



MIMESIS
FILOSOFIE

N. 113

Collana diretta da Pierre Dalla Vigna (Università "Insubria", Varese)
e Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (Università "Insubria", Varese)

Claudio Bonvecchio (Università "Insubria", Varese)

Mauro Carbone (Université Jean-Moulin, Lyon 3)

Morris L. Ghezzi (Università degli Studi di Milano)

Antonio Panaino (Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)

Paolo Peticari (Università degli Studi di Bergamo)

Susan Petrilli (Università degli Studi di Bari)

Augusto Ponzio (Università degli Studi di Bari)

Per Agostino

FEDERICO LUISETTI

UNA VITA

Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità



MIMESIS
Filosofie

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Filosofie, n. 113
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE	p.	7
PARTE PRIMA	p.	33
1. VITALISMO TRASCENDENTALE	p.	35
2. SPASMO	p.	65
3. BIOPOLITICA ORIENTALISTA	p.	87
PARTE SECONDA	p.	99
1. PRESENTE ELASTICO	p.	101
2. FANTASMI DEI VIVENTI	p.	119
3. INTERVALLI NON UMANI	p.	139
CONCLUSIONE	p.	149
APPENDICE		
La fine di tutte le cose	p.	153

INTRODUZIONE

“questi fatti segnati trascinano tropi trascendentali
Per distruggere la nostra evidenza
in misura proclamata”

E. Sanguineti, *Laborintus*

“La mia regola di guerra comprende quattro principi. Primo: attacco solamente cose che vincono; in certi casi, aspetto fino al momento in cui vincono. Secondo: attacco solamente cose contro cui non potrei trovare nessun alleato, così sono solo [...] Terzo: non attacco mai persone – mi servo della persona come di una forte lente di ingrandimento, con cui si può rendere visibile una crisi generale, ma sfuggente, difficilmente afferrabile. [...] Quarto: io attacco sole cose alle quali non sia connessa nessuna disputa personale o un qualche retroscena di brutte esperienze”

F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*

Viviamo in un'epoca deleuziana. Siamo immersi nell'attualità del vitalismo trascendentale, nel momento della religione deleuziana. Un segno dei tempi è la trasparente neutralità, la tenue diffusione trasversale di questo neo-ellenismo: pragmatisti e criticisti, empiristi e neoplatonici, spinozisti e bergsoniani, nietzscheani e scotisti, fenomenologi della carne e pastori delle moltitudini, filosofi della vita e tecnologi, tutto si fa deleuziano. E d'altronde tutto è già, irrimediabilmente, deleuziano: l'esistenza e l'impersonale, l'animalità e l'impassibilità, il nomadismo e l'eternità, la differenza ontologica e il divenire, lo schematismo e la topologia, il barocco e il macchinico. Il vitalismo trascendentale è un *maelström*, il deleuzismo uno stordimento da cui non si guarisce senza una sfibrante promiscuità e una lunga convalescenza.

Quel che Schopenhauer fu per Nietzsche è oggi, per noi, Deleuze. Ma allora, che cosa sono e quale funzione svolgono l'impersonalismo e il vitalismo deleuziani? Quale rapporto e non rapporto, quale seduzione e quale disprezzo possono permetterci di continuare a respirare

in quest'atmosfera deleuziana? Come resistere al “potere incantatorio esercitato dagli scritti” di Deleuze e al “vaniloquio rituale e spesso settario” dei deleuziani¹? Nel mio caso, la lotta contro gli aspetti più morbosi del deleuzismo – il kantismo, il cristianesimo trascendentale – si è servita del *pharmakon* del vitalismo bergsoniano e della biopolitica nietzscheana. L'impulso del libro non è dunque quello di un ritorno a Bergson o a Nietzsche, quanto di un prolungamento del movimento di pensiero di Deleuze lungo un'orbita eccentrica: l'antikantismo di Bergson e Nietzsche è un potente centro gravitazionale, capace di strappare il deleuzismo alla seduzione del trascendentalismo e del vitalismo cristiano².

Prima di condurre questa operazione era però necessario sottrarre il bergsonismo alla perfida trappola kantiana costruita da Deleuze con i suoi studi bergsoniani³, restituendo finalmente alla filosofia un

-
- 1 G. Bianco, *Introduzione. Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, in G. Deleuze. *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, Mimesis, Milano 2010, p. 8.
 - 2 Per l'interpretazione post-kantiana di Nietzsche – il “riso di Nietzsche” come movimento “delle intensità, delle quantità intensive” – cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002. Il capitolo sulla “biopolitica orientalista” suggerisce un movimento divergente rispetto all'iscrizione della volontà di potenza nietzscheana nell'universo kantiano delle quantità intensive. Un'altra via di fuga dall'ipnosi del vitalismo trascendentale è quella spinoziana: in questo caso, il contenimento della teologia deleuziana dell'intensità coincide con la liberazione del materialismo, dell'immanentismo e dell'impersonalismo di Spinoza dalla trappola neo-kantiana; cfr. L. Althusser, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, CUEM, Milano 1998; É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Mimesis, Milano 2002; V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.
 - 3 Nel 1956, Gilles Deleuze pubblica i saggi *Bergson. 1859-1941* e *La conception de la différence chez Bergson*; il primo nella collana *Les Philosophes célèbres* diretta da Merleau-Ponty, per le Éditions d'Art Lucien Mazenod (Paris 1956), il secondo negli *Études bergsoniennes* (Albin Michel, Paris 1956). Entrambi i testi sono raccolti ne *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001. Più recente è la pubblicazione di un corso di Deleuze del 1960 dedicato al terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, in *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, a cura di F. Worms, PUF, Paris 2004 (tr. it. in G. Deleuze e G. Canguilhem, *Il significato della vita. Letture del terzo capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006). Negli anni successivi, Deleuze proseguì il suo confronto con la me-

Bergson anti-trascendentalista, il feroce antagonista della metafisica delle quantità intensive⁴. Per questa ragione, la prima parte del libro si sofferma sul triangolo Kant-Bergson-Deleuze, in particolare sulla nozione di quantità intensiva. È sorprendente, ma sino ad ora la natura e le implicazioni delle quantità intensive, che sono il meccanismo genetico del deleuzismo, sono rimaste sepolte al di sotto della soglia di consapevolezza degli interpreti, come un inaccessibile nucleo esoterico. E così, pur essendo, giustamente, celebrato come una ontologia dell'intensità⁵, il deleuzismo ha custodito il suo segreto, la teologia delle quantità intensive: “la natura della differenza, vale a dire l'intensivo. [...] l'energia in generale o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé che involupa tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno di loro [...] la quantità intensiva, è un principio trascendentale”⁶. Dopo aver liberato Bergson dal kantismo deleuziano, il capitolo sulla biopolitica orientalista di Nietzsche si rivolge alla drammatizzazione trascendentalista deleuziana dell'eterno ritorno⁷, contestandone la logica post-kantiana ed estraendo, con l'aiuto di un altro Deleuze, la traiettoria naturalistica del nietzscheanesimo, il suo “orientalismo politico”, il suo divenire Buddha e sacerdote brahmano. Nell'insieme, la prima sezione del volume si dedica insomma alla *distruzione del vitalismo trascendentale*

tafisica di Bergson, soprattutto in *Differenza e ripetizione* e nei volumi de *L'immagine-movimento: cinema 1* e *L'immagine-tempo: cinema 2*, tr. it. J.-P. Manganaro e L. Rampello, Ubulibri, Milano 1984-1989.

- 4 La minaccia rappresentata, per il progetto trascendentalista, dall'anti-kantismo bergsoniano, è riconosciuta esplicitamente e temuta da Deleuze. Così, in *Differenza e ripetizione* Deleuze contrappone la sua ontologia dell'intensità al vitalismo qualitativo (le “differenze di natura”) bergsoniano: “Altri potrebbe muoverci l'obiezione di aver posto nell'intensità tutte le differenze di natura e di averla così caricata di tutto ciò che spetta normalmente alla qualità [...] questo spiega perché la critica bergsoniana dell'intensità sembri così poco convincente” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, p. 308).
- 5 Cfr. ad esempio M. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, London-New York 2002.
- 6 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 310-311.
- 7 “Mentre le leggi della natura regolano la superficie del mondo, l'eterno ritorno non cessa di farsi udire nell'altra dimensione, quella del trascendentale o dello *spatium vulcanico*” (*Differenza e ripetizione*, cit., p. 311). Per l'origine dell'anti-kantismo e del concetto di natura di Nietzsche, cfr. F. Nietzsche, *La teologia a partire da Kant*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 1998.

deleuziano, indicando i presupposti necessari per reinventare la categoria di vita, al di là di Deleuze e dopo Bergson e Nietzsche⁸.

La resa dei conti con il deleuzismo non è soltanto un esercizio interno alla storia dei sistemi di pensiero. Il virtuosismo concettuale deleuziano, che rende accettabile la paradossale traduzione di Spinoza e Nietzsche nel kantismo e la decreazione del vitalismo bergsoniano in un'etica delle quantità intensive, dev'essere finalmente spogliato del suo manto allegorico e ricondotto alla sua ispirazione teologica. Il deleuzismo è un trascendentalismo dell'impersonale, un neocristianesimo senza soggetto, un nuovo modo d'esistenza della carne cristiana. L'empirismo trascendentale deleuziano dà voce a un'etica della soggettività ferita, inventa uno stile di variazione interno alla falda trascendentale⁹.

Anche la genealogia foucaultiana delle forme di vita occidentali viene sottratta da Deleuze all'impulso anti-cristiano di Nietzsche e ricondotta al trascendentalismo cristiano: il potere pastorale diviene allora la scoperta di una libertà nella piega trascendentale, la costruzione di una zona d'indeterminazione tra il sapere e il potere, un modo di soggettivazione interno al dispositivo della carne cristiana¹⁰. Il pensiero deve sottostare alla potenza d'illocalizzazione del dispositivo trascendentale, la soggettivazione prodursi come una piega della linea del fuori¹¹. La vita trascendentale coincide con una creazione *ex nihilo*, fa l'evento nella gabbia dell'istante cristiano. Il deleuzismo è "un'etica-estetica cristiana [...] un modo di vita estetico a cui Nerone dà a sua volta il proprio contributo e che troverà poi in Francesco d'Assisi la sua più alta espressione"¹².

8 Sulla storia della nozione d'immanenza cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2008.

9 Per una critica del trascendentalismo moderno e dei suoi apparati concettuali, primo fra tutti il "dispositivo della persona", cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

10 "La soggettività non è affatto una formazione di sapere o una funzione di potere che Foucault non avrebbe considerato prima; la soggettivazione è una operazione artistica che si distingue dal sapere e dal potere, e trova collocazione in loro" (G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990*, tr. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 152).

11 "La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi" (G. Deleuze, *Foucault*, tr. it. P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002, p. 140).

12 *Ibid.*, p. 152.

Il secondo obiettivo di *Una vita* è topologico¹³. Una volta scongiurata la controriforma trascendentalista di Deleuze, diventa possibile esercitare un pensiero della collocazione vitale senza garanzie trascendentali, un pensiero vivente all'altezza della mutazione epocale dei compiti e dei metodi della filosofia imposta dal bergsonismo e dal nietzscheanesimo. I tre capitoli della seconda parte sono altrettanti esempi di questo nuovo orientamento del pensiero. “Presente elastico” applica alla concezione del luogo e dell'intervallo di Bergson lo stesso metodo sperimentato nella prima parte del volume. In questo caso si tratta di liberare il naturalismo topologico bergsoniano dallo schematismo, riconoscendo nell'atopicità dell'istante – e nell'ontologia dell'evento – l'arcigno profilo dell'apparato kantiano di Deleuze. Riscoperto il carattere non evenemenziale del presente elastico e la non istantaneità degli intervalli vitali di Bergson, il capitolo si sofferma sulle declinazioni regressive della biopolitica (Arendt, Agamben) e sui loro segreti meccanismi delocalizzanti e trascendentalizzanti. A mio parere, il bergsonismo, grazie al suo orientamento topologico, introduce un metodo genealogico complementare a quello nietzscheano. La filosofia-intuizione, in opposizione alla filosofia-conoscenza, è uno sforzo di ritrovare a ritroso la propria genesi¹⁴, una pratica di sezionamento, condensazione e accelerazione delle traiettorie vitali: “l'azione taglierà il nodo che il ragionamento ha stretto senza poterlo più sciogliere”¹⁵.

I due capitoli successivi, “Fantasmi dei viventi” e “Intervalli non umani”, s'immergono nell'arte-azione delle avanguardie storiche: il Fotodinamismo di Anton Giulio Bragaglia e le sintesi radiofoniche di Filippo Tommaso Marinetti. L'analisi dei metodi fotografici e radiofonici di decreazione del presente e di complicazione degli intervalli da parte di Bragaglia e Marinetti mostra il bergsonismo in atto, nella sua efficacia tecnico-artistica e nei suoi procedimenti topologici.

13 Sul paradigma topologico della filosofia moderna cfr. V. Vitiello, *Vico e la topologia*, Cronopio, Napoli 2000; Id., *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994; D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006; E. Bazzanella, *Il luogo dell'altro. Etica e topologia in Jacques Lacan*, Franco Angeli, Milano 1998; A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Meltemi, Roma 2008; O. Breidbach e F. Vercellone, *Pensare per immagini. Tra scienza e arte*, Mondadori, Milano 2010.

14 H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. F. Polidori, Cortina, Milano 2002, p. 159.

15 *Ibid.*, p. 160.

Ritornare alla disumanizzazione emancipativa e alla tecnicizzazione vitalista introdotte dalle avanguardie storiche permette di collegare il deleuzismo alla sua matrice storica, al pensiero “cosista” e impersonale¹⁶. La conclusione del volume introduce un movimento di sospensione, torcendo i vettori topologici e biopolitici verso lo sfondo non-umano e transindividuale dei processi vitali. L'intensificazione dell'orientalismo politico, inteso come strategia nichilistica, e l'esercizio del pensiero topologico conducono a un radicale “minimalismo politico”. Una biopolitica affermativa dovrà mirare a sabotare l'arroganza dell'Occidente, ricollocando l'*homo faber* nei luoghi d'intersezione fra ritmi di durata eterogenei, irriducibili alla scala di grandezza dell'alienazione capitalistica e della socialità umana.

La conversazione posta in appendice sposta il conflitto tra dispositivi trascendentali e topologie naturalistiche sul terreno dell'enciclopedismo. Al costruttivismo spazio-temporale dell'enciclopedismo barocco, rilanciato dal vitalismo macchinico delle avanguardie storiche, Kant contrappone infatti una pedagogia razionale¹⁷, una spettrale “immanenza trascendentale” fondata sull'assolutezza della dimensione pratica. La conseguenza di questo gesto è lo svuotamento del *pouvoir-savoir* enciclopedico. Ancora una volta uno scontro insanabile oppone la sregolatezza della topologia naturalistica al buon senso del trascendentalismo, la ragione pratica capitalistica alle tecnologie d'intensificazione e alterazione della vita naturale.

Il dispositivo trascendentale

Il pensiero occidentale ha ricevuto in dono dalla svolta anti-trascendentalista di Nietzsche e Bergson un frutto avvelenato: l'op-

16 “La volontà di descrivere – attraverso la letteratura e la filosofia – il mondo in maniera ‘inumana’ e la condanna delle derive umaniste dell'esistenzialismo erano comuni a una parte della generazione intellettuale alla quale Deleuze e Tournier appartenevano” (G. Bianco, *Introduzione. Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit. p. 29). Bianco ricostruisce il contesto storico-genetico della filosofia deleuziana, sottolineando l'“habitus di filosofo d'avant-garde d'ascendenza letteraria” di Deleuze e la sua radicalizzazione, in funzione inumanista e impersonalista, della filosofia sartriana del nulla.

