si veste la monade; derivazione caravaggesca, il cui eco si riverbera in parallelo nel *De umbris idearum* di Bruno nel quale l'unica condizione reale e vitale del mortale, dell'uomo, non può che essere l'ombra, poiché buio e luce, presi nella loro totalità, sono morte, impossibilità di vedere (la luce di Dio, per Bruno, è luce d'ignoranza, accecante). Correlare questa tesi circa l'umbratilità alla monade è di fatto legittimo: «[...] il chiaroscuro riempie la monade [...] a una estremità il fondo oscuro, all'altra la luce sigillata; quando quest'ultima si accende, produce il bianco nel quartiere riservato, ma il bianco si ombreggia sempre più e fa posto all'oscuro, a un'ombra sempre più spessa, via via che si espande nell'intera monade verso il fondo oscuro» (*ivi*, p. 54). Si conferma epoca ambigua, dal volto pluriangolare, quella del XVII secolo.

L'analisi dei vettori messi in movimento tra l'interno e l'esterno della monade o tra la sua componente alta e quella bassa, sanciscono la relazione tra la materia e ciò che essa produce (tra i cui prodotti vi è il soggetto); nei precedenti studi sugli altri "classici", Deleuze aveva delineato strutturalmente il piano di immanenza, la costituzione materiale del fondamento, mentre ora trova nella monadologia lo snodo teorico per cogliere e rendere intelligibile il metodo di formazione che avviene nella materia, il "come" genetico di essa e, tra l'altro, ne scopre una propria lingua, una espressività variantizzabile in molteplici approcci. Il Barocco racchiude la manifestazione più chiara dell'infinità produttiva della materia, semantizza nel drappeggio marmoreo, nel fondo scuro

¹³ I. Faldi, *La scultura barocca in Italia*, Garzanti, Milano 1963, p. 23.

dei dipinti, nella scenografia teatrale, nel lessico poetico, nell'orchestrazione di una partitura, la prosecuzione *ad libitum*, il sempre rinnovabile ritmo delle variazioni, il costante piegarsi e ripiegarsi. Piacere, neanche tanto nascosto, di moltiplicizzare, pluralizzare miniaturizzando, creare la dimensione frattale senza resa, *mondo nel mondo*, vita inesauribile.

[...] il Barocco inventa l'opera o l'operazione infinita [...] la piega non soltanto concerne ogni materia, che diventa così materia d'espressione, secondo scale, velocità e vettori differenti (montagna e acqua, carta, stoffa, tessuti viventi, cervello), ma determina e fa apparire la Forma, ne fa una forma d'espressione, *Gestaltung*, elemento genetico o linea infinita d'inflessione, curva a variabile unica [...] la piega separa o passa fra la materia e l'anima, la facciata e la stanza chiusa, l'esterno e l'interno. La linea d'inflessione è una virtualità che non cessa di differenziarsi: essa si attualizza nell'anima, ma si realizza nella materia, con l'anima da una parte e la materia dall'altra [...] La piega infinita passa dunque fra due piani [...] la piega si differenzia in pieghe, che s'insinuano all'interno e debordano all'esterno, articolandosi così nell'alto e nel basso (*ivi*, pp. 58-59).

Tutto è intessuto, annodato, intramato all'infinito. Potremmo parlare di brulichio, di proliferazione di pieghe tra pieghe fino a scovare i variegati indici d'inflessione, tra cui l'uomo. Va cercato sempre il seguito ottico (e mentale) delle pieghe, come in un quadro di Canaletto che, pur allontanandosi dal periodo barocco e tendendo a quello illuminista, dà nei suoi lavori quel senso di anamorfoosi da scovare per cui ciò che ad uno sguardo istantaneo, di superficie, appare indefinito, a macchia di colore intuitiva, qualora osservato con dovizia apre ad una forma definita, e così via¹⁴. La questione delle forze, così cogente in Nietzsche, torna in Leibniz intendendosi a guisa di attività compositiva, creazione di tessiture come altrettante occasioni di ripiegamento. La piega, oltre che potenza, è anche forza d'occasione, spunto o, nel gergo più propriamente leibniziano, *raison suffisante*. La traversata dal punto fisico a quello matematico, dall'inflessione alla posizione, protrae la sua consistenza nel punto metafisico, fulcro del punto di vista. Per Deleuze pervenire alla ragion sufficiente è indicare che si è giunti al concetto senza la perentoria absolutezza del *Begriff* hegeliano; nel Barocco l'astrazione concettuale è l'approdo dell'itinerario dalla materia al soggetto, «[...] il concetto non è una semplice entità logica, ma un'entità metafisica; non è una generalità o una universalità, ma un individuo; non è definito da attributi, ma da predicati-eventi» (*PI*, p. 70). Si apre il rapporto con l'infinito, l'indeterminato nella forma della pluridimensionalità. Risulta evidente che Deleuze non voglia attribuire all'infinito la *potestas* divina, tuttavia estrae dalla metafisica armonica di Leibniz le peculiarità proprie alla molteplicità in quanto la categoria di *inclusione* apre alla concretizzazione di una monade quale punto di irradiazione e ricezione di pluralità. Ora, la monade è il suo mondo (la cui suddivisione è una derivata del caos polimorfo dei ripiegamenti materiali), ma la monade *ha* il mondo nella sua interezza (irradiazione attiva dalla monade al mondo sempre sotto l'egida del molteplice). Si ragiona per serie: «Ogni reale è un soggetto il cui predicato è un carattere messo in serie, mentre l'insieme dei predicati è il rapporto tra i limiti di queste serie» (*ivi*, pp. 79-80).

Nella monade si apre una costellazione che racchiude ed avvolge l'infinito; perciò parlare

¹⁴ Si pensi al Canaletto vedutista laddove la folla di persone raffigurata sembra sfumare nell'indistinzione ma, al contrario, "qualcosa" prende sempre forma e da essa si riparte per un nuovo ciclo di passaggi tra indefinito e definito. L'opera *Visita del doge alla chiesa di San Rocco* (1735 circa) è fulgido esempio di questa "forma nella forma attraverso l'informe"; la linea d'orizzonte non cessa mai di acquisire particolari e, non a caso, gli esordi di Canaletto furono da ideatore di fondali teatrali, alcuni anche per certe opere di Vivaldi. Cfr. A. Morandotti, *la Visita del doge alla chiesa di San Rocco*, SilvanaEditoriale, Milano 2003.

di "dispiegamento" risulta insoddisfacente ed incompleto dal momento che la piega il cui punto d'inflessione si posiziona nella produzione del soggetto *super-iectum* è costruita da rapporti tra pieghe e interpieghe, è tutto un inarcarsi del reale ricevuto e a sua volta preso nel viluppo, non vi è mai lo sviluppo o il dispiegarsi; questa tessitura di viluppi che ha prodotto il soggetto (serie primitiva) è ripiegata nella selezione caratterizzata dalla particolare curva o inflessione che è genesi di un soggetto con potenza piegante, avviluppante (serie derivata). *Da piega a piega*, questa è la cifra e la matrice pluralistica dell'ontologia deleuziana che in Leibniz trova linfa e vitalità. Se il mondo è avviluppato nel soggetto, si apre la questione della destituzione di Dio, della sparizione della verità tradizionalmente connotata, altro obiettivo disseminato nell'opera-fucina deleuziana. Infatti: «La nozione individuale, la monade, è esattamente l'inverso di Dio» (*ivi*, p. 82). Virtuale ed attuale prolungano i termini della relazione soggetto-mondo, monade-mondo. La capacità di sussistere del mondo nella sua interezza è intesa da Deleuze "virtualmente" (che sappiamo, dopo Bergson, essere già "reale" e non "possibile"), nel senso che spenta una monade il mondo è lì; ogni materialismo che si rispetti non potrà mai sottomettere l'esistenza del mondo al coglimento del soggetto, altrimenti si scivolerebbe verso un idealismo solipsista, vuoto e sterile. Il mondo c'è virtualmente, ovvero in un senso sicuramente reale ma non intercettato dalla curva umana il cui pensiero può riflettere la densità e consistenza dello stesso. In altre parole, il mondo esiste nell'anonimato, laddove la monade che mi individua nella mia linea d'inflessione cessa di esistere e, pertanto, cessa di produrre *punto di vista*. Ve ne saranno altre di monadi, ma l'inflessione e relativa posizione della monade che mi determina non potrà includerle. Viceversa, il mondo si fa attuale, *realiter* consistente, laddove il soggetto "gettato sopra" ne fa uno sguardo attivo, ne incastona la facciata e l'interno (come un edificio), ne fa una verità. Doppia nesso di reciprocità: «[...] possiamo allora affermare che il mondo è nella monade, ma la monade è per il mondo» (*ivi*, p. 84). In ogni monade vi è la *raison suffisante* del mondo intero.

Deleuze traccia, attraverso la monadologia, un sentiero veramente decisivo per dirimere la questione tra la primarietà del soggetto o del mondo quando un sistema metafisico si appoggia su basi materiali; l'ontologia del molteplice è teoreticamente precisata ne *La piega* in quanto Deleuze perviene ad una esplicazione complessificata (e non conciliativa, in alcun modo) da un lato della genesi della soggettività dal pluralismo materiale, le pieghe-flusso, dall'altro riporta la facoltà creativa (di matrice nietzscheana) del soggetto sul mondo evitando e, più precisamente, confutando ogni possibile ricaduta nell'idealismo. Leggiamo: «[...] niente è incluso in un esistente senza che il mondo intero lo sia, o che il mondo esiste attualmente solo negli esistenti che lo includono: in questo caso, "virtuale" designa il carattere non localizzabile dell'inclusione attuale. Vi è sempre doppia precedenza: il mondo è primo virtualmente, mentre la monade è prima attualmente» (*ivi*, p. 86). Il mondo è il piano di immanenza, il caosmo proliferante costituito di materia che, tra le sue infinite produzioni, produce la "forma soggetto"; in secondo luogo (centrale, si ricordi, la nozione di posteriorità), il soggetto coglie ed afferra il reale nella prospettiva del *punto di vista* che, in senso profondo, è lo sguardo da un punto della città e la città intera.

Ad una visione globale, includente il contemporaneo, della storia della filosofia, Deleuze inaugura e segue un filone anti-fondazionista e anti-essenzialista dal momento che dogmi filosofici come trascendenza, identità, verità, vengono a dismettere le loro ferree disposizioni entrando, altresì, nell'ottica della *funzione*; di certo, l'ontologia pluralistica o la metafisica del caos rappresentano il fondamento, tuttavia in esse domina il divenire e il ritorno come Alterità (Nietzsche), domina l'assenza dell'ipostasi soggettiva aprioristica poiché la soggettività è derivata, trapassa la verticalità come dimensione aggrogante il reale poiché tutto è immanenza, orizzontalità, si tratta di "Evento" e non di accadimento della verità, si impone la conoscenza come creazione in opposizione alla conoscenza come riconoscimento. Qui Deleuze teorizza il "senso" del

caosmo e della sua stessa filosofia. Gli Stoici, Machiavelli, Nietzsche, Hume, Spinoza e Leibniz radicalizzano la loro contrarietà rispetto a Cartesio, Kant, Hegel, Heidegger. Confrontando Cartesio e Leibniz, Deleuze spiega: «L'essenzialismo fa di Cartesio un classico, mentre il pensiero di Leibniz risalta per il suo profondo manierismo. Il classicismo ha bisogno di un attributo solido e costante per la sostanza, mentre il manierismo è fluido, e in esso la spontaneità delle maniere rimpiazza l'essenzialità dell'attributo» (*ivi*, p. 94). Deleuze, quindi, come ἀκμὴ del sottosuolo filosofico inteso in chiave anti-moderna, capace di invertire e mutare la prospettiva dei fondamenti, delle essenze, dell'assiologia forte.

Ontologicamente, con Leibniz, lo scorcio di relazione tra unità e molteplicità (problema che parte dai Presocratici) è posto entro una linea congiuntiva, in quanto da una parte il piano di immanenza assume i caratteri spinoziani del monismo, dell'unità necessaria intera ed insuperabile, dall'altra il campo, la spazialità, la topologia interna a tale piano è viaggiata da velocità infinite, intensità a variabilità continua: «*Tutto è sempre la stessa cosa. Non c'è che un solo e medesimo Fondo; e: Tutto si distingue per gradi, Tutto differisce per la maniera...*» Sono questi i due principî dei principî. Nessuna filosofia aveva mai spinto tanto lontano l'affermazione di un solo e stesso mondo e di una differenza o varietà infinita in questo mondo» (*ivi*, p. 97). Deleuze conquista un Territorio nuovo. Dalla metafisica classica, dogmatica ed incapace di restituire la complessità del reale a causa delle *reductiones* a spirito, soggetto, identità, Dio, sostanza trascendente, vincolo trascendentale, Deleuze passa alla metafisica del caos e ad un teatro che non concilia, ingenuamente, l'Uno e i Molti, ma ne rende rigorosamente il *modus* teoretico del loro darsi, la cifra in grado di segnare un invalicabile materialismo che, nel suo cuore produttivo e genetico, vitale, ha il molteplice i cui legami formano un reticolato di concatenamenti, disgiunzioni, nuove connessioni, rotture, scissioni, alleanze. Una matassa dinamica che, in fondo, si identifica con la Vita.

L'originalità deleuziana circa la lettura su Leibniz si configura sotto due aspetti: in primo luogo aver estratto, con razionalità filosofica e giustezza teorica, un apparato concettuale avulso dalla metafisica classica che da sempre aveva, anche storiograficamente, visto Leibniz tra i suoi più illustri interpreti. Un Leibniz senza Dio è un Leibniz che rende ragione alla struttura della materia (le pieghe) ed alla modalità di interrelazione del soggetto (svincolato dal vincolo divino) con il mondo (le monadi). In secondo luogo, l'importante codifica del ruolo spaziale, categoriale, estetico, materiale, della piega nell'epoca barocca e delle sue ricadute e ramificazioni nella contemporaneità. In proposito Anthony Vidler scrive: «[...] la piega è contemporaneamente astratta, disseminata come tratto comune a tutta la materia, e specifica, incarnata da oggetti e spazi; immateriale, ed elusiva grazie alla capacità di unire e allo stesso tempo dividere, fisica e formale poiché in grado di produrre forme, soprattutto ricurve e avvolte su se stesse»¹⁵. Musica, scultura, architettura, pittura, rappresentano altrettante tensioni teorico-emotive di matrice artistica che, in certi casi coscientemente in altri inconsapevolmente, hanno ereditato l'idea propria ai rapporti tra pieghe, ovvero la curvatura della materia, l'uso e la funzione anamorfica delle sue inflessioni¹⁶. Così facendo si influenza l'estetica nella sua densità più interna e lo stesso Vidler riconosce in Deleuze

¹⁵ A. Vidler, *La deformazione dello spazio. Arte, architettura e disagio nella cultura moderna*, tr. it. di M. Laera, Postmedia srl, Milano 2009, p. 177.

¹⁶ Si veda in proposito l'interesse dello stesso Guattari per l'architettura, con riferimento specifico alle *macchine architettoniche* di Shin Takamatsu, al "pluralismo processuale" della *nouvelle vague* giapponese, una sorta di spazialità a contesto aperto. Sulla scia deleuziana, Guattari affida ai concatenamenti macchinici dell'architettura l'ipotesi dell'affermazione di senso, di farsi Evento genetico, divenire spaziale capace di darsi forma e nello stesso gesto di integrarsi, inflettersi nel caosmo, anche nel suo aspetto ambientale, come dice Guattari "vegetale". Cfr. F. Guattari, *Architettura della sparizione*, Mimesis, Milano 2013. Su questi temi atipico-eterotopici, inoltre, cfr.: P. Virilio, *Estetica della sparizione*, tr. it. di G. Montagano, Liguori, Napoli 1992.

«il profeta delle curvature plasmate, distorte e complicate dello spazio virtuale»¹⁷. La materia plasmata ad edificio, anamorfizzata nell'idea architettonica non cessa di ritrovare un suo fondamento filosofico presente, che si incunea nelle sue curve, nelle sue serie o processi da cui emergeranno i lineamenti di una struttura, con carattere riassumibile, sulla scorta di Guattari, come *processo frattale di eterogenesi*: «La forma architettonica non è chiamata a funzionare come una *gestalt* chiusa su se stessa, ma come operatore catalitico che innesta reazioni a catena in seno ai modi di semiotizzazione che ci fanno uscire da noi stessi e ci aprono ad inediti campi del possibile»¹⁸. Si torna, quindi, alla soggettività e a risultare vivificata dalla funzione congiuntiva delle forme, in ogni approccio estetico, è la singolarità del *modo proprio* ad ogni monade; ci è ormai evidente legare la *monade* leibniziana ai *modi* spinoziani, entrambi parti del tutto ma senza di essi il tutto non potrebbe essere colto attualmente ma permarrebbe nella virtualità. La "maniera" barocca raccoglie un insieme di *funzioni* mai definite totalmente, poiché integrabili, ripiegabili, atte a ricorrere a nuove inflessioni, ad essere "prese" o "catturate" in altre linee genetico-evolutive, senza parallelismi di sorta, previsioni di finalità, senza scopi aprioristici. L'inesauribile fucina della materia va di piega in piega. «[...] ogni monade esprime il mondo (inclusione illocalizzabile), ma ne esprime chiaramente solo una zona parziale o un *dipartimento*, in virtù del proprio punto di vista (quartiere localizzato)» (*PI*, p. 104). Deleuze esce dalla dialettica attraverso la costante determinazione relazionata tra parzialità e completezza, dal momento che entrambe non pervengono ad una soglia di chiusura, in esse agisce continuamente la *differenza*. Fin dall'inizio avevamo decifrato la *vis* antidialettica, anti-hegeliana di Deleuze nel rifiuto di accettare un movimento in sé mistificato, fingente dinamismo e alterità e celante un monolite olistico e, politicamente, totalitario che della figura successiva faceva un "previsto" da quella precedente. Pur non occupandosi direttamente di Hegel, ogni scritto critico-storiografico di Deleuze, vale a dire le monografie dedicate agli autori qui analizzate, rimanda al contrasto con Hegel, alla netta opposizione tra *dialettica* e *differenza*.

Altro problema. Quale connessione tra monadi? "Mondi senza porte e senza finestre", *centri di vita psichica* chiusi e così via. Esiste un mondo condiviso? Deleuze focalizza l'attenzione sullo scarto tra singolarità ed individualità: se la prima è un prodotto brulicante, molteplice, differenziato al suo interno e, pertanto, pre-individuale, l'individualità, cioè quel nucleo che assicura una certa continuità al soggetto è indubbiamente più avulsa dalla sfera plurale, è un prodotto post-selettivo. Veniamo alla decodifica deleuziana:

È questa la definizione reale dell'individuo: *concentrazione, accumulazione, coincidenza di un certo numero di singolarità pre-individuali convergenti* (dando per acquisito che punti singolari possano coincidere in uno stesso punto, come i diversi vertici di triangoli separati coincidono nella cuspide comune di una piramide). Si tratta di quello che potremmo chiamare il nucleo della monade [...] Al centro di ogni monade vi sono piuttosto singolarità che sono ogni volta i requisiti della nozione individuale (*ivi*, p. 105)

Seguendo l'idea del costruttivismo deleuziano la formazione di individualità avviene tramite composizione frammentaria e molteplice nell'eterogenesi di incroci, curve, inflessioni tra singolarità. Ora si può comprendere che le monadi, per determinarsi nell'autonomo dipartimento proprio, nella prospettiva del quartiere di ognuna di esse, si co-implicano in flussi di singolarità pre-individuali, lì si incontrano, convergono e divergono, all'altezza della propria genetica

¹⁷ A. Vidler, *La deformazione dello spazio. Arte, architettura e disagio nella cultura moderna*, cit., p. 178.

¹⁸ F. Guattari, *Architettura della sparizione*, cit., p. 43.

primitiva. Riecheggiando i concatenamenti tra i modi nella filosofia spinoziana (concretezza o meno di nozioni comuni), è possibile notare che nello stadio pre-individuale le monadi intessono nessi, emettono canali di relazione (coniuntivi o disgiuntivi), misurano ipotesi di compresenza. Deleuze è molto chiaro: «In breve, ogni monade possibile è definita da un certo numero di singolarità pre-individuali: è dunque compossibile con tutte le monadi le cui singolarità convergono con le sue, ed è impossibile con quelle le cui singolarità implicano divergenza e non prolungamento» (*ivi*, p. 106); in altri termini, mantenendo un linguaggio deleuziano, potremmo affermare che *virtualmente* le monadi vorticano, pre-individualmente, in cangianti e molteplici legami e la stessa virtualità funge da terreno di prova di co-sussistenza, se i possibili reali di due o più monadi possano collimare, possano pervenire ad un'intersezione di senso. Mentre, *attualmente*, le individualità formate segnano, semiotizzano, una ben definita porzione, un indice di regolarità costante. Questa, in fin dei conti, è l'espressione della *necessità* nel pensiero di Leibniz. Ricalca quello che nel binomio Nietzsche-Mallarmé era emerso in precedenza: il lancio dei dadi e l'esito del lancio, la faccia irrevocabile del dado. Nel lancio le monadi hanno *virtualmente* infiniti viatici di compossibilità, mentre dall'esito *attuale* (l'individualità formata) è impossibile tornare indietro. Ad affiorare è il problema della libertà, dello statuto ontologico che Deleuze aveva concepito nei suoi lavori su Nietzsche come *potenza della creazione*, posta l'accettazione del ritorno di un eterno *Altro* (momento affermativo impersonale). La monade è, ad un tempo, costretta e libera mentre osserva dal quartiere che gli compete. Perché? Dato lo sviluppo del brulicare delle singolarità pre-individuali la posizione che determina l'individualità (che sostanzia un certo indice di regolarità) è irrevocabile, necessaria, incontrovertibile. Tuttavia, da essa è possibile e, anzi, auspicabile una chiarificazione e un ampliamento sempre maggiore. La soggettività deve «cercare ogni volta di estendere la propria regione d'espressione chiara, cercare di aumentare la propria ampiezza, in maniera tale da produrre un atto libero che esprima il più possibile in questa o quella condizione. È ciò che si chiama anche progresso, e tutta la morale di Leibniz è una morale del progresso» (*ivi*, p. 122).

Per quanto si voglia ricondurre ad un alveo teologico, tendenzialmente spiritualistico, l'apparato teorico leibniziano nasconde, secondo Deleuze, l'imporsi della libertà *contro* Dio; il fatto di ampliare la propria anima, se in Leibniz risulta teso a riconoscere il sostrato armonico "prestabilito" da Dio, per Deleuze apre a quell'inversione di cui poc'anzi avevamo accennato. Ciò che Leibniz intravede nello sviluppo monadologico è l'intercettazione del "passaggio di Dio", tuttavia la contraddizione pronta a sollevarsi è quella di un misconoscimento e di un rifiuto di rimanere entro i limiti del recinto posto da Dio. Insomma, la *conoscenza* (vedi l'esempio di Adamo, peccatore perché lo stesso Dio ha creato un mondo a misura di peccaminosità) è migliorare il proprio sguardo, il proprio dipartimento, ma ciò è l'emblema della contrarietà verso Dio. Richiamando la questione delle "nozioni comuni" in Spinoza, notiamo che Deleuze a livello pre-individuale, colloca virtualmente scambi tra *serie monadologiche* per poi, successivamente, tracciare la scelta, propria ad ogni monade, tra intensificare, prolungare ed ampliare il suo stesso orizzonte o meno. Una monade è "chiamata a vivere": riconoscendo la maestosità di Dio per Leibniz, ampliando (costruttivismo) se stessa (contro Dio) nella metafisica caosmica di Deleuze. Niente è mera aneddotica storiografica per Deleuze; in ogni autore studiato è implicita e poi esplicitata la sua filosofia, le sue esigenze fondative o (s)fondative. In questo modo Deleuze si incammina sulla *via del reale*¹⁹.

Dai ripiegamenti della materia abbiamo constatato la cinetica di essa nella sua molteplicità caotica o caosmica, dalle sue produzioni infinite abbiamo colto la soggettività, linea inflessiva

¹⁹ Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.

derivata, curva posizionata ad un punto metafisico capace di inclusione. Di essa siamo riusciti a comprendere le fasi di costituzione, dalla singolarità pre-individuale all'individualità chiusa, monade propria, mondo senza porte né finestre; inoltre, ad un passo successivo è risultata chiara la "doppia presa" monadologica sul reale, il punto di vista dal particolare dipartimento o quartiere a fianco della visione sull'intero mondo. Ma non si esaurisce qui, per Deleuze, il portato concettuale del Barocco. L'accadimento di un'inflessione è, con rimando allo Stoicismo, definibile come *Evento*. Vicinanza stoica con Deleuze poiché, come già affermato in *Logica del senso* (1969), è il crocevia dove la molteplicità si fa senso, luminescenza che è intreccio di pluralità, comune congiuntura senza un finalismo predeterminato. La differenza con la nozione di *Ereignis* in Heidegger è pressoché abissale²⁰. Leggiamo Deleuze: «Quali sono i requisiti di un evento, affinché tutto sia evento? L'evento si produce nel caos, nella molteplicità caotica, a patto che intervenga una specie di setaccio [...] Il caos sarebbe un puro *Many*, una pura diversità disgiuntiva, laddove il qualcosa è un *One*, non già un'unità, ma l'articolo indefinito che designa una singolarità qualunque» (*PI*, pp. 126-127). Il *principium individuationis*, cardine di filosofie razionalistiche e idealistiche, ma, nel caso di Heidegger, anche di filosofie della crisi, non assume in Deleuze i caratteri dell'ente privilegiato, viceversa la sua "individuazione" avviene tramite un *indefinito*, un indeterminato. I soggetti prodotti dall'ontologia pluralistica sono altrettante disseminazioni lungo l'orizzontalità insuperabile del campo di immanenza. Deleuze avverte, nell'ultima fase del suo pensiero, la necessità di riposizionare il problema del soggetto e ne parla come di "una vita"²¹, una tra tante, priva di un'illuminazione trascendente ma anche privata del ruolo fondativo di stampo egologico (Cartesio, Kant). Solo così si impone l'Evento, forza attiva che costruisce, a posteriori, quello che Deleuze aveva già in precedenza definito "nome proprio"²², ovvero un indice di visibilità o, come afferma Tarizzo nella sua introduzione a *La piega*: «Il caos genera ordine, genera spontaneamente isole di regolarità, genera forme dall'informe [...] Ogni volta che c'è "soggetto" c'è un'isola d'ordine, c'è un cosmo. E ad ogni soggetto, ad ogni punto di vista corrisponde un certo ordine, un certo cosmo. Non esiste dunque il Mondo, un mondo unico e universale, non esiste l'Universo, bensì tanti mondi, tante isole di regolarità avvolte e bagnate dal mare del caos, isole che creano altrettanti punti di vista o altrettante "forme" di soggettività»²³. Sintesi rigorosa da cui risulta immediata la deduzione che vede nella materia il fulcro caosmico le cui regolarità o forme, entro

²⁰ Mentre Heidegger aveva caratterizzato il nucleo evenemenziale in relazione all'Esserci (*Dasein*) come ascolto dell'Essere, dando luogo ad una scoperta quasi ancestrale, alla folgorazione di un originario che necessita della *passività acusmatica* di pochi eletti (nello specifico, i poeti, si veda il caso di Hölderlin), nella filosofia deleuziana ogni evento segna una nuova origine, rompe con ogni pretesa di unicità originaria, nega l'essenzialismo metafisico intelligibile da pochi eletti, fonda un senso sempre *ulteriore*, ovvero sempre teso a produrre *Altro* e non semplicemente a riconoscere il *Medesimo*. L'"evento" heideggeriano rappresenta l'involuzione di ogni ontologia della costruzione di senso poiché stringe la precarietà stessa dell'essere umano nella strettoia di un "già" cui uniformarsi e dal quale ergersi solamente a patto di frantumare ogni ipotesi "comune" (le scelte politiche dopo il 1933 sono un documento inoppugnabile di conferma in merito). Accanto a Wittgenstein, Heidegger è indubbiamente il filosofo più lontano rispetto a Deleuze; in Wittgenstein e in Heidegger si somma da un lato la rinuncia a qualsivoglia profilo critico-creativo per cui il pensiero è sterilizzato in ogni virtuale concatenamento, "il mondo come stato di fatti" esautora qualsiasi relazione con esso, risolvere i problemi è per Wittgenstein riposizionare le grammatiche nei propri canoni; dall'altro lato, in Heidegger, la *differenza ontologica* non ha niente di differenziale, anzi scardina l'essenza dei problemi e l'invenzione concettuale-artistica sotto i colpi del "domandare", tendenziosa maschera dietro cui si cela l'indisponibilità metafisica totale, l'originario che strangola, soffoca il pensiero. I bagliori "interrotti" degli *Holzwege* narrano la chiusura del reale su un monolitico linguaggio significativo, nucleo senza espressione, ma soltanto ripetizione impositiva. Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002; Id., *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011; inoltre cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998.

²¹ Cfr. G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 320-324.

²² Cfr. G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit.