17 Cfr. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

portunità di aggirare la propria origine e smascherare la struttura giuridico-filosofica, oltre che i devastanti effetti antropologici, del “dispositivo della persona” allestito nel corso di duemila anni dalla civiltà cristiano-borghese¹⁸. Risalendo agli albori della tradizione cristiana, Roberto Esposito indica nel diritto romano la sorgente, al contempo categoriale e performativa, del dispositivo della persona. Il cristianesimo si appropria, approfondendole, delle “procedure di esclusione” e della “potenza costitutiva” introdotte dal diritto romano e dalla sua topologia della schiavitù: “situato appunto a metà, o nel transito, tra persona e cosa, e pertanto definibile sia come cosa vivente che come persona reificata”, lo schiavo rappresenta la chiave di volta dell’architettura romana del dispositivo della persona¹⁹. La persona è un dispositivo perverso, una “unità costituita da una separazione” che impone al suo esterno la gerarchizzazione e l’assoggettamento della non persona, e al suo interno il divenire “soggetti della propria oggettivazione”, il dominio del principio razionale e spirituale superiore su quello biologico e animale inferiore²⁰. Come suggerisce ancora Esposito, questo modello categoriale e antropologico rappresenta un efficace meccanismo di sdoppiamento della ragione e del corpo, una potenza di separazione della vita e del diritto, del *bios* e del *nomos*. I processi di costruzione dell’interiorità cristiana e della soggettività borghese si accompagnano a violenti effetti di depersonalizzazione, che espongono continuamente la vita di alcuni al rischio di precipitare nell’animalità o nella cosalità: “Nessuno nasce persona – qualcuno può diventarlo, ma appunto spingendo coloro che lo circondano nella dimensione della cosa”²¹.

Se il dispositivo della persona è sostenuto da una speciale relazione tra le due entità che lo costituiscono sdoppiandolo, la domanda centrale dovrà riguardare la natura stessa di questa relazione. Quale tipo di confine permette allo spirito e al corpo, al soggetto e all’oggetto, alla vita eterna e a quella biologica di unirsi nella separazione, di congiungersi nella disgiunzione? Quale logica, quale diritto e quali forme di soggettivazione corrispondono alla natura di questo limite?

18 Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

19 *Ibid.*, pp. 12-13.

20 *Ibid.*, p. 16.

21 R. Esposito, *Per una filosofia dell’impersonale*, in *Id.*, *Termini della politica*, Mimesis, Milano 2008, p. 187.

La soluzione cristiana è affidata a un singolare apparato di trascendenza, sostenuto dalla natura paradossale della persona di Cristo: il cristianesimo pone una “scissione originaria [...] in base alla quale è appunto la non coincidenza della persona rispetto al corpo vivente che pure la racchiude a consentire il transito alla vita ultraterrena. Sia l’idea della doppia natura del Cristo sia quella della relazione trinitaria confermano questo scarto interno, questo sdoppiamento strutturale della dimensione personale: l’unità – tra natura umana e natura divina o tra corpo e anima – all’interno della persona passa, insomma, sempre per una incancellabile separazione”²².

A partire da Cartesio, il pensiero moderno ricodifica questa cesura tra il risolto naturale e quello artificiale della vita attraverso il dualismo di *res cogitans* e *res extensa*²³. A prolungare sino ai nostri giorni l’allucinata sovrapposizione tra la relazione personalizzante e quella depersonalizzante, tra soggettivazione e assoggettamento, è una “misteriosa nozione di Kant”, il trascendentale²⁴. Come ricorda Deleuze, il trascendentale non è una sostanza ma un “principio soggettivo”, una connotazione fondamentale della persona: il trascendentale è lo stile di vita della “soggettività trascendentale”²⁵. Lo spostamento della soggettività sul piano trascendentale, prosegue Deleuze, porta con sé l’abbandono di ogni naturalismo. Dopo Kant, “il soggetto non è natura”²⁶. Non soltanto, la soggettività non corrisponde più a un’individualità empirica, a un io psicologico, ma coincide con una prestazione impersonale, con il movimento di superamento del dato da parte della sintesi conoscitiva, con la necessaria sottomissione del dato a questa stessa conoscenza²⁷. Heidegger, seguiamo ancora Deleuze, radicalizza il nucleo ontologico del kantismo, sbarazzandosi della distinzione tra soggettività empirica e trascendentale: il trascendentale diventa così un puro atto, l’atto di trascendenza con cui il soggetto empirico supera la propria esistenza mettendosi in relazione con il mondo. Trascendenza e trascendentale diventano termini inter-

22 *Ibid.*, p. 186.

23 *Terza persona*, cit., p. 12.

24 G. Deleuze, *Che cos’è fondare?* In Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., p. 130.

25 *Ibid.*, p. 132.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.* “Ciò che Kant chiama *soggetto trascendentale* è questo soggetto che si distingue dalla soggettività empirica o psicologica poiché rende conto del fatto che il dato si sottomette al superamento che io opero” (*Ibid.*)

scambiabili ed entrambi non significano altro che il modo di vita della soggettività, l'essere dell'esistenza²⁸.

Se accettiamo questa ricostruzione deleuziana della filosofia moderna, possiamo cogliere nel trascendentale kantiano la struttura moderna dell'apparato giuridico-teologico della persona: il trascendentale è l'atto di una soggettività senza io, un movimento di separazione e sintesi, uno schematismo che ricomponne ciò che è stato separato a priori con la rigida distinzione tra la sensibilità e l'intelletto, tra la materia e la forma dell'esperienza. Il processo di desoggettivizzazione dell'umanità occidentale – la secolarizzazione dell'Occidente cristiano – è un travaso di tutte le prerogative della persona nell'operatività del trascendentale.

Da questo punto di vista, il trionfo del trascendentale kantiano va inteso sia come una purificazione della logica della separazione unificante introdotta dal dispositivo della persona, sia come una prodigiosa espansione, sul terreno dell'impersonale, delle caratteristiche ontologiche della soggettività cristiano-borghese. Il vitalismo trascendentale di Deleuze, appunto. Un automatismo delle sintesi disgiuntive che si è liberato dal riferimento alla soggettività individuata e collocato senza rimorsi nell'orizzonte dell'impersonale individuante; per la semplice ragione che la vita della natura è stata ormai irrimediabilmente assorbita dall'implacabile dispositivo trascendentale. Da Cristo a Deleuze, passando per Kant.

Carne macellata

Ritorniamo alla topologia deleuziana. Essa prolunga il “pensiero dell'impersonale”²⁹ nel cuore stesso della trascendenza, bloccando in tal modo la principale via di fuga della filosofia moderna dal disposi-

28 “Secondo Heidegger il mondo è *struttura dell'esistenza umana*. Allora la nozione di mondo non può più essere separata dal modo d'essere dell'uomo. Essa consiste nella trascendenza o nel superamento. *Trascendente* non significa più un essere esterno o superiore al mondo, ma un atto. L'esistenza umana esiste come trascendente” (*Ibid.*, p. 136). Per una critica a questa “logica della presupposizione”, cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit. pp. 30 e sgg.

29 “Per quanto profonda nella sua genealogia ed estesa nei suoi effetti, la logica della persona non occupa, tuttavia, l'intero orizzonte contemporaneo. Ad essa si contrappone, in modi non sempre riconoscibili, a volte appena abbozzati, un pensiero dell'impersonale” (*Terza persona*, cit., p.18).

tivo della persona. Deleuze invoca ripetutamente la natura topologica del suo pensiero: pieghe e fuori, campi e diagrammi, linee di forza e distribuzione di singolarità. Non è forse il trascendentalismo deleuziano una religione del dove, un misticismo del vuoto e degli interstizi, un dionisismo delle lacerazioni e dei tagli?

Così, nel testo su Foucault, il visibile e l'enunciabile, il potere e il desiderio si organizzano secondo strati e pieghe, un dentro e un fuori, curve e quadri³⁰. La topologia deleuziana è un neo-schematismo trascendentale, un pensiero del fuori che si dispiega nell'ontologia delle quantità intensive: "Se è vero che il dentro si costituisce per un piegamento del fuori, c'è tra di essi una relazione topologica, il rapporto con sé è omologo al rapporto con il fuori, e tutto il contenuto del dentro è in rapporto con il fuori"³¹. Il fuori è uno *spatium* non esteso, il campo trascendentale, l'interstizio, la condizione (vuota) di possibilità del rapporto tra le forze, la Differenza in sé³² – una variante della "differenza ontologica" heideggeriana: "Si potrebbero presentare le cose in questo modo: se la forza è sempre in rapporto con altre forze, le forze rinviano necessariamente a un fuori irriducibile, fatto di distanze non-scomponibili, attraverso cui una forza agisce su un'altra o è agita da un'altra. È sempre dal di fuori che una forza conferisce ad altre, o riceve dalle altre, l'affezione variabile che esiste solo a quella distanza o in quel rapporto [...] Se il fuori è un rapporto, l'assoluto del rapporto, anche il dentro è un rapporto, il rapporto divenuto soggetto"³³.

Lo vedremo, l'affezione variabile varia dentro i confini delle quantità intensive, tra lo zero trascendentale e il pieno del dato fenomeni-

-
- 30 G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 69-162. Cfr. anche G. Deleuze, *Sui principali concetti di Michel Foucault*, Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, pp.198-213.
- 31 *Sui principali concetti di Michel Foucault*, cit., p. 212. Sui rapporti tra il pensiero di Merleau-Ponty e la topologia deleuziana, cfr. Nicolò Seggiaro, *Le chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009. Sulla topologia della carne di Merleau-Ponty, cfr. E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.
- 32 Sul concetto di differenza nella tradizione fenomenologica ed ermeneutica cfr. G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragione pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino 2001.
- 33 *Sui principali concetti di Michel Foucault*, cit., pp. 207 e 210.

co³⁴. Se a questa premessa aggiungiamo il vuoto trascendentale degli interstizi, a cui resta incatenato il divenire delle forze, avremo affermato la topologia deleuziana. È la topologia di ciò che non ha *topos*, il divenire di ciò che non diviene, la trasformazione di ciò che non ha natura e vita ma soltanto rapporto. Lo *spatium* come teatro di ogni metamorfosi è un principio trascendentale che “si conserva in sé fuori della portata del principio empirico”³⁵. Avendo rinunciato alla lotta contro il “nano di Königsberg”, il deleuzismo prende congedo dal “buddhismo europeo” di Nietzsche e dall’anti-kantismo di Bergson, rinuncia alla lotta contro il dispositivo trascendentale e reinventa una logica della persona senza soggetto, una politica della soggettività senza individuo: il vitalismo trascendentale.

Penetrata dal deleuzismo, la pittura di Francis Bacon è un laboratorio ideale per osservare le contorsioni trascendentali delle forze, una palestra dell’intensità, un manifesto dell’impersonale cristiano. Esaminiamo il *Fragment of a Crucifixion* del 1950 [fig. 1]: “la carne macellata è essa stessa testa, la testa ne è diventata la potenza illocalizzata [...] tutta la carne macellata urla sotto lo sguardo di uno spirito-cane che sporge dalla sommità della croce”³⁶. Il campo di trasformazioni topologiche della pittura di Bacon si riduce alla scala d’intensità compresa tra la testa e la carne macellata, tra la soggettività umana e la vita animale, tra *bios* e *zoe*³⁷. Osserva Deleuze: in *Fragment of a Crucifixion* la tensione tra testa e carne macellata è risolta a favore dell’immobilità dell’origine, del nucleo genetico della potenza. La distribuzione dei centri di

34 Sulla centralità dello zero nell’epistemologia strutturalista e poststrutturalista cfr. C. Diehl, *The Empty Space in Structure: Theories of the Zero from Gauthiot to Deleuze*, “Diacritics”, vol. 38, n. 3, 2008. Sulla rarefazione del campo trascendentale cfr. G. Bianco, *Introduzione. Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit, p. 19 e 31: “L’idea sartriana del soggetto come un ‘nulla’, come un ‘buco’ nell’essere è estremizzata: il nulla, al quale la soggettività umana è ridotta, non è, come sostiene Sartre, *tutto*, ma precisamente *niente*. [...] ogni riferimento a una ‘trascendenza’ destinata a dare un senso ‘umano’ all’esperienza deve essere cancellata a profitto di ciò che Deleuze e Tournier non esitano a chiamare ‘inumano’. [...] tale scrittura ‘cosista’, voleva proprio radicalizzare l’idea fenomenologica della coscienza vuota e non-digestiva contenuta nei saggi sartriani degli anni trenta”.

35 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 311.

36 G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 65-67.

37 *Ibid.*, p. 65.

attrazione della pittura di Bacon – ossa e carne, Figura e luogo, corpo e strutture materiali – converge in una potenza illocalizzata, nel moto-

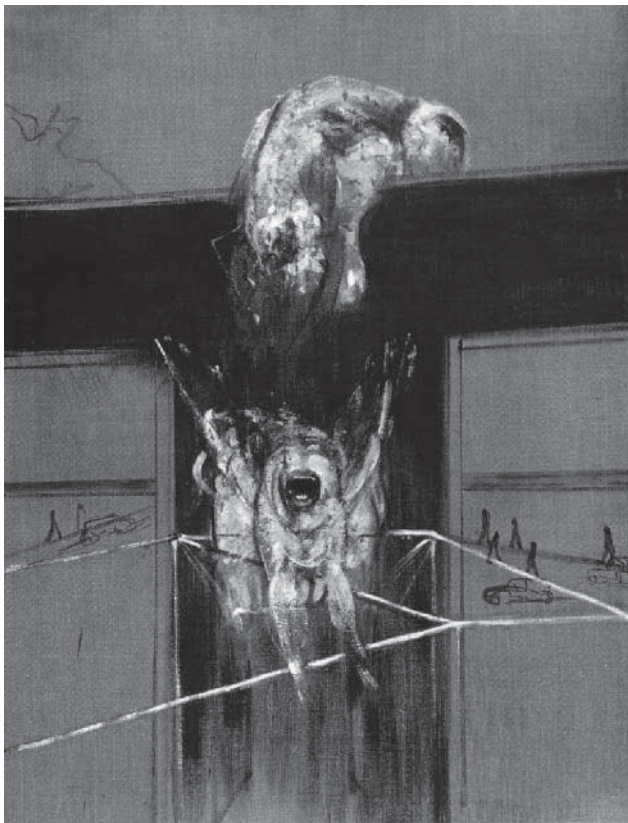


Fig. 1. Francis Bacon, *Fragment of a Crucifixion*, 1950

re immobile dell'empirismo trascendentale deleziano. I drammi delle forze messi in scena dalla pittura di Bacon – le torture e contorsioni, le acrobazie e torsioni delle figure, l'“atletismo della carne” – si riducono progressivamente a un movimento sul posto e quest'ultimo all'immobilità della sorgente del movimento: “Secondo la legge di Beckett o di Kafka, al di là del movimento c'è l'immobilità, al di là dello stare in piedi c'è lo stare seduti, lo stare distesi, per poi infine dissolversi. L'autentico acrobata è quello dell'immobilità entro il tondo”³⁸.

38 *Ibid.*, p. 90.

Il metodo trascendentale di Deleuze non ammette l'autonomia del mutamento naturale. Dunque, le teste nella pittura di Bacon non rimandano a un'incompiuta pietrificazione trascendentale, a una resistenza alla sintesi del movimento naturale da parte dell'interiorità immobile del principio trascendentale. Il dualismo tra "lo sguardo senza orbite" delle teste di Bacon e la carnalità fastosa e abietta dei corpi macellati non segnala la persistenza di un orizzonte bio-antropologico, di un campo di forze teso tra l'umano e l'animale, tra l'istinto e l'intelligenza.

Per Deleuze, l'immagine-movimento implode senza residui nell'immagine-tempo e quest'ultima si richiude in un cristallo: Aïôn, l'eterno, l'immensità del tempo vuoto. In questo modo il bergsonismo precipita nel kantismo, il tempo esce dai propri cardini, rompe il legame con la natura e diviene una forma pura: "Prendo dunque alla lettera la formula di Amleto per applicarla a Kant: 'il tempo esce dai propri cardini'. Dal punto di vista del concetto di tempo, è con Kant che si può dire effettivamente che il tempo esce dai propri cardini, che cessa, cioè, di essere subordinato alla misura del movimento, e che, al contrario, è il movimento a subordinarglisi completamente. Il tempo diventa, in una volta, questa specie di forma pura, e questa specie di atto per cui il mondo si svuota, diviene un deserto"³⁹.

Il metodo deleuziano di analisi trascendentale, l'empirismo trascendentale, neutralizza i movimenti naturali della pittura di Bacon, e li riporta all'immobilità della sorgente, al non-luogo di una forma pura originaria. Orientato verso la condizione dell'esperienza reale, il trascendentalismo trasforma la metafisica in logica; l'estetica è una "logica della sensazione"⁴⁰.

Il procedimento implica tre passaggi: innanzitutto il corpo fisico dev'essere tradotto in un corpo intensivo, in un supporto per la variazione intensiva della quantità di sensibilità del fenomeno, in una ontologia quantitativa della sensazione-vibrazione. I corpi della pittura di Bacon si trasformano in Figure, in corpi intensivi percorsi e devastati da un'onda che traccia in essi "livelli o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza"⁴¹. È la vita non organica del campo d'immanenza trascendentale, la realtà inumana delle forze che sfigu-

39 G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, tr. it. a cura di Sandro Palazzo, Mimesis, Milano 2004, p. 16.

40 G. Bianco, *Introduzione. Gilles Deleuze tra liceo e avanguardia*, cit., p. 53.

41 *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., p. 103.

rano il corpo vissuto e lo macellano in un corpo senza organi, il fatto intensivo del corpo⁴². Al di là dei corpi, sono i colori e lo spazio a produrre un rapporto instabile, delle forme in variazione⁴³. Deleuze intona un ritornello di Artaud, ma il copione è dettato dalle quantità intensive kantiane, dai gradi intensivi del fenomeno.

La seconda stazione del Calvario kantiano a cui Deleuze condanna la pittura di Bacon è la distruzione dell'autonomia di tutti i movimenti naturali, la riduzione della mobilità e vitalità stesse al ritmo automatico di andata e ritorno tra i corpi e il loro principio trascendentale: "La struttura materiale si arrotola lungo il contorno per imprigionare la Figura, mentre questa accompagna il movimento con tutte le sue forze [...] Ma l'altro movimento, che evidentemente coesiste con il primo, all'opposto, il movimento della Figura verso la struttura materiale, verso la campitura"⁴⁴. L'*éffort* bergsoniano e il *conatus* spinoziano, concetti soppressi da Deleuze, sono imprigionati dentro un "ritmo stesso che diviene sensazione", un pendolo di materializzazione e smaterializzazione, una caduta immobile nella sorgente trascendentale⁴⁵, la catastrofe del vitalismo naturalistico.

Questa cadenza fondamentale del metodo deleuziano si moltiplica in una costellazione di polarità – attivo-passivo, salita-discesa, contrazione-dilatazione, sistole-diastole⁴⁶ – sostenute da un unico principio: il trascendentalismo. Nell'ateismo cristiano di Deleuze, un rapporto di univocità sovrappone la caduta-incarnazione-resurrezione di Cristo all'universo kantiano della realtà intensiva dei fenomeni. Le avventure della finitezza sono una sacra rappresentazione del trascendentale:

la differenza di intensità si sperimenta in una caduta [...] la carne scende dalle ossa, il corpo scende dalle braccia o dalle cosce alzate. La sensazione si sviluppa per caduta, cadendo da un livello all'altro. Essenziale qui è l'idea di una realtà positiva, attiva della caduta. [...] Kant ha dato rilievo al principio di intensità definendolo una grandezza appresa nell'istante: ne concludeva che la pluralità contenuta in questa grandezza poteva essere rappresentata solo attraverso la sua approssimazione alla negazione=0. Pertanto, anche quando la sensazione tende verso un livello superiore o più alto, può farcelo provare solo approssimando que-

42 *Ibid.*, p. 104.

43 *Ibid.*, pp. 206-207.

44 *Ibid.*, p. 37.

45 *Ibid.*, p. 138.

46 *Ibid.*, p. 152.

sto livello superiore a zero, ossia attraverso una caduta. [...] La caduta è quanto vi è di più vivo nella sensazione, ciò in cui la sensazione si riconosce come viva. Al punto che la caduta intensiva può coincidere con una discesa nello spazio ma anche con una salita. Può coincidere con una diastole, una dilatazione o una dissipazione, ma ugualmente con una contrazione o una sistole. Può coincidere con una diminuzione, ma ugualmente con un aumento⁴⁷.

La paradossale vitalità dello zero trascendentale esprime la caduta come kenosi, l'incarnazione come vita della potenza. È il grande tema deleuziano dell'espressione. La caduta intensiva è il guardiano bicefalo del cristianesimo trascendentale, la potenza dell'esaurito, la mortificazione della carne come unica vitalità. Kant e il cilicio, ecco il nucleo esoterico di questo trascendentalismo, una sensazione inseparabile da una caduta⁴⁸. Il deleuzismo non è perciò uno spinozismo ma un congedo dal *Deus sive Natura* e una filosofia dell'espressione, una ferita del campo trascendentale.

Il terzo momento dell'analisi trascendentale della pittura di Bacon segnala l'esaurimento della topologia, l'abbandono dei confini naturali del movimento e il trionfo dell'illocalizzazione⁴⁹. La pittura si tiene in prossimità della propria catastrofe, si stringe alle "altre forze" e all'"altro mondo" che la pervadono⁵⁰; in tal modo essa afferra la potenza abissale del caos del fondamento e si converte in una potenza trascendentale. È il tema di *Fragment of a Crucifixion*: le dicotomie di testa e carne si annullano nel grido e nella bocca, "la bocca acquista allora quella potenza di illocalizzazione che fa di tutta la carne macellata una testa senza volto. Essa non è più un organo particolare, ma è il foro attraverso cui l'intero corpo fugge e dal quale la carne discende [...] Quel che Bacon chiama il Grido nell'immensa pietà che travolge la carne macellata"⁵¹. Portate al limite dall'atto pittorico, le variazioni d'intensità raggiungono il motore immobile della sensazione: la bocca ingoia il quadro, un Grido congelato travolge tutte le intensità. Al cristianesimo trascendentale della carne che discende corrisponde il vitalismo trascendentale come metodo di costruzione dei fori "attraverso cui l'intero corpo fugge". Dentro le forze di isola-

47 *Ibid.*, p. 153.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 175.

50 *Ibid.*, p. 168.

51 *Ibid.*, p. 67.

mento, deformazione, dissipazione e accoppiamento che tormentano i corpi e le figure di Bacon irrompe un'eternità monocromatica, una metafisica della luce⁵². L'analisi della pittura di Bacon culmina perciò in uno schematismo della luce e del colore, in una gloriosa logica trascendentale del tempo e dello spazio: "La luce è il tempo, ma lo spazio è il colore"⁵³.

Nel 1832, alla morte di Jeremy Bentham e in accordo con le sue disposizioni testamentarie, la salma di Bentham venne utilizzata per esercitazioni anatomiche, imbalsamata e, dal 1850, collocata in un armadio-vetrina nei corridoi dello University College di Londra. Denominato, su suggerimento di Bentham, "auto-icona", il cadavere-manichino di Bentham conserva al suo interno l'intera struttura ossea, sostenuta da un complesso sistema di cavi. È questo il destino a cui dobbiamo strappare il deleuzismo: l'empirismo trascendentale come immortalità feticistica, vitalità funerea e presenza banale. L'incarnazione ed esposizione dell'automa spirituale, il divenire un'allucinazione mortuaria del trascendentale, un doppio del vivente, una presenza spettrale che insiste e incrina l'attualità: *une vie*, una vita perturbante. La vita impersonale di un corpo singolare, senz'anima.

Mad Gap

Paddy Bedford è uno di quei "selvaggi-dandy" descritti da Claude Lévi-Strauss in *Pensiero selvaggio*⁵⁴. Mandriano, uomo di legge e sacerdote aborigeno, Paddy Bedford nasce nel 1922 nella regione di Gija, presso il ranch di Bedford Down, nell'East Kimberly, un'immensa porzione semi-desertica del nord-ovest dell'Australia.

Come molti aborigeni di quella zona, Bedford lavora come pastore per gli allevamenti di bovini dei coloni: in seguito all'esproprio del territorio avvenuto nel 1906, l'economia Gija tradizionale, basata su attività di caccia e raccolta, è sostituita da uno sfruttamento intensivo degli animali da pascolo e gli aborigeni si trasformano in guardiani di allevamenti. Un'attività faticosa e pericolosa a cui i coloni costringono gli aborigeni, che permette tuttavia alle popolazioni indigene

52 *Ibid.*, p. 155.

53 *Ibid.*, p. 206.

54 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 111.

di mantenersi in rapporto con un territorio ancestrale, abitato senza soluzione di continuità da millenni – la più antica arte rupestre della regione di Kimberley risale a circa 40.000 anni fa, precedendo di circa 24.000 anni l'arte parietale di Lascaux.

In parallelo alla sua professione di mandriano, Paddy Bedford viene iniziato alla legge Gija, assumendo ruoli importanti nel calendario cerimoniale del suo gruppo totemico. Come cantante e danzatore, oltre che esecutore di disegni su tavole di legno⁵⁵, Paddy Bedford è protagonista di pratiche rituali in cui motivi dell'arte rupestre vengono incorporati nell'iconografia delle danze e dei cicli narrativi. Soltanto a partire dal 1998, in seguito all'apertura del Jirrawun Arts, un centro autogestito per la promozione dell'arte aborigena, Paddy Bedford inizia a dipingere su tela, elaborando in pochi anni un vastissimo repertorio pittorico, tale da riservargli un ruolo di spicco tra gli artisti australiani [fig. 2]. La sua è una pittura all'apparenza astratta, nella quale si riconoscono tuttavia i temi e i principi del *Dreamtime*, il tempo dei sogni, la dimensione originaria e parallela a quella storica che gli aborigeni associano ad ogni luogo ed elemento geografico. Custode di formule iniziatiche, Paddy Bedford dipinge i miti di fondazione del suo gruppo familiare, le vicende degli animali totemici (emu, tacchino e cacatua) e le formazioni geologiche in cui esse sono riflesse e scolpite nel paesaggio del Kimberley.

Gli attrattori, segnalati dai titoli seriali delle opere di Paddy Bedford, sono nuclei geografici connessi alla struttura di parentela dei gruppi familiari, luoghi intrisi di eventi storici mitologizzati, personaggi ancestrali e catastrofi metereologiche. Sono le sorgenti, i monti, i siti dei massacrati coloniali, i torrenti, le stazioni degli animali totemici; dal lato paterno *Bedford Down*, *Brumby Spring*, *Mount King*, *Jack Flood*, *Cockatoo Dreaming...* da quello materno *Fish Hole*, *Dingo*

55 Queste tavole, tenute sulle spalle dai danzatori durante le esibizioni pubbliche dei cerimoniali *balga* – tra cui il *Kurirr-Kurirr*, un rito introdotto alla fine degli anni '70 nella comunità di Warmun, Turkey Creek, a cui appartiene anche Paddy Bedford – sono delle vere e proprie mappe concettuali, che indicano “luoghi, eventi e caratteristiche presenti nei canti a loro associati”, *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Painting*, a cura di S. Kleinert e M. Neale, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, p. 230. L'arte di Paddy Bedford – come quella di Rover Thomas, il più noto pittore aborigeno, il cui stile è molto vicino a quello di Bedford – origina da questo movimento culturale, in particolare dalla reinvenzione delle forme rituali tradizionali.

Dreaming, Maxine Plain, Mad Gap ... La geometria organica di Paddy Bedford⁵⁶ richiama l'arte astratta occidentale, ma origina da presupposti differenti. Si tratta di una topologia rituale, costruita su una logica dei movimenti e degli arresti vitali, dei confini e delle trasformazioni, dei rapporti d'intensità immanenti e degli equilibri metastabili. Un'arte geo-dinamica, in cui "ogni qualità è cambiamento"⁵⁷, ogni colore una massa energetica, ogni figura un vettore morfogenetico. La pittura di Paddy Bedford è un diagramma delle forze immanenti alla vita⁵⁸, un inserimento dell'azione rituale nel dramma delle potenze naturali, una produzione di un tipo di discontinuità⁵⁹ irriducibile alla storia delle forme e degli stili occidentali.



Fig. 2. Paddy Bedford di fronte al dipinto *Biriyalji - Fish Hole*, 2000, Museum of Contemporary Art, Sydney

Cockatoo Dreaming illustra la matrice spaziale di questa pittura [fig. 3]. La narrazione mitica entro la quale il dipinto è collocato è riferita dallo stesso Paddy Bedford:

56 Catalogo della mostra *Paddy Bedford. Crossing Frontiers*, AAMU - Museum of Contemporary Aboriginal Art, Utrecht, 8 ottobre 2009 – 11 aprile 2010, p. 35.

57 *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 246.

58 *Ibid.*, p. 125.

59 *Ibid.*, p. 129.

Il “cacatua bianco” arrivò da est, ritornò da Melbourne e incontrò un folto gruppo di persone che camminavano. Si svegliò presto e venne da est. S’incamminò dalla direzione di Melbourne dove si era trattenuto. Incontrò molti uomini. Li fermò e li interrogò: “dove state andando?” chiese. “Oh, andiamo a sud” dissero. “Non siete dei gooniyandi. Dove starete? Dovreste fermarvi tutti qui” disse loro. Non poterono proseguire oltre e vennero fermati a Jawooraban. È stato il “cacatua bianco” a bloccarli [...] [il “cacatua bianco”] si arrampicò dal fiume sino in cima alla collina quando arrivò da est. Il folto gruppo di persone voleva proseguire molto più in là. Questo straniero, questo “cacatua bianco”, arrivò e li fermò. Conosceva una canzone. La cantò e si sedettero tutti. Non continuarono. Si fermarono lì per sempre. Accadde durante il tempo del sogno. Ciò accadde durante il tempo del sogno. Bene, è questo che io dipingo. Cose appartenenti alla regione di mio padre⁶⁰.