²³ D. Tarizzo, *La metafisica del caos*, in G. Deleuze, *La piega*, cit., pp. XXXVI-XXXVII.

una periodizzazione temporale, sono il derivato dell'incessante movimento creativo di essa, una pluralità che intesse forme, una piega che segna un punto metafisico posizionale. Ogni ente segnato da un'inflessione che genera una regolarità attraversa l'anamorfofi, passa dall'informe alla forma, dal groviglio di linee in dinamismo diveniente infinito al momento discreto della segmentazione, del tracciato distinto di una curva, della nascita e neo-formazione di una posizione includente. Vi è la presenza di nuove consistenze esprimenti la soggettività, scovre da qualsivoglia richiamo a fondamento, *sub-stratum* egologico o ὑποκείμενον (anzi sarebbe più giusto sostituire il prefisso ὑπό con ὑπέρο, ad indicare questa sovra-posizione, secondarietà dovuta alla posteriorità). Deleuze parla, infatti, di *super-iectum*:

L'evento è una vibrazione, con un'infinità di armoniche e di sottomultipli, come un'onda sonora, un'onda luminosa [...] La materia, o ciò che riempie lo spazio e il tempo, presenta caratteri che determinano ogni volta la sua tessitura, in funzione dei diversi materiali grezzi che entrano in gioco [...] L'individuo è una "concretescenza" di elementi. È una cosa diversa da una connessione o da una congiunzione, è semmai una *prensione*: un elemento è il dato, il "datum" di un altro elemento che lo cattura in una prensione. La prensione è l'unità individuale [...] Il vettore di prensione va dal mondo al soggetto, dal dato preso al prendente ("supergetto") (PI, pp. 128-129)

Si tratta di *afferrare* il mondo ed il proprio punto di vista su di esso, penetrandone gli anfratti e cercando di imporre una quanto più libera e rigorosa verità che, in fondo, è la verità della conoscenza. Non è semplice oltrepassare in crescita, o *con-crescita*, il primo fattore di regolarità in quanto è necessario, per farlo, perpetrare una continuità creativo-critica molto dinamica ed incisiva; il compito della filosofia, per Deleuze, è in realtà questo. Inevitabile contrapposizione a Dio, detentore della sapienza, da cui si scorge, grazie a Deleuze, la possibilità di svincolare, seppur parzialmente, Leibniz e la sua filosofia dalle pastoie teologiche o dai problemi di *teodicea*; la verità prodotta dalla monade non può che essere sempre la distruzione della verità di Dio. Un momento nietzscheano entro la filosofia leibniziana. Dice Deleuze: «Il migliore dei mondi non è quello che riproduce l'eterno, ma il mondo in cui si produce il nuovo, il mondo che conserva un potenziale di novità, di creatività: conversione teleologica della filosofia» (*ivi*, p. 131). La chiusura dell'universo monadologico, la sua mancata comunicazione tra monadi, secondo Deleuze non limita gli scambi, fossero anche divergenti, poiché: «Gli esseri sono come smembrati, sono tenuti aperti dalle serie divergenti e dagli insiemi impossibili che li trascinano fuori di sé; non restano più fermi, affacciati sul mondo compossibile e convergente che esprimono al di dentro [...] Un mondo di catture più che di closure» (*ivi*, p. 135). La nozione di *double bind*, "doppia cattura" fin dagli anni '80 iniziava, con *Mille piani*, ad essere un *leitmotiv* del pensiero afferrante il mondo, della spinta a concatenamenti di marcata differenza, *nozze tra due reami* come la vespa e l'orchidea. Un trasferimento continuo tra territori (territorializzazione-deterritorializzazione-riterritorializzazione). Ora, l'intramatura vettoriale tra pieghe ed interpieghe gioca nel chiaroscuro (si rammenti il ponte con l'umbratile soggettività teorizzata da Giordano Bruno), impone un ritmo alla coppia luce-oscurità per mezzo del corpo, della cifra d'essere dell'individualità, ciò che anche Nietzsche definiva il "filo conduttore"²⁴. «Poiché ci sono un'infinità di monadi individuali, ciascuna deve avere un corpo individuato, che è come l'ombra che le altre monadi gettano su di essa» (*ivi*, p. 139) dice Deleuze; a conferma di quanto già Bruno ammetteva nel *De umbris idearum*, in merito al fatto che ogni ipotesi gnoseologica, conoscitiva, decade se in preda agli assoluti (buio totale, luce piena) poiché accecanti, laddove per inverso la condizione

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit.

umana è necessariamente (e meravigliosamente...) *umbratile*. Non tutte le linee, le curve d'inflessione sono limpide, il caos è in realtà la vorticoso molteplicità diveniente che afferma il suo essere nella parzialità, diremmo *postuma*, di un'isola, la *cartografia del sé*, il punto di vista. Per la monade vale la stessa cosa che per la città: vi sono zone chiare e zone scure, strade illuminate ed angoli bui, distese di visibilità e vicoli semi-sconosciuti.

L'orizzonte di visibilità, in psicanalisi diremmo "coscienziale", che si staglia sulla superficie dell'individualità è solo una *parzialità* della monade, essa seziona sempre almeno due parti, zona scura e zona chiara, piano alto e piano basso, per cui risente di quel magmatico e molecolare brulicare in fermento di singolarità pre-individuali (potremmo dire "inconscio" mantenendo il parallelo psicanalitico) che ha reso attuale la monade stessa. Il corpo quale vitalità pulsante della monade diviene attraversamento di pieghe e micro-pieghe; la domanda spinoziana posta da Deleuze su "cosa possa un corpo" vanta qui conferma definitiva. La potenza espressiva dell'orientarsi modale in Spinoza trova il proprio correlato analogico nell'esplicazione delle parti che compongono questa espressione nelle monadi di Leibniz, ovvero molecolarità in intensificazione, ampliamento, accentuazione di forza. Aumenta l'entropia, metafisica del caos. Il gradiente d'ordine diminuisce nell'infinità mobile tra pieghe laddove, in seconda battuta, posteriormente, il volgersi a forma stabilisce un indice di regolarità che determina una, seppur parziale, strutturazione. Fermenti molecolari descritti così da Deleuze: «Le micropercezioni o i rappresentanti del mondo sono queste piccole pieghe orientate in tutti i sensi, pieghe nelle pieghe, pieghe su pieghe, pieghe dopo pieghe - un quadro di Hantaï, o un'allucinazione tossica di Clérambault. E sono queste piccole percezioni oscure, confuse, a comporre le nostre macropercezioni, le nostre appercezioni coscienti, chiare e distinte: una percezione cosciente non affiorerebbe mai se non integrasse un insieme infinito di piccole percezioni che squilibrano la macropercezione precedente e preparano la seguente» (*ivi*, pp. 141-142). Un'idea capitale nella filosofia deleuziana quella di molecolarità che, soprattutto dopo il dittico *L'Anti Edipo* e *Mille piani*, si riverbera nel testo su Leibniz; il caosmo ha al suo interno infiniti micro-universi fatti di flussi, gruppuscoli, catene brevi e disgiunzioni improvvisate a concretare l'affermazione vitale *della e nella* materia. Ogni soggettività è un insieme di molecolarità, è composta da divenire che l'attraversano, nomadi, primitivi e raffinati, naturali e artificiali. La nozione di identità pura, di unicità totale scomparse, è elusa dallo statuto ontologico dell'immanenza.

Le piccole percezioni sono il passaggio da una percezione a un'altra, nonché le componenti di ogni percezione. Esse costituiscono, insomma, lo stato animale o animato per eccellenza: l'inquietudine. Sono "pungoli", piccole piegature, presenti sia nel piacere che nel dolore. I pungoli sono i rappresentanti del mondo nella monade chiusa [...] La teoria delle piccole percezioni si spiega così per due ragioni: una ragione metafisica, in base alla quale ogni monade percepente esprime un mondo infinito, quel mondo che essa include; e una ragione psicologica, in base alla quale ogni percezione cosciente implica un'infinità di piccole percezioni che la preparano, la compongono o la seguono. *Dal cosmologico al microscopico, ma pure dal microscopico al macroscopico* (*ivi*, pp. 142-143).

C'è una sorta di circolarità nello scambio tra differenti livelli di grandezze, tra "micro" e "macro"; l'unica attribuzione di *unitarietà* all'immanenza deleuziana è ammissibile qualora si consideri, necessariamente ed incontrovertibilmente, che tutto è molteplicità, tutto è pluralità. Questo è l'enunciato, quasi ossimorico ma in realtà coerente, per affermare ciò che Deleuze definiva *One*. Ogni *One* è un *Many*.

Dividere in senso duale le soglie di "microscopico" e "macroscopico" genera incomprensioni

e una visibile ricaduta nei meandri sclerotizzati della dialettica quando, invece, sarebbe auspicabile e finalmente veritativo discutere di questi due poli in un senso di *compresenza produttiva*. Se prendiamo il soggetto ne inferiamo una prima produzione dovuta all'infinita velocità concatenantesi dei micro-effetti materiali, laddove con consequenzialità logica ne cogliamo una seconda, posto che lo stesso soggetto non sia totalmente reificato nel sistema di rigidità istituzionali di varia estrazione, costituita dai concatenamenti, dalle serie creative che sono *macchinate* dalla stessa soggettività (la funzione del *super-iectum*). *Mille piani* sarà esplicativo con maggior profondità. Dobbiamo riflettere sul fatto che quanto Deleuze afferma nelle sue varie monografie critico-storiche sia un'ampia e rigorosa trattazione articolata con l'obiettivo euristico di rendere intelligibile la validità teoretica del campo di immanenza, l'unicità dello stesso, l'insieme complessuale che "si muove" in esso, i suoi derivati, non ultimo, il soggetto stesso; inoltre, pervenire a comprensione che il gradiente d'intensità che pervade nella sua interezza tale campo, tale superficie non possa che essere enucleato dalla *differenza*, dal flusso differenziale. Deleuze elabora tutto ciò intrecciando molteplici saperi, uscendo (altro punto cardine del suo metodo) dall'obbligatorietà dello specialismo, acquisizione bieca di sterilità mentale. Matematica, fisica, biologia, estetica, etica, scienze umane, botanica, metafisica, letteratura, musica, sono altrettanti elementi che mostrano la concretezza della molteplicità caosmotica che, siccome tale, non può che essere indagata con metodo pluralistico. Quando diciamo "cosciente" un soggetto, è necessario non considerare in astratto una ferrea identità mai scalfibile, un'unità indivisibile dominata dalla sintesi superiore dell'Io, ma, all'opposto, capire che il raggiungimento "coscienziale" sia la liberazione del molteplice internamente alla singolarità: «[...] una percezione cosciente si produce quando due (o più) parti eterogenee entrano tra loro in un rapporto differenziale che determina una singolarità» (*ivi*, p. 144). Oltre l'astrazione bisogna cogliere la volontà di Deleuze di ricercare ed afferrare il funzionamento dell'universale più problematico: *la vita*.

Tornando al rapporto tra monadi, va sottolineato come l'elemento differenziale animi la vita di queste "isole di regolarità"; riferendoci a questo passo di Deleuze interpretiamo la prospettiva monadologica, l'entità degli scambi e delle trame che ne esprimono la realtà: «È come se ogni monade privilegiasse certi rapporti differenziali, capaci di conferirle percezioni esclusive, e lasciasse invece gli altri rapporti al di sotto del grado necessario, o, ancora meglio, lasciasse sussistere in sé un'infinità di piccole percezioni componibili, ma i rapporti differenziali, selezionati via via da alcune di loro per produrre percezioni chiare, sono propri di ciascuna. E in tal senso, ogni monade esprime sempre lo stesso mondo, ma possiede comunque una zona d'espressione chiara che le appartiene in esclusiva e si distingue da quella di ogni altra monade: il suo "dipartimento"» (*ivi*, p. 147). Oscurità e chiarezza, umbratilità per dirla con Bruno, convivono in ogni monade la quale, seguendo il proprio congiungimento (si rammenti la relazione gioiosa, piena di letizia in Spinoza, quindi compositiva) traccia i contorni del punto di vista che produrrà la sua verità. Niente gerarchia, per Deleuze. Ogni monade esprime l'intero mondo, ma lo fa da un suo specifico, particolare, "quartiere" che, mentre illumina alcuni elementi, lascia che altri convivano *brulicando* nell'oscurità. Entrambi, però, ne determinano l'esistenza. Nessun termine fisso resta eternamente chiaro o scuro perché, in qualità di *fucina perenne*, i concatenamenti si susseguono, periodizzano regolarità, disgiungono e riconnettono. L'infinito scambio tra inconscio e conscio, in termini psicanalitici.

Le varie specie elaborano connessioni variegata e danno luogo a processi evolutivi aparallelismi anch'essi plurali; la capacità cerebrale legata alle connessioni intrecciate dall'uomo hanno innescato conseguenze di articolata complessificazione; ciò non esclude il fatto che un qualsiasi altro animale possa in realtà aver sviluppato peculiarità sensoriali superiori di gran lunga all'essere umano. Nelle linee evolutive nessun organismo ha un privilegio poiché è interdotta ogni possibile

gerarchizzazione. Nel flusso caosmotico il differenziale codifica l'insieme delle congiuntive percettive. In termini semplificati, le specie si differenziano in base al gruppo percettivo che hanno interecettato e fatto proprio: «Se il vivente ha un'anima, è perché percepisce, distingue o discrimina, ed ogni psicologia animale è per prima cosa una psicologia della percezione» (*ivi*, p. 150). Tema humaneo che Deleuze intesse per decifrare il potenziale della nozione di "evento". Come il Nietzsche che è "tutti i nomi della storia", l'*ensemble* differenziale non traccia con precisione i bordi della forma, non la rende visibile, in superficie appare una *tribù percettiva* (la psicologia comportamentista e la *Gestalt* sarebbero radicalmente fuori asse nella comprensione di questo apparire); ciò che è investito da questo passaggio, sorta di *orda micropercettiva*, è il soggetto che, a sua volta, aziona processi di momentanea stabilizzazione in macropercezioni. In uno schema, Deleuze accosta le *piccole percezioni* alle *vibrazioni materiali* (vita del flusso nel piano d'immanenza), mentre la *percezione cosciente all'organo*, ovvero alla formazione di un'ente maggiormente complesso. Lo ripetiamo, non vi è un "miglioramento" nel passaggio dalla materia vibrante-informe all'organo-organismo vivente, ma solo un "differente" *modus* di farsi, di divenire. Quasi aforistico, Deleuze spiega che «sempre io percepisco nelle pieghe» (*ivi*, p. 153).

Ma chi percepisce? Il corpo. Sembra una tesi troppo materialista perché Leibniz la possa aver decretata, tuttavia nel rovesciamento volto alla metafisica del caos, Deleuze, pur distanziandosi egli stesso dalle varie nozioni di *armonia prestabilita*, *grazia*, *teodicea*, compone un'euristica che legittima, grazie a Leibniz, la natura del movimento, la logica cinetica che manovra all'interno della materialità nel piano di immanenza. Data una certa inflessione, la determinazione cui si pervarrà non potrà che essere l'*espressione-evento* della monade, da singolarità pre-individuale ad individualità, anamorfose costruita sulla commistione tra micropercezioni: «A partire da qui la deduzione si snoda: *Io ho un corpo perché ho una zona d'espressione chiara e "distinta"*. Infatti, ciò che io esprimo chiaramente, al momento opportuno, *concernerà il mio corpo, agirà nella maggiore prossimità possibile sul mio corpo - dintorni, circostanze, ambiente*» (*ivi*, p. 161). Il corpo è il fulcro di ogni *relatum*, ponte deleuziano tra Spinoza ("cosa può un corpo?"), Nietzsche ("corpo come filo conduttore") e Leibniz ("il corpo della monade è perno percettivo"). Ancora: «La monade esprime il mondo "secondo" il proprio corpo, secondo gli organi del suo corpo, e secondo l'azione degli altri corpi sul suo» (*ibid.*); va precisato che Deleuze, anche in questo caso, si sottrae all'ipotesi fissativa del *principium individuationis* dal momento che il corpo indica una monade specifica ma in essa non cessa il passaggio agente dell'alterità monadica e del perenne fluire molecolare che in essa dimora, scorre, si stanza. A Deleuze è manifesta l'ulteriorità emergente da questo discorso, già trattata in termini politici (e non solo) in *Mille piani*, qui ripresa nella folgorazione che possiedono i grandi e decisivi approdi filosofici: la monadologia è una *nomadologia*.

Prima di sancire con adeguata esplicazione tale intuizione, Deleuze fa retroagire il pensiero, a mo' di circolarità ermeneutica *discontinua*, entro la problematica dell'oggettività, caratterizzata nella prima parte de *La piega*; alla fine il mondo, struttura caosmica, rimanda ad una multidimensionalità, con leganti materiali tra infinite determinazioni, fughe, congiunzioni, passaggi, anfratti, curve e ripiegamenti, tuttavia Deleuze, in sede teoretica, riposiziona il rapporto tra *virtuale* e *reale* (introdotto nel lavoro su Bergson) al fine di coerentizzare l'intera architettura ontologica: «A ben vedere, il mondo, la linea ingarbugliata del mondo, è come un virtuale che si attualizza nelle diverse monadi: il mondo possiede una sua attualità solo nelle monadi, ciascuna delle quali esprime il mondo stesso dal proprio punto di vista, sulla propria superficie» (*ivi*, p. 171). Utilizzando una terminologia più "bassa", diremmo che il mondo resta all'altezza della *possibilità* finché non si abitato dall'*evento* che nel corpo si compie; niente della ricaduta mistico-metafisica heideggeriana in quanto l'attualizzazione, nella metafisica caosmica deleuziana, si dà installandosi sul piano di immanenza, orizzontalità significativa una topologia di incroci materiali e

totalmente scevri da quel mistificante luccichio del disvelamento dell'Essere. Qui l'Essere si compie, si fa, diviene. Si fonda il mondo. Così la traiettoria della monade acquisisce consistenza espressiva: «È in rapporto al mondo che possiamo allora definire espressivo l'universo materiale, o definire espressive le anime: le seconde esprimono il mondo attualizzandosi, laddove il primo esprime il mondo realizzandosi» (*ivi*, p. 173). Ritornano i due piani, tipici del Barocco e della filosofia di Leibniz, dai quali Deleuze traccia la verità stessa del mondo concepito entro un'ontologia pluralistica, l'unica ammissibile poiché l'unica reale; dire "mondo" indica il flusso continuo delle singolarità pre-individuali della materia intercettate, a loro volta, dalle monadi, ovvero da punti di vista che, elaborando e producendo la verità *e* del loro quartiere *e* del mondo intero, danno luogo ad una conquistata chiarezza, cui sottende l'ombra, all'ampliamento che è funzione gnoseologica per la monade, all'espressione dell'interezza e della globalità del cosmo. Cessata una monade, quel quartiere viene meno ma, qualora si fosse relazionata (Spinoza *docet*), permarrà come ciò che ha contribuito, in ogni caso, al panorama della città. Il solo carattere giustificabile per concepire l'*armonia prestabilita* risiede nel valutare i concatenamenti tra linee, le connessioni tra inflessioni, gli accumuli posizionali, le inclusioni tra variazioni, in qualità di comunicazioni espressive, rapporti produttori l'evento-mondo (richiamo decisivo che Deleuze fa tra l'*armonia prestabilita*, liberata dall'obbligatorietà trascendente, e il parallelismo spinoziano). Il *magma* del pluralismo materiale da cui si diparte una serie inflessiva con le sue curve, da cui emerge una posizione ed un'inclusione viene a completare la determinazione di una specifica *variazione* (nesso tra la funzionalità dell'*oggettile* e la presa senza fondamento, "da sopra", del *soggettile*), segna la tensione vitale dell'espressione.

Tutto l'organico e complesso laboratorio deleuziano ci consegna, con *La piega*, l'immagine interna della genesi del mondo, culmine parziale (mi sia consentito l'ossimorico accostamento) di un progetto-processo ontologico. Così Deleuze ha legato l'oggettività della materia alla vita creatrice del pensiero. Pier Aldo Rovatti ci offre una lettura suggestiva: «Il racconto di Deleuze, guidato da un intrigo centrale, il farsi e disfarsi delle pieghe, ci conduce dritto al punto di questa apparente assurdità: come il centro spirituale e il mondo materiale stiano paradossalmente l'uno accanto all'altro, senza sintesi»²⁵. Approdo che semiotizza un'originalità profonda e, inoltre, consente di emanciparsi (a tutti i gradi) dalla riconduzione asfissiante all'identità (ovvero all'Uno) e alla declinazione monolitica del Due (il manicheismo); ora, l'Uno è trapassato nell'unicità del piano di immanenza, il piano di consistenza, la superficie materiale contenente la totalità stessa, mentre il Due si è pluralizzato, è divenuto il molteplice, l'infinito che permea e dinamizza la materia. Distinguere una monade entro simile infinità del molteplice è reso possibile dal consistere dei corpi, dal loro "includere" i mutevoli attraversamenti che in essi accorrono: «Avere, possedere significa piegare, ossia esprimere ciò che è contenuto "in una certa potenza"» (*PI*, p. 180). Pur non ammettendo tra le monadi una gerarchia di potenze, il che sarebbe riprecipitare nel potere, Deleuze ammette la presenza di una *differente* (attributo che mantiene la compresenza di ogni entità monadologica nel medesimo piano ma, appunto, con accezioni differenziali) razionalità in riferimento a queste: «Presa nella sua individualità, ogni monade è una *sostanza semplice*, una *forza primitiva attiva*, un'*unità d'azione o di cambiamento interno* [...] Ogni monade razionale è dominante, non potrebbe essere altrimenti» (*ivi*, p. 185). Il gradiente di composizione nell'universo monadologico è concentrato, necessariamente, sui flussi di variazione.

Tutto è *materia vivente* in Leibniz; Deleuze è riuscito a distogliere la storiografica classica sul filosofo della monadologia dal permanere intrisa unilateralmente da una visione prettamente spiritualistica della sua opera; il binomio Leibniz-Barocco racchiude il nuovo discorso

²⁵ P.A. Rovatti, *Nella cripta con Deleuze*, in *la Repubblica*, 20-09-1990.

sull'organizzazione, sulle relazioni tra entità, con netta dicotomia rispetto al tradizionale organicismo dove "tutto concorre a", o tutto confluisce nel medesimo. Qui, al contrario, si è tracciata l'archeologia delle funzioni materiali a livello molecolare, le pieghe più minute o più estroflesse, la dimensione a frattale o, come afferma Deleuze, una vera e propria *tessiturologia*. L'armonia ricercata da Leibniz è qualcosa di diverso rispetto al riconoscimento del mantello di grazia con il quale un Dio ricopre di senso il mondo intero; è piuttosto una grande elaborazione di crescente complessificazione architettonica considerata nel più minimo dettaglio di composizione, intrecciata ad un ordito entro cui vengono ad incontro infinite pieghe, specchio di tutti gli approcci creativo-culturali, di tutte "le cose" del cosmo. Deleuze si fa critico sferzante quando ammette che il sistema leibniziano, a rigore e giustamente, non potrebbe per coerenza logica ammettere l'idea del dualismo cielo-terra, immanenza-trascendenza e, alla fine, uomo-Dio: «[...] non esistono due mondi, e tantomeno ne esistono tre: vi è un solo ed unico mondo, espresso per un verso dalle anime che lo attualizzano, e per l'altro dai corpi che lo realizzano» (*ivi*, p. 196). Resta la divisione tra "alto" e "basso", ma tutto avviene nel campo di immanenza. Pertanto: «Il mondo è dunque piegato due volte, una prima volta nelle anime che lo attualizzano, una seconda volta nei corpi che lo realizzano, seguendo ogni volta un regime di leggi che corrisponde alla natura delle anime o alla determinazione dei corpi» (*ivi*, p. 198).

Nel capitolo IX, dal titolo *La nuova armonia*, Deleuze accorda il pensiero di Leibniz con la sua ontologia del caos e con le forze in essa agenti in chiave creativa. Dall'architettura alle nature morte, dalla musica a Bernini e al teatro, la formazione di una macchina astratta artistica lega il ragionamento attorno ai rapporti tra pieghe con i vari registri di virtualità che possano, al momento del loro attualismo, aprire scenari di potenza creativa, di forza vitale. Deleuze lo denomina teatro delle arti, coincidente con il «"Sistema nuovo", tale quale ce lo descrive Leibniz, macchina infinita in cui tutti i pezzi sono macchine "piegate in maniera differente e più o meno sviluppate"» (*ivi*, p. 203). Per Deleuze, Leibniz si è fatto portavoce filosofico di questo mondo che inizia a decentrarsi, dispiegato-avviluppato nelle pieghe del marmo come tra i colori, nelle stoffe del proscenio come nelle sale d'opera, nell'andamento del verso poetico come nelle partiture o nella prosa intagliata a ricercatezza. Ha un fondamento teoretico questo turbinio: Uno e Molteplice esprimono l'ontologia deleuziana. «Se l'uno è sempre unità *del* molteplice, in senso oggettivo, deve allora esserci molteplicità "dell'"uno e unità "del" molteplice, questa volta in senso soggettivo. Donde un ciclo, *Omnis in unum*, tale che i rapporti uno-molteplice e molteplice-uno vengono integrati dai rapporti uno-uno e molteplice-molteplice» (*ivi*, p. 210). Il paradigma di questa esplorazione tra congiunzioni, flussi, pieghe, è ravvisata nella musica, passione deleuziana e perno concettuale spesso presente nelle sue opere; è come se, nella componente barocca, la musica intrecciasse lo stilema chiave de *La piega*, ovvero la coesistenza dinamica e paradossale tra i due piani, così come tra materialità e spiritualità, virtuale ed attuale. Melodia ed armonia sono espressione decisiva nella comprensione della meccanica barocca: «[...] la musica barocca possiede la prerogativa di estrarre *l'armonia dalla melodia*, ricostituendo sempre l'unità superiore alla quale le diverse arti tendono» (*ivi*, p. 211). L'intramarsi musicale con la matematica e la metafisica della differenza semiotizza quella poliedrica espressività che per Deleuze convive in ogni punto di vista, a seconda del suo sviluppo o viluppo, lungo le cui soglie, cunicoli, aperture, la monade accorda e si accorda col mondo e nel mondo: «Ogni monade nella sua porzione di mondo o nella sua zona chiara, *presenta dunque certi accordi*, se chiamiamo "accordo" il rapporto di uno stato con i suoi differenziali, cioè coi rapporti differenziali tra gli infinitamente piccoli che si integrano in quello stato [...] ogni monade si distingue intrinsecamente per i suoi accordi [...] *Io produco un accordo* ogni volta che posso stabilire, in un insieme di infinitamente piccoli, certi rapporti differenziali che renderanno possibile un'integrazione di quell'insieme, cioè una percezione chiara e distinta» (*ivi*, p.

185). Inversamente a Cartesio, per il quale l'evidenza era un a priori metodologico, in Leibniz si perviene, costituendo-costruendo, alla visibilità, al mostrarsi limpido che, musicalmente, sarebbe una *legatura di valore vitale*. Maggiore e minore contornano la schematizzazione intensiva entro l'universo monadologico, per cui: «La concertazione è la corrispondenza in virtù della quale *non vi è accordo maggiore senza che vi sia accordo minore o dissonante in un'altra*, e viceversa» (*ivi*, p. 222). Al basso continuo della superficie d'immanenza, fa eco d'intensità il flusso contrappuntistico delle singolarità pre-individuali, fino a decretare un organico *ensemble* armonico, emerso da un taglio selettivo, come il punto in una curva o in un'inflessione. L'alternanza creatività-rigore ci è mostrata da Pierre Boulez, intellettuale teorico della musica ed esecutore, nonché ripreso anche in altri luoghi da Deleuze: «[...] noi dobbiamo inventare il nostro vocabolario ritmico seguendo norme nostre [...] un contrasto [...] tra forme libere (ci sono qua e là, ritmi molto liberi, praticamente improvvisati e scritti secondo l'invenzione) e, all'opposto, sezioni molto rigorose»²⁶. Boulez intreccia con metodo innovativo due capisaldi: la proliferazione dei materiali e la moltiplicazione espressiva. Non sembra mancare nulla per ammettere una stretta analogia tra il sistema compositivo bouleziano e l'architettura deleuziana; infatti, a completamento di questo nesso, emerge una triangolazione con l'opera di Mallarmé, integrata da entrambi e rielaborata nei rispettivi sviluppi teorici. Proliferazione e variazione si stagliano negli orizzonti di Deleuze e Boulez, andando a comporre ed interrelandosi a quel fondo globale chiamato caosmo. Boulez semantizza una metafisica del caos in musica: «È proprio quel che faccio talvolta in musica: gli sviluppi si accumulano e diventano dei tropi innestati su altri tropi, sicché si hanno differenti accumuli di ricchezze [...] arricchimento che parte da un principio molto semplice ed arriva ad una situazione caotica perché generata da un materiale che gira su se stesso e che diventa talmente complesso da perdere ogni fisionomia individuale e giungere a far parte di un immenso caos»²⁷.

L'itinerario leibniziano ritmato da Deleuze ha cadenzato flussi infiniti, contrappunti coloristici, marmorei, tra tessuti scenografici e poetici, per rendere intelligibile come la soggettività, data la posteriorità che le pertiene geneticamente, possa produrre verità su sé e sul mondo, per mezzo di "pieghe di pieghe", linee e curve, inflessioni che ricadono in posizioni includenti; la monade, infine, assume quale cifra d'essere una sorta di *dromopatia*, un'intensità dinamica che sfocia in creazione, entro la quale dominano «[...] la variazione e la traiettoria, trasformando la monadologia in "nomadologia"» (*PI*, p. 228). Nonostante la mutazione nei secoli rispetto al Barocco, per Deleuze «scopriamo nuovi modi di piegare, nuovi modi di avviluppare, ma restiamo pur sempre leibniziani, perché si tratta ancora di piegare, dispiegare, ripiegare» (*ibid.*).

Riusciremo, nella nostra contemporaneità, a trovare una piega che inneschi un vero rinnovamento culturale?

²⁶ P. Boulez, *Per volontà e per caso*, tr. it. di P. Gallarati, Einaudi, Torino 1977, pp. 6-7.

²⁷ *Ivi*, p. 51.

VII

LA CARTA DEL MONDO Arcipelago Foucault

Mi scrivo come un soggetto attualmente fuori posto,
venuto o troppo tardi o troppo presto

Roland Barthes

Ammettere tra i classici un contemporaneo è l'inusuale operazione che Deleuze ha concepito riguardo all'amico e collega Michel Foucault. Dopo pensatori sparsi tra '600, '700, '800 e primi del '900, dedica una monografia e vari studi¹ al filosofo di Poitiers di cui Deleuze era di un anno più anziano. La motivazione è filosofica e, nello specifico, metodologica e politica nel contempo. Tra divergenze e concatenamenti teorici, Deleuze e Foucault ci sembrano poter semantizzare l'elaborazione, autonoma ed originale per entrambi ma pur sempre comunicante, di un *modus* di pensiero nonché un armamentario concettuale originale, creativo e potenzialmente liberante. Temi come la follia, la questione del rapporto tra verità e soggettività, i dispositivi, la sessualità, la traduzione in coabitazione dell'opera di Nietzsche e della conseguente *Nietzsche renaissance*, l'impegno nel Gip² (con Vidal Naquet, Defert, Donzelot, Sartre, De Beauvoir e Guattari), inglobano le vite e le filosofie di entrambi all'insegno dello scavo teoretico, del *novum* ontologico, dell'*engagement* politico. Le ricerche foucaultiane si stagliano, nell'orizzonte composito e riccamente articolato dell'ontologia deleuziana, quali fari epistemologici percorsi da faglie, discontinuità produttive, elementi decisivi anche per il costruttivismo di Deleuze.

Seguendo il filo delle ricerche deleuziane in merito ai suoi "personali classici", l'interesse per Foucault³ si colloca lungo un binomio a sua volta suddiviso rispettivamente in due e tre parti: il punto A del binomio concerne il metodo e si biforca in A' e A'', ovvero *archivio* e *diagramma*, mentre il punto B del binomio è tripartito in B', B'' e B''', ovvero *sapere, potere* e *soggettività* (che uniti indicano la categoria di *dispositivo*). A Deleuze, dopo aver chiarito nello spazio di più di un trentennio (dal '53 al 1988) lo statuto ontologico della molteplicità, dell'immanenza, del soggetto e dei movimenti che animano il *caosmo*, interessa ora comprendere ed indagare con quale armi, parole, gesti filosofici, si possa stabilire una cadenza, un ordine mobile nell'infinita gamma molecolare di accadimenti materiali e astratti, vegetali e animali, artistici e produttivi *tout court*.

¹ Tra gli studi che Deleuze dedica all'amico Foucault ricordiamo: G. Deleuze, *Foucault*, tr. it. di P.A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2009; Id., *Che cos'è un dispositivo?*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; Id., *Il sapere*, cit. (in attesa della prossima pubblicazione, sempre per i tipi di Ombre Corte, di altri due volumi di questo corso tenuto da Deleuze concernenti le nozioni di "potere" e "soggettività").

² Il Gip (*Groupe d'information sur les prisons*), è un gruppo di informazione e lotta sul tema delle prigioni, nato nel 1971. Paradigma di questa esperienza, oltre i corsi, sarà il testo di Michel Foucault *Sorvegliare e punire* (1975).

³ Vista la vastissima mole di studi foucaultiani, suggeriamo qui due precisazioni bibliografiche: in primo luogo le opere di Foucault saranno citate all'occorrenza laddove si leghino alla tematica affrontata e, in secondo luogo, i riferimenti saranno incentrati sulla relazione filosofica Deleuze-Foucault, in base agli autori che l'hanno affrontata.

Foucault ha compiuto un salto, uno iato rispetto alla tradizione novecentesca dal momento che ha integrato, con sguardo multiversale, una linea euristica non più legata a doppio filo a postulati dialettici ed argomentativi, ma altresì installando una circolarità (Nietzsche *docet*) entro cui vari regimi (discorsivi, storici, sessuali, folli, criminali, del sé, veritativi) hanno potuto coabitare, interrelarsi e andare a codificare innovative mappature ermeneutiche. Questa originalità è colta da Deleuze che la fa propria, la integra criticamente sezionandone le peculiarità, facendole ricadere *ad hoc* nella poliedrica forma del suo filosofare. Il piano di immanenza è percorso intensivamente da flussi e forze con composizioni e concatenamenti ad alta variabilità, con evoluzioni aparallele dalla materialità, cardine di vitalità, all'astrazione, così come il soggetto, prodotto e derivato, ulteriorità orizzontale rispetto alla costituzione-costruzione materiale si staglia quale punto di vista sul mondo, monade differenziale senza acquisire alcun privilegio su altre monadi; è un caosmo di congiunzioni (anche laddove sia presente una disgiuntiva), di molecolarità che scandiscono velocità multilineari, curve che pervengono ad una posizione. Al trascendentale non pertiene ora uno statuto di molarità legante mondo ed Io, ma esso è divenuto un *campo pre-personale*, topologia avulsa da egologie, *spatium* di costruibilità. Plesso categoriale fitto, intramato in chiave multi-composita, la cui necessità rimanda all'ordine del suo cadenzarsi, senza perdere la peculiarità fluente, diveniente che lo caratterizza. Serve un archivio. E Deleuze ingaggia un proficuo dialogo critico-filosofico proprio con Foucault, dal momento che: «Un nuovo archivista è stato nominato nella città»⁴.

Sappiamo, ormai, la finalità anti-personalista ed antistoricista portata avanti da Deleuze, qui acuita dall'intrapresa metodologica e laboratoriale di un serrato confronto contro la dogmatica del "significante"; frasi e discorsi sono costantemente riportati ad un soggetto sovrano, "parlante", scaturigine di "significati", la cui emissione modella inderogabilmente il reale avvalendosi di un apriorismo trascendentale e metafisico. Come aprire una breccia emancipativa tra i gangli di quello che, a ragione, Foucault, nel suo discorso di insediamento il 2 Dicembre 1970, definiva "ordine del discorso"⁵? L'intrapresa euristica foucaultiana plasma una nuova accessibilità epistemologica attraverso la nozione di *enunciato*. Deleuze ne parla come del cardine della metodologia di Foucault. Cos'è l'enunciato? In cosa si differenzia e discosta dalle categorie afferenti a *discorsi e frasi*? Per Deleuze la prima caratteristica è posizionale, topologica, poiché sottolineando la *mobilità* dell'enunciato afferma, inoltre, che esso «[...] si installerà in una sorta di diagonale, che renderà leggibile ciò che non si poteva apprendere altrove» (*FOU*, p. 14); se le proposizioni classiche restano ineludibilmente intarsiate entro schematismi fissi, gli enunciati raggruppano flussi, intercettano e ripartiscono dinamismi trasversali. Deleuze individua, nel *modus operandi* di essi, l'ipotesi di nominare, cadenzare e scandire le traiettorie del campo di molteplicità ovvero, in altri termini, la possibilità di fornire una composizione linguistico-semiotica agli indici di regolarità via via emergenti nel campo d'immanenza. Già ne *L'archeologia del sapere* (1963)⁶ Foucault aveva parlato di una storia di *discontinuità*, rifiuto radicale di ogni teleologismo e, inoltre, aveva incentrato la sua operatività ermeneutica nel solco della *dispersione*, da cui trarre, appunto, gli enunciati. Cos'altro ha Deleuze, nella sua ontologia pluralista, se non un territorio di dispersioni?

In primo luogo, è una questione di spazialità. «Ciò che conta è la *regolarità* dell'enunciato: non una media, ma una curva. L'enunciato infatti non si identifica con l'emissione delle singolarità presupposte, ma con l'andamento della curva che passa vicino ad esse, e più generalmente con le regole del campo in cui si dispongono e si riproducono» (*FOU*, p. 16). Torna l'idea di "curva" presente, come già visto, in Leibniz, tuttavia aver conquistato una chiarificazione ontologica della

⁴ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 13 (d'ora in poi *FOU*).

⁵ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.

⁶ Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit.

sua (s)fondazione, porta Deleuze a rimarcare il territorio con una presa che si vuole *anche* discorsiva ma, inevitabilmente, a causa della struttura stessa dell'universo caosmico, non potrà che passare attraverso la diagrammaticità, la trasversalità propria degli enunciati superando criticamente la diretta posizionalità proposizionale. Infatti: «L'enunciato non è né laterale né verticale, esso è trasversale e le sue regole fanno parte del suo stesso livello» (*ivi*, p. 18); unico formato metodologico in grado di afferrare la molteplicità per il fatto che, analogamente, «[...] ogni enunciato è inseparabile da una molteplicità "rara" e regolare allo stesso tempo, ma ogni enunciato è una molteplicità: una molteplicità e non una struttura o un sistema» (*ivi*, p. 19). L'empirismo trascendentale deleuziano ha, dagli scritti su Hume e Kant, propulsivamente installato parti a questo campo, formazioni temporali (Bergson), modali e fisiche (Spinoza), etico-estetiche nonché nuovamente temporali ed inerenti al *modus* (Nietzsche), precisando infine i due piani di produzione, materia e soggettività (Leibniz). Ad essi mancava ciò che Deleuze trova in Foucault: *l'analitica anarcheologica* (espressione foucaultiana) e la *diagrammatica trasversale*. Tutto avviene *in itinere*, in formazione, ma muovendosi entro il caos della dispersione e la frammentarietà della discontinuità. Foucault procede per *cumuli*, per gruppi di adiacenze segnate da ciò che Deleuze chiama *indici di regolarità*. Il "come" del processo epistemologico e gnoseologico volge le sue ragioni alle cosiddette *formazioni discorsive* e non. «Gli enunciati di Foucault sono come dei sogni: ciascuno ha un oggetto proprio, oppure si circonda di un mondo» (*ivi*, p. 21). Torniamo alla monade, alla molecolarità intrinseca che, riferita alla teoria degli enunciati, rimanda ad una variabilità infinita interna agli stessi; vi è una sorta di scambio tra soglie mobili. Da un lato la soglia discorsiva che tiene insieme l'aspetto linguistico, dall'altro l'orizzonte non discorsivo, istituzionale.

Epocche e fasi storiche sono ritmate da regimi di discontinuità la cui costituzione si articola in ambedue queste soglie; l'enunciato "follia" nel XVII secolo con annesse istituzioni e linguaggi, così come l'enunciato "prigione" nel XVIII secolo. Esempi della qualità epistemica che Foucault va a scavare negli interstizi e nelle zone più riposte della storicità. L'idea di Deleuze concerne il mostrare che le particolari formazioni non danno luogo ad un'omogeneità autoreferenziale, poiché il referente identitario salta; per comprendere un'epoca è necessario immergersi nella molteplicità lasciando parlare i concatenamenti che soltanto un occhio diagrammatico può cogliere, dal momento che comunicano con una spazialità quasi innominabile: il *Fuori*. «Un enunciato si definisce sempre attraverso un rapporto specifico con *qualcos'altro* del suo stesso livello [...] Questo "qualcos'altro" può essere un enunciato [...] Ma, al limite, non può trattarsi proprio di un enunciato: è un *Fuori*» (*ivi*, p. 25). Anche ne *Le parole e le cose* (1966)⁷, Foucault dirige il pensiero verso lidi ancora non battuti, scandalizzando la tradizione dei vari "discorsi sul metodo", integrando letteratura a pratiche mediche, regimi di dieta a poesia, sessualità a prassi di governo; come dice Deleuze, assumendo la centralità di tale svolta: «Le formazioni discorsive sono infatti delle vere e proprie pratiche, e i loro linguaggi non sono un logos universale ma linguaggi mortali, atti a promuovere e talvolta ad esprimere delle mutazioni» (*FOU*, p. 27). Quindi, la loro funzionalità non si esaurisce nei termini della passività o della semplice ricettività, ma condensa affermatività e produzioni. L'attribuzione di *anarcheologico* è estremamente pertinente per il metodo foucaultiano, rivoluziona l'impostazione stessa del filosofare in opposizione allo specialismo, anche accademico, pertanto non può che aprire ad uno squarcio politico sovversivo.

Entrare nella microfisica degli eventi segna, tra le sue conseguenze, la resa intelligibile di punti di rottura, distribuzioni e ripartizioni. È una prassi *funzionalista*, attributo che Deleuze riferisce esplicitamente a Foucault. Solcare la narrazione filosofica di Foucault porta a conoscenza la consistenza evidente che la molteplicità sia il *concreto ontologico*; pensare, con Deleuze, la

⁷ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit.

soggettività, il profilo individuale, il processo di soggettivazione stesso nell'alveo della posteriorità, traccia una convergenza con lo *status* di "enunciato" teorizzato da Foucault (con le sue conseguenti tappe intermedie) in quanto vengono obliati ed espunti i cardini metafisici correlati alla coscienza e all'Io. In una parola, manifesto foucaultiano, si tratta della *morte dell'uomo*. Operare considerando la molteplicità quale dinamica fondante accomuna i due autori. Spiega Deleuze: «Non c'è né l'uno né il multiplo, perché, in ogni caso, ciò significherebbe rinviare a una coscienza che si ritroverebbe nell'uno e si svilupperebbe nell'altro. Ci sono soltanto delle molteplicità rare, con punti singolari, posti vuoti per quelli che, per un momento, vengono a fungervi come soggetti, con regolarità cumulabili, ripetibili, e che si conservano in sé. La molteplicità non è né assiomatica, né tipologica, ma topologica» (*ivi*, p. 28). Il luogo nobile dello smarcamento dal dualismo del mondo, un trarsi fuori da quella stolidità semplificatoria capace di ridurre natura e storia (per utilizzare due macro-insieme) a due facce della medaglia dell'Uno, estromettendo surrettiziamente dall'orizzonte "vivo" degli eventi la sua peculiarità più profonda: il molteplice. Come vedremo più avanti in questa trattazione, avviene in tal guisa quel passo emblematico che perviene all'impersonale, alla singolarità, allo spazio da cartografare dove i soggetti sono distribuiti. Distribuzione emanata dal linguaggio, da proposizioni e frasi che serrano il monolite del referente; secondo Deleuze, Foucault dà voce al "SI parla", non si incatena (anche se una storiografia superficiale non sembra comprenderlo) ad una base strutturale, ma taglia campi, seziona palinsesti dove agiscono determinate funzioni, tra cui quella del soggetto (il folle, il criminale, l'onanista)⁸.

Gli enunciati non sono parole, frasi e nemmeno proposizioni, ma formazioni che emergono unicamente dal loro corpus allorché i soggetti della frase, gli oggetti della proposizione, i significati delle parole *cambiano di natura* ponendosi nel "SI parla", disponendosi e disperdendosi nello spessore del linguaggio (*FOU*, p. 33).

L'archivio foucaultiano innesta in funzionalità epistemologiche quella nozione di *differenza* che in Deleuze illumina sia a livello conoscitivo, sia comunicativo e, inoltre, produttivo, la rete di flussi che viaggiano nel campo di immanenza. Ma rilevanza dirompente ha l'attribuzione di *storicità* delle formazioni discorsive e non discorsive perché niente di esse sfugge al loro determinato e determinabile "regime di storicità", oltre la mera collocazione, ma come ricostruibilità di una mappatura mobile di ripartizioni, schemi di ricorrenza, decentramenti e riposizionamenti. Individuare linee, serialità, punti di rottura e di fuga, vuol dire mostrare gli ingranaggi delle cose e le funzioni discorsive (le parole) che li attraversano; vi è una politicità in tutto ciò e Deleuze la ravvisa notevolmente nell'opera dell'amico, per cui «[...] l'essenziale è la costruzione delle serie all'interno di molteplicità determinabili rende impossibile qualsiasi ripartizione di sequenze a vantaggio di quella storia in onore di un Soggetto immaginata dai filosofi» (*ivi*, p. 36). Collimano in Foucault il rifiuto del dualismo tra Uno e Molteplice con l'abiura del Soggetto. Deleuze intesse un dialogo attraverso tale doppia arma critica che gli permette di assumere gli *enunciati* come agenti di realtà, vettori di formazione, frammenti di composizione di ciò che, a ragione, Foucault definiva *a priori storico concreto*.

La lettura del reale, degli spazi politico-sociali, ecologici (diremmo, seguendo Guattari, ecosofici), economici, etici ed estetici, assume quale dato inaggirabile una pertinenza plurivoca, ovvero un attraversamento di pacchetti multilineari, una serie di stabilizzazioni (ricordiamo gli indici di regolarità deleuziani) entro assetti ad intensa variabilità. Il funzionalista, il pragmatista che rileva gli enunciati e, inoltre, l'enunciabilità di gruppi di singolarità, lavora senza riferimento

⁸ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1998; Id., *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014; Id., *Storia della sessualità* (1. *La volontà di sapere*; 2. *L'uso dei piaceri*; 3. *La cura di sé*), cit.

verticale, senza una tavola categoriale predefinita, è sempre *in opera* e *all'opera*. Seguendo Laura Bazzicalupo: «Decisiva è l'esteriorità delle relazioni, indipendenti dai termini che le effettuano. In un'ottica pragmatista, ciascun termine può avere relazioni fluttuanti, variabili, plurali-singolari, contingenti, senza rinviare ad una essenza che non sia *essence opératoire*»⁹. Se Foucault muta radicalmente lo sguardo sul formarsi dei plessi evenemenziali nella storicità dando luogo ad una nuovissima forma di intelligibilità che vede la perdita di ogni pretesa totalizzante sulle cose a vantaggio della messa in evidenza delle variegata linee di composizione delle stesse, egli realizza anche un altro passaggio metodologico fondamentale concependo in chiave contemporanea (in tutt'altro e più complesso senso rispetto a Heidegger critico della tecnica) la nozione di *dispositivo*. Denominazione racchiudente tre perni categoriali: *sapere, potere, soggettività*. Cerchiamo di attraversarli in modo trasversale, tratteggiando la peculiarità di ciascun perno *tra* Foucault e Deleuze¹⁰.

L'ottica deleuziana inserisce Foucault in una sorta di "Fuori della storia del pensiero", tratto comune all'intera impostazione storiografica di Deleuze, nella duplice connotazione di *archivista* e *cartografo*. Con l'archivio si impone un certo ritmo, selettivo e significativo, per cui gli enunciati indicano raggruppamenti e regimi storici ben delineati; questo, tuttavia, è un aspetto che coinvolge la referenza, il riferimento circoscritto nel magma storico. Sebbene esso si situi in una logica della definizione, essa non esaurisce il campo messo in atto da quel particolare riferimento poiché, per Foucault (e anche per Deleuze), essendo in costante comunicazione con l'esterno (flussi, rientri, uscite, passaggi) si perviene ad una mappatura che forma un arcipelago di enunciati, incontro tra mondi o regimi totalmente differenti. Pertanto, Foucault non può che essere anche cartografo, colui, cioè, che traccia la carta del mondo. È questo il materiale dove si rende vitale e lotta, pensa e agisce una filosofia politica. Nel momento archivistico e nel momento cartografico Foucault mostra le fenditure dove scovare le relazioni sapere-potere-soggettività mettendo in luce, inoltre, la microfisica delle aperture o dei punti di discontinuità di queste. Dice Deleuze: «La storia delle forme, l'archivio, viene raddoppiata da un divenire delle forze: il diagramma. Le forze appaiono infatti in "ogni relazione tra un punto e un altro": un diagramma è una carta, o meglio una sovrapposizione di carte» (*FOU*, p. 64). In un capitolo di *Mille piani*¹¹, Deleuze codifica il nesso tra la *carta* e il *calco* portando a conoscenza i due opposti approcci indicanti due tipologie, l'una creativo-produttiva (la carta), l'altro in grado di modellare un raddoppiamento identitario e, quindi, un *surplus* di soggiogamento improduttivo. Si rispecchia attraverso la carta e il calco un abissale incongruenza sul modo di essere nelle maglie del reale; "fare il calco" è abortire ogni volta sperimentazioni, mentre "fare la carta" del mondo vuol dire *rischiare di vivere*, concatenarsi alle cose, essere "tutti i nomi della storia", secondo l'espressione nietzscheana tanto amata da Deleuze. In queste pagine di Deleuze è rinvenibile la lezione foucaultiana, l'*input* a condensare e, nel medesimo gesto, intensificare la differenza, il *modus* epistemologico per eccellenza.

Deleuze sintetizza la *double bind* della prassi funzionalista foucaultiana con due verbi all'infinito. motivo del loro eccedente *operari: vedere e parlare*. Avviarsi ad entrare nelle formazioni storiche, archivarle e diagrammatizzarle, considerarne i calchi e farne la carta, implica affacciarsi ad una multi-dimensionalità che interseca proprio saperi, poteri e soggetti in una medesima strategia.

[...] bisogna abituarsi all'idea che il vedere non è un comportamento come tutti gli

⁹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in *La Deleuziana, Crisi delle biopolitiche europee*, n. 1/2015, p. 33.

¹⁰ Mi permetto di rinviare, circa il rapporto tra Foucault e Deleuze sul "dispositivo" agli ultimi due capitoli del mio *L'insavio*. Cfr. A. Simonetti, *L'insavio. Smarginature dell'esistenza tra Kant e Deleuze*, cit., pp. 173-254.

¹¹ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 44-50.

altri, ma la condizione di tutti i comportamenti di una determinata epoca. Il parlare non è l'espressione di una mentalità, è la condizione delle mentalità di un'epoca. In altre parole, quando scrive di parlare e vedere, Foucault vuole superare una storia dei comportamenti e delle mentalità per innalzarsi a considerare le condizioni dei comportamenti storici e delle mentalità storiche [...] Che cosa si "dice" e che cosa si "vede" in una certa epoca?¹²

Visibilità e messa in voce significante. I due estremi per ricondurre una storicità, una civiltà, ad un'idea di composizione, il che non ha alcuna parentela con la nozione di schematismo; Deleuze rivendica nel pensiero foucaultiano un *gesto originario* di tipo kantiano. Si tratta di ricavare le "condizioni", di andare a scovare negli angoli più riposti delle epoche il *quid* di rottura che semantizza un enunciato o un gruppo di enunciati; è il problema del "trascendentale" che, come abbiamo potuto notare nello studio su Kant, permane per Deleuze un crocevia, tuttavia viene fatto oggetto di una legittima spoliatura e decomposto nei suoi tratti egologici, nel preteso fondamento personalista, sia identitariamente che gnoseologicamente, per divenire campo pre-personale, acoscienzialità, τόπος di forze. Potremmo affermare, a ragione, che Deleuze elabora, attraversando Foucault, uno spazio metrico entro cui affiorano degli *strati*: «Gli strati sono formazioni storiche, positività o empiricità. "Strati sedimentari", essi sono fatti di parole e di cose, di vedere e di parlare, di visibile e di dicibile, di zone di visibilità e di campi di leggibilità, di contenuti e di espressioni» (FOU, p. 69). Questa è la decifrazione di un "sapere". Lo stratificarsi di un doppio "c'è" ("c'è luce" e "c'è del linguaggio") si attesta pienamente nell'idea costruttivista dell'ontologia deleuziana, ovvero quella prassi filosofica che, domandando "altrimenti", scopre rinvii a costituzioni multilineari e complesse. In riferimento a *L'archeologia del sapere*, Deleuze spiega: «Foucault non ha mai smesso di essere affascinato da ciò che vedeva, come da ciò che sentiva o leggeva, e l'archeologia a cui egli pensa è un archivio *audio-visivo* (a partire dalla storia delle scienze)» (*ivi*, p. 72). Via proficua che non esaurisce il suo compito nella ripartizione ma indaga le combinazioni, le impercettibili comunicazioni (diremmo deleuzianamente "concatenamenti") tra strati, tra *particole* di visibilità e *molecolarità* di parole. Archivio e diagramma colgono una sorta di "storia dei rapporti" in tutti i campi studiati da Foucault: dallo spazio manicomiali al *Panopticon* di Bentham, dalle meccaniche giudiziarie all'enunciato sulla sessualità, fino al binomio intersecantesi tra il disegno e il testo (come nel caso di *Questo non è una pipa*¹³). Vedere ed essere visti, parlare ed essere parlati.

Sappiamo, altresì, che la cifra chiarificatrice nello studio delle epoche, la macchia dapprima indistinta che viene a forma, è situata nei punti di rottura, nelle faglie di dispersione ed è tanto più arduo per l'archivista-cartografo individuarla poiché essa si incunea negli interstizi, cioè in una sorta di piega, di *fodera* (l'espressione usata da Deleuze è *doublure*); se per Foucault la massima chiave dell'attività archeologica è, come ricorda Deleuze, «[...] ogni formazione storica vede tutto ciò che può vedere; e in modo correlato: ogni formazione storica dice tutto ciò che può dire»¹⁴, capiamo l'importanza della nozione di relazione, di concatenamento. Infatti, il *verum* euristico non risiede nel considerare le cose e le parole in quanto tali, nei loro ordinamenti all'interno dei vari regimi storici, ma nel rendere intelligibili i rapporti che intercorrono *tra* di essi. La dimensione dell'*inter*, anche intesa nel senso di intertestualità, risulta fondamentale. Prendendo atto di tale trasversalità, è evidente l'abolizione di ogni logica a compartimenti stagni, di una divisione rigida delle scienze; Foucault, nel suo metodo, ha cancellato i registri separati consegnandoci una *pratica-teorica* ed una *teoria-pratica* basata sulla commistione tra discipline, vocazione del vero studio

¹² G. Deleuze, *Il sapere*, cit., pp. 22-23.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Questo non è una pipa*, tr. it. di R. Rossi, SE, Milano 1988.

¹⁴ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 30.

intellettuale e culturale. In linea con l'anti-accademismo di Deleuze, autore interdisciplinare *par excellence*: «È questo il positivismo o il pragmatismo di Foucault, che non si è mai posto problemi rispetto ai rapporti tra scienza e letteratura, o tra immaginario e scientifico, o tra saputo e vissuto, perché la concezione del sapere impregnava e mobilitava tutte le soglie, trasformandole nelle variabili dello strato in quanto formazione storica» (FOU, p. 74). L'atteggiamento archeologico dinanzi ad un certo territorio di sapere (fatto di visibilità e linguaggio) rifiuta la mera ricezione, anzi, cerca le condizioni della ricezione non in astratto, ma proprio entro l'a priori storico-concreto, così da fendere quella matassa (gli enunciati), restituendo la meccanica di una formazione e le leve d'azione che agiscono su essa. Deleuze, non a caso, associa l'euristica tagliente ad un'apertura: «*Aprire* le parole, le frasi e le proposizioni, *aprire* le qualità, le cose e gli oggetti: il compito dell'archeologia è duplice» (ivi, p. 75). Deleuze si è mostrato attento nel superare un'altra dicotomia tradizionale, quella tra superficie e profondità scrivendo *Logica del senso*; ciò va ricordato poiché è utile precisare l'assenza, anche in Foucault, di questa dualità; infatti, dal momento che "ogni epoca dice tutto e vede tutto" non vi è un'ulteriorità nascosta da scoprire, un "oltre" che cela le chiavi della comprensione. L'immanenza pura vige anche qui, come nell'ontologia deleuziana: tutto è disposto sul medesimo piano, orizzontalità netta, abolizione di verticalità. «Dietro al sipario non c'è nulla da vedere, ma per Foucault è più importante descrivere ogni volta il sipario, il basamento, dal momento che non c'è nulla dietro o al di sotto» (ivi, p. 77).

Il confronto con il *classico-contemporaneo* Foucault¹⁵ permette a Deleuze di integrare gnoseologicamente altri elementi; l'ontologia pluralista, nell'atto della sua (s)fondazione, ha dovuto affrontare diverse tappe che sono andate dal ruolo dell'esperienza e del trascendentale a quello del tempo e delle intensità differenziali, passando per la struttura immanente assoluta alla posteriorità di un soggetto che si costruisce le armi della potenza e della creazione, per giungere al punto di vista, occhio di libertà che precede la verità "tra le pieghe del caosmo". Nel *dipartimento* della storia, grazie a Foucault, Deleuze ha potuto rivolgersi ad una sorta di specchio, di riflesso metodologico, genealogico-archeologico, al fine di afferrare la multi-composizione del mondo, con le sue soglie, i suoi regimi, le sue parole e le sue immagini. Potremmo dire che l'"accadere" della storia, delle sue micro-sezioni, serbi costantemente in sé l'intenzione di manifestare in senso ottico (il visibile) e acustico (il dire) un pacchetto di stati, *corpus* che si vuole significante. Tuttavia, a capo di questa intenzionalità non vi è un "soggetto", un'entità egologica, ma la stessa individualità è prodotta all'interno della formazione storica, è messa in luce e le sono attribuite frasi e proposizioni. Relazione fattiva rispetto al soggetto della posteriorità deleuziana, teorizzato nel volume su Hume e poi sempre riecheggiato. Sia Foucault che Deleuze affermano decisamente un anti-personalismo che, in certi termini riferiti criticamente alla tradizione, per lo meno dalla modernità, è anche un anti-umanesimo.

Esiste quindi un "c'è" della luce; un essere della luce o un essere-luce, proprio come esiste un essere-linguaggio. Ognuno di essi è un assoluto, e tuttavia è storico poiché è inseparabile dal modo in cui cade su una formazione, su un corpus. E l'uno fa sì che gli enunciati fossero enunciabili, dicibili o leggibili. Perciò le visibilità non sono né gli atti di un soggetto che vede, né i dati di un senso visivo (ivi, p. 82).

Il discorso in merito alla soggettività sarà recuperato da Foucault negli scritti degli ultimi

¹⁵ «Deleuze considera Foucault come un filosofo, come il più recente dei classici. Di conseguenza, l'obiettivo che si propone nell'accostarsi al suo pensiero non può essere che quello di cogliere la dimensione sistematica, il modo in cui i concetti si dispongono e richiamano, i livelli in cui comunicano e si dissociano. In tal senso, il corpo a corpo con Foucault può essere inserito a pieno titolo, a fianco di Hume, Bergson, Kant, Nietzsche, Spinoza, Leibniz, nella galleria dei ritratti filosofici che ritmano la produzione deleuziana»; M. Guareschi, dall'*Introduzione a Il sapere*, cit., p. 13.

anni¹⁶, senza per questo avere un'opinione differente; infatti, il soggetto resta "preso" e "prodotto" da un certo regime storico, da una certa macchina di enunciabilità, dalla "messa in luce" della visibilità che lo determina a partire dalla sua posteriorità, ovvero lo de-essenzializza, ne decentra il mistificato privilegio di essere l'avviatore della conoscenza. Stessa cosa per Deleuze che, diversamente, attraversa il periodo greco, soprattutto l'Ellenismo (si vedano le considerazioni sugli Stoici¹⁷), approdando poi a Nietzsche, presso il cui pensiero fa proprie le idee di potenza e creatività, perni del nuovo soggetto dell'immanenza pura. Fare "l'ermeneutica del sé" e concepire la potenza di "una vita" rappresentano un incontro eterogeneo, l'incrocio tra due nuove ipotesi di soggettività, contro Dio e contro l'uomo.