Paddy Bedford sembra dipingere come Paul Klee e raccontare come Samuel Beckett. E forse non è lontano da loro nell’intenzione di aggirare la figurazione e dipingere le forze. All’interno delle con-

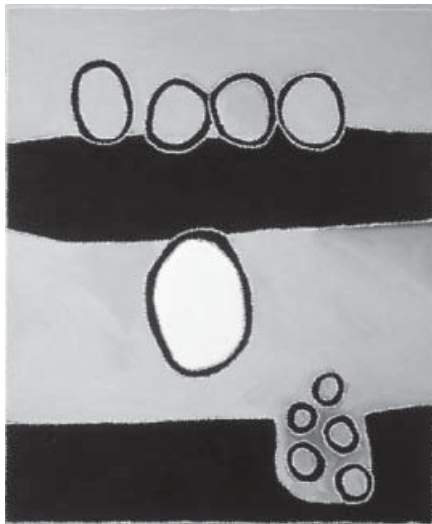


Fig. 3. Paddy Bedford, *Cockatoo Dreaming*, 2002

venzioni artistiche occidentali – tela e pennello, arte da museo e titoli descrittivi – la sua pittura articola una topologia naturalistica che re-

60 Museum of Contemporary Art, Sydney: <http://www.mca.com.au/>

sta per noi difficile da decifrare, ma di cui intuiamo la complessità. Il cacatua bianco è la massa bianca ovoidale che galleggia nello spazio rosaceo della tela. Il gruppo di persone bloccato, fermato per sempre, seduto e incantato dalla canzone del cacatua, appartiene al medesimo ambiente cromatico. Oltre Jawoorraban, in cui si svolge questa scena di seduzione, a sud-est della regione di Gija, c'è lo spazio di vita di un'altra popolazione, i gooniyandi. Due dense strisce nere marciano le regioni attraversate, ma non abitate, dal cacatua. Con una di esse, quella superiore, il cacatua non ha ancora spezzato i legami, e la penetra con la membrana indifferenziata del suo bordo scuro. In alto, quattro forme simili al cacatua, ma rosee e di dimensioni inferiori. Gli animali-totem di un altro lignaggio? L'inclusione dei personaggi negli spazi narrativi-cromatico-genealogici e la trasformazione continua di ogni elemento presuppone un'atmosfera dotata di confini mobili e permeabili: le linee bianche tratteggiate, tipiche dell'arte aborigena del deserto⁶¹.

La topologia naturalistica di Paddy Bedford è dunque una logica dei bordi: ad ogni dimensione cosmica, ad ogni personaggio ed evento, corrisponde una qualità della zona di confine, sia essa una regione indistinta, un doppio della forma – come nel caso dei bordi neri dei personaggi ovoidali – o un campo di colore geometrico. Il pensiero topologico vitalista non cede alla tentazione del paradigma greco, e poi monoteistico, della vita eterna⁶². L'oscillazione della natura tra l'immobilità e la mobilità, tra l'inerzia e lo slancio vitale, non precipita nell'eterno e nella permanenza. La mitologia è un apparato d'immunizzazione nei confronti dell'ontologia, un'arte dei confini. Vivere significa attendere o attraversare barriere. “Si fermarono lì per sempre”. Il cacatua è una forza di arresto, una riserva di territorializzazione.

Nella cosmografia aborigena, la ripetizione rituale delle narrazioni dell'origine rinnova il rapporto con la legge, ma la legge è un dispositivo immanente di seduzione, un principio espressivo, un *Lebensge-*

61 La pittura aborigena contemporanea è una ricodificazione di tecniche antichissime di comunicazione semi-ideogrammatica. Originariamente disegnate sulla sabbia tramite piume, bastoni, pietre e colori naturali, le opere sono in verità mappe appartenenti a un contesto rituale, diagrammi attraverso cui gli officianti ricreano gli spostamenti e gli avvenimenti delle creature mitologiche nel tempo del sogno.

62 Cfr. M. Vatter, *Eternal Life and Biopower*, “New Centennial Review”, vol. 10, n. 3, 2011.

setz, non una partizione del territorio inserita in una prestazione della sovranità. Nel naturalismo topologico tutto dipende dai bordi, non dal centro. L'animalità e lo stato vegetativo sono funzioni della membrana che li separa, non manifestazioni di un'essenza: "Nella sua forma più rudimentale, l'animale si presenta come una piccola massa di protoplasma avviluppata tutt'al più in una sottile pellicola albuminoide che gli consente piena libertà di deformarsi e di muoversi. La cellula vegetale, invece, si circonda di una membrana di cellulosa che la condanna all'immobilità"⁶³.

Il mitologema del cactus bianco illustra il funzionamento di una delimitazione vivente di spazi che non ha smarrito la propria potenza di fondazione politico-antropologica⁶⁴. È sufficiente uno sguardo ad altre due tele della serie del cactus bianco [figg. 4 e 5] per cogliere la latitudine delle trasformazioni di ogni plesso mitologico. Ora moltiplicato ora scomparso, ora diluito in un paesaggio cromatico ora delimitato da una forma, il cactus è ancora il protagonista dei drammi geometrici e coloristici di queste tele. Sullo sfondo, un criterio di equivalenza topologica: attraverso un processo di trasformazione continua è possibile convertire una regione in un'altra senza "cambiare le connessioni all'interno della regione, cioè allungando o piegando senza strappare"⁶⁵. Ciò che non avviene è il dispiegamento della potenza illocalizzata dell'origine trascendentale evocata da Deleuze. Nessun taglio, nessun bisogno di una fondazione logico-ontologica in un "empirismo superiore", negli automatismi del campo trascendentale. Paddy Bedford non conosce principi acosmici: ogni colore, ogni forma, ogni trasformazione è fissata geograficamente – quel masso, quel fiume, quella collina – e deterritorializzata dal ricorso alla genesi, alle traiettorie percorse durante il tempo del sogno.

63 *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 93.

64 Una radicale conversione topologica del pensiero politico occidentale, al cui centro è la delimitazione e il ordinamento del suolo, è praticata da Carl Schmitt ne *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991. Il *nomos* dell'occidente è una geopolitica fondata su una *divisio primaeva*, su pratiche topologiche a cui Schmitt vuole restituire la "forza e grandezza primitiva". Una simile forza e grandezza è ancora presente nel pensiero selvaggio di Paddy Bedford.

65 K. Lewin, *Principles of Topological Psychology*, McGraw-Hill, New York, p. 88 (tr. it. mia).

La pittura totemica è un metodo di virtualizzazione del dato empirico; non un'ontologia del trascendentale ma, come in Bergson, una

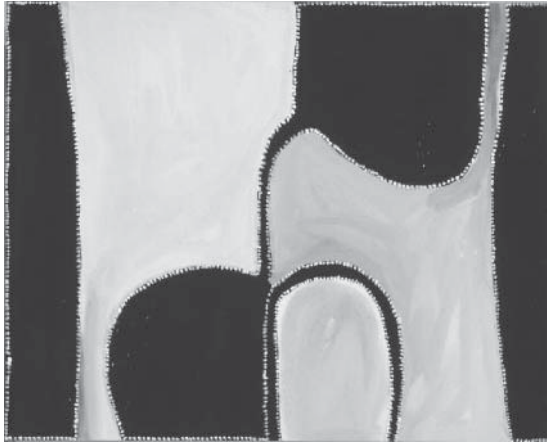


Fig. 4. Paddy Bedford, *Cockatoo – Jawoorraban*, 2004

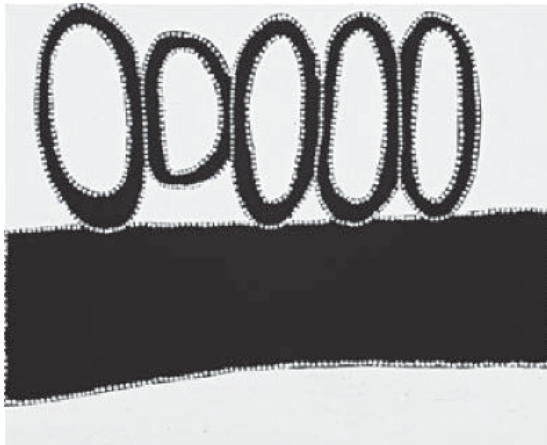


Fig. 5. Paddy Bedford, *Fig Tree Hole*, 2000

pedagogia genealogica, un ritorno ai principi: “riassorbendosi nel suo principio, l’intelligenza rivivrà a ritroso la propria genesi”⁶⁶. In tal modo, ciò che è separato nell’attualità può essere ricongiunto nella

66 *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 159.

tendenza e riattivato nel presente, rivitalizzando l'azione.⁶⁷ Il tempo del sogno è una mappa degli spazi non metrici, una misurazione della natura dei loro confini (elasticità, plasticità, resistenza alle locomozioni) e dei loro vettori interni di trasformazione. Il pensiero-immagine di Paddy Bedford si fonda su una regola essenziale di mappatura topologica, un principio che preclude ogni ontologia dell'evento e ogni schematismo temporale: *non esistono eventi ma soltanto azioni e regioni*: “Generalmente si crede che un'azione sia un evento, un processo nel tempo. [...] Tuttavia sembra opportuno in certi casi rappresentare le azioni come regioni”⁶⁸. Il cacatua si muove e canta, si arresta e si arrampica delimitando in tal modo atmosfere, campi di colore, spazi di movimento e forme di vita individuate.

Pensare come i selvaggi

Ai filosofi dell'immanenza suggerisco questo compito: fate del delezismo una voragine del trascendentale, un buco dell'essere. Riattivate il nichilismo affermativo di Nietzsche e la topologia di Bergson. Proseguite la bonifica del campo trascendentale, lo svuotamento della soggettività. Spogliate l'impersonale deleuziano dallo schematismo e dall'ontologia della temporalità, liberatevi della logica della sensazione e riscoprite le dinamiche del vivente, i paradossi dell'azione. Praticate una collocazione della vita nella vita. Se avrete successo, se riuscirete a rianimare questi nuclei genetici pagani e orientalisti, soffocati dal risentimento cristiano e dall'economia protestante, vi ritro-

67 Nel capitolo conclusivo di *Le totémism aujourd'hui*, Lévi-Strauss commenta un paragrafo di *Le due fonti della morale e della religione* e suggerisce un'affinità profonda tra la visione del mondo dei sioux e il bergsonismo, paragonando la metafisica dei sioux alla concezione bergsoniana dello slancio vitale. Come i sioux, Bergson pratica un pensiero dell'oscillazione tra slancio vitale e arresti, tra processi organizzativi e attualizzazioni, tra continuità e discontinuità. In entrambi i casi il pensiero funziona secondo modalità topologiche, sulla base di flussi e arresti, continuità e discontinuità, suggerendo alla filosofia una collocazione-azione nei campi di forza. La lingua dakota, ricorda Lévi-Strauss, non possiede alcun vocabolo per designare il tempo ma soltanto termini per indicare la durata, i segmenti dinamici, i vettori topologici di movimento e trasformazione (cfr. C. Lévi-Strauss, *Le totémism aujourd'hui*, PUF, Paris 1962, pp. 140 e sgg.)

68 *Principles of Topological Psychology*, cit., p. 107.

verete là dove altre forme di vita sono da sempre, dentro le tempeste della natura, in un denso pensiero topologico naturalistico. Il campo trascendentale si emanciperà allora dal suo infantilismo logico, dai suoi giochetti deduttivi e categoriali, dalla sua vanità accademica e dal virtuosismo retorico e diventerà un doppio positivo dei fenomeni, una mappa visionaria della presenza, un “totemismo” occidentale.

È l'intuizione di Lévi-Strauss nel capitolo conclusivo di *Totemismo oggi*, il volume che introduce la grande monografia sul pensiero selvaggio. Bergson, questo “filosofo da scrivania”⁶⁹ imbevuto dei pregiudizi della sua epoca, poco interessato alla diversità etnografica e alle culture non-occidentali, ha colto alcuni meccanismi profondi del totemismo perché “in un certo modo pensa come un selvaggio”⁷⁰: “Bergson è stato in grado di comprendere ciò che sta dietro il totemismo perché il suo stesso pensiero, a sua insaputa, intratteneva una relazione di simpatia con le popolazioni totemiche”⁷¹. Pensare come un selvaggio significa pensare topologicamente, pensare attraverso motivi⁷², diagrammi quasi-spaziali, a partire dai movimenti fisici e dalle trasformazioni qualitative dei viventi, dalle loro relazioni con il regno animale e la materia, dalle dinamiche di strutturazione, differenziazione, integrazione e dispersione delle regioni geo-bio-antropiche.

Lévi-Strauss ha inferto un colpo mortale all'illusione totemica, al mito di una religiosità, mentalità e organizzazione culturale omogenea, caratteristica di uno stadio evolutivo arcaico: “Il totemismo è dunque la proiezione al di fuori del nostro universo, come attraverso un esorcismo, di attitudini mentali incompatibili con l'esigenza di una discontinuità tra l'uomo e la natura, che il pensiero cristiano ritiene essenziale”⁷³. La logica dei selvaggi è una modalità di pensiero psicologica e sociale, non universalistica ma locale, condivisa sia dai primitivi sia da un filosofo da salotto quale Bergson. Il totemismo è una scienza del concreto affine al metodo genealogico nietzscheano riscoperto da Foucault, un pensiero edificato con residui empirici incoerenti, “vestigia di processi psicologici o storici”⁷⁴; un repertorio di

69 *Le totémism aujourd'hui*, cit., p. 142.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*, p. 141.

72 H. R. Bell, *Men's Business, Women's Business: The Spiritual Role of Gender in the World's Oldest Culture*, Inner Traditions, Rochester 1998.

73 *Le totémism aujourd'hui*, cit., p. 4.

74 *La pensés sauvage*, cit., p. 50 (tr. it. mia).

procedure tassonomiche, un assemblaggio di logiche pratico-teoriche produttrici di scarti differenziali⁷⁵.

Facciamo un altro passo e scopriremo nel pensiero selvaggio un metodo topologico, capace di sabotare il vitalismo trascendentale e di disattivare la discontinuità originaria tra l'uomo e la natura, il dispositivo dell'Occidente cristiano. Il pensiero selvaggio non è un contatto mistico con la natura ma uno "sguardo sagittale", che sottrae la vita allo sfondo trascendentale e alla dialettica implosiva del trascendentalismo⁷⁶. Una guerra all'ideale cristiano e un'iniziazione all'azione: "Ripristino della 'natura': un'azione è completamente priva di valore; importa solo chi la compie"⁷⁷.

75 *Ibid.*, p. 95.

76 Intervista con Roberto Esposito, *Politiche della vita sul margine pericoloso dell'impersonale* (<http://www.centroriformastato.it/crs/Testi/interviste/resposito.html>): "Nella 'persona vivente' intravedo piuttosto la dimensione in cui la persona non è separata dalla vita, o da se stessa, ma coincide con essa in un sinolo inscindibile di forma e forza, di esterno e d'interno, in cui il soggetto è finalmente norma a se stesso e non deve nulla ad istanze trascendentali".

77 F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005, pp. 127 e 167.

Fonti

I seguenti capitoli riprendono materiali di conferenze, seminari e saggi: *Vitalismo trascendentale* sviluppa i contenuti di un seminario presso il Dottorato di filosofia teoretica e politica dell'Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli, 17-21 novembre 2008; *Biopolitica orientalista* è una versione italiana della presentazione *Nietzsche's Oriental Topology of Immanence*, Universidad Diego Portales, Santiago del Cile, 4 novembre 2009; *Presente elastico* rielabora il saggio *Dentro la vita: topologia, biopolitica e bergsonismo*, "Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", anno II, n. 2, 2009; *Fantasmî dei viventi* riprende una conferenza presso l'Università Zokei di Kyoto, 17 luglio 2009, pubblicato sulla rivista "Estetica. Studi e ricerche", n. 1, 2011; *Intervalli non umani* è una versione italiana modificata della conferenza *Non Human Intervals: Marinetti's Radio Syntheses*, Taylorian Institution, Oxford, 8 novembre 2010; la *Conclusione* si basa su un intervento al simposio *The Common and the Forms of the Commune*, Duke University, 10 aprile 2009, ripreso nel testo *Un minimalismo politico?* in corso di pubblicazione ne *Il transindividuale*, a cura di É. Balibar e V. Morfino, Mimesis, Milano 2011; *La fine di tutte le cose* è apparso in francese, con il titolo *Feuille-monde, encyclopédisme baroque et modernité. Conversation avec Federico Luisetti*, nella scultura-installazione "The Reading Sculpture", Utopics, 11e Exposition Suisse de Sculpture, Biel/Bienne, 25-30 ottobre 2009 (<http://www.thereadingsculpture.org/>).

PARTE PRIMA

1. VITALISMO TRASCENDENTALE

“Siamo alla ricerca di una vitalità. [...] La vitalità filosofica è assai vicina a noi, come pure la vitalità politica”.

*Conversazione con G. Deleuze, in
G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia*

“Tutte le nostre idee sulla vita devono essere riesaminate, in un’epoca in cui niente aderisce più alla vita”¹. Così Antonin Artaud. Va da sé, quando si è pensato in questo modo ci si è trovati di fronte a molti enigmi: è con una vita naturale o storica, trascendentale o biologica, esausta o attiva che l’epoca di Artaud ha smarrito ogni familiarità? Nel frattempo, qualcuno ha insinuato: “L’attualità, ecco la soluzione. La vita ha ritrovato da sé il proprio posto nell’epoca”. Dunque quella di Artaud era una sofferenza adolescenziale e nessuno smarrimento adulto poteva imporre all’Occidente una sofferenza vitale? Dobbiamo accettare la saggezza crudele degli ultimi uomini della nostra epoca?

Un personaggio si fa avanti. Balbetta, grida, gesticola. Quando non è sconvolto pare una maschera allegra, dal portamento regale. Ora declama a bassa voce, forse ha ritrovato la calma. “Ci si deve innalzare a un livello di vita superiore. Rendere maggioritarie le parti intensive. Solo così si può fare l’esperienza di essere eterni. È una reale esperienza di eternità ma non implica alcun distacco dal corpo. Facciamo esperienza della nostra parte intensiva eterna, irriducibile alla durata, con il nostro corpo”². Una vita superiore. Una vita senza durata. L’Aiôn eracliteo?

1 A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, tr. it. G. Marchi, Einaudi, Torino 2003, p. 128.

2 G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2007, p. 178 (traduzione modificata).

Di certo questa maschera vede lontano. Ha intuito qualcosa di raro, ha scoperto dei passaggi sotterranei e si esprime a velocità inusitate. Anche i fatti più banali diventano radiosi quando sgorgano dalla fessura delle sue labbra serrate. In questo istante è immobile. Ma che fa? Lascia cadere la corona, si strappa i vestiti di porpora; distesa a terra esplode in risate e gemiti. Un canto l'avvolge, ma non proviene dal suo corpo: "Non ci si salva, non si diventa minori che attraverso la costituzione di una disgrazia, di una difformità"³. Una disgrazia eterna, questa vita superiore mette paura. Di certo è un'esistenza interessante, forse una nuova purezza. Se il peccato è noia questa vita convulsa promette innocenza.

Ricordiamo la sentenza di Michel Foucault: "questo secolo sarà deleuziano". È tempo di confrontarsi con la misteriosa vitalità propagata dagli innesti deleuziani: Hume e Bergson, Kant e Nietzsche, Duns Scotto e Spinoza. La maschera deleuziana ha rigenerato il vitalismo; finalmente il coraggio dell'errore, il diritto di osare. La rottura anti-metafisica del Novecento è messa in salvo e il ritorno all'ordine di Husserl e Heidegger scongiurato: l'ontologia ritrova la vita e si sbarazza della sostanza, Nietzsche e Bergson non hanno pensato invano, lo spinozismo è risorto, il pensiero può ricominciare a nutrirsi dei paradossi della vita. Dopo il bergsonismo e il nietzscheanesimo, il vitalismo filosofico è deleuziano: spezzati i ceppi delle ontologie accademiche e delle filosofie della vita, il demone vitalista, da cui erano animate tutte le avanguardie e tutti i modernismi, riappare nei nomadismi, nelle geofilosofie e nelle estetiche macchiniche dei nostri giorni.

Trascendentalismo

E tuttavia, al di sotto della soglia di coscienza teorica dei nostri anni impotenti e pasticcioni, un impercettibile sisma ha incanalato il fiume della gaia volontà di potenza nietzscheana dentro l'alveo di una malaticcia intensità di potenza, mortificando l'irresponsabile sforzo bergsoniano in un'ordinata quantità intensiva: "La potenza non è una quantità come tutte le altre. Non è una qualità ma neanche una quan-

3 C. Bene, G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, tr. it. J.-P. Manganaro, Quodlibet, Macerata 2002, p. 92.

tità, cosiddetta, estesa. È una quantità intensiva [...] È l'intensità della cosa che la definisce in se stessa, prendendo il posto dell'essenza [...] la potenza fa le veci dell'essere"⁴. Strano retaggio kantiano. Per quale ragione la potenza deleuziana è agita da un automa spirituale e la vita naturale dal nano teologico delle quantità intensive?

Uno spirito adiutore irrompere sulla scena di questo teatro filosofico; indossa la maschera di Bergson. Osserviamolo da vicino, è un demone perturbante, che declama in un falsetto kantiano: "Un autore è in questo senso più kantiano, si tratta di Bergson", "Colpisce molto che Bergson ci dica la stessa cosa di Kant"⁵, "Bergson è molto più vicino a Kant di quanto non creda egli stesso"⁶, "l'intuizione [...] non è priva di somiglianze con un'analisi trascendentale"⁷. La drammaturgia storiografico-concettuale di Deleuze metodizza il bergsonismo e ne fa una variante del trascendentalismo, convertendo l'intuizione nel criticismo e la durata nello schematismo: "L'intuizione è il metodo del bergsonismo. [...] è un metodo elaborato, anzi uno dei metodi più elaborati della filosofia; le sue regole rigorose costituiscono quella che Bergson chiama la 'precisione' in filosofia"⁸. L'intuizione, che in Bergson è un argine contro il kantismo, per Deleuze è un'analisi trascendentale.

Deleuze tratta Bergson come i Padri della Chiesa il pensiero greco: allegorizzare il naturalismo politeistico, pervertire l'innocenza del pensiero della natura. Il bergsonismo di Deleuze è fedele sia alla lettera che alla semantica di Bergson; ciò che cambia è l'orizzonte del suo pensiero. L'intuizione come metodo, l'intensità come quantità, la durata come istantaneità: altrettante distorsioni di Bergson, altrettante allegorie del bergsonismo, una patristica del vitalismo trascendentale.

Deleuze dichiara di approfondire il kantismo di Bergson: è giunta l'ora d'interrogarsi sulle condizioni dell'esperienza reale, non su

4 *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 787.

5 *Da Cristo alla borghesia*, cit., p. 173.

6 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 97.

7 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 12.

8 *Ibid.*, cit., p. 3. Cfr. il primo capitolo de *Il bergsonismo e altri saggi*, cit.: "L'intuizione come metodo". Sul rapporto tra Bergson e Deleuze, cfr. G. Bianco, *Uno strutturalismo virtuale. Il Bergson di Deleuze tra esistenza e struttura*, in F. Cerrato, M. Iofrida, A. Spreafico (a cura di), *Deleuze e il canone*, Clinamen, Firenze 2008 e *L'inhumanité de la différence. Aux sources de l'élan bergsonien de Deleuze*, in *Concepts*, "Gilles Deleuze", Vrin/Sils Maria, Paris 2003 ; K. Ansell Pearson, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, London 1999, e soprattutto A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF 2009.

quelle di ogni esperienza possibile⁹. E poiché la filosofia, per Deleuze come per Bergson, non è un tribunale, una caserma o un ufficio del registro, l'esperienza reale di cui si ricercano le condizioni di apparizione dovrà essere quella "minore" delle falde sregolate di senso¹⁰. Di fatto, dopo essere stata catturata dalla forza di attrazione del trascendentalismo deleuziano, la traiettoria naturalistica impressa da Bergson al pensiero occidentale è convertita paradossalmente nell'ambizione più grande che il kantismo abbia mai osato formulare: mettere alla prova la tenuta del metodo trascendentale facendolo agire sull'anomalo, sul raro, sull'eccezione. Il deleuzismo ricerca una nuova vitalità per il kantismo e annuncia la rinascita del trascendentalismo occidentale.

Ricordiamo il primo comandamento del deleuzismo: nulla è refrattario al calore del trascendentale, nulla sfugge allo schematismo. Per Deleuze la critica di Bergson a Kant riguarda soltanto l'esperienza in generale e non intacca la validità dell'analisi trascendentale. Kant si è fermato all'esperienza normalizzata della scienza e dei costumi, ma il metodo trascendentale è intatto, la sua potenza deve dispiegarsi investendo ogni angolo di esperienza. Dietro all'apparenza di ogni misto bergsoniano, dietro ogni realtà vitale, sono attive "presenze pure che non esistono che di *diritto*". L'esperienza va sorpassata in direzione delle "condizioni dell'esperienza"¹¹: il vitalismo deve trascendentalizzarsi.

Procediamo con ordine. L'atto di fondazione del bergsonismo è il primo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*: "Sull'intensità degli stati psicologici"¹². Si tratta di un testo trascurato, che sconfessa le nozioni abituali d'intensità, corrodendo lo scienziismo dei procedimenti indiretti della psicofisica. A queste pagine Bergson ha consegnato alcune parole chiave della propria topologia vitalista e una critica feroce al kantismo e al suo mito centrale: le quantità intensive¹³. Rileggiamo questo capitolo e scorgeremo in ne-

9 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 12.

10 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996.

11 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 12.

12 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. F. Sossi, Cortina, Milano 2002, pp. 5-49.

13 Su questo tema il contributo più approfondito è quello di G. Fasolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Edizioni Alboversorio, Milano 2006. Fasolo indaga la matrice aristotelica della topologia bergsoniana, dando ampio risalto alla polemica di Bergson nei confronti

gativo il kantismo deleuziano, una filosofia dei gradi/gradienti della Differenza, un'ontologia del differenziale.

Deleuze contrasta con fermezza la distruzione bergsoniana della nozione di quantità intensiva: “Effettivamente la critica dell'intensità, in *Les données immédiates*, è molto ambigua. È diretta contro la stessa nozione di quantità intensiva o solo contro l'idea di una intensità degli stati psichici?”¹⁴ Deleuze sa bene che Bergson mira alla decostruzione del *monstrum* teorico delle quantità intensive e così in *Differenza e ripetizione* ogni tatticismo è messo da parte:

A dirla in breve, non si darebbero mai differenze qualitative o di natura, così come non si darebbero differenze quantitative o di grado, se non ci fosse l'intensità capace di costituire le une nella qualità, e le altre nell'esteso, a costo di sembrarsi estinguere in entrambe. Questo spiega perché la critica bergsoniana dell'intensità sembri così poco convincente. Attribuendosi qualità bell'e pronte ed estesi già costituiti ripartisce la differenza in differenze di natura nella qualità e di grado nell'esteso. È gioco forza allora che l'intensità, da questo punto di vista, non appaia se non come un misto impuro, dato che non è più né sensibile né percettibile. Ma così facendo Bergson ha già posto nella qualità tutto ciò che spetta alle quantità intensive: vuole liberare la qualità dal movimento che la lega alla contrarietà o alla contraddizione (e per questo oppone la durata al divenire), ma non può farlo se non attribuendo alla qualità una profondità che è per l'appunto quella della quantità intensiva¹⁵.

Le quantità intensive sono l'intensità stessa, la potenza. Non esiste intensità senza quantità. È il primo comandamento del deleuzismo: bisogna restituire ciò che spetta alle quantità intensive, scoprire la profondità di una nozione kantiana e riassorbire nell'ontologia le anti-filosofie vitaliste di Nietzsche e Bergson.

Non si tratta di un disaccordo su una questione scolastica. Deleuze è consapevole che soltanto una riabilitazione sistematica delle quantità intensive può aggirare l'orrore bergsoniano per l'immediatezza e l'istantaneità¹⁶. Mentre il deleuzismo si consegna al culto delle sintesi trascendentali – le sintesi del tempo, della differenza e del sensibile di

delle quantità intensive kantiane.

14 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 81.

15 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 308-309.

16 Bachelard ha subito compreso, e contestato, la decostruzione bergsoniana dell'istantaneità; cfr. G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 1950 e Id., *L'intuition de l'instant*, Stock, Paris 1932.

Differenza e ripetizione – il bergsonismo non prevede alcun metodo sintetico trascendentale: quando una nozione pare tenere insieme i fili dispersi della vitalità dei fenomeni, il bergsoniano la stritola, “taglia corto” mettendo in ridicolo l’impaurita volontà di sistema dei filosofi e degli scienziati, l’ingiustificato “atto del vostro pensiero, che assimila arbitrariamente, e per il solo bisogno di trovare una causa, la successione di due stati alla differenziazione di due grandezze”¹⁷.

Che cosa sono le quantità intensive per Bergson? Un tentativo disperato di trovare una *ratio* nella qualità, un più e un meno nell’intensità, una scala nel puro apparire della sensazione e dello sforzo: perché un’intensità dovrebbe mai essere “assimilabile a una grandezza”?

Distinguere, come si fa d’abitudine, due specie di quantità, la prima estensiva e misurabile, la seconda intensiva, che non comporta la misura ma di cui si può tuttavia dire che è più grande o più piccola di un’altra intensità, significa schivare la difficoltà. [...] per tagliar corto su ogni questione di questo genere –, se si distinguono due specie di quantità, l’una intensiva, che comporta solo il più e il meno, l’altra estensiva, che ammette la misura, si è molto prossimi a dar ragione a Fechner e agli psicofisici. Infatti dal momento in cui si riconosce che una cosa è suscettibile di crescere e di diminuire, sembra del tutto naturale cercare di stabilire di quanto essa diminuisca o cresca¹⁸.

Gli stati psichici – ma il discorso si allargherà a ogni fenomeno naturale – sono costituiti per Bergson da intensità eterogenee e durate dai ritmi divergenti; sono molteplicità senza misura e senza gradiente, un’anarchia di sforzi vitali. La “vita interna” della natura non è in grado di crescere o diminuire, non sottostà alla legge del più e del meno ma soltanto all’immensità della dismisura. Per questa ragione bisogna liberare i fenomeni dalla gabbia kantiana delle quantità intensive, dall’illusione che una cosa sia “suscettibile di crescere e diminuire”.

La critica bergsoniana alle quantità intensive racchiude perciò i due pilastri del bergsonismo: A) tutto il reale possiede una durata, uno spessore irriducibile all’immediatezza; non esiste un grado qualitativo compreso nell’attimo, una percezione istantanea dell’unità di un fenomeno; B) ciò che appare si sottrae a una scala e a una serie, alla legge del più e del meno, all’inserimento in una catena di apparenze

17 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 44.