Verità, soggettività, storia, sono altrettante categorie universali che, perlustrate dal setaccio foucaultiano, mutano assetto, cessano di rimandarsi in qualità di identità o di essenze trascendenti, sovrastoriche con caratteri immutabili. Dire di qualcosa che "è vero", di qualcuno che "è un soggetto", che qualcosa "è storia", significa che ciò che ognuna di tali istanze decifra è interna ad un regime strutturato fatto di enunciati, di "parlare e vedere". Rovesciamento colto da Deleuze: «Il vero non si definisce né attraverso una conformità o una forma comune, né attraverso una corrispondenza tra le due forme. Tra parlare e vedere, tra il visibile e l'enunciabile, c'è disgiunzione: "ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice"» (FOU, p. 90). Medesima, seppur differente, finalità abbiamo mostrato nel percorso di Deleuze, decostruendo il soggetto quest'ultimo perde il potere di porsi come *subiectum* ("posto a fondamento"), così come la verità diviene, entro la monade leibniziana, il punto di vista sul mondo, è ad esso sottomesso e, in ultimo, la storia è il lato *macchinato* dell'immanenza, qualcosa anche di "delirabile"¹⁸. L'aspetto macchinico apre, secondo Deleuze, la breccia alla comprensione dei "modi di darsi" della relazione enunciabile-visibile che in qualunque epoca emergono; Foucault intercetta i variegati montaggi audio-visivi, linguistico-ottici, utili all'intelligibilità di un dato periodo, di un dato spazio e li archivia non utilizzando uno schema aprioristico ma, per inverso, elaborando *griglie concettuali* con le loro ricorrenze, disgiunzioni, accumuli, dispersioni. Cogliendo la ridondanza ed il riflesso del pensiero di Blanchot¹⁹, Foucault opera una rottura epistemologica squarciando il velo identitario che considera la relazione come unione, fusione; invece, annota Deleuze che triangola il suo pensiero con queste posizioni di Blanchot e Foucault, la proposizione "c'è un non rapporto" (frase

¹⁶ Foucault ha cadenzato il tema della soggettività soprattutto nei suoi corsi al Collège de France tra il 1978-79 e l'ultimo corso tenuto nel 1983-84. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit.; Id., *Mal fare, dir vero*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2013; Id., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Id., *Il governo di sé e degli altri*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Nascita della biopolitica*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012; Id., *Del governo dei viventi*, tr. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014. Per una ricostruzione storico-filosofica dei corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France per la cattedra di Storia dei sistemi di pensiero, cfr. R. D'Alessandro, *Sistemi di pensiero. Michel Foucault al Collège de France*, Mimesis, Milano 2016.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit.

¹⁸ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti Edipo*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002; Id., *Mille piani*, cit.

¹⁹ La multiforme teoresi di Blanchot mira, tra i vari argomenti, a lasciar mostrare l'interstizio delle cose, quell'insieme di punti chiaroscurali che rappresentano varie soglie: il dire, la morte, la relazione con l'altro, l'opera. Foucault e, lo stesso Deleuze quando parla della "quarta persona del singolare" e della categoria di "ecceità", ereditano problematicamente gli spunti di Blanchot in merito all'autorialità, alla nozione di *silenzio* che percorre come un vento il nesso disgiuntivo, ossimorica voluta, che rende con il concetto di distanza e inconfessabilità l'ipotesi del "noi", del "comune". L'impersonale del *Si parla* erompe nella sua carica filosofica quale intersezione tra scrittura e alterità, laddove comunicabile è la morte, unica garanzia comunitaria e comunistica, laddove intessere tratti gnoseologici nel diffuso che attornia il vivente diviene, Foucault *docet*, misurarsi con un "mormorio", con quello che Deleuze definisce *l'impercettibile*. Cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino, 2015; Id., *La comunità inconfessabile*, tr. it. di D. Gorret, SE, Milano 2002. Si ricordi, in merito a quanto sta *tra* vedere e parlare, lo studio su Magritte di Foucault. Cfr. M. Foucault, *Questo non è una pipa*, cit.

di Blanchot) racchiude il significato di ciò che risiede *tra* il vedere e il parlare e che, per l'appunto, interessa profondamente Foucault.

Si noti l'interferire reciproco che anima la mappatura dire-vedere, sintetizzata così da Deleuze: «Gli enunciati non cessano di captare, di catturare il visibile. Le visibilità non cessano di captare, di catturare gli enunciati [...] si tratta di innalzarsi fino alle condizioni, il visibile e l'enunciabile, e la storiografia non è in grado di estrarre gli enunciati e le visibilità pure. È necessaria un'analisi filosofica. Che cos'è quindi una formazione storica? È una configurazione del visibile e dell'enunciabile, una combinazione, un modo di combinare visibilità ed enunciati»²⁰. Il porre la storicità a *carta globale* dell'indagine epistemologica fa ruotare il concetto stesso di storia del pensiero in senso inverso; infatti, se con l'Idealismo, vulgata assunta a paradigma anche da altri impianti teoretici, parlare di "sapere" assumeva contorni svincolati dalla storicità, come fosse un'entità sovrastorica, una sorta di iperurano platonico raggiungibile da pochi eletti, o inserita nello sviluppo finalistico a forma olistica (si pensi alla coincidenza reale-razionale o al panlogismo hegeliano), con l'a priori storico-concreto Foucault opta per un'altra via fatta di dispersioni, di ricerca genealogico-archeologica delle condizioni di visibilità e dicibilità di un'epoca, di messa in luce della *funzione* (ad esempio nella storia della psichiatria la cosiddetta "funzione Psy"). Un procedimento ad "estrazione" secondo Deleuze. Eliminando la soggettività dal suo fondamento, ponendola a strato tra strati, «Foucault prende a più riprese le distanze da ogni forma di fenomenologia: "Non esiste esperienza originaria"»²¹. Teoria e pratica, giacché per Foucault «[...] il sapere è fondamentalmente una pratica. In effetti il sapere è fatto di pratiche: pratiche di visibilità, pratiche di enunciato»²²; modalità decifrante che per Deleuze ha il merito di mostrare le particelle di cui si compone il divenire, quel *brulicare* in continuo passaggio, fatto di linee, che rende manifesto il concorrere di "cose" a varia intensità, protreptico alla comprensione dell'ontologia pluralistica. Lo stesso Gil osserva rigorosamente: «Pensare la differenza in se stessa significa pensare l'esperienza reale, fatta di unità subrappresentative differenziali»²³; Foucault, pertanto, dà luce al movimento della differenza, fulcro della metafisica del caos deleuziana.

La posta in gioco di una lettura archeologica del reale non si presenta all'interno di una compattezza poiché, qualora così si palesasse, ricadrebbe nell'unicità del visibile e, al contempo, nell'identità dell'enunciabile. Niente di ciò che concerne le formazioni storiche può mai essere concepito in sezione, come un "discorso a sé", una centratura teorico-pratica; questa è stata la grande mistificazione delle condotte storicistiche e, nel caso di Deleuze, la critica di esse acutizza la potenza della radicale messa al bando dell'hegelismo. L'archivio audio-visivo foucaultiano e, analogamente seppur con una differente "cassetta degli attrezzi", il concatenamento deleuziano vogliono mostrare che la storicità e le sue diverse epoche sono il prodotto di un taglio, di una trasversalità, la cui attingibilità e intelligibilità non può che passare per la pratica-teorica del *diagramma*, dello scavo interstiziale, laddove feritoie e fenditure legittimano il polimorfismo e la multivocità degli elementi che hanno contribuito alla loro edificazione. Il movimento dal "dire" al "vedere" si sottrae alla rettilinearità: «[...] non c'è un concatenamento che vada dal visibile all'enunciato o dall'enunciato al visibile. Ma sul taglio irrazionale o al di sopra dell'interstizio c'è un continuo ri-concatenamento. In questo senso il visibile e l'enunciato formano uno strato, che però è sempre attraversato, costituito da un'incrinatura archeologica centrale» (*FOU*, p. 91). A conti fatti, l'ontologia pluralista di Deleuze porta ad emersione l'infinita eterogeneità dei flussi dai quali è frequentata, lungo l'inaggrabile e necessaria (si ricordi Spinoza) orizzontalità del piano di

²⁰ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., pp. 37-38.

²¹ *Ivi*, p. 46.

²² *Ivi*, p. 49.

²³ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., p. 71.

immanenza. La trascendenza falsifica qualsiasi ricognizione perché, alla radice, vuole imporre un monolite dirimpante affermando arbitrariamente un'origine. Al contrario, la materialità vitale, processo continuato del caosmo, ad ogni concatenamento inventa e crea tagli di ricominciamento, dove l'origine si dà ad ogni nuova creazione, al bagliore anti-identitario delle infinite "nozze tra due reami".

Accanto all'approccio archeologico, l'eredità nietzscheana di Foucault, comune anche a Deleuze, si riverbera nella nozione di *genealogia*. La ricerca diagrammatica fende. Questo "fendere" destabilizza l'acquisito storiografico e tradizionale, mirando all'affiorare di quel particolare rapporto (posto in evidenza già dal lavoro su Hume da parte di Deleuze) che restituisce alla dimensione del "pensabile" una *genetica degli strati*. Qui brulica la molteplicità stessa coi suoi contrappunti, i suoi indici, le sue linee di fuga, i territori che condensa e che disfa; formazioni discorsive e formazioni non discorsive, linguaggio e luce, dicibilità e visibilità, alimentano e vitalizzano tali territori, nei quali «[...] gli enunciati e le visibilità si stringono direttamente fra loro come dei lottatori, si forzano fra loro o si catturano, costituendo ogni volta la "verità"» (*ivi*, p. 92). L'ontologia deleuziana ricava ulteriori strumenti per scovare, comprendere e rendere operativi i poli dell'enunciabilità e della visibilità che, oltre il discorso foucaultiano, rappresentano il correlato diveniente di ogni teoria della molteplicità. Ora, come già in Nietzsche, Deleuze torna a parlare dell'essere come ritorno "selezionante" del *divenire*, pertanto la selezione, innestata sull'Altro, non può che ritmare ed innescare nuove "cose", ovvero plessi e gruppi variegati portatori di nuovi regimi di luce e di discorso. Mostrarne la *genetica*, in senso foucaultiano, rimanda a concepire tali novità sul crinale del diagramma, di quel taglio produttivo che microfisicamente fa chiarezza. Da qui ne vale della verità, si contende in agone filosofico ciò che finora è stato sopraffatto dalla trascendenza, dall'identità, dalla violenza repressiva, dal potere e dall'illusione, contro ciò che demistifica, muta gli assetti, li rovescia e costruisce. Per Deleuze, la verità coincide con questa coppia di forze (si rammenti Nietzsche): decostruire e creare. Zarathustra ride e poi si fa carico.

La certezza della verità si dà nella misura in cui l'inferenza è probabile. Ecco qua, si vuole il vero ma si comincia a qualificare la richiesta. "Voglio la verità" genera già due famiglie di enunciati. Questa idea di Foucault è molto sfumata. Dovete tenere bene a mente due cose alla volta. Ogni epoca dice tutto e mostra tutto. Cerco di enumerare le tesi. Tesi 1: ogni epoca, ogni formazione storica, dice tutto e mostra tutto. Tesi 2: le visibilità e gli enunciati non sono immediatamente dati, bisogna estrarli²⁴.

Una tecnica dell'estrazione, vera e propria. "Sapere" intorno ad un periodo storico, circa un ritaglio di storia molecolare, passa attraverso una faglia trasversale, diagrammatica e dalla quale si fa archivio, si organizza una serie compositiva. Vi è dell'altro. Per Deleuze l'*epistemologia discontinua* di Foucault mette in risalto un *altro* scavo radicalmente diverso dal pensiero di pervenire alla scoperta quasi "mistica" di un sottosuolo ai più sconosciuto; al contrario la visibilità del sapere si dà in pienezza, senza residui, si mostra integralmente ma il vero sostrato che archeologicamente affiora è la relazione tra enunciabile e visibile, tra *parole* e *cose*. Il rapporto tra di esse è l'oggetto diagrammatizzato, è il perno che rende ragione del perché si sia formato un determinato sapere. Strano effetto, quello del sapere, frutto di una congiunzione disgiuntiva: quella tra vedere e parlare. Così Deleuze: «Non c'è niente, niente al di sotto del sapere e prima di esso. Perché? Per il fatto che ogni sapere è una pratica. Anzi, ogni sapere è almeno due pratiche, la pratica del vedere e quella dell'enunciato»²⁵. Soltanto formatosi un sapere, ovvero un rapporto tra

²⁴ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 51.

²⁵ *Ivi*, p. 154.

vedere e parlare, tra luce e discorso, si può esercitare un potere. Siamo dinanzi al delicato approdo ad un altro momento facente capo al dispositivo: il *potere*.

Si può su ciò che si sa. E per potere qualcosa, è necessario creare un sapere, soltanto un apparato di visibilità ed enunciabilità garantisce l'afferrabilità delle cose e il disporre circa esse. Simile mutazione inerisce a ciò che Foucault denomina *governamentalità*, perno del biopotere e del nuovo regime di produttività riferito alla corporeità stessa, al sé emanante dal βίος. Lo stesso Deleuze decodifica la colonizzazione neoliberale e neoliberista perpetrata sui popoli, la cui penetrazione ha squarciato l'uomo consegnandolo a meri *bit* di comunicazione mistificata; del corpo e dell'uomo *si sa*. Mai un'organizzazione gerarchica al dominio aveva condotto con tale planetario coinvolgimento la propria campagna di "propaganda" e mai si era giunti ad un livello talmente legante di rapporto di dipendenza che l'essere umano non avverte neanche il corso forzato del suo vivere. Il potere non preleva più, organizza poco. Ora estrae. Ciò è la logica della sua economia, del suo capitalismo. Come scrive Bazzicalupo: «Il *bios* si presenta autoregolato da una legge di competizione, che deriva da un darwinismo banalizzato e che accomuna mercato e vita»²⁶; sistematizzare, oggi ancor più con la globalizzazione, ha per il potere la forma mobile, elastica dei *rapporti*. Foucault poneva quale implicazione a tale irreversibilità la presenza di una *resistenza*, in ogni caso, poiché altrimenti il secondo termine del rapporto mancherebbe. La problematica cogente risulta però comprendere quanto di questa opposizione non sia già pregiudicato dalla previsione del potere, quanto già non rientri nello schema della distribuzione valoriale intramata fin nell'immagine radicalmente più opposta. Rivolta impossibile? In realtà non è così. Sia per Foucault che per Deleuze la filosofia possiede tra i suoi strumenti la potenza liberante, quella democraticità necessariamente "diretta" senza mediazioni di sorta. Pensare è lottare. Dalle forme di potere studiate da Foucault (di sovranità, disciplinare, di controllo), Deleuze intuisce il forte nesso, da lui stesso condiviso, con la politicità intrinseca (e democratica) di Nietzsche: «[...] le grandi tesi di Foucault sul potere [...] si sviluppano sotto tre voci: il potere non è essenzialmente repressivo (poiché "incita, suscita, produce"); viene esercitato prima di essere posseduto (poiché lo si possiede solo sotto una forma determinabile, la classe, e determinata, lo Stato); passa attraverso i dominati e anche attraverso i dominanti (poiché passa attraverso tutte le forze che sono in rapporto). È profondamente nietzscheano» (*FOU*, p. 98).

La figura diagrammatica, in quanto funzionalità pratica, è fruita nella sua costituzione/costruzione dal filosofo che, nella militanza del pensiero, cerca di emancipare la direzionalità rigida di una "Ragione" tradizionale; tuttavia, il potere stesso ha modificato la mappatura del suo intervento/disposizione ponendosi in un'ottica diagrammatica, dal momento che «mette in moto materie e funzioni non-stratificate e procede per mezzo di una segmentarietà molto fluida. Infatti, non passa attraverso forme; ma *punti*, punti singolari che indicano, ogni volta, l'applicazione di una forza, l'azione o reazione di una forza rispetto ad altre» (*ivi*, p. 101). Elaborazione strategica. I punti monadici che Deleuze aveva messo in evidenza attraverso Leibniz mostrano da un lato il proprio potenziale di rottura, di politicità rivoluzionaria, mentre dall'altro la loro riconducibilità secondo modelli sempre più ampi a categorie di dominio, seppur mistificate da rivolta²⁷. La scena del teatro politico è spartita a livello del binomio archivio-diagramma, sapere-

²⁶ L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, cit., p. 32.

²⁷ Si presenta così il nodo del potere nella contemporaneità. Vari autori, sulla scia della biopolitica foucaultiana, hanno offerto contributi variegati entro l'orizzonte contrastivo delle lotte. Si parla di produzione di soggettività, di corpi e facoltà cognitive, di un'intelligenza collettiva rinnovata, soprattutto sul piano della comunicazione, arma quest'ultima pericolosa poiché in essa si evidenzia oggi il canale prediletto dal potere per rendere effettive le proprie strategie di disinnescamento di una socialità politicamente attiva, in lotta e comune. Per un approfondimento: cfr. A. Negri-M. Hardt, *Impero*, cit.; G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006; M. Onfray, *La politica del ribelle*, Fazi, Roma 2008; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma, 2011 e Id., *Il governo dell'uomo indebitato*,

potere. Da un lato la strategia di dominio dinamizza la captazione dei valori delle singolarità determinando una fase *estrattiva*, una conseguente elaborazione *discorsiva* a carattere distributivo ed infine un'*amministrazione* "eternizzata"; dall'altro la lotta contro questa "colonizzazione sottile" conduce l'agone sulle fenditure del sapere (una sorta di contro-sapere, ovvero un sapere liberato) e del potere stesso (riappropriazione della "potenza del pensiero" come scrive Agamben). Tendenza tattico-strategica della repressione contemporanea così sintetizzata da Deleuze:

I fattori integranti, agenti di stratificazione, formano delle istituzioni: lo Stato, così come la Famiglia, la Religione, la Produzione, il Mercato, l'Arte stessa, la Morale...Le istituzioni non sono fonti o essenze e a loro volta non hanno né essenza né interiorità. Sono pratiche, meccanismi operativi che non possono spiegare il potere poiché ne presuppongono i rapporti e si limitano a "fissarli" in una funzione riproduttrice e non produttrice. Non c'è uno Stato ma soltanto una statizzazione (FOU, p. 104).

Grande innovazione nell'analitica del potere: ci si occupa di funzioni, di pratiche, di ingranaggi e dispositivi, di regolamentazioni flessibili cui nulla sfugge. Scomporre nelle sue parti il potere diviene per Foucault, alla luce della traiettoria contemporanea segnata dalla storia, un pensiero di rottura e la presa d'atto del superamento degli Stati nazione, di quella centralità decisionale riferibile prima alla sovranità (il corpo del sovrano coincide col potere) ed ascrivibile, poi, alla disciplinarietà. La società di controllo edificata sulle ceneri del secondo conflitto mondiale e della guerra fredda instaura una nuova modalità di produzione di strategie di assoggettamento, si fa distributiva, captativa, integrante²⁸. Gli stessi corpi sono investiti e serializzati non più in senso massificante ma differenziato, scarto illusorio di autonomia. Negli interstizi del potere che diversifica si attua la costruzione di regimi di sapere bloccanti, includenti, al fine di rendere i soggetti stessi, come dice Foucault, entità "docili". Tutto è previsto, così Deleuze nella sua ermeneutica foucaultiana assume e innova tale istanza: «[...] l'integrazione attualizza o opera solo creando anche delle strade divergenti di attualizzazione, tra cui essa si divide. O meglio, l'attualizzazione integra solo creando anche un sistema di differenziazione formale: in ogni formazione avremo una forma di ricettività che costituisce il visibile, e una forma di spontaneità che costituisce l'enunciabile» (FOU, p. 105). Deleuze insiste, giustamente, su una quasi ossimorica *attività passiva* o *passività attiva* del potere, laddove l'intervento repressivo diretto è ultima *ratio* proprio perché la posta in gioco del dominio ruota attorno alla capacità di captazione ed estrazione della produzione delle soggettività; un'organizzazione che si incunea, si infila direzionando i terreni di vita, di lotta, di speranza democratica. I flussi economici sono orientati in questo senso, eliminati i "reggenti" del capitale a vantaggio degli amministratori della circolazione del denaro. In una multinazionale un manager ha più potere del proprietario della stessa. La risorsa del biopotere risiede nell'aver mascherato il detentore del potere superandone la figura di riferimento, sezionandone le prese repressive sulla realtà storico-sociale per permetterne una quasi invisibile

DeriveApprodi, Roma, 2013; A. Negri, *Il comune in rivolta*, Ombre Corte, Verona, 2012; S. Chignola, *Il diritto del comune*, Ombre Corte, Verona, 2012; P. Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2013; U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, Ombre Corte, Verona, 2016; inoltre mi permetto di segnalare A. Simonetti, *Le nuove forme di potere*, <http://uninomade.org/le-nuove-forme-di-potere/>, luglio 2012.

²⁸ Nella speculazione illuminata di Antonio Negri in *Impero*, la triade tattica del dominio post Stati nazione si incardina sulle categorie di *integrazione*, *differenziazione*, *amministrazione*. Le singolarità sono sottomesse per accorpamento (nella maggior parte dei casi apparentemente indolore, in modo raffinato, si pensi al caso esemplare delle nuove tecnologie interattive mistificate di democrazia come il web), vengono sezionate per differenza (una relativa libertà su vari fronti, anch'essa un "falso" sociale) ed infine regolate a distanza, amministrate nelle loro volontà, in ogni direzione già "previste". Il biopotere foucaultiano è prodromo di queste teorie, nonché la speculazione ontologico-politica deleuziana. Cfr. A. Negri-M. Hardt, *Impero*, cit.

onnipresenza. Niente a che vedere con ipotesi stupidamente complottistiche che affascinano tante menti fragili (si ricordi la critica ai complotti di Umberto Eco)²⁹. Il potere ha sempre avuto bisogno di edificare un sapere e, in particolare, nella contemporaneità esso passa per la tecnologia, puntello di costante rinvio per la crisi capitalistica. I soggetti sono "fatti" lavorare, sono messe a valore le loro qualità e in questo presumono di essere liberi. Deleuze chiarisce che la *molarità* coi suoi meccanismi si fraziona non perdendo nulla della propria totalità, aprendo varchi già predisposti nei quali la riconducibilità riterritorializzante è obiettivo supremo. Niente sfugge. Quelle tensioni di ribellione, pratiche e teoriche, si sfogano in un recinto già segnato. Deleuze parla di una sorta di autostrada: «Il controllo non è la disciplina. Con un'autostrada non si reclude nessuno, ma facendo autostrade si moltiplicano i mezzi di controllo. Non dico che questo sia l'unico fine dell'autostrada, ma si può andare in giro all'infinito e "liberamente" senza essere affatto reclusi, pur essendo completamente controllati. È questo il nostro futuro»³⁰. Forza icastica immensa di Deleuze.

Mostrando il rovesciamento di questa apparente inviolabilità del potere, onnipervasività strategica, chiariamo, attraverso Foucault, che la diagrammaticità che traccia il fendente critico, strale del pensiero in rivolta, fonda ogni volta una possibilità di resistenza. Virtualmente (che è già dire "realmente" riportandoci alla mente la lettura di Bergson da parte di Deleuze), ogni stratificazione è smontabile. Ma come? Con quale attualizzazione? Si deve mutare l'aspetto stesso delle linee di forza che compongono l'enunciato come blocco di sapere-potere. Deleuze opera una sintesi binaria di questo tipo: «[...] il quadro-descrizione e la curva-enunciato sono le due potenze eterogenee di formalizzazione e di integrazione»; resistere, tuttavia, significa orientare tali potenze diversamente, diremmo alla lettera "lungo la differenza" vera e propria. Se il circostante è fatto oggetto di una distribuzione costante, piena, totale, cui nulla sfugge, la creazione, la propulsione creativa (Nietzsche) si può imporre soltanto da un *Fuori*³¹. Poiché il potere, per mezzo dei saperi che alimenta, dimora capillarmente, nella molecolarità microfisica, Deleuze contrappone ad esso la forza e la coerenza di un *pensiero rizomatico* (si veda *Mille piani*), ovvero capace di schiudersi in qualsiasi istante lungo una connessione imprevedibile, di un pensiero che "resiste producendo", che strutturi, costruisca, costituisca (non a caso la scia critica del marxismo post-globalizzazione si impernia sulla nozione di *potere costituente* quale potenza della moltitudine tesa al *comune*) orizzontalmente, senza mediazione né rappresentazione. Le singolarità devono riuscire a ri-orientare una cartografia delle velocità e delle spazialità, tentando di decodificare i flussi per liberarne i *quanta* di connettibilità; si sta parlando di qualcosa che di astratto non ha nulla tranne la forza della futuribilità, pertanto si tratta di radicalizzare l'opposizione (che filosoficamente per Deleuze parte *anche* dalla stessa storiografia filosofica), perché «il potere certamente non vede e non parla. È una talpa che si riconosce solo attraverso la sua rete di gallerie, le sue molteplici tane: esso "si esercita a partire da innumerevoli punti", "viene dal basso". Ma, proprio in quanto il potere stesso non parla e non vede, fa vedere e parlare» (*FOU*, p. 111). Un sottosuolo che interseca visibilità ed enunciabilità, che dispone catene di nessi per estrarre la forza cognitiva che relaziona integrandola. Siamo tutti al lavoro per questo potere:

Il problema del potere non è più che cosa prelevare dalle forze vive, ma come combinare le forze vive in modo da massimizzare la produzione. Insomma è un problema di organizzazione e inquadramento, non più di prelievo [...] Parallelamente, il potere non è più il diritto di uccidere. Il potere non preleva più ma organizza, fa produrre e moltiplica il prodotto attraverso l'inquadramento e l'organizzazione. Il

²⁹ Cfr. U. Eco, *Costruire il nemico*, Bompiani, Milano 2011.

³⁰ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 21.

³¹ Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in *Scritti letterari*, tr. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 111-134.

potere non uccide più, né si arroga la facoltà di decidere di uccidere, ha piuttosto come scopo la gestione e il controllo della vita³².

Gestire, controllare, cadenzare. Deleuze mostra che la valenza dei rapporti agisce già nell'armatura teoretico-gnoseologica di Foucault, per poi pervenire ad essere funzione e pratica d'analisi; un'euristica sempre reciproca tra l'*analitica della finitudine* e la *biopolitica*. "Sapere" e "potere" giocano nel medesimo campo d'azione. Nel frastagliamento incrinato della loro compattezza, il filosofo può scandagliare i recessi microfisici inglobanti per *integrazione differenziale* l'uomo. Deleuze ha l'obiettivo di far valere la categoria di "differenza", così preziosa, aprendo alle deterritorializzazioni produttive, non ammettendo di certo il fatto di vederla piegata ad intessere una chiusura anti-creativa, ocludente le singolarità. Passando nel "tra" dell'opera foucaultiana, Deleuze mostra l'aspetto politico della sua ontologia pluralista, le cui basi aveva già gettate nel lavoro del '53 su Hume e che nella sua (s)fondazione attraverso il criticismo kantiano, la temporalità differenziale bergsoniana, approdando alle filosofie dell'immanenza pura (Spinoza, Nietzsche), fino alla produzione di verità monadologica dalla piega alla posizione (Leibniz), trova ora quella cartografia etico-politica che può, a buon diritto, considerarsi come un percorso di *liberazione*. *Ontologia e politica* vanno da sempre insieme nel viaggio filosofico deleuziano. La molteplicità resta il *continuum* di fondo sul quale valutare la griglia concettuale innescata dal potere che, proprio facendo presa su di essa, ha violato e irrigidito il flusso materiale delle forze, con regimi di visibilità, gradienti identitari, distribuzioni di soggettività appunto "docili". Se la struttura materiale dell'immanenza contiene il concreto del "vitale" e se la sua tonalità filosofica è data dall'infinito concatenarsi delle cose e degli eventi, va altresì detto che è proprio facendo presa su questi che le forme totalizzanti del potere (compreso l'accademismo sterile) hanno fatto leva, attribuendogli schematismi di bloccaggio, direzionalità obbligate, calchi modellati su un unico significante dominante. Incrociare *enunciabile* e *visibile* tra archivio e diagramma, Foucault, secondo Deleuze, coglie la *clavis magna* per svelare la mappatura di fruizione per mezzo della quale il biopotere ha trattenuto il βίος. Archiviato un sapere, il potere agisce nell'*infra* e, per Deleuze, il diagramma diviene risorsa necessaria e dirimente poiché è l'arma del non-identico, sola potenza che flettendosi non ha dimora e coglie la dispersione senza ricondurla in un "porto" qualsiasi. Questa è la forma della vita, divenire continuo, di cui pulsa l'ontologia ma che, per questo stesso motivo, il potere ha saputo intercettare bloccandola nell'illusione che il divenire ancora divenisse, quando al contrario si trattava ormai di un fluire già previsto: «In breve, le forze sono in continuo divenire, c'è un divenire delle forze che doppia la storia o piuttosto, secondo la concezione nietzscheana, che la avvolge. Perciò il diagramma, in quanto espone un insieme di rapporti di forze, non è un luogo, ma piuttosto un "non luogo": è solo un luogo di mutamenti» (FOU, p. 115).

La diffusività del potere è oggi una molarità fluida che estrae in modo parassitario la potenza produttiva dalle singolarità, dal flusso molecolare. Il capitalismo vuole imporre il *meccanismo* al processo *macchinico* dell'uomo ed è in questa opposizione radicale che si gioca, come afferma Deleuze, il *divenire della rivoluzione* (e non semplicemente l'*avvenire* di essa). Per quanto concerne la *tecnica*, il dispositivo binomio sapere-potere ne ha sfruttato la funzione colonizzatrice, estrattiva, attraverso la comunicazione e le possibilità (falsamente nuove) dell'interattività. Tuttavia, vi è una soglia tra *tecnologia* e *tecnica*. La diagrammatizzazione mette in luce i rapporti di forza che animano questa soglia, e che possono cadere da un lato piuttosto che dall'altro. La tecnica, contrariamente a quanto Heidegger sostiene, è la protesi produttiva più costruttiva dell'uomo, i suoi concatenamenti, nel biologico come nel sociale, nel politico come nell'economico, nonché nell'estetica, sono da sempre macchinici. L'uomo e il suo inconscio (si veda *L'Anti Edipo*)

³² G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 59.

macchinano. Viceversa lo strapotere della tecnologia è l'effettiva chiusura delle ipotesi concatenanti, dal momento che, monitorando il *General Intellect*, ne capta le produzioni, ne riconduce a valore, secondo i suoi schemi, le potenzialità. È questa la forma dello sfruttamento contemporaneo.

A trovare la propria inversione è, inoltre, il legame vita-morte. Foucault ha intrecciato sapientemente nell'arco della sua opera questi temi e ne è emersa una logica strategica che ha da un lato offuscato il fattore gnoseologico insito nella morte, dall'altro irregimentato fin nelle pieghe più remote la vita tanto da obliarne lo stretto legame con la morte. «Il potere si definisce come gestione e controllo della vita nei minimi dettagli [...] La morte è sempre l'inverso di ciò che il potere ha deciso sulla vita»³³ afferma Deleuze. Jean Baudrillard³⁴ vede nella morte (e specialmente nel suicidio) un'estrema rivolta, già segnata dal suo gesto, una "produzione del massimamente improduttivo" diremmo; la vita segnata dalla *scambio simbolico* rischia di non avere vie emancipative tranne l'intimità del definitivo da mostrare e far valere, senza l'idiozia dell'immagine sacrificale, per un'ulteriorità auspicabile della collettività democratica. Resta il fatto che per Deleuze una filosofia degna di questo nome non può che essere un "pensiero della vita".

La tripartizione in sapere-potere-soggettività del dispositivo è indagata da Deleuze nelle sue articolazioni più minute al fine, anche, di poterne dare una schematizzazione generale che interesserà l'ultimo intervento pubblico di Deleuze nel 1988 in un convegno su Foucault: «Ma che cos'è un dispositivo? È innanzitutto una matassa, un insieme multilineare, composto di linee di natura diversa. Queste linee nel dispositivo non delimitano né circoscrivono sistemi di per sé omogenei - oggetto, soggetto, linguaggio ecc. - ma seguono direzioni, tracciano processi in perenne disequilibrio; talvolta si avvicinano, talvolta si allontanano le une dalle altre. Ogni linea è spezzata, soggetta a variazioni di direzione, biforcante e biforcuta, soggetta a derivazioni. Gli oggetti visibili, gli enunciati formulabili, le forze in esercizio, i soggetti in posizione sono come vettori o tensori»³⁵. Sintomo che Deleuze sino agli ultimi anni della sua attività filosofica ha ripercorso più volte questo ed altri aspetti decisivi dell'opera dell'amico Foucault, intravedendone il fulcro concettuale in una diramazione categoriale cogente per lo stretto nesso tra *pensiero* e *politicità*. In primo luogo, il superamento di tassonomie sterili che vedevano soltanto l'aspetto massimizzante del potere (ad esempio alcune superficialità troppo ristrette all'umano o qualche elucubrazione eterodiretta dalla burocrazia partitica); sicuramente il lavoro della Scuola di Francoforte e di Sartre (dalla *Critica della ragion dialettica* del 1960) condivide le istanze critiche deleuziane ed è lezione fondamentale sia per lui che per Foucault. In secondo luogo, il terzo polo del dispositivo, la soggettività, riporta Deleuze ad affrontare un tema da sempre a lui caro (si rammenti l'originalità della nozione di "posteriorità del soggetto" già presente nel testo su Hume); infatti, Deleuze, dopo aver descritto la struttura del piano di immanenza e la sua potenza espressivo-produttiva, ha collocato il soggetto come un derivato (come "modo" in Spinoza, inflessione monadica e punto di vista in Leibniz, soggetto empirico-trascendentale in Hume-Kant, soggetto differenziale in Bergson, nonché superuomo e volontà di potenza come figura postuma in Nietzsche); l'a priori storico-concreto in Foucault assume i caratteri della produzione, tra le altre cose, dell'uomo stesso (si pensi al discorso inerente le scienze umane). Il soggetto non può che delinarsi come termine effettivo della causalità distributiva imposta dalla relazione sapere-potere, a quest'ultima il soggetto si modella ed è creato *ad hoc* in quanto docilità messa all'opera. Ma la rottura emerge nel concepire l'eccedenza di questo stato, riferibile letteralmente ad un atto di resistenza. Foucault e Deleuze, in un apparato critico-filosofico affine ma con molte differenze, condividono l'esigenza di consegnare all'attuale le armi

³³ *Ivi*, pp. 60-61.

³⁴ Cfr. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2009.

³⁵ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 11.

per fendere il biopotere sul terreno della creatività, del fare vita, del costruttivismo, del parresiasta, dell'opera d'arte. Verità e creazione marciano unite. La singolarità crea la verità come evento, *ecceità* potente. Come affermato in merito a Leibniz, essa è la verità del soggetto e *anche* del mondo intero. Nemmeno la struttura sintattica è esente dalla *smarginatura* liberante poiché la singolarità così dinamizzata perviene ad una *quarta persona del singolare* sfuggente ad ogni riconduzione nel solco del pronome personale. Il personale è l'ennesimo dispositivo di repressione. Il costituirsi della quarta personale del singolare è, per Deleuze, la postura attiva del desiderio, il macchinico all'opera, la *macchina da guerra* lanciata contro ogni meccanismo o meccanicismo del potere. E non può che porsi come contro-sapere oltre che come contro-potere. Dinanzi ad un potere che positivizza le sue "prese" sul reale, che elabora un *corpus* pragmatico e funzionalista che estrae valore dalle singolarità nell'illusione della libertà, l'atto di creazione (non solo estetico) è quel mormorio che incrina e logora la tessitura del biopotere, è un "si parla" che si rivolta attraverso l'unico capitale fisso, il cervello, contro il dominio, purché, afferma Deleuze, «[...] si capisca che all'interno del "si parla", che è il non-cominciamento del linguaggio, trovano posto tutti i soggetti, tutti gli "io" possibili e immaginabili»³⁶; è una soglia flebile, tra la potenza del "si parla" e il suo blocco sulla vita stessa.

Parlare di *governamentalità* sta ad indicare una prospettiva di oltrepassamento rispetto alla coincidenza tradizionale tra dominio e Stato; infatti, con il termine "governare" Foucault mostra la prassi concreta del controllo, il suo entrare a livello microfisico nelle determinazioni del dispositivo. Dice Deleuze: «Lo Stato, in ogni caso, lungi dall'essere la fonte dei rapporti di potere, li presuppone. Foucault esprime questo dicendo che il governo viene prima rispetto allo Stato, intendendo con "governo" il *potere di affezione in tutte le sue forme* (governo dei bambini, delle anime, dei malati, di una famiglia...)» (FOU, p. 104). La potenza come atto di resistenza è il pensiero stesso che, essendo finalmente scevro dal dogmatismo trascendentale proprio dell'Io fondativo, raggiunge *da fuori* le maglie di questo potere; pertanto, l'eccedenza della singolarità rispetto ai canoni ordinativi logico-sintattici e personali diviene qui decisiva dinamizzando il pervenire all'interstizio del potere, aprendone un varco, sabotandone i crismi, solcando differenzialmente la sovversione di una breccia che, in ultimo, è anche *novum* politico. Così Deleuze coglie questo passaggio fondamentale, dove in gioco vi sono le peculiarità più proprie dell'atto di liberazione:

Pensare è il pervenire al non-stratificato. Vedere è pensare, parlare è pensare, ma il pensare si produce nell'interstizio, nella disgiunzione tra vedere e parlare. Qui avviene il secondo incontro tra Foucault e Blanchot: il pensare appartiene al fuori nella misura in cui quest'ultimo, "tempesta astratta", si rovescia nell'interstizio tra vedere e parlare. L'appello al fuori è un tema costante di Foucault, e significa che pensare non è l'esercizio innato di una facoltà, ma deve pervenire al pensiero. Pensare non dipende da una bella interiorità che riunificherebbe il visibile e l'enunciabile, ma si produce con l'intrusione di un fuori che scava l'intervallo, che forza, smembra l'interiore (*ivi*, p. 117).

Una trasvalutazione che disorienta ri-orientando un percorso ontologico, epistemologico, politico. Se il dispositivo incardina il proprio fondamento nel binomio sapere-potere, in un sapere che determina il "c'è luce" della visibilità e il "c'è del linguaggio" del regime di enunciabilità, producendo con raggio distributivo soggettività disinnescate, docili, lige all'illusione della libertà, "pensare" diviene la freccia che trapassa, il fuori che minaccia, scompone, mina, ciò che potremmo definire l'identità del potere. Ovviamente, visti i presupposti teorici, non si tratta di un'identità

³⁶ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 94.

fissa né rappresentata visibilmente, ma di un identico che governamentalizza nell'unidirezionalità dell'abolizione di ogni critica. Pensare è filosofare, filosofare è fare politica: *il pensare è politica*. Deleuze profila questa asserzione come perno spartiacque ed orizzonte di lotta. L'architettura politica neoliberale appare il concreto storico, la contingenza del contemporaneo del biopotere individuato e criticato da Foucault (nonché da Deleuze); in effetti, l'aspetto integrativo-differenziante-amministrativo è incarnato dal neoliberalismo politico e dal neoliberalismo economico dal momento che nella superficie dell'eterogeneo si cela una riconduzione a griglie prestabilite. Laura Bazzicalupo individua nel concetto di *piega* quel taglio decisivo che può disvelare e, inoltre, mettere in guardia dal governo sul βίος: «La piega è oscillazione senza sintesi, è compatibilità di eterogenei. Dice l'impossibilità della riduzione delle variazioni, la contiguità che emerge come esternità obbligante eppure orizzontale; onda che propaga il cambiamento (ma anche l'assimilazione, l'adattamento) attraverso minime variazioni»³⁷. Si impone la finalità di preservare la libertà del molteplice per evitarne l'occlusione dialettica, l'inserimento coatto e mistificato in una rete di relazioni "previste". L'irritamento passa oggi dalla tecnologia, dal *medium* di comunicazione virtuale che intercetta i flussi e ne dispone; pertanto, "piegare" è produrre un diagramma di interferenza che lasci la combinatoria materiale-cognitiva delle singolarità libera *nel* e *per* le sue stesse variazioni. La *governance* globale, o globale, ha ceduto la direzione del governo non perdendo nulla della capacità di dominio: questo è il *novum* biopolitico. Dirige da un interno fatto di concessioni, di permessi che lasciano trasparire un allargamento dell'opportunità democratica quando, al contrario, ne localizza le intenzioni prevedendone i movimenti. Si fa ancora più forte la potenza filosofico-politica della categoria di "inattualità" nietzscheana. Invenzione, creazione, concatenamento "imprevisto" formante nuovi *Universi di referenza*³⁸, enucleano in sé il fermento della critica, della demistificazione, di una verità che perviene *da Altro*, fabbricata come macchina da guerra, del pensiero in divenire, come carta che rifiuta il calcio, come superficie liscia opposta e resistente ad ogni striatura³⁹.

La cartografia foucaultiana ha reso intelligibili i nuovi varchi su cui agisce la strategia di controllo e, per mezzo del dispositivo, ne ha mostrato le articolazioni determinando e nominando l'attuale operatività di essa sotto l'egida della *proibizione concedente*. Se un tempo, oltre l'occhio del sovrano, sfuggivano atti di trasgressione e critica nei confronti del potere, e se dopo la stessa fase disciplinare il nesso sapere-potere bloccava in registri codificati corpi e cervelli, oggi l'innovazione del controllo cessa di imporre ed inizia a porre, muta i suoi attriti repressivi in fluidità monitorate⁴⁰. Chiarisce ancora Bazzicalupo: «L'attuale potere governamentale è dunque relazionale, transitivo. Non produce governati assoggettati e disciplinati, ma soggetti attivi, coltivando i punti di forza e debolezza della popolazione nella quale essi sono oggettivati, oppure sollecitando seduzione e attenzione del pubblico in cui essi si aggregano: cosa possono, cosa rischiano, cosa potrebbero se stimolati»⁴¹; formula di estrazione e messa a valore della potenza del sé collettivo e singolare, frontiera onnipervasiva edificata per lo sfruttamento.

La presa di coscienza dello sfruttamento, di matrice marxiana, risulta qui ancora più tesa alla sua complessificazione in quanto è dall'inconscio stesso che bisogna mutare, rovesciare, indirizzare ad altro ritmo il desiderio, farne una soggettività molteplice e *del* molteplice, per poter cogliere, realmente, quel campo resistenziale che per Foucault permane sempre; la trasvalutazione

³⁷ L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, cit., p. 34.

³⁸ Cfr. F. Guattari, *Caosmosi*, cit.

³⁹ Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani*, cit.

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, dove Foucault descrive la triade delle fasi del potere: potere di sovranità, potere disciplinare, potere di controllo.

⁴¹ L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, cit., p. 36.

oppositiva contro la presunta avalutatività del potere (in realtà orientato verso precisi schemi di conservazione e perpetuazione) dimora nel pensiero come forza nomadica, artefice e salvaguardante le interazioni del molteplice, la variazione pluralistica continua, in ultimo, diciamo, la vita stessa. Così Deleuze: «[...] un campo sociale resiste, prima ancora di agire strategicamente, e il pensiero del fuori è un pensiero della resistenza» (FOU, p. 120). L'annosa *quaestio* tra teoria e pratica si vede mutare radicalmente, capovolta negli interstizi della sua medesima relazione poiché, mantenendo salda la concezione di un sapere-potere non più "soltanto" verticale ma innervato in ogni angolo della vita, ed inoltre permanendo nella rigorosa interpretazione funzionalista del dispositivo, teoria e pratica divengono un connubio fatto di coincidenze, allontanamenti, svisature e rincorse. Perché tali attributi? Se la molteplicità è la struttura del "corpo della Terra" qualsiasi sapere-potere che ne vuole intercettare ed occludere il potenziale non potrà che passare per un'asimmetria che sarà poi sclerotizzata per mezzo della mistificata libertà nella quale cadrà, pre-disposta dalla previsione del potere. In un proficuo dibattito, Foucault e Deleuze si interrogano sul ruolo dell'intellettuale. L'esser depositario di una saggezza elitaria rientra nel tradizionalismo bieco che ha fatto delle accademie e della storia del pensiero un *diktat* di indisponibilità per gli approcci *altri*. A nome di chi parlano Foucault e Deleuze? A nome di quegli "uomini infami" dirà Foucault in un famoso scritto⁴², a nome di un'ecceità che non rimanda ad alcuna personalità, in nome del "nome" proprio, segno della singolarità scevra dal ferreo egologismo, dalla minoranza e non dalla marginalità, nelle parole laddove si diviene "stranieri nella propria lingua". Da un lato Foucault: «[...] esiste un sistema di potere che blocca, vieta, invalida questo discorso e questo sapere; potere che non è solo nelle istanze superiori della censura ma che affonda molto in profondità e molto sottilmente in tutte le maglie della società. Gli intellettuali stessi fanno parte di questo sistema di potere, l'idea che essi siano gli agenti della "coscienza" e del discorso è parte di questo sistema»; in replica Deleuze, «[...] una teoria è esattamente come una cassetta di attrezzi. Niente a che vedere con il significante... Bisogna che serva, che funzioni. E non per se stessa. Se non c'è della gente per servirsene, a cominciare dal teorico stesso che smette allora d'essere tale, vuol dire che non vale niente, o che il momento non è venuto. Non si ritorna su una teoria; se ne fanno altre, ce ne sono altre da fare»⁴³. Creazione continua e postura di problemi. In sintesi, la filosofia deleuziana.

Ogni traccia di personalismo e di trascendenza viene obliata da entrambi e Deleuze, precipuamente, rileva che Foucault non si è limitato soltanto ad applicare un diniego mutandolo in una positività assertiva, ma ha decostruito alla radice il vecchio sistema euristico ingabbiato da un lato dalla dialettica (Hegel), dall'altro dalle pastoie del meccanicismo logico-analitico (Carnap, Wittgenstein); pertanto, Foucault ha genealogizzato questi stessi metodi, *dis-integrandone* i cardini ed aprendo alla concretezza archeologica. Da qui è possibile misurare anche un nuovo "sapere" e le sue ipotesi di militanza nella verità e nella lotta. Sebbene appaia un'astrazione, un campo filosofico *stricto sensu*, nelle opere di Foucault, secondo Deleuze, si respira un coinvolgimento che porta praticamente a superare l'uomo come finora lo si è pensato e conosciuto. La minoranza assume così il suo valore, non semplicemente come stereotipo della classe umile volta all'emancipazione (che ci sembra anche una semplificazione del marxismo), ma quale portatrice di una "vividezza" nel concreto della lotta, nel solco cognitivo, emozionale, corporeo, della costituzione di scenari di libertà; una moltitudine di singolarità che collettivizza non solo le trame del proprio lavoro che in tal modo "torna a vivere", ovvero "lavoro vivo", ma anche il *milieu* i cui contorni mettono in gioco un circostante talmente decisivo da poter essere indagato nella sua universalità, come risulta dalla determinazione dell'a priori storico concreto, paradigma di una volontà di ricerca globale. In altri

⁴² Cfr. M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, tr. it. di G. Zattoni Nesi, il Mulino, Bologna 2009.

⁴³ G. Deleuze-M. Foucault, *Gli intellettuali e il potere*, in *L'isola deserta e altri scritti-Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 263.

termini, *diagrammatizzare*, per Deleuze, dimora in queste ragioni ed in questi atti pratici di emancipazione; porsi trasversalmente è ostacolare il ritmo del profitto e della circolazione capitalistica per riappropriarsi delle proprie forze, in primo luogo dal cervello. Vuol dire sottrarsi a processi di valorizzazione "docili", i cui effetti nello sviluppo delle epoche sono, come scrive Remo Bodei in un illuminante scritto, concentrati in un potere che «[...] separava il pazzo dal sano e l'onesto dal delinquente, mentre segregava, controllava, puniva, criminalizzava chi gli si opponeva. Ora invece il potere viene osservato nella prospettiva degli individui, nel loro darsi forma attraverso la disciplina»⁴⁴.

La trasversalità perviene alla fenditura delle cose, rompe la meccanica delle distribuzioni e sabota piani variabili; nel linguaggio, la soggettività "docile" subisce una delle chiusure più riducenti, che avviliscono le componenti consce ed inconsce di esso. Non a caso Guattari parlerà di trasversalità quale metodo terapeutico democratico e di lotta nella psicoanalisi (si veda l'esperienza di La Borde)⁴⁵. La *vulgata* strutturalista, pur attraversando le opere degli autori in gioco, non residualizza riserve ontologico-epistemologiche poiché, come afferma Deleuze: «Chiameremo struttura la determinazione di un sistema omogeneo in relazione con le sue costanti. Chiameremo molteplicità l'insieme dei passaggi e delle regole di transizione tra sistemi eterogenei [...] Non c'è struttura ma solo molteplicità»⁴⁶; se il concetto di "espressione" poteva dirsi in parte ancora astratto nelle opere su Spinoza, ora Deleuze riesce ad enucleare gli infiniti frastagliamenti della molecolarità, anima della sua ontologia pluralista. Infatti, niente risulta più evidente e concreto del linguaggio:

«Tutti sono a cavallo tra più lingue. Siamo tutti bilingui. Anzi, siamo "multilingui", solo che non lo sappiamo. Mi direte che uso la parola "lingua" in modo scorretto. Niente affatto, la uso nel senso più stretto: sistema omogeneo definito da costanti [...] Mi sembra dunque che in questo senso la teoria delle molteplicità si opponga radicalmente allo strutturalismo. Foucault ha perfettamente ragione quando, già in *Archeologia del sapere*, afferma di non essere uno strutturalista. A mio parere, infatti, egli appartiene al novero di coloro che sostengono una teoria delle molteplicità, e le molteplicità non hanno nulla a che vedere con le strutture, sono una cosa diversa. Perché? In quanto, lo ripeto, sono regole di passaggio tra sistemi eterogenei e non regole di formazione di sistemi omogenei»⁴⁷.

Proprio quella puntualità metodologica che Deleuze ha posto, fin dai primi lavori, alla base del suo *itinerarium* di destituzione della tradizione metafisico-dialettica occidentale. Politicità, epistemologia, ontologia, si intrecciano nelle linee di liberazione tracciate da Deleuze e, terza sezione del dispositivo, la soggettività viene a costituire il punto nevralgico delle "rivoluzioni possibili". L'ultima fase del pensiero foucaultiano culmina con la problematica del Sé, resa affine al movimento medesimo della verità. Da qui la figura del *parresiasta*. Allo stesso modo del fondamento tradizionale, l'idea di soggetto è svincolata totalmente dal proprio centro, non assurgendo più a manifestazione originaria, né a scaturigine gnoseologico-epistemologica; anche in chiave spirituale, l'eternità dell'anima individuale è obliata in linea con l'eclissi del divino. Scrive Deleuze: «In quanto si compie, il soggetto di diritto è la vita come portatrice di singolarità, "pienezza del possibile", non l'uomo come forma di eternità» (*FOU*, p. 121). La posteriorità anticipata nel saggio del 1953 su Hume riguardo il soggetto è qui ancor più fortemente

⁴⁴ R. Bodei, *Storie dei senza storia*, in M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, cit., p. 84.

⁴⁵ Cfr. F. Guattari, *Una tomba per Edipo*, a cura di G. Perretta, Mimesis, Milano 2012.

⁴⁶ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 119.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 119-120.

determinata, alla luce di un epifenomeno avente "un futuro". Che significa? Ritengo precipuo affrontare due correlazioni. In prima istanza, l'autonomia del piano di immanenza non può che essere "impersonale" poiché, in caso contrario, sarebbe costretta al punto di vista singolare e con esso verrebbe meno l'universalità del suddetto piano; in seconda battuta, motivo per me centrale da precisare nel lavoro di Deleuze, la soggettività non risente minimamente della secondarietà che le pertiene, in quanto da questo "dopo" si apre alla trasvalutazione nietzscheana dei valori, al rovesciamento edificante del senso dal suo "dipartimento di vita" (ancora Nietzsche e Leibniz). L'ultimo uomo, il portatore del risentimento e dello spirito gregario, del senso di colpa e dell'afflato mistico-spirituale, è colui che non accetta tale posteriorità e, inoltre, non vede la possibilità di costruzione occupato com'è a mostrare le radici da cui proviene per farne un vanto, se va bene, una violenza anti-democratica nei casi peggiori. Agli Stati, ai gruppi sociali, accade la medesima dinamica. Alla vendetta idiota dell'ultimo uomo (e gli uomini di potere sono "ultimi uomini"), è rigoroso contrapporre il "distacco impegnato" dello stoico (che è una forma politica di resistenza), lo Zarathustra che si fa carico del tramonto del mondo mistificato in attesa della nuova "aurora", la singolarità determinata come *ecceitas* che conduce i molteplici divenire dell'atto di creazione (Deleuze) e del "coraggio della verità" (Foucault) radicalmente ed incontrovertibilmente contro il biopotere. Analogia "regale", "elettiva", tra Foucault e Deleuze, in merito alla necessità incipiente di superare l'uomo e il territorio umano; se il primo aveva parlato ne *Le parole e le cose* di "morte dell'uomo" e di "estinzione del Cogito", il secondo afferma: «Dal vecchio uomo la resistenza trae, come diceva Nietzsche, 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 deve essere liberata nell'uomo stesso, perché l'uomo è stato un modo di imprigionarla» (*ivi*, p. 123).

Ad emergere insistentemente è la nozione di "resistenza". Nietzsche e gli Stoici appaiono l'anello di congiunzione tra Foucault e Deleuze, il quale nell'ultima parte del suo scritto *Foucault* del 1986 concentra lo sguardo filosofico su ciò che costituisce il ritmo di continuità in tutta l'opera foucaultiana: la vita. Biopotere e biopolitica, già nell'etimo, cadenzano l'urgenza del "vitale", spazio di lotta e di resistenza in quanto spazio aggredito in variegate forme (repressive e concedenti) dal potere stesso e pertanto contrastato conflittualmente dalle forze dell'umano sottratto, per dirla in termini nietzscheani, a quella sublime metamorfosi che ne fa un "liberato". La scomparsa di una classe ben definita ha aperto un nuovo scenario, estremamente ricco e produttivo di occasioni resistenziali, di lotta, di agone politico-culturale. Deleuze intesse una giusta combinatoria ponendo in rilievo il polo "vita" con quello del "Fuori".

Quando il potere diventa bio-potere, la resistenza diventa potere della vita, potere vitale [...] La forza che deriva dal fuori non è forse una certa idea della Vita, un certo vitalismo al culmine del pensiero di Foucault? La vita non è forse questa capacità di resistere che è propria alla forza? [...] Ed è proprio nell'uomo che, per Foucault come per Nietzsche, bisogna cercare l'insieme delle forze e delle funzioni che resistono...alla morte dell'uomo. Spinoza diceva: non sappiamo cosa può un corpo umano quando si libera dalle discipline dell'uomo. E Foucault: non sappiamo cosa può l'uomo "in quanto vivente", come insieme di "forze che resistono" (*ivi*, p. 124).

La cartografia che Deleuze ricava dall'opera di Foucault, archivio e diagramma nelle loro duplici funzioni a seconda se costruite da un atto di resistenza o dalla disposizione del potere, pongono in maniera decisiva la problematica del soggetto, vero fulcro dal quale far passare e destinare le emissioni di dominio. Deleuze si chiede: «Se il potere produce verità, come concepire un "potere della verità" che non sia più "verità di potere", che sia una verità che sorge dalle linee trasversali di resistenza anziché dalle linee integrali di potere? Come "varcare la linea"?» (*ivi*, p.

126). Gli strati, i diagrammi, le formazioni del visibile e dell'enunciabile hanno concorso, se considerate l'inesco del potere, anzi più precisamente del biopotere, all'edificazione distributiva di un soggetto docile, impotente, costretto ad un lavoro morto, illuso tecnologicamente e comunicativamente dalla democrazia usata come lusinga e copertura reazionaria. Foucault, nell'acuta osservazione ermeneutica deleuziana, rifiuta di porre il cominciamento critico dalla chiarificazione dell'interiorità. Appare quasi l'inversione di un metodo socratico, il famoso δαίμων diviene una forza esteriore che perviene all'interno: è la *scia curvante* del pensiero. Di questo fuori c'è anche un dentro. E Deleuze ritorna al motivo della piega che, rispettando una scansione cronologica, si compirà nel 1988 con *La piega* ma, a quanto pare, era già nella scaletta concettuale deleuziana. «Il dentro come operazione del fuori: in tutta la sua opera Foucault sembra essere perseguitato da questo tema di un dentro che sarebbe solo la piega del fuori, come se la nave fosse un piegamento del mare» (*ivi*, p. 129). Il termine originario è *doublure*, piega, ripiegamento, fodera. Ecco la declinazione della "differenza" in Foucault. Il discorso su Leibniz avrà una caratterizzazione compositiva a livello ontologico, mentre qui la politicità comunica la sua ipotesi costruttiva di emancipazione in modo non mediato, diretto. Presente il fuori, forma di libertà, di imprevedibilità, di taglio immanente nell'impalcatura del potere, la singolarità può darsi un autogoverno scevro dalla governamentalità impositiva, piegandosi nel dentro di questo fuori, dandosi una posizione (si rammentino gli indici di regolarità nella pluralità monadologica) di *enkrateia*⁴⁸. Deleuze mostra l'analogia indiscutibile tra la grecoità, in particolare quella dell'Ellenismo, e l'ultima fase dell'opera di Foucault che, al di là dell'interesse filosofico, voleva indicare una via percorribile, un gesto di fiducia auspicabile di sé con sé, attraverso "le travail de soi sur soi"; sappiamo che gli Stoici, ad esempio, furono già l'asse di riferimento per Deleuze in *Logica del senso* del 1969.