18 *Ibid.*, pp. 6, 48.

che, a partire da un vuoto – lo zero strutturalista, il trascendentale kantiano¹⁹ – determina il manifestarsi del reale nel dato percettivo²⁰.

Torniamo a Deleuze, alla lezione di Vincennes su Kant del 28 marzo 1978:

Nella *Critica della ragion pura* si trova un passo, celebre e molto bello, intitolato *Anticipazioni della percezione* [...] Ci sono una decina di pagine straordinarie, intitolate dunque *Anticipazioni della percezione*. Kant ci dice che spazio e tempo sono ciò che definiamo delle grandezze

19 Cfr. *The Empty Space in Structure: Theories of the Zero from Gauthiot to Deleuze*, cit.

20 Anne Sauvagnargues (*Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit.) ha affermato la relazione costitutiva del pensiero di Deleuze con il metodo kantiano e descritto con precisione sia la fedeltà di Deleuze a Kant sia la torsione vitalista a cui Deleuze sottopone il trascendentalismo kantiano. Bergson è per Deleuze “le penseur qui déléste Kant de sa version seulement psychologique du transcendantal” e la *La genealogia della morale* di Nietzsche vale per Deleuze come “une critique transcendantale” (p. 116). Sauvagnargues ricostruisce la funzione architettonica dello schematismo per la costruzione dell'ontologia deleuziana e la sua progressiva rifondazione genetica e vitalista sotto l'influsso di Maïmon e Simondon, Nietzsche e Bergson: “Deleuze modifie donc le transcendantal kantien en lui demandant une genèse de la raison elle-même” (p. 217); “Deleuze fait de Simondon l'auteur qui favorise ‘une nouvelle conception du transcendantal’, et réforme à son tour le project kantien” (p. 292). E tuttavia, per un eccesso di fedeltà a Deleuze, Sauvagnargues assorbe il bergsonismo nel kantismo (pp. 316-317) e la durata nello schematismo, riferendosi ad esempio a una “durée insensible”. In tal modo Sauvagnargues sacrifica l'eterogeneità insormontabile tra l'intensità bergsoniana e le quantità intensive kantiane. A suo avviso, come indicato già da Deleuze, un'ontologia dell'intensità può agevolmente schivare la critica di Bergson alle quantità intensive, scoprendo anzi in esse la medesima struttura della metafisica bergsoniana. La distinzione, interna alle quantità intensive, tra due tipi di intensità riprende infatti quella tra il virtuale e l'attuale: l'intensità in sé è l'intensità virtuale, la durata pura; l'intensità individuata è quella attualizzata, lo spazio fenomenico (pp. 316-320). La mia tesi è opposta: il vitalismo naturalistico di Bergson sorge in opposizione frontale al metodo e ai presupposti metafisici delle quantità intensive kantiane: istantaneità, variazione continua, zero. Inoltre, la coppia bergsoniana virtuale/attuale non corrisponde a quella kantiana trascendentale/fenomenico, poiché il misto di Bergson è un dato immediato che non necessita di alcuna sintesi. Per questa ragione, il bergsonismo può fare a meno dello schematismo – ripreso da Deleuze nella sua ontologia della differenziazione individuante – e presentarsi come una topologia naturalistica. Non una immanenza della vita al campo trascendentale ma una immanenza della vita in sé.

estensive. [...] Ma il reale nello spazio e nel tempo non possiede esclusivamente una quantità estensiva, ha anche una quantità intensiva. Che cos'è una quantità intensiva? È ciò che riempie lo spazio e il tempo in tale o talaltro grado. [...] le due caratteristiche fondamentali delle quantità intensive secondo Kant – ciò che sarà molto importante per tutte le teorie successive dell'intensità. [non per Bergson! NdA] Prima caratteristica: l'apprensione di una quantità intensiva è istantanea [...] L'apprensione dell'unità di una quantità intensiva qualsiasi si produce nell'istante. [...] Seconda caratteristica: la molteplicità contenuta in una molteplicità intensiva non rinvia più a una successione di parti esterne le une alle altre, ma rinvia a un'approssimazione variabile al grado zero. [...] nella misura in cui ciò che è dato possiede una quantità intensiva, ossia un grado, io lo colgo in rapporto al suo prodursi a partire da zero, o in rapporto al suo estinguersi²¹.

Deleuze prosegue la disperata fuga da Bergson della cultura francese, il cammino di Bachelard e Sartre, di Blanchot e Derrida, dirigendosi verso il nulla come “punto estremo della differenza”, verso la profondità segreta e inumana del trascendentale: “Si prenda l'esempio di Kant che, fra tutti i filosofi, scopre il regno prodigioso del trascendentale, che è come la scoperta di un grande esploratore: non un altro mondo, ma una montagna o un sotterraneo di questo mondo”²². La sorgente del deleuzismo è l'eccitazione di un'avventura nella “*terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile” dello schematismo trascendentale. Come “Salomon Maïmon, Fichte, Schelling, Hegel”, Deleuze è un post-kantiano, intento a “realizzare sistematicamente ciò che Kant non ha potuto sviluppare”²³.

21 *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit., pp. 81-82. Traduzione italiana modificata.

22 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 176.

23 G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder?* Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand, 1956-1957, tr. it. in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia*, cit., pp. 125-200. Il confronto con Kant e la filosofia trascendentale accompagna tutta l'opera di Deleuze, sin dalle lezioni del 1956-1957. Del 1963 sono la breve monografia *La filosofia critica di Kant* (tr. it M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2009) e il saggio *L'idea di genesi nell'estetica di Kant* (raccolto in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 67-87). Ampie trattazioni di Kant e dei post-kantiani si trovano nelle opere maggiori di Deleuze: *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso* e *Che cos'è la filosofia?* Deleuze ritornerà sistematicamente su Kant nelle lezioni di Vincennes del 1978 (*Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit.). Cfr. anche i rimandi a Kant nel corso di Vincennes del 13/12/1983 su *Kant, le temps, Nietzsche, Spinoza*

L'unica imputazione mossa da Deleuze a Kant è di non aver tenuto fede alla radicalità della sua ispirazione, imprigionando le energie selvagge del metodo trascendentale in un timido burocraticismo: ad eccezione che nella *Critica del giudizio*, il filosofo di Königsberg non ha osato trarre le conseguenze della sua dirompente scoperta, non è stato all'altezza della sua visione e si è rifugiato in un prudente metodo del ricalco e del riconoscimento, nell'apologia di un senso comune su cui modellare le strutture trascendentali. Kant avrebbe potuto disegnare la mappa dei vulcanismi anarchici del trascendentale, romanticizzare lo schematismo²⁴, e invece le strutture a priori delle tre *Critiche* sono divenute uno Stato e una Chiesa, un doppio dei valori del tempo, degli psicologismi, dei mostruosi sponsali, "un tribunale civile, un ufficio del registro, un catasto"²⁵. Perciò il nuovo Kant costruito da Deleuze si manifesta come una parata di centauri, un Kant-Amleto, un Kant-Hölderlin e un Kant-Rimbaud²⁶.

I maestri di Deleuze sono i post-kantiani Maïmon e Fichte, che fanno valere contro Kant un'obiezione fondamentale: "Kant avrebbe ignorato le esigenze di un metodo genetico"²⁷. Ma così facendo essi non fanno che radicalizzare un'esigenza già indicata da Kant nella costruzione visionaria della *Critica del giudizio* e proseguita nell'*Opus postumum*, "il problema di una genesi delle facoltà nel loro libero accordo originario"²⁸. Con questo gesto il kantismo spezza i ceppi della sua pavidità scolastica e avvia l'epoca della creatività post-kantiana: "La critica in generale smette di essere un semplice condizionamento, per diventare una Formazione trascendentale, una Cultura trascendentale, una Genesi trascendentale"²⁹.

(www.webdeleuze). Su Deleuze e Kant cfr. anche D. Cantone, *Deleuze lettore di Kant: i corsi di Vincennes, Esercizi Filosofici* 1, 2006, pp. 100-113 e T. Tuppini, *La funzione estetica: alcuni aspetti della lettura deleuziana di Kant*, in "Quaderni di acme", n. 60, 2003, pp. 195-249.

24 Cfr. G. Deleuze, *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in G. Deleuze, *Critica e clinica*, tr. it. A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996.

25 *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 176 e sgg.

26 Corso di Vincennes del 13/12/1983 su "Kant, le temps, Nietzsche, Spinoza" (www.webdeleuze).

27 *L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, cit., p. 73.

28 *Ibid.*, p. 74.

29 *Ibid.* Per un inquadramento storico del post-kantismo deleuziano cfr. l'*Introduzione* di Giuseppe Bianco al commento deleuziano al terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* di Bergson, in G. Deleuze, G. Canguilhem,

Sono le idee espresse da Deleuze sin dal commento del 1960 al terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* di Bergson. Bergson si presenta come l'anti-Kant³⁰, ma a ben vedere la sua filosofia è un neo-kantismo, una filosofia della genesi reale della materia e dell'intelligenza, e perciò in grado di superare il presupposto irrazionale della filosofia kantiana, il dualismo di ricettività e spontaneità: "Notiamo di passaggio che per Bergson il kantismo gioca in una certa misura il ruolo di 'riferimento'. Nel kantismo vi sono, in misura variabile, delle ambizioni genetiche. In poche parole non vi è genesi del fenomeno, ma vi è invece genesi dell'intelligibilità dei fenomeni. Dopo Kant, in particolare con Maïmon e Fichte, la pretesa diviene esplicita. Questi autori dicono infatti che bisogna passare dalla filosofia trascendentale a una filosofia genetica. Ma questa genesi, dice Bergson, è fatta male"³¹. Il deleuzismo è un lemmario della cultura trascendentale, una *Lebenslehre*, un empirismo trascendentale come filosofia genetica³².

Deleuze non è uno dei tanti imbalsamatori di Kant, non ha eviscerato il filosofo di Königsberg per preservarlo nell'immortalità di un pupazzo perturbante. Lo chef della Senna ha cucinato il Kant più sa-

Il significato della vita, cit. Bianco traccia l'emergere del "post-kantismo bergsoniano" (p. 37) di Deleuze a partire dal suo confronto con le letture di Bergson offerte da Canguilhem e Hyppolite, entrambi direttori della tesi su Hume del 1947. Il riferimento a Bergson rientra infatti in una generale rinascita della filosofia biologica e vitalista in Francia (Simondon, Merleau-Ponty), pur sempre dentro l'alveo del kantismo: "Deleuze [...] si era curato durante gli anni cinquanta e i primi sessanta, di considerare lo sviluppo del pensiero criticista, soprattutto di quel movimento che dalla *Critica del giudizio* porta fino all'idealismo post-kantiano di Fichte e Maïmon e, al di là, a quello hegeliano e alla filosofia di Nietzsche. Come Bergson, Nietzsche è trattato alla stregua di un filosofo post-kantiano, l'unico ad aver portato a compimento l'ambizione kantiana di una critica della ragione di per se stessa, della ricerca delle condizioni singolari dell'esperienza reale" (p. 45). Non a caso, è proprio il terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, un testo sulla genesi delle facoltà, il testo su cui si concentra la ripresa di Bergson. Tra i vari contributi sul kantismo di Deleuze cfr. anche C. Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009 e J. Simont, *Essay sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2007.

30 *Il significato della vita*, cit., p. 103.

31 *Ibid.*, p. 97.

32 Sul trascendentalismo fichtiano e la sua eredità contemporanea, cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Mimesis, Milano 2010.

porito dai tempi di Fichte e Novalis, restituendo al trascendentale un aroma selvatico³³. La *nouvelle cuisine* deleuziana: l'analisi trascendentale va rosolata nell'intuizione del fatto, le condizioni dell'esperienza possibile soffritte nelle condizioni dell'esperienza reale: "anche l'intuizione, intesa come un metodo di divisione, non è priva di somiglianze con un'analisi trascendentale: se il misto rappresenta il fatto, bisogna dividerlo in tendenze o in presenze pure che non esistono che di *diritto*. Si sorpassa l'esperienza verso le condizioni dell'esperienza (queste però non sono, come in Kant, le condizioni di ogni esperienza possibile, bensì le condizioni dell'esperienza reale)"³⁴.

Ricostruiamo l'origine di questa paradossale sovrapposizione di fatto e diritto, di intuizione e analisi, di realtà e possibilità. Per Deleuze l'intensità dev'essere quantità intensiva. Soltanto a questa condizione, l'apprensione dell'unità di un fenomeno sarà istantanea e ogni molteplicità rinverrà a "un avvicinamento variabile al *grado zero*". L'intensità è figlia del vuoto e dell'istante. La professione di fede deleuziana è racchiusa in questa formula: l'intensità è un grado, tutto varia tra l'assoluto di uno zero e la cifra di una *donnée immédiate*. Il deleuzismo è un integralismo delle quantità intensive: "l'energia in generale o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé che involuppa tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno di loro. In questo senso l'energia, la quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto empirico"³⁵.

Che cos'è invece il bergsonismo se non la scoperta di una topologia dell'intensità che ha rotto le catene del kantismo, sfuggendo alla servitù delle quantità intensive e alla tirannia dell'istante? La vitalità bergsoniana: tutto è pieno, tutto dura, nulla è un grado, nulla cresce o decresce fino allo zero. La vita deleuziana: una "quantità evanescente, vale a dire una quantità che diminuisce all'infinito"³⁶. I misteri e i difetti, la penetrazione e l'indeterminazione del bergsonismo sono riposti nella scoperta di un mondo di intensità slegate, di qualità incoerenti e di molteplicità senza gradiente. L'invenzione deleuziana delle "molteplicità intensive", di un acefalo bergsonismo kantiano, è il colpo di genio del vitalismo trascendentale. Se esistono delle molte-

33 Sulla diffusione del pensiero kantiano cfr. G. Garelli, *Lecture kantiane. L'apparente e il contingente*, Bulzoni, Roma 2006.

34 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 12.

35 *Differenza e ripetizione*, p. 311.

36 *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 126.

plicità intensive, allora l'esperienza sarà popolata di centauri: durate istantanee (Aión), qualità quantitative (quantità intensive), estensioni intensive (*spatium*), vitalità esauste (*une vie*). *Gaudeamus!* È nato il kantismo bergsoniano, la religione deleuziana.

Se ogni ente è un gradiente, un taglio istantaneo nella scala delle quantità intensive, non sarà necessario preservare l'*éffort* e il *conatus*, i concetti fondamentali di ogni bergsonismo e spinozismo: “non amo l'idea di *conatus*, l'idea di sforzo [...] non si tratta di uno sforzo: ogni ente effettua la sua potenza”³⁷. Per Deleuze, il tempo, misura di ogni misura, è scissione, cesura, un atto senza accumulo e senza durata. La forza della vita è un'incrinatura che disturba il movimento³⁸, la potenza è avvolta nel vuoto, i movimenti naturali sono spasmi di una macchina inceppata, sussulti di una mummia che paralizzava, pietrifica e raggela il pensiero e l'azione³⁹.

L'unica vita, *une vie*, è quella del nulla, “l'immanenza dell'assoluto a cui fa appello la filosofia”⁴⁰, la sistole glaciale dell'esteriorità: “Dio, l'insieme del possibile, si confonde col Niente, di cui ogni cosa è una modificazione”⁴¹. L'esistenza appare sullo sfondo di un fuori che trapassa e mescola le vite e i corpi⁴². Per questa ragione i sacerdoti del deleuzismo abitano gli ultimi monasteri del nichilismo reattivo. Il vitalismo di Deleuze prescrive l'annientamento dell'esperienza nel trascendentale. Lo spinozismo deleuziano: la *potentia* delle essenze è inchiodata alla Croce delle quantità intensive. Dove poggia il legno delle Croci? Sul vuoto dell'oscillazione tra finito e infinito, tra miseria e gloria, sofferenza e salvezza, esistenza e autonomia spirituale – dal limite = z al differenziale puro⁴³.

Zero, istante e variazione continua. Sono i tre assi delle quantità intensive e le tre regioni della Croce, l'allegoria trascendentalista di Deleuze. *Crux probat omnia*. Prima regione, lo zero: “la mancanza della sensazione nello stesso istante rappresenterebbe questo istante come

37 *Ibid.*, p. 86.

38 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., pp. 188-189.

39 *Ibid.*, p. 186.

40 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, p. 184.

41 G. Deleuze, *L'eshausto*, a cura di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 1999, p. 11.

42 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 195.

43 *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 126.

vuoto=0”⁴⁴. È il fondamento vuoto – l’umanità spiritualizzata del Cristo, le facoltà sintetiche del soggetto gnoseologico – su cui è innalzata la Croce, terreno franoso della vita cristiana. Non un nulla orientale ma la nullità formale del soggetto cristiano, l’abisso di un’interiorità affascinata dalla caduta. È il modo di essere delle quantità intensive: un istante vuoto e depotenziato, la sintesi impenetrabile di quantità e qualità, intensità e debolezza. È il Cristo come grande negatore, l’artista della kenosi. La vita cristiana come sintesi vuota di attività e passività, di redenzione e miseria. Il ribaltamento del risentimento in forza, della schiavitù in dominio, dei sentimenti tristi dell’umano in misericordia divina. Il nemico dello zero cristiano è il nulla radicale, il vuoto orientale: “L’Oriente ignora il concetto, perché si accontenta di far coesistere il vuoto più astratto e l’essente più triviale, senza alcuna mediazione”⁴⁵. Deleuze, il fustigatore della dialettica, il sacerdote dello zero trascendentale, rifugge il vuoto orientale, il non-senso senza differenza.

Seconda regione, l’istante: “L’apprensione che ha luogo semplicemente per mezzo della sensazione, riempie solo un istante”⁴⁶. Sono i chiodi che trafiggono il Cristo e ne universalizzano la sofferenza; l’identità immediata del divino e dell’umano in un corpo lacerato, la sintesi del finito e dell’infinito, della conoscenza e della *realitas phaenomenon*. Gli dèi greci sono intensità libere, ingannano gli uomini e si danno battaglia. Cristo è inchiodato all’unità-*gradus* dell’essere sofferente di un Dio-uomo; la sua sofferenza riempie un solo istante, un istante assoluto, senza composizione e scomposizione, senza inizio e senza fine.

Terza regione, la variazione continua: “fra la realtà del fenomeno e la sua negazione c’è una catena continua di molte possibili sensazioni intermedie, la cui differenza, dall’una all’altra, è sempre più piccola della differenza che v’è fra quella data e lo zero, o completa negazione”⁴⁷. È la Croce come regola dell’*imitatio Christi*. La vita cristiana è asceti, passaggio incessante attraverso sensazioni intermedie, lungo un Calvario della sofferenza: la patologia cristiana è un arcobaleno di sensazioni, di variazioni continue dei gradi di percezio-

44 I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, p. 190.

45 *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 87.

46 *Critica della ragion pura*, cit., p. 210.

47 *Ibid.*, p. 190.

ne, dallo zero della trascendenza pura al dato della divinità incarnata, dal nulla del Cristo glorificato al *maximum* del Cristo crocefisso. La variazione continua delle quantità intensive tra lo zero della sensazione e il dato percettivo è la variazione semiotica della Croce dentro i limiti della consistenza storica e dell'autorità spirituale, della densità esperienziale e dell'allegoresi cristiana. È il *dispars*, un "mettere le variabili stesse in stato di variazione continua"⁴⁸.

Il vitalismo deleuziano è una religione filosofica, un misticismo del concetto che ha sostituito Dio con l'automa spirituale, la Croce con le quantità intensive, la coimplicazione del finito e dell'infinito con una genesi nel rapporto differenziale, il divenire uomo del Cristo con il divenire minore dei soggetti (divenire donna, divenire animale), la trascendenza del divino con il fuori della non filosofia⁴⁹. Fierezza dell'ateismo deleuziano, orgoglio dell'appartenenza a un pensiero cristiano sincretistico e universalistico: "il pensiero cristiano produce concetti solo in virtù del suo ateismo, che scerne in quantità maggiore di qualunque altra religione"⁵⁰. La concettologia deleuziana mira a riattivare le condizioni di possibilità del cristianesimo militante, neutralizzando la critica nietzscheana degli ideali ascetici. Fedele alla sua vocazione universalistica, il cristianesimo politico deleuziano abbraccia il nomadismo, le filosofie orientali e presocratiche, s'installa dentro Bergson e Nietzsche usandoli come ventriloqui della differenza. La religione deleuziana è una fucina di mostri bicefali: un kantismo allegorico, un cristianesimo nietzscheano, un bergsonismo trascendentale.

Poiché la metafisica kantiana delle quantità intensive innerva l'epistemologia positivista delle scienze fisiche e biologiche, delle matematiche e delle geometrie, il vitalismo trascendentale delle quantità intensive garantisce al deleuzismo una sorprendente ecumenicità. Dopo aver assorbito e neutralizzato i nemici di Kant e del trascendentalismo, l'ontologia della *potentia* intensiva deleuziana si propone come linguaggio universale in biologia, termodinamica, teoria dei sistemi, geometria, psichiatria, critica letteraria ed estetica⁵¹.

48 Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, p. 540.

49 Cfr. *Kafka. Per una letteratura minore*, cit.

50 *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 85.

51 È questo il presupposto inesplorato dello studio di DeLanda (*Intensive Science and Virtual Philosophy*, cit.). Non cogliendo la matrice kantiana delle quantità intensive deleuziane, DeLanda può ritenere erroneamente

L'errore di Deleuze

È più di un sospetto: Deleuze erige a fondamento del vitalismo trascendentale proprio ciò che Bergson, nel primo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, condanna come inganno della razionalità kantiana. In una formula: “il passaggio dalla differenza al differenziale”⁵². Ma la critica bergsoniana investe l'intero vocabolario delle quantità intensive e i procedimenti logico-metafisici del kantismo⁵³: la sostituzione di “differenze molto piccole” con “differenze infinitamente piccole”, che conduce all'invenzione di un intervallo e di una differenza infinita assoluta, là dove per Bergson non c'è che un “semplice passaggio”⁵⁴; l'illusione di una coscienza trascendentale che proietta ovunque “l'immagine di un contenente e di un contenuto”⁵⁵; la creazione nominale di un “principio di differenziazione diverso da quello della differenziazione qualitativa, e, di conseguenza, una realtà senza qualità”⁵⁶. Sotto il segno inequivocabile di Kant, i suoi seguaci, “parlano di grandezze intensive pur sostenendo che gli stati psichici sono refrattari alla misura”⁵⁷. Allo stesso modo, il post-kantismo deleuziano riabilita “l'errore di Fechner”, recuperando l'intero armamentario kantiano confutato da Bergson.

L'ossatura elastica dell'automa spirituale deleuziano è sostenuta dalle differenze infinitamente piccole in cui si condensa l'ontologia delle quantità intensive. Seguiamo l'argomentazione polemica bergsoniana e scorgeremo in controluce il profilo astuto del deleuzismo. La critica di Bergson alla metafisica kantiana delle quantità intensive sceglie come bersaglio la psicofisica di Fechner. Al culmine di una lunga e serrata argomentazione, Bergson riassume così la propria posizione: “L'errore di Fechner [...] era stato quello d'aver creduto che tra due sensazioni successive S e S' esistesse un intervallo, mentre dall'una all'altra non c'è una differenza nel senso aritmetico del ter-

che il metodo morfogenetico deleuziano “si sbarazzi di tutti i fattori trascendenti” (*Ibid.*, p. 10, tr. it. mia).

52 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 43.

53 “Non sembra, d'altronde, che la soluzione data da Kant sia stata seriamente contestata dopo questo filosofo; si è anzi imposta – talvolta a loro insaputa” (*Ibid.*, p. 62).

54 *Ibid.*, p. 45.

55 *Ibid.*, p. 6.

56 *Ibid.*, p. 63.

57 *Ibid.*, p. 47.

mine, ma semplice passaggio”⁵⁸. Un intervallo in luogo di un passaggio, l’apparizione nel tempo di stati semplici legati da una variazione, da una differenza. È un elenco delle parole chiave del delezismo, che è un’ontologia degli intervalli e una teologia della differenza, mentre il bergsonismo rifiuta questa deriva, soffocando sul nascere la tentazione trascendentalista.

Fechner, per Bergson, è un caso paradigmatico, utile per smascherare i procedimenti dello scientismo post-kantiano. Il presupposto fondamentale del metodo di Fechner è condiviso da eminenti psicofisici quali Delboeuf e Weber e può venire ricondotto al postulato che Kant pone alla base delle quantità intensive: a partire dall’assenza di esperienza sensibile dev’essere possibile costruire una scala continua di differenze di sensazione: “qualsiasi sensazione ottenuta può essere eguagliata alla somma delle differenze che separano le une dalle altre le sensazioni anteriori, a partire dalla sensazione nulla”⁵⁹. È il principio dello zero, dell’origine trascendentale dell’esperienza: “la mancanza della sensazione, nel medesimo istante, condurrebbe alla sua rappresentazione come vuoto = 0”⁶⁰. Il riempimento del campo percettivo, la realtà del fenomeno, il “graduale passaggio dalla coscienza empirica a quella pura”⁶¹, procede da una “intuizione pura = 0, fino ad una qualsiasi quantità”⁶².

Per colpire al cuore l’architettura teorica del kantismo, Bergson prende di mira questo principio, ricordando che tutti gli esponenti della psicofisica condividono un “postulato teorico della massima importanza”⁶³. Si tratta del principio dell’accrescimento continuo delle differenze, della successione fluente di “quantità uguali fra loro”, distribuite tra il pieno del dato e il vuoto di un’ipotetica assenza di sensazione: “Jules Tannery, il più acuto critico di Fechner, ha messo in luce molto bene quest’ultimo punto: ‘Si dirà, per esempio, che una sensazione di 50 gradi viene espressa dal numero delle sensazioni differenziali che si susseguirebbero dalla assenza di sensazione sino alla sensazione di 50 gradi [...] Ma in ciò non vedo altro che una definizione, tanto legittima quanto arbitraria”⁶⁴.

58 *Ibid.*, p. 45.

59 *Ibid.*, p. 40.

60 *Critica della ragion pura*, cit., p. 210.

61 *Ibid.*, p. 209.

62 *Ibid.*, p. 209.

63 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 40.

64 *Ibid.*, p. 45. Qui Bergson, parafrasando Tannery, rifiuta l’approccio di di-

Interrogiamoci sulla natura di questa assenza di sensazione. Non si tratta del vuoto orientale, bensì di un timido nulla occidentale, una mancanza potenziale. La sensazione deve infatti poter essere negata di diritto, mai di fatto: “non è possibile desumere dall’esperienza la prova dello spazio vuoto o di un tempo vuoto. L’integrale assenza del reale nell’intuizione sensibile innanzitutto non può essere percepita come tale e inoltre non può essere desunta da alcun fenomeno o dalla differenza di grado della realtà che gli è propria, né essere assunta come spiegazione del fenomeno stesso”⁶⁵. Il vuoto kantiano è dunque una forma rarefatta delle strutture a priori della conoscenza, un calco astratto, un nulla di materia e percezione. La sensazione di cui si ipotizza la legittimità della scomparsa deve pur sempre occupare uno spazio formale ed essere contenuta dentro le strutture del tempo, nell’unità di realtà minima del tempo. Anche in seguito al dileguarsi della sensazione, l’istante resta intatto, e con esso l’impalcatura temporale dello schematismo, il contenitore del dato empirico della sensazione, lo schema come forma pura.

Di diritto (*quid iuris*), anche le sensazioni vuote appartengono per Kant alla struttura del tempo, la realtà del fenomeno è “realtà di qualcosa che riempie il tempo”⁶⁶. Il *quantum*, il grado, l’intensità del fenomeno è affermato o negato, esiste o scompare, “in un medesimo tempo”⁶⁷. L’istante è l’unità formale minima del tempo, la differenza minima. Inoltre, poiché l’esperienza del reale nel tempo sembra svolgersi come un flusso d’istanti, sarà legittimo trasformare questa evidenza empirica in una logica trascendentale e affermare che la sensazione “riempie un solo istante”⁶⁸ e che “il grado designa una quantità la cui apprensione non è successiva ma istantanea”⁶⁹.

A differenza dei post-kantiani, Kant è attento a non attribuire una quantità simbolica all’istante, a non fissarne la grandezza tramite una concettualità che suggerisca un’unità minima e la semplicità dell’immediatezza – facendo ad esempio ricorso, come Maïmon, Fechner e Deleuze, alla nozione di differenziale: il differenziale della coscienza di Maïmon, il differenziale della sensazione ΔS di Fechner, la de-

ritto all’esperienza: mentre Kant mira a una giurisprudenza di ciò che è legittimo, Bergson ne denuncia l’arbitrarietà.

65 *Critica della ragion pura*, cit., p. 213.

66 *Ibid.*, p. 194.

67 *Ibid.*, p. 193.

68 *Ibid.*, p. 210.

69 *Ibid.*, p. 211.

leuziana different/ziazione⁷⁰. In sintonia con la logica del luogo aristotelica, per Kant spazio e tempo sono quantità continue (*quanta continua*), la cui proprietà fondamentale consiste nel non darsi in esse “parte alcuna che sia la più piccola possibile”⁷¹. Poiché una quantità estensiva è una pura continuità di grandezze, non esiste un minimo della percezione dello spazio e del tempo, non si danno delle parti semplici ma soltanto punti e istanti con i quali nominiamo i “termini della delimitazione dello spazio e del tempo”⁷². L'immediatezza dell'istante kantiano è il segno di un arresto nel flusso dell'esperienza ma anche l'indicazione di un'inesauribile produzione di sintesi.

Soltanto in apparenza le anticipazioni della percezione occupano una casella marginale sulla scacchiera dello schematismo, incastrate nell'angolo della qualità (realtà, negazione, limitazione) all'interno di una tavola dei principi dell'intelletto puro ricavata per analogia a partire dalla tavola delle categorie. Al contrario, la variazione percettiva riflette per Kant i procedimenti strutturali della temporalità: tempo vuoto e sensazione nulla, tempo dato e sensazione determinata si sovrappongono. Un istante senza durata e una sensazione senza contenuto sono i limiti dell'esperienza.

Nel capitolo sulle “anticipazioni della percezione”, Kant dimostra come, attenendosi esclusivamente al principio della progressione continua dei gradi di sensazione, l'analisi possa rivelare l'architettura trascendentale dell'esperienza. Ecco allora profilarsi il trascendentale come quel vuoto che dà forma all'esperienza, il cono d'ombra di ogni fenomeno, lo sfondo sul quale si staglia l'apparizione di ogni realtà percettiva: “Infatti, anche se l'intuizione totale di un determinato spazio e tempo è interamente reale, se cioè nessuna delle sue parti è vuota, tuttavia, avendo ogni realtà il suo grado, il quale, pur restando costante la quantità estensiva del fenomeno, può scendere, per gradi infiniti, fino al nulla (al vuoto), ne segue che debbono esistere gradi infinitamente diversi tali da riempire lo spazio e il tempo”⁷³.