Si tratta di *inventare un'umanità libera*, che non abbia più niente di quell'umanità nata *accanto e nella* separazione con il divino, né con quell'umanità sorta dai dualismi di ogni tipo (di genere, politici, etici, estetici, economici, sociali, clinici, giuridici). Dalla sottomissione di docilità al piegamento di potenza. Torsione decisiva che Deleuze fa propria sulla scorta di Foucault. «La lotta per una soggettività moderna passa attraverso la resistenza alle due forme attuali di assoggettamento, l'una che consiste nell'individuarsi in base alle esigenze del potere, l'altra che consiste nel fissare ogni individuo a una identità saputa e conosciuta, determinata una volta per tutte. La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi» (*FOU*, p. 140). In *Mille piani*, accanto a Guattari, Deleuze conierà nuovi concetti per fornire utensili di contro-potere, tra cui le macchine da guerra su tutte. Macchine desideranti che inventano nuove carte con linee di fuga esprimenti potenziali critici in grado di sapersi ricondurre (e si ritorna all'eticità del parresiasta foucaultiano) ad una certa territorialità, prima che una linea si trasformi in linea di abolizione che annichilirebbe i "possibili". *Nomadismo del desiderio* quale carattere peculiare della lotta politica. Come ha affermato Gil, Deleuze è un "grande clinico della civilizzazione" che ha saputo, come Foucault con altri mezzi seppur convergenti, smascherare il contemporaneo senza l'ansia di convertirlo a modelli passatisti, ma al contrario ha cercato sempre nuove ulterioriità coincidenti, se volessimo sintetizzare con un'espressione, con *atti di creazione*. Tali atti hanno un loro articolato discorsivo, sottratto all'"ordine del discorso": «Abitare, di fatto, un piano immanente ai corpi, alla vita e al linguaggio, alla superficie, al senso [...] Linguaggio che integra le parole nella vita dei corpi, che non ammette idee al di sopra dell'esperienza vissuta, ma neppure corpo al di sotto del senso - non c'è trascendenza,

⁴⁸ Termine afferente al "dominio di sé", nell'etimo "essere in potere di" dal greco ἐν ovvero "in", "dentro", e κράτος, cioè "potere", qui anche come "potenza".

tutto è immanente»⁴⁹. Ontologia in trasformazione quella di Deleuze, come sua caratteristica connaturata, interna alla *Materia come Vita e Vita come Materia*, paradigma aforistico e chiastico del percorso di (s)fondamento deleuziano. Nelle increspature dell'opera di Foucault, tra cui Deleuze ci ricorda di non dimenticare le interviste come complemento dell'opera, il legame con Kant è dirimente; tuttavia da un lato il rifiuto di concepire un soggetto trascendentale tutore della conoscenza (anche nella sua versione fenomenologica di Husserl come "intenzionalità"), dall'altro Kant è stato l'innescò del domandare circa il soggetto, l'uomo nel posto occupato nel mondo e la sua relativa legittimità. Il piglio trascendentale è in Deleuze legato all'empirismo, rappresenta un piano impersonale, uno spazio pre-personale di movimento di singolarità; ma Deleuze ne vuole sottolineare la particolarità anche in Foucault laddove inerisce al metodo, alla sua «[...] ricerca storica e non lavoro di storico. La sua non è una storia delle mentalità ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, gli enunciati e i regimi di linguaggio. Non una storia dei comportamenti, ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza visibile, in un regime di luce. Non una storia delle istituzioni ma delle condizioni in cui esse integrano rapporti differenziali di forze nell'orizzonte di un campo sociale. Non una storia della vita privata ma delle condizioni in cui il rapporto a sé costituisce una vita privata. Non del soggetto ma dei processi di soggettivizzazione, nei piegamenti che si attuano in questo campo ontologico e al tempo stesso sociale» (FOU, p. 154).

Avviandomi alla sussunzione teorica di quanto detto, l'incontro contemporaneo e classico di Deleuze con Foucault ha sancito un arricchimento indubitabile per questa "controstoria del pensiero". Ciò che potrebbe assumere i contorni dell'insormontabilità, ovvero l'intelaiatura microfisica del biopotere, la sua impeccabile logica distributiva, il suo sguardo totale ("Panopticon" *docet*), l'abilità nel condurre senza farsi notare illudendo anzi di autonomia i soggetti coinvolti, può essere insidiata, lesa nel monolitico e, funzionalmente, fluido spessore di inattaccabilità, dal gesto-evento resistenziale, dal nomadico atto di creazione che fa proprio il sapere ed il possibile (la potenza), capace di porsi al sociale e al politico con un'artificialità complessa data dalla costruzione del proprio sé modellato da queste tensioni immanenti. È il pensiero a porre il *novum*, a destabilizzare l'acquisizione divenuta stabile, impedendo non solo il ritorno delle tradizioni, ma anche il rischio di una nuova tradizione. Per Deleuze, con Foucault la partita si gioca sul "pensiero" e sui suoi modi di coniugazione: «Il pensiero pensa la propria storia (passato) ma al fine di liberarsi da ciò che pensa (presente) e poter finalmente "pensare altrimenti" (futuro)» (*ivi*, p. 158). Ad essere spasmodicamente cercata è la linea coincidente con la Vita, proprio perché multilineare, scevra da direzionalità obbligate, teleologismi cristiano-dialettici, meccanicismi idolatri del dato, intenzionalità bloccate dall'Io. Le filosofie di Deleuze e Foucault, oltre i comuni spunti teorici, hanno una potenza condivisa inerente alle forze utili a restituire singolarità soggettivante autonoma e, nello stesso istante, a poter *creare* contro il potere della verità. L'estraneità, il divenire minoranza, il nomadismo, una diserzione gestita, una multilinguisticità totalmente orizzontale, sono alcuni degli strumenti chiave di cui Deleuze si serve. Egli ha fabbricato, da filosofo, concetti. Con essi si lotta, come nel caso di quelli messi all'opera da Foucault. Queste sono le forze della finitezza, di quel magma potente, differente, aparallelo, anti-evolutivo, impercettibile, asignificante, che orientano la propria balistica teoretica contro Dio e contro l'uomo. E contro tutto ciò che ne porta i segni. In chiusura, Deleuze apre la sua inesauribile fucina concettuale con un'altra nozione:

Quali sarebbero allora le forze in gioco con le quali le forze dell'uomo potrebbero

⁴⁹ J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit., p. 183.

entrare in rapporto? Non sarebbero più l'elevazione all'infinito, né la finitezza, ma un finito-illimitato [...] A costituire allora il meccanismo operativo non sarebbero né la piega né il dispiegamento, ma qualcosa come una *superpiega* (*ivi*, p. 158).

Dentro e fuori sono scoperte di lotta, le curve, i ripiegamenti, l'incavo che esprime un resto di ulteriorità, un "altrimenti" del pensiero, sono le forze schierate sul campo biopolitico. «Il potere continua a farci parlare. Non è che ci mette in bocca parole false, ci costringe a parlare»⁵⁰. In questa costrizione sono racchiusi tutti i poteri stratificati nelle varie epoche e racchiudibili nella duplice forma Uomo e Dio. La vocazione nietzscheana, comune a Foucault come a Deleuze, illumina una fenditura di futuro, che si sappia (passato) e che avverta (presente) per poter creare (futuro). Il farsi carico di Zarathustra, è l'emblema che racchiude le coordinate di entrambi questi autori, compresa la gravidanza politicamente emancipativa del loro tendere. Tutto è da farsi, da costruire, da opporre. Pertanto, in accordo con l'amico e con il filosofo, Deleuze afferma: «Come direbbe Foucault, il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti» (*FOU*, p. 175). L'attesa odierna cela la possibilità di questa costruzione.

⁵⁰ G. Deleuze, *Il sapere*, cit., p. 236.

LIMEN

QUALE SECOLO?

Un giorno forse il secolo sarà detto deleuziano.

Michel Foucault

Una soglia. Entrata e uscita restano impalpabili. Frontiera in cui si sente di ritrovarsi. Deleuze muore nel 1995, alle porte del XXI secolo. La sua filosofia resta un'eccedenza, uno scarto che non scommette, ma lancio di dadi, gesto del possibile e ricaduta nel necessario. L'attraversamento dei classici da parte di Deleuze ci ha consegnato una storia del pensiero oculata, rigorosa ma, anche, creativa; la via convergente battuta dalla restituzione oggettiva della storicità concettuale del pensiero accanto al pensiero *di* Deleuze, quindi al conio filosofico, è cifra e carattere determinato di tale percorso. L'impianto contro-storiografico rispetto alla tradizione ha sancito la messa a concretezza deleuziana di quel fondamentale concetto spinoziano ascrivibile alle *nozioni comuni*. Michael Hardt ne sottolinea l'evidenza: «Le nozioni comuni non sono prioritariamente una forma di analisi speculativa, ma uno strumento pratico di costituzione»¹. Siamo dinanzi ad una matassa strutturata da multicomposizioni, costruzione cui si concatenano orizzontalmente elementi caosmici, non legati da stretta successione consequenziale. Deleuze ha fatto concrescere l'analisi di periodi, autori, opere, insieme alla sua filosofia, alla messa in discussione della tradizione filosofica a partire dalle sue fondamenta (*Cogito*, trascendenza, dialettica su tutte); il lungo tirocinio storico-filosofico è un quotidiano "andare a bottega" come per gli artisti rinascimentali, ad apprendere, spiare, rubare con un pugno di sguardi la potenza di una linea, l'accostamento di certi colori, il tocco tra lo sfumato e il netto. Deleuze ha realizzato tutto ciò nel terreno della filosofia ponendo dei *problemi*, vocazione fondativa del pensiero. Questioni non risolvibili nella stretta rigidità della logica, utile ma limitata, ma posti nella circolarità delle loro relazioni entro una profonda interconnessione tra gli scritti minori di un autore (si rammenti l'importanza del "minore" in Deleuze), i ponti mobili con l'arte e la letteratura, la scienza e la poesia, il teatro e il cinema. Un procedere folgorante, un *novum* smarginante. La teoria della molteplicità assume i connotati del "fondato" e, in contemporanea, diviene la chiave metodologica a prioristica (in senso funzionale) dell'*operari* del pensiero. Con un simile percorso, rigorosamente antistoricistico poiché lo stesso Deleuze ri-pensa, ri-problematizza, ri-diviene come Altro *tra* i suoi autori, si è condotti a scoprire il pluralismo compositivo delle idee, nonché la matrice molteplice che ne sottende la dinamica. "Differenza", "singolarità", "immanenza", vengono a tessere lo specifico concettuale della filosofia deleuziana che nel suo *iter* non ha mai rinunciato al rigoroso approccio con i classici, adempiendo all'oggettività storiografica. Ma ciò non basta. "Pensare" è

¹ M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 193.

sempre un'operazione a cui si perviene (ricordiamo Foucault) e, per tale motivo, la "bottega" diviene "officina", ovvero una fucina di sperimentazione sul materiale già levigato del passato ma del quale l'euristica deleuziana ci mostra la possibilità di funzione, di nesso cogente con altri emisferi d'intelligibilità.

La metafisica del caos irrorà le sue vene per opera della "differenza" ed eccede le strettoie metafisiche sia di un'ontologia dello scarto privilegiante (Heidegger), sia della mistificazione della differenza di cui è intrisa la dialettica (Hegel); l'essere è percorso da molteplicità nell'unicità del piano di immanenza, laddove le singolarità intrecciano le loro linee e dove la vita è *ex materia*, coerenza dell'ontologia pluralista. Ancora Hardt: «L'ontologia di Deleuze esige una prospettiva materialista, perché ogni superiorità concessa al pensiero indebolirebbe la struttura interna dell'essere. Il materialismo allora non è solo il rifiuto della subordinazione del corpo alla mente, ma anche un innalzamento dell'essere al di sopra di entrambe le sfere. Deleuze rifiuta qualunque concezione idealistica che in qualche modo subordini l'essere al pensiero»². Pensiero e corpo, idea e sensorialità, occupano il medesimo spazio della materialità. Il fulcro del piano di immanenza, oltre alla sua unicità (quale *spatium* o campo, non a livello contenutistico) ruota attorno ad una postura congiuntiva, relazionale, concatenante tra cose; il molteplice costruisce reti asimmetriche, non previste da un sottofondo storicistico o evoluzionistico, anzi si dà proprio nella compenetrazione tra differenti, tra "due reami" come usa dire Deleuze. Anche la disgiunzione, come ricordato più volte nel nostro percorso, è una forma di congiunzione. Il reale non incarna immagini metaforiche, nuclei rappresentativi che "rimandano a..."; esso è il molteplice che lo anima. Godani scrive: «[...] l'immanenza assoluta viene conquistata nel momento in cui, rese ineffettuali le partizioni prestabilite del mondo della rappresentazione, tutto viene rimesso in gioco di volta in volta, tutto si decide sempre di nuovo» (DEL, p. 119); risulta evidente come la nozione dialettica di "superamento conservativo" (*Aufhebung*) non è ammissibile nell'ontologia deleuziana poiché ristretta ad una logica da un lato identitaria, mentre dall'altro tesa alla *reductio* del molteplice ad un *unum*, che è anche *unicum*, assoluto, sintetizzante, chiudente. L'alternativa non è l'apertura. Ma è l'infinita apertura. Lo spazio deleuziano del reale è una *topologia* di macchine concatenanti (di varie tipologie, si veda *L'Anti Edipo*), rifiuto del Medesimo e costante connessione, ad intensità variabili, con l'Altro.

Il reale è il costruito, e viceversa. La naturalità, l'immediatezza ontologica è ascrivibile alla materia nella sua infinità vitale, mentre ogni epifenomeno, ogni posteriorità, sin dai suoi primi atti, è artificiale, ovvero composto. E, come sappiamo, tra queste artificialità c'è anche l'uomo; un uomo che, tuttavia, può determinare se stesso e il mondo in base agli incontri *nel* reale, gestendo in autonomia politica la sua traiettoria mai definitiva. Qui agisce il bio-potere, qui avviene la distribuzione colonizzatrice sulle singolarità che, come detto nel confronto Foucault-Deleuze, coordina il motore chiave della raffinata repressione contemporanea nel mondo globalizzato. Ancora Godani è chiaro in questo passo: «Nel pensiero di Deleuze costruttivismo e realismo non solo non si oppongono, ma finiscono per identificarsi» (*ivi*, p. 135). L'inversione non risolve il portato della filosofia e della storicità filosofica deleuziana in quanto, qualora ad essa si permanesse, avremmo l'ennesima storia del pensiero fatta di "alto" e "basso", ovvero di dualismi, quando, al contrario e sulla scia dell'opera di Nietzsche, Deleuze opera edificando un altro terreno di intelligibilità, forando la matassa degli schemi dualistici classici, traghettando la riflessione su lidi non semplicemente "rinnovati" ma radicalmente "nuovi". Si ha, pertanto, un nuovo soggetto, un nuovo immanentismo, un nuovo materialismo, un nuovo pluralismo, una nuova verità, una nuova politica. Il *novum* assume critica e costruzione in senso universale poiché l'impatto

² *Ivi*, p. 220.

deleuziano rifiuta ogni specialismo, non si ritaglia settori elitari, ma vive entro gli sciami concettuali emanati dall'orizzonte estetico come di quello scientifico, di quello etico come di quello fisico; Deleuze ha saputo oltrepassare l'interdisciplinarietà pervasa ancora di un gioco "tra sezioni", verso un universo referenziale decisamente *trasversale* (l'incontro con Guattari ha rafforzato quest'idea). In analogia con la produzione desiderante, "fare filosofia", per Deleuze, è aprire varchi d'eccedenza non lasciando spazio al Simbolico come angolo di tolleranza, ma altresì mostrando la vastissima densità e prolificità molteplice del Reale. L'attraversamento centrale dell'opera di Freud, altro perno nell'ideale "storia della filosofia deleuziana", mira alla destrutturazione delle categorie, ancora una volta separatiste, quindi manichee, tra la realtà e il simbolo. Tutto è reale. Secondo Palumbo «[...] Deleuze sottolinea proprio il concetto di desiderio come forza che costituisce il proprio campo d'immanenza in patente opposizione alla concezione pulsionale della ricerca del piacere»³; la divergenza tra *forza* e *manca* non caratterizza soltanto la libido, ma l'intero approccio costruttivista deleuziano per cui il Reale produce forza, non manca di nulla e non cerca di colmarsi rifugiandosi nel Simbolico.

L'ontologia materialista teorizzata da Deleuze compone una topologia di compresenza complessificata tra la coerenza logico-teoretica e la politicità; nel gioco di congiunzioni tra queste polarità la dimensione estetica in senso lato, la facoltà creativa, vivifica le tracce di questi luoghi del contemporaneo, luoghi di conoscenza e di lotta. Il pensiero come stile agonico, capace di attraversare soglie di intensità di varia determinazione; l'ontologia si fa politica dal momento che idee come quelle di empirismo-trascendentale, piano di immanenza, singolarità, eccità si concatenano a quelle di macchina da guerra, produzione desiderante, evento, schizoanalisi. L'opera deleuziana ha elaborato un lungo tirocinio sui classici, peraltro mai abbandonati, commistionandone i punti di approdo parziali e mobili con la critica alla psicoanalisi e la formulazione di un divenire rivoluzionario intriso di contemporaneità. I vari Hume, Kant, Bergson, Spinoza, Leibniz, Nietzsche, hanno (s)fondato le categorie per la nuova ontologia pluralista ma già in essi la politicità dei concetti, la loro potenza creativa era decisiva; Freud, Marx, la letteratura americana, Bacon, Proust, Carroll, gli Stoici, hanno sancito dei *tagli produttivi*, non riducendosi a mere "incursioni", ma sono divenuti proliferazioni di senso nell'Evento ontologico-politico deleuziano. La figura di Jean Paul Sartre, riconosciuto quale "maestro" dallo stesso Deleuze⁴, aveva lanciato i dadi della trasversalità scombinando lo scacchiere ermeneutico-storiografico valido fino a quel periodo; gli studi letterari impattano il filosofema che vi scorre dentro, quella particolare intersezione che non mutila mai un'euristica, anzi ne cerca le correnti, i flussi di amplificazione. Una *ritrattistica concettuale*, come un Rembrandt o un Géricault, sfaccettature percettivo-concettuali che pur mantenendo l'oggettività del *factum* filosofico ci svelano una congiunzione inaspettata, diremmo con Nietzsche *inattuale*. Gli studiosi attuali hanno colto questa serialità "non seriale" per mezzo della quale Deleuze ritrae il laboratorio filosofico, mostra gli interni delle botteghe "fucina delle idee", rifiutando di osservare passivamente "i grandi", ma ponendoli in un piano di attività relazionale con epoche, etiche, estetiche, frammenti storici. I classici, sulla scorta della lezione nietzscheana, non sono "museizzati", appartengono altresì alla storia critica, a quella τέχνη che si fa *arte del divenire del pensiero*. Osserva Cherniavsky: «Les critiques deleuziennes de l'histoire de la philosophie font partie d'un certain diagnostic de l'actualité de la discipline»⁵. Deleuze inquadra sempre il doppio asse *critica-clinica*.

³ F.D. Palumbo, *Economia del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano 2015, p. 51.

⁴ Cfr. G. Deleuze, *È stato il mio maestro*, in *L'isola deserta e altri scritti-Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 95-99.

⁵ «Le critiche deleuziane della storia della filosofia fanno parte di una certa diagnostica dell'attualità della disciplina»; traduzione mia da A. Cherniavsky, *Fidélité ou efficacité?*, in *L'Art du portrait conceptuel*, sous la direction d'Axel Cherniavsky et Chantal Jaquet, cit., p. 15.

Vaglio e risorsa connettiva. Un classico è in tal modo attraversato dal pensiero deleuziano, ne è nobilitato ma al tempo stesso decostruito. I presupposti del rapporto critico-clinico⁶ lasciano scorgere, tra i tanti spunti, la politicità emanata dalle dischiusioni operate dalla filosofia e la propulsiva attitudine a porle nel concreto mondano, nell'immanenza storica interna all'immanenza assoluta. In fin dei conti, non è sufficiente dire che la monade è, tradizionalmente, un mondo "senza porte e senza finestre", ma piuttosto che, nella lettura deleuziana, la monade è un punto di vista sul mondo e il mondo stesso nella sua interezza (un dipartimento della città), perché a tale conquista concettuale, all'apparenza astratta, urge la funzione di potenziale nella congiuntura attuale. Così il filosofare torna ad essere, grazie a Deleuze, il perno di indagine sulla realtà, qualcosa di utile o, meglio, di insostituibile.

Il nome di Hegel racchiude tutti gli elementi contrastati dalla filosofia di Deleuze. Un autore che pervade l'opera deleuziana senza che gli sia dedicata una monografia. Tuttavia, l'antihegelismo di Deleuze è la disseminazione mai cessata, il ritmo critico mai sopito onnipervadente il suo percorso. Le istanze dialettiche, come abbiamo avuto modo di vedere, minano il pluralismo poiché ne impediscono la δύναμις, intessono trame con l'effigie della riconducibilità di ogni frammento o parzialità alla totalità ("il vero è l'intero" per Hegel). Niente sfugge, laddove le forze effettuanti nell'ontologia deleuziana fanno della linea di fuga la scintilla di vitalità, la congiuntiva che si attua nell'inaspettato, nel parziale, per poi sostarvi e mutarsi in altre linee. L'hegelismo non prevede deterritorializzazioni, esso preclude "docilmente" l'alterità, la rende funzione di scambio (secondo la logica marxiana) al fine di costringerla ad una produzione che, già *in nuce*, si dà nel suo susseguente essere superata. Ciò che il biopotere, sulla scorta di Foucault, instaura nei meccanismi di "presa sul vivente" contemporanei, il "proibire concedendo", trova immediata analogia nel sistema hegeliano, dove le tendenze del negativo non affermano ma forniscono un urto necessario all'*Aufhebung*. La logica del *previsto* ha in sé una doppia radice teoretico-politica. Le rivalutazioni storico-critiche di un Hegel "rivoluzionario" (gli studi sulla *coscienza infelice* e la *dialettica servo-signore* di Alexandre Kojève e Jean Wahl, nonché il confronto Hegel-Marx in Jean Hyppolite) reggono se commisurate a spunti particolari ravvisabili nella vasta opera del massimo esponente dell'Idealismo tedesco, ad esempio nella *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia il segno del "compimento totalizzante" resta indiscutibilmente l'approdo ontologico, epistemologico, gnoseologico di Hegel. Le *figure dello Spirito* recano lo stigma del predisposto, in quanto "momenti" cadenzano un inevitabile riassorbimento, una sussunzione concreta nella logica del sistema che, inoltre, non può e non potrà mai, in quanto tale, essere scossa da imprevedibilità di fondo, essere trascinata a congiunzioni inerenti nuove creazioni. Il *novum* è abolito in Hegel. Alle "figure" hegeliane, Deleuze contrappone le singolarità, inflessioni aparallele che compiono tracciati intensivi, assolutamente privi di coordinate prefissate da uno storicismo già ben determinato. La storia è una costruzione, è realtà pluri-attraversante con ritorni, accumuli, rotture, discontinuità, regolarità periodiche, curve anomale, geodetiche in transito. *Nomadismo contro storicismo*. Tale, a mio avviso, appare lo scenario filosofico dischiuso da Deleuze, fecondo di riattivazioni parziali, riprese a lungo raggio, ma anche di inversioni vettoriali. Ecco perché la differenza fondamentale tra Hegel e Deleuze è sintetizzabile nel presentare "concetti gabbia" non modificabili in un sistema chiuso per il primo, mentre per il secondo nel fornire strumenti di compromissione pensante nel mondo, con concetti, percetti o funzioni (filosofia, arte, scienza, come riferito da *Che cos'è la filosofia?* del 1991). Disporre contro creare. Inglobare contro entrare. Un agone verbale a suon di infiniti.

Accanto alla netta e radicale presa di posizione contrastiva sulla dialettica, Deleuze ha

⁶ Cfr. G. Deleuze, *Critica e clinica*, tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1999.

avuto un confronto in apparenza *a latere*, ma comunque decisivo, anche con Marx e con il marxismo. La congiuntura storico-politica ha fatto di Deleuze un punto di indubbio e giustificato riferimento per le lotte degli anni '60 e '70, ragion per cui il Marx di Deleuze è ravvisabile, in altre forme e mutati intenti rispetto ad Hegel, lungo l'intera sua opera. Tutto ciò, lo si conceda, senza forzature ideologiche, nel solco dello studio rigoroso di un autore e di un'opera, tenendo altresì in conto, il *sintomale* di sapore althusseriano, quel "tra le righe" che, lungi dall'essere soggiogato ad imposizioni identitarie che contravverrebbero all'euristica dello stesso Deleuze, proviamo, nelle nostre considerazioni finali, a ricavare.

Competenza storiografica e tensione critica accompagnano il lavoro deleuziano nel tentativo di cesellare un nuovo armamentario concettuale, una batteria *verbobalistica* e *operazionale*, calata trasversalmente non solo nelle lotte inerenti la periodizzazione di certi lavori di Deleuze, ma adatta a porsi come universale. La figura di Marx, ancor più di quella di Hegel, appare in echi sottesi al binomio filosofia-politica, al famoso "tutto è politica" decretato da Deleuze. In un saggio importante, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Guillaume Sibertin-Blanc parla di un materialismo storico-macchinico, esemplato dal convergere della mappatura ritrattistica dei classici deleuziani e dalla spinta agente fornita dalla nozione di *macchina da guerra* e *schizoanalisi* quali forme di conflitto. L'ipotesi si erge sul terreno di una serie di materiali incentrati sulla critica all'organica dello Stato, dal suo stadio primitivo a quello biopolitico contemporaneo, evidenziando il portato emancipativo troppo spesso tralasciato dagli interpreti concentrati su aspetti più particolari, quasi monografici dell'opera deleuziana: «La pensée politique de Deleuze et Guattari est largement négligée»⁷. In effetti, come dimostrato nei capitoli su Spinoza e Foucault, gli autori di *L'Anti Edipo* e *Mille piani*, tra gli altri, hanno riversato la problematica filosofica direttamente tra le maglie del politico, con un'abilità "frontale" inattuale, contrappuntistica. L'idea di proporre, accanto a Foucault, un'alternativa al marxismo, ci impone una ricognizione non opposta ad esso, ma altresì interna, come una possibile *filosofia della differenza* e del *nomadismo desiderante* dove lo stesso marxismo può schierare concetti all'attivo. Dal freudo-marxismo⁸ di matrice francofortese, Deleuze e Guattari innestano un concatenamento liberante integrato dal filo doppio politica-inconscio: «[...] Deleuze et Guattari maintiennent la nécessité de rendre compte de l'État des conditions socio-économiques qui seules peuvent expliquer la disparité de ses formations historiques concrètes, et la pluralité des voies de sa transformation dans le devenir des sociétés»⁹. Archeologia delle società, cui non manca l'aspetto antropologico, che segna un tracciante di innovazione sotto l'aspetto critico-politico ma che, d'altro canto, rende l'opera di Marx presente nel nuovo universo di referenza dei due filosofi, come un "a crearsi". Nell'*Abécédaire*, Deleuze decostruisce nettamente ogni figura storicistica del pensiero marxiano e marxista affermando di essersi sempre preoccupato del "divenire" della rivoluzione e non del suo "avvenire". Senza piegare con forzature improprie gli autori considerati, Deleuze legge Marx sotto la lente *differenziale*.

La consistenza politica del pensiero, nelle sue declinazioni più disparate, non può considerarsi come *quantité négligeable*, ad essa si intersecano forme e formazioni genealogiche che stratificano le mentalità, gli stili etici, finanche i gusti estetici; la *pluridisciplinarietà* deleuziana

⁷ «Il pensiero politico di Deleuze e Guattari è largamente trascurato»; traduzione mia da G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, p. 7. In merito agli studi specifici sulla coppia Deleuze-Guattari cfr. R. Bogue, *Deleuze and Guattari*, Routledge, London-New York 1989.

⁸ Si tenga presente il contributo filosofico di autori come Marcuse, Reich, Adorno, Fromm.

⁹ «Deleuze e Guattari mantengono la necessità di rendere conto dello Stato a partire dalle condizioni socio-economiche che sono le uniche a poter esplicitare la disparità delle sue formazioni storiche concrete e la pluralità dei modi della sua trasformazione nel divenire delle società»; traduzione mia da G. Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, cit., p. 19.

intreccia i problemi intorno lo Stato e l'autorità¹⁰ con i sistemi o gli anti-sistemi filosofici, per cui la nozione di durata in Bergson, in apparenza scevra da contenuti politici, qualora sussunta problematicamente, apre scorci affini al *modus* politico poiché indica, come ogni concetto, un farsi carico attivo, concreto, vivo nell'esistente. Questa è una delle novità maggiori dell'impalcatura sempre rinnovata della storia della filosofia percorsa da Deleuze. Non vi sono scienze pure o settori della riflessione chiusi, motivo per cui l'antiaccademismo e l'antispecialismo sono per Deleuze irrinunciabili. La figura intellettuale si fa collettività interagendo con i saperi che, sulla scorta di quanto diceva lo stesso Foucault, sono la risultante di un groviglio multilineare costante, non conducibile né riducibile *ad unum*. Differenza e concatenamento definiscono una metodologia di ricerca che, nello spazio di produttività euristica, si muta in un divenire di forze atte a porre in crisi il sedimentato, a decostruire, a lottare. L'ipotesi marxista rientra in questo discorso, epurata dal paneconomismo e da burocraticismi dogmatici ma, al tempo stesso, l'economia (dallo stock di debito delle società primitive fino alla circolazione globalizzata) è funzionale alla ricerca a patto di essere coniugata al costume antropologico, agli ideali estetici o alle varie "questioni morali" delle civiltà; tutto ciò per dire che ad essere deposta è un'azione escludente o esclusiva poiché con essa ci si riverserebbe nel dominio del significante, assolutezza mortifera. Un volume come *Mille piani* intreccia strati e soglie di provenienza eteroclitica. Solo in tal modo prende forma una concreta *teoria della molteplicità*, nella quale botanica ed economia, etica e medicina, musica e politica, pittura e psicoanalisi, congiungono linee plasmanti l'eterogeneità costitutiva del piano di immanenza.

Nomadismo, differenza, immanenza, desiderio. Batteria concettuale che compone la *macchina da guerra*, anch'essa "da farsi", ovvero non sottratta al costruttivismo. L'analisi "schizo" ritma il carattere conflittuale della filosofia di Deleuze e Guattari con un motivo dinamico ben definito: la *diserzione*. Disertare è tradire la maggioranza, completamente opposto al truffare (fatto per la maggioranza)¹¹; pertanto significa porsi in un divenire *contra*, pervadente letteratura e psicoanalisi come filosofia e musica. Una frase della sonata di Vinteuil rammemorata da Proust, l'*agere* teatrale di Carmelo Bene, una pennellata di Bacon, la perizia teoretica dei classici della modernità filosofica, nonché un accordo di Boulez, coronano il gesto rivoluzionario per eccellenza, quello culturale, avulso da contesti accademici di blocco, all'aria aperta della contingenza storica, trasversalmente ad essa interno e operante. Molteplicità in corso. Senza esulare dal nostro viatico sulla figura di storico della filosofia di Gilles Deleuze, è utile non tralasciare che la nomadologia è un pensiero rivoluzionario in una doppia ottica: in senso nietzscheano e marxiano. Ci si domanderà la conciliabilità circa i due autori ma, dopo la lettura di Nietzsche fatta da Deleuze e Foucault su tutti, parlare di "volontà di potenza" o "superuomo" può anche venir accostato al tentativo di emancipazione comunista sviluppato da Marx. Chiariamo. Come abbiamo visto, con Nietzsche, oltre ad un serrato criticismo mai concluso, si è giunti al cuore del processo di liberazione per l'uomo che è in grado di "farsi carico" dell'esistenza sollevata dall'inganno ma non alleggerita dal peso della vita. Tale gesto non è ammissibile soltanto per l'individualista. Qui risiede lo scarto dell'interpretazione deleuziana. La logica sottesa all'unicità (e con essa la nozione di "molti" legati per scissione o derivazione da quest'*uno*) è frantumata, destrutturata in quanto logica binaria, dualistica, mortificante la vita. Il superuomo è una singolarità, quell'indeterminato che ha chiarito in nitidezza il mondo e in esso si immerge. Il collettivo è superato moltitudinariamente in cooperazione di forze singolari, una vicinanza che mette a profitto l'opera di Marx ma, nel medesimo gesto, la contemporaneità, ne installa le produttività entro questo nostro nuovo mondo globalizzato. Marx e Nietzsche figurano universi referenziali di

¹⁰ In questa sede mi sembra utile rammentare la fecondità dell'opera di Kojève sull'autorità. Cfr. A. Kojève, *La nozione di autorità*, a cura di M. Filoni, Adelphi, Milano 2011.

¹¹ Cfr. G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, cit.

emancipazione, di diserzione nomadica dall'apriorismo ontologico e politico, dalle verticalità arborescenti che trafiggono le intelligenze e i corpi. Lo stesso Negri afferma: «Deleuze e Guattari costruiscono il comune attraverso degli *agencements collectifs* e un materialismo metodologico che li avvicina al marxismo ma li tiene distanti dal socialismo classico, e comunque da ogni ideale organico di socialismo e/o stalinistico di comunismo. Sicuramente Deleuze e Guattari si dichiararono tuttavia comunisti. Perché? Perché, senza essere marxisti, furono implicati in quei movimenti di pensiero che si aprivano continuamente alla pratica, alla militanza comunista. In particolare, il loro materialismo fu ontologico, il loro comunismo si sviluppò sui *mille plateaux* della pratica trasformativa»¹².

Filosofare è pervenire dopo lungo tirocinio a conquistare una *forza inventiva* che, al contempo, concerne *analisi* e *critica*. Mai improvvisarsi inventori senza aver conosciuto i classici e serbandone il profilo criticamente, rifiutarne la chiusura in dogma, in "tradizione" (è la differenza tra la *storia monumentale* e la *storia critica* in Nietzsche); così come non essere fagocitati dal commento sterile, da un'aneddotica iper-specialistica incapace dell'universalità. Inventare significa analizzare criticamente e creare concettualmente. Forse, nel secolo deleuziano, uno dei lasciti di Deleuze sarà proprio una pedagogia filosofica radicale.

L'incidenza della filosofia deleuziana articola plessi problematici consustanziali ad una *Stimmung* tipicamente francese sviluppatasi nel XX secolo, avendo la perizia di non sostare semplicemente entro una "moda" di pensiero, ma innestando figure e problemi che superano il "secolo breve", aperti all'intelligibilità della nostra contemporaneità. Alain Badiou, a partire da *L'essere e il nulla* del 1943, precisa l'onda lunga del pensiero francese fino a *Che cos'è la filosofia?* (1991) di Deleuze e Guattari. Protagonisti come i suddetti Sartre, Deleuze, Guattari, percorrono la stagione creativo-critica sorta in Francia accanto a pensatori del calibro di Bataille, Blanchot, Klossowski, Althusser, Lacan, Lévi Strauss, Barthes, Merleau-Ponty, Derrida, senza dimenticare Foucault, per citare i più conosciuti; ad epoche di fervore filosofico quali la Grecia classica tra VII e IV secolo a.C. e l'Idealismo tedesco ottocentesco, fa seguito la fase novecentesca francese, faro del dibattito, a tutti i livelli, di temi cogenti in merito allo statuto della soggettività, la storia dei saperi, l'intreccio con la dimensione estetica (letteratura, teatro, poesia, musica, pittura), mostrando un'intrinseca peculiarità politica cui, come desunto dal lavoro qui svolto, Deleuze non si sottrae. Scrive Badiou: «È questo insieme, che si trova tra l'opera più importante di Sartre e le ultime opere di Deleuze che io chiamo filosofia francese contemporanea [...] Costituisce a mio avviso un momento filosofico nuovo, creatore, singolare e allo stesso tempo universale»¹³. Nozioni disseminate tra biopolitica, dispositivo, schizoanalisi, deterritorializzazione o macchina da guerra, sono entrate nello stringente dibattito *del contemporaneo*, faglia complessa interprete della multidisciplinarietà propria del '900. Strutturalismo e post-strutturalismo, pur essendo sistematizzazioni adeguate, sembra non sappiano contenere il *multiverso* dischiuso da questi autori, mancanza chiarificata dagli stessi, che non si sentono appartenere *in toto* a queste etichette storiografiche. Ancora Badiou in particolare su Deleuze: «L'operazione è consistita nello spostamento della scienza dal campo della conoscenza al campo della creazione, e infine nel suo avvicinamento progressivo all'attività artistica. Questo processo che ha il suo culmine in Deleuze - che mette in relazione molto stretta e quasi intima la creazione scientifica e la creazione artistica - inizia ben prima ed è una delle operazioni costitutive della filosofia francese»¹⁴.

Alla complessità filosofica, ciascun pensatore, con modi e tempistiche differenti, si è reso

¹² A. Negri, *È possibile essere comunisti senza Marx?*, in UniNomade 2.0 del 05-12-2010.

¹³ A. Badiou, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, a cura di P. Bianchi, Mimesis, Milano 2017, p. 32. Inoltre, cfr.: Id., *Deleuze. Il clamore dell'essere*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

¹⁴ *Ivi*, p. 37.

protagonista della stagione politicamente più intensa del XX secolo, il periodo 1966-68 fino al 1978-80; non è un caso che i primi testi non monografici ma strettamente intessuti della filosofia di Deleuze vedono proprio in quegli anni la luce (da *Differenza e ripetizione* del 1968 a *Logica del senso* del '69, fino a *L'Anti Edipo* del '72 per culminare con *Mille piani* del 1980). Marxismo, psicoanalisi, scienze umane, letteratura, cinema ed arte in generale, vengono intrecciate sapientemente da Deleuze e da altri pensatori con originalità e vivacità non più raggiunte, non limitandosi ad aggiustamenti o parziali revisioni, ma proponendo produttivamente teorizzazioni feconde di ciò che potremmo definire *agone creativo*. Una stagione di *pratica teorica* e di *teoria pratica*. Aboliti dualismi e canoni metafisici tradizionali. Il discredito ipocrita verso chi si riferisce a questo *milieu* culturale o contro-culturale nei termini di un mero esercizio estesiologico va censurato e bandito nettamente, è una miopia. Alquanto evidente è la composizione altamente complessa portata ad emersione, diremmo meglio "multicomposita", caratterizzazione di una filosofia recalcitrante alla sterilità iper-speculativa (alla fine appunto "vuota") dell'accademismo; è una ribellione teorica con qualità di sabotaggio, con fulgida capacità innovativa, dall'interno del mondo universitario, aprendo le lezioni a studenti indipendentemente dalla classe sociale. Famosa l'università di Vincennes dove Deleuze tenne corsi memorabili in aule dense di fumo, lo stesso *Collège de France* (scenario dei corsi foucaultiani), nonché l'*École des hautes études en sciences sociales* (Derrida *docet*, in tutti i sensi). A scenografare il sipario di questa rivoluzione teorico-pratica di cui la Francia si è resa capostipite nel '900, è la stessa partecipazione non solo studentesca ma dell'intera collettività, un mondo così lontano culturalmente seppur vicino temporalmente visto il degrado del nostro odierno. La sinistra *gauchista*, di matrice culturale, acuì lo scontro con la sinistra istituzionale, quest'ultima incapace di cogliere il *novum* categoriale e la stessa occasione politica, essendo troppo legata alla logica burocratica della rappresentatività (e quindi rappresentabilità) frutto del compromesso con forze moderate (modalità resa ancor più aspra in Italia, tra il PCI e l'intellettualità vicina ai movimenti). Derrida, non a caso, si batterà per porre un vincolo unico e decisivo per accostare l'esercizio del pensare alla pratica reale di libertà: *l'incondizionalità*. O l'università non è sottoposta ad alcuna condizione, alla stretta necessità di sottomettersi a qualsiasi *diktat* impositivo, oppure non è tale, cessa di essere un centro di sapere, di circolazione di pensiero e libertà: «L'incondizionalità del pensiero, quella che dovrebbe trovare il suo luogo o il suo esempio nell'Università, si riconosce là dove può, in nome della libertà, mettere in questione il principio di sovranità come principio di potere [...] Perché il pensiero allora, quello che là trova il suo luogo di libertà, si trova *senza potere*. Si tratta di un'incondizionalità senza sovranità, vale a dire al fondo di una libertà senza potere. Ma senza potere non significa "senza forza"»¹⁵. Nietzsche sembra costituire il *phylum* comune che anima il sottosuolo del pensiero, sintetizzabile nella radicale opposizione tra *potere* e *potenza* di cui Deleuze è stato paradigma ermeneutico.

Superare terminologie non più coerenti con i rapporti di forza materialmente presenti, traghettare la tensione filosofico-politica a mutare determinazioni come quelle di "popolo" o individuando l'allargamento di ciò che rimanda al proletariato come una *minoranza eterogenea*, dal folle al cruento, dall'omosessuale al giovane militante non organico. Una minoranza deleuzianamente *in divenire*. In questo *apprentissage*, Deleuze muove da quel violento stacco, cardine euristico in una vita, incentrato sul "dar da pensare" (che ricorderà a proposito della *Recherche* proustiana); una violenza che è forza, niente di impositivo ne colma il contenuto ma, ancora un richiamo a Nietzsche, si precisa nel suo barlume, quel chiaroscuro filosofico richiamato in precedenza tra Spinoza e Bruno, ma anche in Leibniz, che accetta di intraprendere il costantemente ostacolato cammino del pensiero. Nulla di lineare in esso, valichi, soglie, dimore

¹⁵ Cfr. J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano 2008, p. 44.

brevi, figurano l'incedere filosofico. La caverna platonica è la sua inversione, essa gioca sull'emissione mono-localizzata della luce utile a formare quella striscia da seguire seppur negli scivolamenti e nel reiterato colpire i massi ad essa interni (Heidegger); ma il mito platonico si riannoda alla tradizione metafisica attaccata da Deleuze per il quale il problema da porre sta nel percorso e non nell'approdo. Il senso dell'*apprendistato filosofico* (si rammenti Hardt) sta tutto nel domandarsi la legittimità delle risposte tradizionali, nello scuotere dalle fondamenta l'ossificata dinamica storicistica, nell'intreccio tra ambiti letterari, artistici e filosofici poiché il pensiero dà da pensare in una sola forma: la molteplicità. "Farsi la cassetta degli attrezzi" vuol dire intramarsi al mondo, percorrerne i mutevoli strappi e ritorni del suo magma, unendo facoltà critica a facoltà creativa. Una *macchina da guerra* entro un *materialismo macchinico*.

Si è cercato di percorrere la circumnavigazione deleuziana sulle tracce di un nuovo modo di concepire sia l'aspetto storiografico che quello prettamente filosofico-critico della storia del pensiero. Ogni approdo ha sancito una doppia determinazione: una ricognizione sul filosofo in questione non omologa alla tradizione interpretativa seppur oggettiva da un lato, mentre dall'altro l'affiorare di una peculiarità nel contemporaneo data dalla capacità creativa di un concetto che si fabbrica a partire dal testo del pensatore studiato. Movimento circolare, dall'oggettività della pagina alla creazione inerente l'oggi per tornare a mostrare che un Bergson o uno Spinoza o uno Hume hanno una materia categoriale talmente propulsiva da rendersi arma critica nell'attualità. Deleuze, come detto, ha rifiutato la storiografia museale tenendo ferma la lezione nietzscheana sulla storia (per inciso, la *Seconda inattuale*), tuttavia, ora che anche la sua opera e la sua figura sono entrate nella storia del pensiero, pensiamo occorra seguire ancor più decisamente questo itinerario al fine di "vivificare" la filosofia stessa nonché la storia delle idee (per includere il mondo "seriamente" culturale), tanto più che accattoni di varia natura riducono lo spessore pensante a modello citazionistico da senso comune. Deleuze ha sempre associato in una spirale d'ignoranza il *buon senso* al *sensu comune* e, riferendosi allo stesso circuito accademico, non ha potuto esimersi dalla presa d'atto di una crisi (soprattutto tra gli anni '80 e '90) fondata su questa spirale. Ammettendo che "tutto è politica", porre il *divenire delle idee* nella storia entro la rigidità dell'assiomatica fa *pendant* con la macchina capitalistica che decodifica i flussi, ne riduce i potenziali, ne disinnescia le strutture critiche per poi assiomatizzarle ed organizzarle in un sistema falsamente aperto ma in realtà imperniato su rigide distribuzioni atte all'amministrazione.

Derrida ha parlato di Deleuze come del "pensatore dell'avvenimento" e, quando l'ultimo avvenimento è accaduto, non poteva che solcare la vena del silenzio poiché "troppo c'è da dire". Un comune segno professorale per questi due pensatori ed amici è la sovranità incondizionata della filosofia, sovranità antihegeliana senza vocazione al compimento, lungo attraversamento evenemenziale ma senza rivelazioni privilegiate (Heidegger è bandito quanto Hegel); autonoma nel divenire, la filosofia è votata alla ricognizione nell'eteronomo (a partire dalla commistione con le altre "arti"), è una forma che polverizza quanto ancora si credeva sulla centralità dell'uomo o di Dio. Nietzsche ha pesato particolarmente, insieme a Spinoza, sul pensiero deleuziano che, accanto ad un altro "maestro", Sartre, si è costruito quale *universale-singolare*. Una storia del pensiero minoritario è l'antitesi all'aneddotica pedissequa, al gusto mortificante che fa della filosofia un'astrazione inutile, sterile, opaca. Deleuze ci ha mostrato come con tutto si possa fare filosofia, si possa diagrammatizzare nella linea del pensiero Kafka e Hume, la serie Noire e il cinema, Carmelo Bene e James, Bacon e Boulez, la zecca e Proust, l'ontologia con la botanica, e via così. Ci sono dei deleuziani? Domanda che non riguarda un bilancio. *C'è e c'è stato* Deleuze. Lo studio della sua opera è quanto di più grato si possa fare al coglimento di un *sensu* del lavoro, della critica, dello studio complesso, interrelato e prospettico, prima di tutto liberante.

E la filosofia, ancora una volta? Il 1991, all'apice dell'opera, Deleuze torna al fondamento, a

chiarificare precisamente un metodo esplicativo ed applicativo della filosofia. Con Guattari, in *Che cos'è la filosofia?*, egli traccia un *vademecum* che ha la capacità di sintetizzare le ricerche di decenni che qui, con umiltà euristica, ho tentato di ricostruire. Si torna all'ἀρχή, a quanto di greco dimora nel cominciamento del pensiero: «[...] il filosofo inventa e pensa il Concetto [...] la filosofia si rivela essere una cosa greca, sorta insieme alle città [...] Rivalità degli uomini liberi, atletismo generalizzato: l'agone»¹⁶. Si staglia una differenza radicale che nei secoli non perde la sua vitalità e l'istanza polemologica, quella tra filosofia e religione. Due piani distinti, soprattutto distanti, inversamente autodisposti, per loro stessa costituzione separati da un abisso. In *Che cos'è la filosofia?*, tra le maglie di una *pedagogia minoritaria*, Deleuze e Guattari esplicano questa decisiva e netta posizione: «In breve, i primi filosofi sono quelli che instaurano un piano di immanenza come un setaccio sul caos. Essi si oppongono in tal senso ai Saggi, che sono dei personaggi religiosi, dei preti, perché concepiscono l'instaurazione di un ordine sempre trascendente, imposto dall'esterno da un grande despota o da un dio superiore agli altri [...] C'è religione ogni volta che c'è trascendenza, Essere verticale, Stato imperiale in cielo o sulla terra, e c'è Filosofia ogni volta che c'è immanenza, anche se serve da arena all'agone e alla rivalità» (CCF, p. 34). Porre problemi e creare concetti, saldo binomio che riassume una teoria pratica ed una pratica teorica del pensiero. Le categorie che tradizionalmente rendono accessibile il quesito filosofico, *contemplazione, riflessione, comunicazione* (a vari livelli e periodizzazioni), non spiegano nulla. Rappresentando, al contrario, la resa dinanzi ad un mondo di Idee e di Universali fisso, immutabile, semplicemente "da riconoscere", questi tre poli deturpano la vera vitalità del concetto: essere creato: «Il primo principio della filosofia è che gli Universali non spiegano niente, ma devono invece essere spiegati» (*Ivi*, p. XIII). La filosofia ha il suo divenire in forma di *concetti*, l'arte viaggia in intensione lungo il tracciato del *percepto* (differente dalla percezione) e della *sensazione*, la scienza limita, definisce con *funzioni* e *prospetti* i suoi paradigmi. Il *cervello*, nella geofilosofia deleuziana, è il *congiungimento*, lontano abissalmente dall'idealistica o trascendentale idea di unità. Se il piano di immanenza è costruito sulla pianura del caos, i *caoidi* filosofia-arte-scienza rendono come singolarità in divenire molteplice e plurimo la possibilità della conoscenza esprimibile, attuale, reale. Non si fa creazione concettuale con una didattica di analisi proposizionale (filosofia analitica), né con lo stabilirsi di un vincolo di oggettività (il positivismo). Senza cielo di idee, senza autoreferenzialità egologica e personalistica, senza l'ostinato trasferire semplicemente informativo di nozioni, senza rispettivamente contemplazione-riflessione-comunicazione (Eidetica-Critica-Fenomenologia), si libera il campo per il concetto, per la sua genesi e per la sua storia: «Dappertutto ritroviamo lo stesso statuto pedagogico del concetto: una molteplicità, una superficie o un volume assoluti, autoreferenti, composti da un certo numero di variazioni intensive inseparabili che seguono un ordine di prossimità, e percorsi da un punto in stato di sorvolo. Il concetto è il contorno, la configurazione, la costellazione di un evento a venire» (*Ivi*, p. 21). Si dice "storia" non pensando ad una *cronologia* concettuale, ad una rassegna, ma ad un piano di *sincronia* e di compresenza mobile, di intensità, di sovrapposizione. Tale flusso è costruito su *eventi di pensiero* e *personaggi concettuali* in relazione e, pertanto, in concatenamento costante con Altro o, meglio, con Altri. Un divenire che è ad-venire nel piano di immanenza e questo fa sì che non si possa non considerare la Grecia classica la genesi, manifestamente antireligiosa e antitrascendente, del pensiero. In merito, Jean-Pierre Vernant ricorda: «Gli uomini, il divino, il mondano formano un universo unificato, omogeneo, tutto intero sullo stesso piano; essi sono le parti o gli aspetti di una sola e medesima *physis* che dappertutto mette in gioco le stesse forze, manifesta la stessa potenza di vita. Le vie dalle quali questa *physis* è nata, si è diversificata e organizzata, sono perfettamente

¹⁶ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. IX-X (d'ora in poi CCF).

accessibili all'intelligenza umana»¹⁷. Il cervello cancella il mistero e il misticismo.

In filosofia la prassi è *sintagmatica*, fa capo ad una *sineidesia*, un pluralismo che si intreccia nelle sue maglie, coordina e disperde, fila via e assume geodetiche di variazione. Il variare è, per Deleuze e Guattari, la cifra onnipresente a diversa consistenza nella scienza, in arte e nella filosofia: le *variabili* della prima, le *varietà* della seconda, le *variazioni* della terza. Regimi di mutazione, rapporto inter-connesso, concatenamento produttivo. Tutto entro il piano di immanenza. Tutto nell'alveo del caos. Nessuna purezza razionale (si veda il *Cogito*) e nessuna dicotomia ragione-emozione. Nel prefisso *σύν* trova sviluppo e costituzione quanto accade in termini di nesi in divenire entro il piano di consistenza (o immanenza), il *planomene*; a chiare lettere Deleuze argomenta: «La filosofia è un costruttivismo e il costruttivismo ha due aspetti complementari che differiscono per natura: creare dei concetti e tracciare un piano. I concetti sono come le onde multiple che si alzano e si abbassano; ma il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge» (*CCF*, p. 25). Il tempo della gnoseologia è sintetizzato da Deleuze, sul finire del suo percorso, come una forza a doppia tendenza poiché da un lato siamo dinanzi all'illimitatezza del caos (base immanente) mentre dall'altro siamo alle prese con il pensiero che necessita di determinare ma desidera farlo mantenendo questa infinità ricorrente (si rammenti l'eterno ritorno nietzscheano). «Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza. Il problema della filosofia è di acquisire una consistenza, senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso» (*Ivi*, p. 33). Far parlare un filosofo, un pittore, uno scienziato. Si tratta di contornare profili: «La storia della filosofia è paragonabile all'arte del ritratto. Non si tratta di "far somigliare", ossia di ripetere ciò che il filosofo ha detto, ma di produrre la somiglianza liberando contemporaneamente il piano di immanenza che egli ha instaurato e i nuovi concetti che ha creato» (*Ivi*, p. 44). E non a caso la grecità ha tagliato la sua curva nel caos producendo l'evento democratico, l'evento agone, l'evento *πόλις* irrompendo sulla carcassa putrescente della religione ed animando il primo grande segno di civiltà. Seguendo Vernant: «Desacralizzazione del sapere, avvento di un tipo di pensiero esterno alla religione non sono fenomeni isolati e incomprensibili. Nella sua forma, la filosofia si ricollega in modo diretto all'universo spirituale che ci è sembrato definire l'ordine della città, caratterizzato appunto da una laicizzazione, da una razionalizzazione della vita sociale»¹⁸; soltanto una mistificazione può tentare di convincerci che la filosofia sia un deposito trascendente ed eterno ad uso esclusivo dei sapienti (oligarchia di potere, infine), che il filosofo sia avvolto da un'aura religiosa. No, pensare è cercare orizzontalmente, è legarsi alla Natura come alla Storia nel fuoco pluralistico che le anima. Porre dei problemi e creare concetti per farvi fronte. Così si passa dal territorio alla terra (*deteritorializzazione*) in un'assenza di referenzialità identitaria che produce singolarità, la cui espressione è l'Altro e le sue potenze intensive. Ma vi è il ritorno *riterritorializzante* (dalla terra al territorio) che, con la prima, gioca un processo di *indiscernibilità* laddove l'individualità singolarizzata caratterizza la propria inflessione (Leibniz *docet*) quale *impercettibilità*. Il Tutto non possiede più i caratteri di una "ben rotonda verità" o di "un intero" ma, simile allo stesso Grecia per geografia e storia, è *frattalica*, ripete involuzioni e passaggi di intensità acquisendo volume. La connettività è il pulsare radicalmente vitale del pensiero, comunque si porti a concretezza. Il fulcro è la contingenza, la pertinenza di un incontro dal momento che per il filosofo la struttura frattale è fatta di opinioni, amici, agone, potenza. Indiscutibile la politicità di questa determinazione: «In quanto concetto ed evento, la rivoluzione è autoreferenziale, si avvale di un'autoposizione che si lascia cogliere in un entusiasmo immanente senza che nulla nello stato delle cose o nel vissuto possa attenuarla, neanche le delusioni della ragione. La rivoluzione è la deteritorializzazione assoluta nel punto stesso in cui questa fa appello alla nuova terra, al nuovo

¹⁷ J-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, tr. it. di F. Codino, SE, Milano 2007, p. 97.

¹⁸ J-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, cit., p. 101.

popolo» (CCF, p. 94). L'opinione non è un forzato assetto di convergenze, un compromesso o una strategia del consenso attraverso l'azione comunicativa (Habermas), pertanto: «La filosofia della comunicazione si esaurisce nella ricerca del consenso attraverso una libera opinione universale, sotto cui si ritrovano le percezioni e affezioni ciniche del capitalista in persona» (Ivi, p. 144). Al contrario essa è rivalità e, in secondo luogo, non rende "esclusiva" la traiettoria del pensiero annettendola ad un vincolo etico-discorsivo di natura normativa (ancora Habermas), ma la destina a qualsiasi congiungimento possibile: «[...] la razza votata all'arte e alla filosofia non è quella che si pretende pura, ma quella oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore [...] Il pensatore non è acefalo, afasico o analfabeta, ma lo diventa [...] Si pensa e si scrive per gli stessi animali. Si diventa animali perché anche l'animale diventi altro da sé» (Ivi, p. 103). Minoritario in divenire: il filosofo trova la sua potenza.

Una *bottega* ed un'*officina*. L'apprendistato e i suoi mezzi, il montaggio metodologico lungo un lavoro di anni e anni, riemergente anche nel taglio più strettamente originale del pensiero di Deleuze; la fucina del pensiero che si costruisce, si costituisce senza mai compiersi, che prova concatenamenti tra "due reami" per vederne gli effetti, lo scalpello della filosofia che plasma ed interpreta: «Pensare è sperimentare, ma la sperimentazione è sempre ciò che sta facendosi - il nuovo, lo straordinario, l'interessante, che sostituiscono l'apparenza di verità e che sono più esigenti di lei. Ciò che sta facendosi non è ciò che finisce, ma neanche ciò che comincia» (Ivi, p. 105). Se la scienza opera per attualizzazione tesa alla determinazione registrando le funzioni in un piano di riferimento con i suoi elementi (funtivi) rilevanti "stati di cose" e facendone *prospetti*, l'arte delinea *blocchi di sensazione*¹⁹ coi suoi percetti vibranti nel corpo della singolarità così come nel corpo della terra, poiché un artista che crea note, pennellate o parole non può che farlo costruendo sensazioni, forma di eccedenza del vissuto. Per Deleuze-Guattari: «Lo scopo dell'arte, attraverso il materiale, è di strappare il percetto alle percezioni di oggetto e agli stati di un soggetto percipiente, di strappare l'affetto alle affezioni come passaggio da uno stato a un altro. Estrarre un blocco di sensazioni, un puro essere di sensazione» (CCF, p. 165). Esempio, Michelangelo diviene, trapassandone le fenditure, la sua pietra, così Caravaggio condensa la propria sensazione mutandola in percetto tracciato dal colore tutt'uno con la tela dipinta direttamente, Miller affiora liquido nell'orizzontalità degli umori del cosmo cittadino, il mare descritto da Camus è il commento della sensazione ad ogni sradicamento. Tutto corre verso l'impersonalità. Paesaggi e uomini solcano il divenire dell'Altro: «Non si è nel mondo, si diviene con il mondo, si diviene contemplandolo. Tutto è visione, divenire. Si diviene universo. Divenire animale, vegetale, molecolare, divenire zero» (Ivi, p. 168). Una contemplazione differente da quella sopra ricordata. Lì si "sta in contemplazione" della trascendenza e dell'eternità delle idee (platonismo e cristianità), qui contemplare significa osservare l'asse di tracciamento orizzontale dei rapporti, delle relazioni nel c(a)osmo. Non si può fare letteratura con il vissuto personale. Si cammina "sul crinale dell'universalità" se ciò che risulta urgente è *liberare la vita*. La variazione filosofica, la variabile scientifica, la varietà artistica sono altrettante forme attive di liberazione del vitale, delle sue forze, per mezzo di concetti, prospetti-funzioni, percetti-affetti. Materialità della composizione e composizione della materialità, due "luoghi" co-implicantesi, vestiti di concretezza e adatti a cadenzare la molteplicità ritmica dell'esistere con curvature, linee di fuga, connettività o disgiuntive comunque produttive: «Pensare è pensare per concetti, oppure per funzioni, oppure per sensazioni, e ciascuno di questi pensieri non è migliore dell'altro, e non è nemmeno più pienamente, più completamente, più sinteticamente "pensato"» (Ivi, p. 200). Rileviamo una potenza plasmante di ognuna delle tre forze che dal caos divengono caoidi per emergere nell'esplosione

¹⁹ Cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

della vitalità della Terra, della sua inaggrabile immanenza, vicina ai marmi greci ricordati da Walter Pater: «Le opere della più alta scultura greca sono effettivamente intellettualizzate, se così possiamo dire, al massimo grado: le figure umane che lì ci vengono presentate sembrano davvero concepire dei pensieri [...] E tuttavia benché i più astratti e intellettualizzati tra gli oggetti sensibili, si tratta pur sempre di oggetti materiali e sensuosi, che si rivolgono in prima istanza non alla facoltà della riflessione pura, ma all'occhio»²⁰. Distinguere dopo una depurazione. Per Deleuze e Guattari il pregiudizio è deposito calcareo sulla storia della cultura, è un ricoprire e nascondere le faglie aperte da pittori, musicisti, filosofi e scrittori dalle quali potevamo scorgere la vita, la potenza dell'incontro-svolta con la cultura (i "buoni incontri" spinoziani); la cultura e l'arte d'accatto, sottesa al marketing è la funzione che occlude queste fenditure. Resistervi, opporvisi, significa tornare a creare, a fare filosofia, scienza, arte. Significa tornare a caotizzare e costruire. «Se gli oggetti mentali della filosofia, dell'arte e della scienza (ossia le idee vitali) avessero un luogo, esso si troverebbe nel più profondo delle fenditure sinaptiche, negli iati, negli intervalli e fra-tempi di un cervello non-oggettivabile, là dove penetrare per cercarli sarebbe creare» (CCF, p. 212).

In un presente quanto mai arido e stolido, andarsi a cercare quel pensiero che va oltre l'invito, che violenta produttivamente il tuo stato di stupidità condivisa, è la missione di una singolarità, è il "divenire desiderio" e macchina da guerra in un terreno che si sa finito, ma in esso questa singolarità, *una vita*, profonde il suo sforzo per scoprire reami nuovi, eventi di pluralità per cui tutti siamo presi in un divenire animale, bambina, vespa o rizoma. Non c'è un privilegio del personale su quanto si possa trovare nel mondo. "Gli incontri si fanno con le cose, non con le persone" dice nell'intervista mandata in onda postuma Deleuze. Vivere è esplorare tali cose, senza ricondursi al fascino già codificato dell'avventura o della "via giusta per...". Il desiderio produce, non manca di nulla, per sua forza "siamo tutti i nomi della storia", forse si rendono udibili, concatenamenti si profilano con nitidezza, verità senza potere emergono.

Vita, filosofia, creazione: tripode che dona, dopo lungo apprendistato, l'anarchia incoronata. «Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanenza che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, completa beatitudine»²¹. Nessuna trascendenza, nessuna personologia, nessun potere. Secolo deleuziano? Lo diverrà se ciò che sembra una semplice eredità sarà trasformata in prassi teorica e teoria pratica realmente diveniente. Lo sarà come un desiderio che costruisce lotta e libertà, *devenir minoritaire*, come una potenza creatrice, come una ventata di aria pura.

²⁰ W. Pater, *Studi greci*, tr. it. di V.C. Caratozzolo, SE, Milano 2007, pp. 116-117.

²¹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, cit., p. 321.

Riferimenti bibliografici

Opere di Gilles Deleuze:

- Description de la femme. Pour une philosophie d'Autrui sexuée*, in "Poésie 45", n. 28, 1945.
- Dits et profils*, in "Poésie 47", n. 28, 1946.
- Du Christ à la bourgeoisie*, in "Espace", n. 1, 1946.
- Mathèse, science et philosophie*, introduzione a J. Malfatti di Montereaggio, *Études sur la mathèse, ou anarchie et hiérarchie de la science*, Éditions du Griffon D'Or, Paris 1946.
- Introduction a D. Diderot, La religieuse*, Éditions Marcel Daubin, Paris 1947.
- David Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Paris 1952 (avec A. Cresson).
- Introduction a Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1953.
- Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953.
- Introduction a R. Jolivet, Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre* (pp. 107-108), K. E. Lögstrup, *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* (pp. 108-109), Kuhn H., *Enconter with Nothingness/Begegnung mit dem Nichts* (pag. 109), Russell B., *Macht und Persönlichkeit* (pp. 135-136), Jorgensen C., *Two commandments* (pp. 138-139).
- Commentaire a Darbon, Philosophie de la volonté*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 4-6, 1954, p. 283.
- Commentaire a J. Hyppolite, Logique et existence*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 7-9, 1954, pp. 457-460.
- Commentaire a É. Leonard, L'Illuminisme dans une protestantisme de constitution récente (Brésil)*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 4-6, 1955, p. 208.
- Commentaire a J.P. Sartre, Materialismus und Revolution*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 4-6, 1955, p. 237.
- Bergson (1859-1941)*, in M. Merleau-Ponty (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, Paris, 1956, pp. 292-299.
- La conception de la différence chez Bergson*, in "Les Études Bergsonniennes", n. IV, 1956, pp. 77-112.
- Mémoire et vie*, cura di un'antologia di testi di H. Bergson, Puf, Paris 1957.

- Commentaire a F. Alquié, *Descartes, L'homme et l'oeuvre*, in "Cahiers du sud", n. 337, 1957, pp. 473-475.
- Commentaire a M. Bernard, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 1-3, 1957, pag. 105.
- Sens et valeurs (sur Nietzsche)*, in "Arguments", n. 15, 1959, pp. 20-28.
- Lucrece et le naturalisme*, in *Études philosophiques*, n. 1, 1961, pp. 19-29.
- Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962.
- La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF, Paris 1963.
- L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, in "Revue d'Esthétique", n. 2, 1963, pp. 113- 136.
- Unité de "A la recherche du temps perdu"*, in "Revue de metaphisique et de morale", n. 4, 1963, pp. 427-442.
- Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964.
- Nietzsche*, Puf, Paris, 1965.
- Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966.
- Commentaire a G. Simondon, *L'individu e sa genèse physico-biologique*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n. 1-3, 1966, pp. 115-118.
- L'homme, une existence douteuse*, commentaire a M. Foucault, *Les mots et les choses*, in "Le nouvel observateur", 1 giugno 1966, pp. 32-33.
- Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.
- La méthode de dramatisation*, in "Bulletin de la Société française de Philosophie", n. 3, 1967, pp. 89-118.
- Différence et répétition*, PUF, Paris 1968.
- Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968.
- Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969.
- Gilles Deleuze parle de philosophie*, entretien avec Jeannette Columbel, in "La Quinzaine Littéraire", n. 68, 1969, pp. 18-19.
- Spinoza*, PUF, Paris 1970; *Spinoza. Philosophie pratique*, 2^a ed. 1981.

- Faïlle et feux locaux*. Kostas Axelos, in "Critique", 275, 1970, pp. 344-351.
- Anti-C dipe*. *Capitalisme et schizofr nie, tome I*, Les  ditions de Minuit, Paris 1972 (avec F. Guattari).
- Hume*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. IV, *Les lumières*, Hachette, Paris 1972, pp. 65-78.
- A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII, *Le XXeme siècle*, Hachette, Paris 1972, pp. 299-335.
- Pensée nomade*, in Aa. Vv. *Nietzsche aujourd'hui*, (Atti del convegno di Cherisy-La Salle, 1972) pp. 105-121.
- Lettre   Michel Cressole*, in "La Quinzaine Littéraire", n. 161, aprile 1973, pp. 17-19.
- Kafka*. *Pour une littérature mineure*, Les  ditions de Minuit, Paris 1975 (avec F. Guattari).
- Dialogues*, Flammarion, Paris 1977 (avec C. Pairnet).
- Contre les "nouveaux philosophes"*, intervista apparsa su "Le Monde", 20 giugno 1977, p. 19.
- Superpositions*, Les  ditions de Minuit, Paris 1979 (avec C. Bene).
- Nietzsche et Paulus, Lawrence et Jean de Patmos*, prefazione alla traduzione francese (svolta da Fanny Deleuze) di D. H. Lawrence, *Apocalypse*, Belland, Paris 1978, pp. 7-37.
- Mille plateaux*. *Capitalisme et schizofr nie, tome II*, Les  ditions de Minuit, Paris 1980 (avec F. Guattari).
- Francis Bacon*. *Logique de la sensation*,  ditions de la Différence, Paris 1981.
- La peinture enflamme l'écriture*, "Le Monde", 3 dicembre 1981, p. 15.
- A proposito del "Manfred" alla scala*; trad. it. di J.P. Manganaro, in C. Bene, *Otello, o la deficienza della donna*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 7-9.
- Cinema 1. L'image-mouvement*, Les  ditions de Minuit, Paris 1983.
- On the four poetic formulas which might summarize the kantian philosophy*, introduzione alla traduzione inglese (University of Minnesota Press, 1984, pp. vii-xiii) de *La philosophie critique de Kant*.
- Cinéma 2. L'Image-temps*, Les  ditions de Minuit, Paris 1985.
- Les plages d'immanence*, in Aa. Vv., *L'art des confines. Mélanges offert à Maurice de Gandillac*, PUF, Paris 1985, pp. 79-81.

- Les intercesseurs*, entretien avec A. Doulare et C. Parnet in "L'Autre Journal", n. 8, octobre 1985, pp. 10-22.
- Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986.
- La vie comme une oeuvre d'art*, entretien avec D. Eribon in "Le nouvel observateur", 4 septembre 1986, pp. 66-68.
- Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.
- Periclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.
- Signes et événements*, entretien avec R. Bellour et F. Ewald, in "Magazine Littéraire", n. 257, septembre 1988, pp. 16-25.
- Bartleby, ou la formule*, postfazione a H. Melville, *Bartleby. Les îles enchantées*, Flammarion, Paris 1989, pp. 171-208.
- Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991 (avec F. Guattari).
- Remarques*, in B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris 1992, pp. 249-250.
- Lettre-préface* in J. C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993, pp. 7-9.
- Préface à l'édition américaine de Différence et répétition* (1986).
- Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990.
- Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993.
- L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", n. 47, 1995.
- L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (a cura di D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2002.
- Deux regime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, a cura di D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003.

Traduzioni italiane:

- *Empirismo e soggettività*, a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012.
- *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- *La filosofia critica di Kant*, tr. it. di M. Cavazza-A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009.
- *Marcel Proust e i segni*, tr. it. di C. Lusignoli-D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001.
- *Nietzsche*, tr. it. di F. Rella, SE, Milano 2006.
- *Il bergsonismo*, tr. it. di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1983.
- *Il freddo e il crudele*, tr. it. di Giuseppe De Col, SE, Milano 1991.
- *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2014.
- *Logica del senso*, tr. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2006.
- *Filosofia e minorità*, tr. it. di M. Baldino, "Tellus. Rivista italiana di geofilosofia", n. 23, 2001.
- *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.
- *L'immagine-movimento. Cinema 1*, tr. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984.
- *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989.
- *Foucault*, tr. it. di P.A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2009.
- *Che cos'è l'atto di creazione?*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.
- *La piega*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.
- *Pericle e Verdi*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.
- *Pourparler (1972-90)*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.
- *Introduzione all'Apocalisse di D.H. Lawrence (1978)*, rivista da Gilles Deleuze, 1993.
- *Bartleby, la formula della creazione*, in "Bartleby o la formula", Quodlibet, Macerata 1993 (con G. Agamben).
- *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 1996.

- *Critica e clinica*, tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- *Sovrapposizioni*, tr. it. di J.P. Manganaro, Quodlibet, Macerata 2002 (con C. Bene).
- *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.
- *Il significato della vita* (con un testo di G. Canguilhem), a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.
- *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007.
- *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.
- *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Milano, 2010.
- *Conversazioni*, tr. it. G. Comolli, Ombre Corte, Verona 2011, (con C. Parnet).
- *Cosa può un corpo?*, tr. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013.
- *Il sapere, Corso su Michel Foucault (1985-1986) 1*, tr. it. di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona 2014.
- *L'esauisto*, a cura di G. Bompiani, nottetempo, Roma 2015.

Scritti con F. Guattari:

- *L'Anti Edipo*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.
- *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), tr. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996.
- *Rizoma*, tr. it. di S. Di Riccio, Pratiche, Parma 1977.
- *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi Editore, Roma 2006.
- *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996.
- *Capitalismo: un delirio molto speciale*, tr. it. di M. Baldino, "Tellus. Rivista italiana di geofilosofia", n. 22, 2000.

Materiale video:

- *Abecedario di Gilles Deleuze*. Intervista con Claire Parnet per la regia di P.A. Boutang, DeriveApprodi, Roma 2005.

Studi critici su Gilles Deleuze:

- Aa. Vv., *Le cinéma selon Deleuze*, Olivier Falhe et Lorenz Engell (éds.), 1997.
- Aa.Vv., *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction de Éric Alliez, 1998.
- Aa.Vv., *Deleuze pourquoi faire?*, in Magazine Littéraire Deleuze, février 2002, n. 406.
- Agamben G., *L'immanence absolue* in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction de Eric Alliez, 1998.
- Agostini F., *Deleuze : evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003.
- Alliez E., *Badiou/Deleuze*, in *Futur antérieur* n°43, 3/1998, pp. 49-54.
- Alliez E., *Deleuze, philosophie virtuelle*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- Andrieu B., *Deleuze, la biologie et le vivant des corps*, in *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, 2002, pp.94-113.
- Antonioli M., *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2004.
- Antonioli M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimè, Paris 1999.
- Badiou A., *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, collectif sous la direction de Arnaud Villani et Robert Sasso, Noesis diffusion Vrin, Paris 2002.
- Badiou A., *Deleuze. Il clamore dell'essere*, tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.
- Badiou A., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, a cura di Ariemma T.-Cremonesi L., Ombre Corte, Verona 2007.
- Basso Menna Barreto Gomes P., *Devir-animal e educação*, in *Educação & realidade*, Dossié Gilles Deleuze, V. 27, n. 2, juillet/décembre 2002, revue de l'Université de Porto Alegre, Brésil. Sous la direction de R.M. Bueno Fischer, pp. 59-66.
- Bazzicalupo L., *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in *La Deleuziana, Crisi delle biopolitiche europee*, n. 1/2015.
- Beaulieu A., *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Collection "De nouvelles possibilités d'existence", Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2004.
- Bergen V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Bolduc C., *Deleuze et l'empirisme de Hume*, Texte d'une communication présentée à l'Association canadienne de philosophie dans le cadre du congrès 2005 de la Fédération des sciences humaines du Canada qui a eu lieu du 28 au 31 mai 2005 à London (Ontario).

- Borghi S., *La casa e il cosmo*, Ombre Corte, Verona 2008.
- Bogue R., *Deleuze and Guattari*, Routledge, London-New York 1989.
- Cantone D., *Cinema, tempo e soggetto. Deleuze e il sublime kantiano*, Mimesis, Milano 2009.
- Colson D., *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Le Livre de Poche, Paris 2002.
- Conway J., *Gilles Deleuze. Affirmation in Philosophy*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2010.
- Cressole M., *Deleuze*, Éditions Universitaires, collection « Psychothèque », 1973.
- Dadoun R., *Les machines désirantes*, in *L'année littéraire*, Choix d'articles publiés par La Quinzaine Littéraire, 1972.
- Danowski D., *Deleuze avec Hume*, in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction de Éric Alliez, 1998.
- David Ménard M., *Deleuze e la psicanalyse*, coll. «Science, Histoire, Société», PUF, Paris 2005.
- De Conciliis E., *La creazione del soggetto ai tempi della crisi*, in *La Deleuziana*, n. 0, 2014.
- De Gaetano R., *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Bulzoni, Roma 1996.
- de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, tr. it. di L. Rustighi, Ombre Corte, Verona 2011.
- Di Marco C., *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano 1995.
- Delco A., *Filosofia della differenza, la critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*, Pedrazzini Edizioni, Locarno, 1988.
- Guillaume L.-Hughes J. (edited by), *Deleuze and the Body*, Edinburgh UP, 2011.
- Duffy S.B., *Deleuze and the History of Mathematics*, Bloomsbury Academic, New York 2013.
- Fadini U., *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1999.
- Fadini U. - Berni S., *Linee di fuga*, UP, Firenze 2010.
- Fadini U., *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre Corte, Verona 2003.
- Garo I., *Deleuze, Marx et la révolution: ce que "rester marxiste" veut dire, L'idée de révolution, quelle place lui faire au XXIème siècle ?*, 18, 19 et 20 novembre 2005, Chauvigny.
- Gil J., *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, a cura di G. Ferraro-M.

Masini, Cronopio, Napoli 2015.

- Gnoli A., "Cambio, dunque sono". *Il testamento di Deleuze*, in *la Repubblica*, 3-11-2015.
- Godani P., *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009.
- Guareschi M., *Gilles Deleuze popfiosofo*, Shake, Milano 2000.
- Guinard P., *Par l'Abécédaire de Gilles Deleuze. Témoignage*, in *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2002.
- Hardt M., *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, tr. it. di C. Savi, DeriveApprodi, Roma, 2016.
- Hayden P., *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, Peter Lang, New York, 1998.
- Howie G., *Deleuze and Spinoza. Aura of Expressionism*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2002.
- Jdey A., *Gilles Deleuze-Politiques de la philosophie*, MētisPresses, Genève 2015.
- Cherniavsky A.- Jaquet C. (sous la direction de), *L'Art du portrait conceptuel*, Classiques Garnier, Paris 2013.
- Landolfi C., *Deleuze e il moderno*, Aracne, Roma 2012.
- Leclercq S., *Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2001.
- Lesce F., *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI secolo*, Mimesis, Milano 2004.
- Marks J., *Gilles Deleuze. Vitalism and multiplicity*, Pluto Press, London 1998.
- Marietti P.F., *Deleuze in Dictionnaire des philosophes*, vol. 1, PUF, Paris 1993, pp. 753-756.
- Marrati P., *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, PUF, Paris 2003.
- Mastropierro E., *Il corpo e l'evento. Sullo "Spinoza" di Deleuze*, Mimesis, Milano 2012.
- Nancy J.L., *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, a cura di Ariemma T.-Cremonesi L., Ombre Corte, Verona 2008.
- Negri C., *Homo tantum. L'istanza trascendentale nel pensiero di Gilles Deleuze*, AlboVersorio, Torino 2014.
- Organisti J., *Dall'estetica all'etica*, Vita-Pensiero, Milano 2014.
- Palazzo S., *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013.

- Palumbo F.D., *Economia del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano 2015.
- Revel J., *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in *Critique* 591-592, pp. 727-735.
- Ronchi R., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.
- Rossi K., *L'estetica di Gilles Deleuze. Bergsonismo e fenomenologia a confronto*, Pendragon, Bologna 2005.
- Rovatti P.A., *Nella cripta con Deleuze*, in *la Repubblica*, 20-09-1990.
- Schaub M., *Gilles Deleuze im kino. Das Sichtbare und das Sagbare*, Wilhelm Fink Verlag, Stuttgart 2003.
- Schérer R., *Regards sur Deleuze*, Kimé, Paris 1998.
- Sibertin-Blanc G., *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- Sibertin Blanc G., *Deleuze et l'Anti-Cédipe. La production du désir*, Puf, Paris 2010.
- Trasatti F., *Leggere Deleuze*, Mimesis, Milano 2010.
- Treppiedi F., *Differenti ripetizioni. Pensare con Deleuze*, youcanprint, 2015.
- Vignola J. - Vignola P., *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma 2012.
- Vignola P., *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, in *Lato II – Il prisma trascendentale. I colori del reale*, in *Philosophy Kitchen*, 2014.
- Vignola P., *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011.
- Villani A., *Une généalogie de la philosophie deleuzienne: Empirisme et subjectivité*, in *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2002.
- Villani A., *Deleuze et Whitehead*, in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, juin 1996, pp. 245-264.
- Villani A., *Une généalogie de la philosophie deleuzienne: Empirisme et sujet* *Concepts hors série Gilles Deleuze*, Les Éditions Sils Maria asbl, Mons 2002, pp.114-134.
- Villani T., *Gilles Deleuze. Spazi nomadi. Figure e forme dell'etica contemporanea*, DeriveApprodi, Roma 2004.
- Worms F. - Barbaras R., *Annales bergsoniennes: Bergson, Deleuze, la phénoménologie* in *Annales bergsoniennes (volume 2)*, Presses universitaires de France, Paris 2004.

- Žižek S., *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, di M. Grosoli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- Zourabichvili F., *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, tr. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona 2002.
- Zourabichvili F., *Il vocabolario di Deleuze*, tr. it. di C. Zaltieri, Ombre Corte, Verona 2012.

Riferimenti bibliografici complementari:

- Adorno T.W., *Dialettica negativa*, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004.
- Agamben G., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.
- Alquié F., *La filosofia dell'Illuminismo: il Settecento*, vol. IV, Rizzoli, Milano 1976.
- Althusser L., *Machiavelli e noi*, tr. it. di M.T. Ricci Manifestolibri, Roma 1999.
- Aristotele, *Metafisica*, tr. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2008.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979.
- Aristotele, *Grande etica-Etica Eudemia*, tr. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Badiou A., *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, a cura di P. Bianchi, Mimesis, Milano 2017.
- Balibar E., *Spinoza e la politica*, tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1995.
- Baltrušaitis J., *Anamorfosi o Thaumaturgus opticus*, tr. it. di P. Bertolucci-A. Bassan Levi, Adelphi, Milano 1978.
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2009.
- Blanchot M., *L'infinito intrattenimento*, tr. it. di R. Ferrara, Collana Piccola Biblioteca Nuova serie, Einaudi, Torino, 2015.
- Blanchot M., *La comunità inconfessabile*, tr. it. di D. Gorret, SE, Milano 2002.
- Bergson H., *Durata e simultaneità*, tr. it di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Bergson H., *Materia e memoria*, tr. it. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Bergson H., *Opere*, a cura di E. Paci, Utet, Milano 1971.

- Bergson H., *Pensiero e movimento*, tr. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000
- Bergson H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Boulez P., *Per volontà e per caso*, tr. it. di P. Gallarati, Einaudi, Torino 1977.
- Bruno G., *De l'infinito, universo e mondi*, a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1985.
- Bruno G., *Opere magiche*, a cura di S. Bassi-E. Scapparone-N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2001.
- Calogero G., *Lezioni di filosofia. Etica*, Einaudi, Torino 1960.
- Camus A., *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano 2006.
- Cartesio, *Le passioni dell'anima*, tr. it. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1966.
- Chignola S., *Il diritto del comune*, Ombre Corte, Verona, 2012.
- Ciliberto M., *Giordano Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.
- Colli G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
- Condillac, *Trattato delle sensazioni*, tr. it. di A. Carlini, Laterza, Roma-Bari, 1970.
- D'Alessandro D., *La vita del potere. Una storia filosofica e politica*, Morlacchi, Perugia 2017.
- D'Alessandro R., *Sistemi di pensiero. Michel Foucault al Collège de France*, Mimesis, Milano 2016.
- d'Holbach P.H.T., *Il buon senso*, tr. it. di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2006.
- Damasio A., *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa 2007.
- de La Mettrie J.O., *L'uomo macchina*, tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano 2015.
- De Simone A., *Machiavelli. Il conflitto e il potere*, Mimesis, Milano 2013.
- De Simone A., *L'arte del conflitto*, Mimesis, Milano 2014.
- De Simone A.-D'Alessandro D., *Intervista a Machiavelli*, Morlacchi, Perugia 2016.
- Del Lucchese F., *Tumulti e indignatio*, Ghibli, Milano 2004.
- Derrida J., *Incondizionalità o sovranità*, a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano 2008.

- Eco U., *Costruire il nemico*, Bompiani, Milano 2011.
- Einstein A., *Come io vedo il mondo-La teoria della relatività*, tr. it. di R. Valori e A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2010.
- Fadini U., *Il tempo delle istituzioni*, Ombre Corte, Verona, 2016.
- Faldi I., *La scultura barocca in Italia*, Garzanti, Milano 1963.
- Ferraris M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1999.
- Fistetti F., *Il Novecento nello specchio dei filosofi*, D'Anna, Firenze 2013.
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. di A. Ravazzolo, Newton Compton, Roma 2006.
- Feuerbach L., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. di F. Bazzani e D. Haibach, RCS, Milano, 1996.
- Feuerbach L., *L'essenza della religione*, tr. it. di B. Bacchi, Newton Compton, Milano 1994.
- Feuerbach L., *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1975.
- Foucault M., *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Bur, Milano 2009.
- Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2011.
- Foucault M., *L'ordine del discorso*, in *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Bur, Milano 2006.
- Foucault M., *Scritti letterari*, tr. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004.
- Foucault M., *Il potere psichiatrico*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.
- Foucault M., *La vita degli uomini infami*, tr. it. di G. Zattoni Nesi, il Mulino, Bologna 2009.
- Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1998.
- Foucault M., *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.
- Foucault M., *Storia della sessualità: vol. 1, La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino-G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2008.
- Foucault M., *Storia della sessualità: vol. 2, L'uso dei piaceri*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2009.
- Foucault M., *Storia della sessualità: vol. 3, La cura di sé*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010.

- Foucault M., *Questo non è una pipa*, tr. it. di R. Rossi, SE, Milano 1988.
- Foucault M., *Mal fare, dir vero*, tr. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2013.
- Foucault M., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Foucault M., *Il governo di sé e degli altri*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.
- Foucault M., *Nascita della biopolitica*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012.
- Foucault M., *Del governo dei viventi*, tr. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014.
- Gramsci A., *Note sul Machiavelli*, in *Quaderni del carcere*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1971.
- Gregory R., *La mente nella scienza*, Mondadori, Milano 1985.
- Guattari F., *Architettura della sparizione*, Mimesis, Milano 2013.
- Guattari F., *Caosmosi*, tr. it. di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996.
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.
- Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Hegel G.W.F., *Vita di Gesù*, tr. it. di A. Aportone, Newton Compton, Roma 1995.
- Heidegger M., *Sentieri interrotti*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011.
- Heidegger M., *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.
- Heisenberg W., *Fisica e filosofia*, tr. it. di G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2008.
- Helvétius C., *Dello spirito*, tr. it. di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Horkheimer M., *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978.
- Hume D., *Dialoghi sulla religione naturale*, tr. it. di G. Paganini, BUR, Milano 2013.
- Hume D., *Opere filosofiche 1*, tr. it. di A. Carlini-E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Hume D., *Opere filosofiche 2*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2008.

- Hume D., *Sul suicidio e altri saggi morali*, tr. it. di U. Forti, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008.
- Hyppolite J., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.
- Hyppolite J., *Saggi su Marx e Hegel*, tr. it. di S.T. Regazzola, Bompiani, Milano 1965.
- Kant I., *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Kant I., *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 2005.
- Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- Kojève A., *La nozione di autorità*, a cura di M. Filoni, Adelphi, Milano 2011.
- Lazzarato M., *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma, 2011.
- Lazzarato M., *Il governo dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma, 2013.
- Leibniz G.W., *Leibniz*, Mondadori, Milano 2008.
- Leibniz G.W., *Saggi di Teodicea*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2005.
- Leibniz G.W., *De summa rerum*, tr. it. di E.M. De Tommaso, Aracne, Roma 2013.
- Leibniz G.W., *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Leibniz G.W., *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1963.
- Leibniz G.W., *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti*, a cura di M. Mugnai, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2008.
- Macherey P., *Hegel o Spinoza*, tr. it. di E. Marra, Ombre Corte, Verona 2016.
- Macherey P., *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Mandelbrot B., *Gli oggetti frattali*, a cura di R. Pignoni, Einaudi, Torino 2000.
- Merleau Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2012.

- Morandotti A., *la Visita del doge alla chiesa di San Rocco*, SilvanaEditoriale, Milano 2003.
- Negri A., *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Negri A., *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012.
- Negri A.- Hardt M., *Impero*, Rizzoli, Milano 2002.
- Negri A.-Guattari F., *Le verità nomadi*, Selene edizioni, Milano 1987.
- Negri A., *Il potere costituente*, Manifestolibri, Roma 2002.
- Negri A., *Il comune in rivolta*, Ombre Corte, Verona, 2012.
- Negri, *È possibile essere comunisti senza Marx?*, in UniNomade 2.0 del 05-12-2010.
- Nietzsche F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006.
- Nietzsche F., *Opere complete di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli-M. Montinari, 8 volumi, Adelphi, Milano 1986.
- Nietzsche F., *La volontà di potenza*, tr. it. di A. Treves, Bompiani, Milano 2008.
- Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, 4 vol., a cura di D.G. Piccardi, F. Gonnelli, G. Agosti, D. Accorinti, Rizzoli, Milano 2004.
- Onfray M., *La politica del ribelle*, Fazi, Roma 2008.
- Pascal B., *Pensieri* (2 voll.), a cura di E. Balmas, Fabbri Editori, Milano 1996.
- Pater W., *Studi greci*, tr. it. di V.C. Caratozzolo, SE, Milano 2007.
- Planck M., *La conoscenza del mondo fisico*, tr. it. di E. Persico-A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Salvucci P., *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.
- Sartre J.P., *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2008.
- Sartre J.P., *La trascendenza dell'Ego*, tr. it. di R. Ronchi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- Schrödinger E., *L'immagine del mondo*, tr. it. di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2005.
- Severino E., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.

- Severino E.-Boncinelli E., *Dialogo su fede e scienza*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015.
- Simonetti A., *L'insavio. Smarginature dell'esistenza tra Kant e Deleuze*, Morlacchi, Perugia 2016, pp. 151-172.
- Simonetti A., *Negativo e problema della dialettica in Th.W. Adorno*, in *Riflessioni.it* (giugno 2011).
- Simonetti A., *Le nuove forme di potere*, <http://uninomade.org/le-nuove-forme-di-potere/>, luglio 2012.
- Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2006.
- Spinoza B., *Etica-Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 2005.
- Spinoza B., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 2009.
- Spinoza B., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.
- Stirner M., *L'unico e la sua proprietà*, Demetra, Verona 1996.
- F. Trasatti, *Leggere Deleuze, attraversando Mille piani*, Mimesis, Milano 2010.
- Vandoni F.-Redaelli E.-Pitassi P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo*, Mondadori, Milano-Torino 2014.
- Vattimo G., *Ipotesi su Nietzsche*, Giappichelli, Torino, 1967.
- Vattimo G., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano, 1974.
- Vattimo G., *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- Vattimo G., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano, 2001.
- Vernant J-P., *Le origini del pensiero greco*, tr. it. di F. Codino, SE, Milano 2007.
- Vidler A., *La deformazione dello spazio. Arte, architettura e disagio nella cultura moderna*, tr. it. di M. Laera, Postmedia srl, Milano 2009.
- Virilio P., *Estetica della sparizione*, tr. it. di G. Montagano, Liguori, Napoli 1992.
- Visentin S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001.
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003.

- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998.
- Zourabichvili F., *Spinoza. Una fisica del pensiero*, tr. it. di F. Bassani, Negretto Editore, Mantova 2012.