Non dobbiamo attendere Deleuze per incontrare una differenza interna nel cuore della variazione continua dell'intensità del reale. È Kant stesso a riportare i gradi delle quantità intensive, il più e il meno

70 Sull'implicazione reciproca delle quantità intensive e dei differenziali, cfr. *Differenza e ripetizione*, cit., p. 315

71 *Critica della ragion pura*, cit., p. 211.

72 *Ibid.*, p. 211-212.

73 *Ibid.*, p. 213.

delle qualità, a “una interna differenza della sensazione stessa, a prescindere dalla sua qualità empirica”⁷⁴. Non è difficile riconoscere in quest’affermazione il nucleo esoterico del vitalismo trascendentale: il deleuzismo è un esistenzialismo della vita interna della differenza, un’apologia della differenza in sé. Misuriamo la distanza da Bergson: per mettere al riparo la qualità e l’intensità dei fenomeni vitali nei confronti della *mise en abyme* trascendentalista, il bergsonismo sconfessa l’idea stessa di differenza: tra una sensazione e l’altra non esistono differenze ma soltanto passaggi, divenire progressivi di stati qualitativi informali e dunque non schematizzabili da alcuna forma a priori, compenetrazioni e fusioni senza differenza.

Anche i punti e gli istanti dello spazio-tempo omogeneo (le quantità estensive) che accolgono il variare dei gradi qualitativi dei fenomeni (le quantità intensive) sono un contenitore problematico. Per questo motivo Bergson contesta l’“esistenza indipendente dal suo contenuto” dello spazio kantiano⁷⁵ e destituisce la logica del contenente-contenuto: “ma in quale modo una sensazione più intensa potrà contenere una sensazione di minore intensità?”⁷⁶. Avendo posto una distinzione rigida tra forma e contenuto della conoscenza, per Kant è sufficiente rilevare che una determinata estensione quantitativa può essere considerata, senza bisogno di alcuna sintesi reale, come il recipiente formale di un’infinita varietà di gradi intensivi: “È quindi possibile fare del tutto astrazione dalla quantità estensiva del fenomeno, e rappresentarsi tuttavia, nella semplice sensazione di un momento, una sintesi dell’accrescimento uniforme che va dallo 0 alla coscienza empirica data”⁷⁷.

I gradi sono un contenuto puro dell’esperienza, permeato dalle strutture formali del contenitore estensivo dei fenomeni e immerso nel processo continuo di accrescimento uniforme della sensazione. L’esigenza di fare del tutto astrazione dalle quantità estensive è giustificata dalla separazione tra forma e contenuto che Kant, a differenza di Aristotele, sovrappone a quella tra contenente e contenuto: spazio e tempo sono forme pure, una totalità *readymade* di rapporti, svincolata dalla materialità informale, qualitativa, dei fenomeni.

In apparenza, il rifiuto kantiano di attribuire una dimensionalità all’istante, considerandolo invece come un principio logico di divi-

74 *Ibid.*, p. 215.

75 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 61.

76 *Ibid.*, p. 5.

77 *Critica della ragion pura*, cit., pp. 215-216.

sibilità continua, sembra condurre a una conseguenza paradossale: il fondamento dell'unità della sensazione dei fenomeni, ciò che in ogni percezione di un dato reale è riempito, non è a sua volta un contenitore reale ma soltanto un limite senza estensione, una continuità di possibili interruzioni della sintesi percettiva dei fenomeni: "I punti e gli istanti non sono altro che limiti, ossia semplicemente termini della delimitazione dello spazio e del tempo"⁷⁸. Ma poiché, nella prospettiva trascendentale, il tempo, oltre che forma aritmetica è anche intuizione e affezione del soggetto, al di là della sua inanalizzabile ed inestesa funzione logica di limite della divisione, l'attimo dovrà possedere anche una dimensionalità percettiva. L'istante è certo il principio formale di unità del molteplice, ma svolge questa funzione sia come limite astratto della divisibilità, sia come "materia trascendentale", fondamento istantaneo materiale dell'esperienza per un soggetto sensibile dotato di una coscienza finita: "i termini presuppongono sempre le intuizioni che spetta loro di limitare e determinare"⁷⁹.

A causa di questa suo sdoppiamento, che mima il dispositivo cristologico della persona, l'istante kantiano necessita di un'articolazione trascendentale, di un meccanismo di congiunzione disgiuntiva che giustifichi sia la frattura interna sia la sintesi dei suoi aspetti eterogenei. Nel linguaggio deleziano, "le quantità fisse dell'intuizione (*quantum*)" e "i concetti dell'intelletto (*quantitas*)" devono venire fondate in un "elemento puro della quantitatività", una "causa Ideale della continuità" non più definita da "caratteri tratti dall'intuizione sensibile o anche geometrica"⁸⁰. Che cosa accade se andiamo a fondo nell'applicazione del metodo trascendentale e indaghiamo l'impalcatura soggettiva del contenente, dei punti e istanti che dovrebbero racchiudere i gradi della sensazione? Come va concepita la doppia natura dell'istante, il suo essere unità senza dimensione, limite geometrico e insieme intuizione sensibile? Dove va ricercata la sintesi delle quantità estensive e intensive, dei gradi e della continuità, il principio che sostiene la genesi dell'istante e la sua singolare capacità di contenere gradi infiniti del fenomeno?

Conosciamo la strada percorsa da Kant: è la riduzione dei concetti dell'intelletto alle forme temporali della sensibilità, la costruzione dello schematismo trascendentale. Come l'istante, che rappresenta la

78 *Ibid.*, p. 212.

79 *Ibid.*

80 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 223.

sua unità di base, lo schema temporale di ogni concetto rappresentabile è “un qualcosa d’intermedio [...] per un verso intellettuale e per l’altro sensibile”⁸¹. Sappiamo anche che a questa sua natura ibrida corrispondono, nell’architettura kantiana delle facoltà conoscitive, la potenza sintetica dell’immaginazione pura e la rilevanza della dimensione estetica. La scissione a priori tra forma e contenuto, sensibilità e intelletto, quantità e qualità si riflette in un labirinto di specchi, moltiplicandosi all’interno delle facoltà conoscitive, poi all’interno dello schematismo, ricomponendosi in un dentro sempre più astratto ed evanescente.

Ciò che resta invariabile nel kantismo è la fantasmatica coabitazione di istanti esangui e dispositivi trascendentali di cesura. Il kantismo heideggeriano: una successione di evanescenti “adesso”, una temporalità mondana poggiata sulla differenza ontologica, sulla temporalità originaria, sul tempo come autoaffezione pura⁸². Il kantismo deleuziano: la compresenza di Aión e Kronos, il tempo cronologico tagliato senza sosta dagli atti senza origine di un automa spirituale, lo schematismo kantiano tradotto nelle operazioni stranianti di una visionaria forma vuota del tempo⁸³.

“Il tempo, come pura successione di ‘adesso’, è adesso in ogni tempo. È adesso in ogni ‘adesso’. Il tempo mostra così la sua stessa stabilità. Il tempo, come tale, è ‘immobile e permanente’, ‘non scorre’. [...] Ma il tempo, come successione di ‘adesso’, appunto perché, scorrendo in ogni ‘adesso’, è un ‘adesso’, è sempre anche un altro ‘adesso’. Come veduta pura del permanere, esso offre parimenti l’immagine della variazione pura nel permanere”⁸⁴. L’istante kantiano è l’unità di apparizione di una molteplicità, il principio di connessione e relazione delle rappresentazioni⁸⁵. L’unità di ogni rappresentazione inaugura il possibile concatenamento dell’esperienza e al contempo la molteplicità interna di ogni rappresentazione. Posto l’attimo nella sua forma più astratta di unità del molteplice e principio di continuità, riconosciamo la sua dimensione ulteriore: il fondamento atemporale del tempo, il permanere in ogni istante della struttura stessa della tem-

81 *Critica della ragion pura*, cit., p. 190.

82 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. M. E. Reina, Laterza, Milano 2004, pp. 162-174.

83 *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 118 e sgg.

84 *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 96-97.

85 “Ogni rappresentazione, infatti, in quanto contenuta in un istante, non può essere altro che unità assoluta” (*Critica della ragion pura*, cit., p. 641).

poralizzazione. È il tempo come Aiôn, la “forma vuota del tempo” di Deleuze, l’essere fuori dal tempo del fondamento della temporalità interna kantiana, il formalismo dell’eterno in cui ricade ogni filosofia accecata dalla variazione intensiva dei gradi e dalla continuità estensiva degli attimi.

Gaston Bachelard ha aperto la strada al deleuzismo, imputando a Bergson questo peccato originale: la distruzione dell’istante, la decostruzione della discontinuità: “La vita è la discontinuità degli atti”⁸⁶. Ribaltando la prospettiva di Bergson, Bachelard scorge nella durata un’illusione retrospettiva, una costruzione a posteriori della memoria, uno schematismo dell’eterogeneo. Soltanto l’istante è puro, semplice e omogeneo. Soltanto l’istante è temporale poiché, come in Kant, soltanto l’unità adimensionale del *nunc* può sostenere lo svolgersi continuo di una successione discontinua di atti e intensità. L’errore di Bergson nasce dal privilegio dell’azione sull’atto⁸⁷: l’unità di misura dell’agire dei viventi non è la complessità di un’azione che dura, l’elasticità di intervalli ineguali, ma l’unità minima, senza tensione e sviluppo, senza inizio e fine, di una decisione istantanea⁸⁸.

Nell’*Evoluzione creatrice*, Bergson spinge il metodo genealogico sino alle soglie dell’immaginazione cosmica, rievocando il “primo sguardo gettato sul mondo” dalla vita organica⁸⁹. Il paesaggio non è quello logico di Kant (il continuo) o quello esistenziale di Bachelard (la decisione) ma quello naturalistico di Aristotele: una distesa di materia organica e inorganica, turbata da movimenti elementari e percorsa da cambiamenti incessanti. Nessuna facoltà kantiana, nessuna conoscenza, nessuna esperienza, nessun attimo, nessun trascendentale, nessuna sintesi, nessun giudizio, nessuna categoria, nessuna genesi. Ancora nessun corpo complesso e nessuna riconoscibile qualità stabile, ma un inesausto e informe mutamento qualitativo. I primi organi sensoriali condensano movimenti elementari, percepiti in funzione della capacità d’azione dei corpi sulla materia circostante. Sorgono allora, senza bisogno di principi genetici, delle unità percettive “quasi istantanee” che concentrano una molteplicità di micro-movimenti

86 *L’intuition de l’instant*, cit., p. 23 (tr. it. mia).

87 *Ibid.*, p. 21.

88 *Ibid.*, p. 22.

89 *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 245.

materiali in stati e qualità sensibili più stabili⁹⁰. Dunque “ogni qualità è cambiamento”⁹¹ e i blocchi di percezione (le qualità sensibili) corrispondono agli stati della materia (i “quasi-istanti” del divenire), intensificati in funzione dell’azione sulla materia (gli atti). È questo lo sfondo pre-coscienziale in cui Bergson colloca la percezione, un territorio non abitato dalla finzione dell’istantaneità e dai privilegi dell’attimo. Il bergsonismo è un pensiero della vita naturale che impone alla filosofia una conversione ai segreti della materia e dell’azione.

Gradi

Nella sua provocatoria ricostruzione del metodo trascendentale bergsoniano, Deleuze riconduce a una propedeutica la critica bergsoniana ai gradi e ai procedimenti di pensiero che concepiscono tutto “in termini di più e meno”⁹². È questo un aspetto cruciale della *mise en abîme* deleuziana del bergsonismo. Solo in apparenza Bergson demolisce i pilastri del kantismo, confutando l’idea di quantità intensiva, decostruendo la realtà dei gradi di esperienza e abbandonando il metodo “del più e del meno”. In realtà, al di sotto delle differenze di natura poste da Bergson tra materia-memoria, percezione-ricordo, discontinuità-continuità, intelligenza-istinto, omogeneo-eterogeneo, Deleuze ritrova il fondamentale meccanismo kantiano dell’intensificazione-diminuzione dei gradi. Durata, memoria e slancio vitale sono “uno schematismo interno alla filosofia di Bergson”⁹³, tre aspetti della distribuzione della differenza attraverso i gradi: gradi in sé (durata), gradi coesistenti (memoria), attualizzazione dei gradi (slancio vitale). Ciò che conta per Deleuze è la struttura kantiana dell’immediatezza, l’istantaneità della produzione, natura e progressione dei gradi della differenza: “In Bergson [...] la cosa si differenzia in sé sin da subito, immediatamente”⁹⁴. Dietro alle differenze di grado denunciate da Bergson, Deleuze scopre i gradi della differenza stessa⁹⁵.

90 *Ibid.*, p. 246.

91 *Ibid.*

92 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 10.

93 G. Deleuze, *La concezione della differenza in Bergson*, in *Id.*, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 147.

94 *Ibid.*, p. 143.

95 *Ibid.*, p. 157.

Per Deleuze, i lettori del primo capitolo del *Saggio* sono stati sviati dalla critica “molto ambigua” di Bergson alla nozione d’intensità⁹⁶. Non soltanto il bergsonismo non si propone di liquidare il kantismo strappandogli l’arma più letale, le quantità intensive, ma è una filosofia dei gradi, un’ontologia delle quantità intensive e dell’istantaneità della differenza: “La sua critica si è soffermata sui gradi, ed ecco che essi ritornano in primo piano proprio nella durata, al punto che il bergsonismo è una filosofia dei gradi [...] La critica bergsoniana si è soffermata soprattutto sull’intensità, ma ecco che la distensione e la contrazione vengono invocate come i fondamentali principi di spiegazione [...] Ma allora, sono la distensione e la contrazione, la materia e la durata che si differenziano come gradi e intensità della differenza”⁹⁷. Le tensioni imprevedibili dell’esperienza naturale, che Bergson contrappone alle leggi dello schematismo kantiano, sono riassorbite dalla riscrittura allegorica, in chiave trascendentale, del bergsonismo: “Fra natura e gradi non c’è più alcun dualismo. [...] È il momento del monismo: tutti i gradi coesistono in un unico Tempo che è la natura in se stessa”⁹⁸. Quale natura? Deleuze si riferisce alla natura della vita trascendentale, una coscienza immediata assoluta spiegata in un tempo vuoto.

Nel capitolo sullo *Schematismo dei concetti puri dell’intelletto*, Kant scrive: “ciò che fa sì che ogni realtà sia rappresentata come un *quantum*, è un rapporto e una connessione, o piuttosto un passaggio dalla realtà alla negazione; e lo schema di una realtà, concepita come realtà di qualcosa che riempie il tempo, è proprio questa continua e uniforme produzione di realtà nel tempo, nel corso del passaggio o dalla sensazione che ha un certo grado fino al suo dileguarsi oppure, salendo gradualmente, dalla negazione fino alla quantità della sensazione”⁹⁹. Perché Deleuze non si limita ad affermare il concetto d’intensità, arroccandosi invece sulla difesa delle quantità intensive, uno strumento che i post-kantiani come Fechner utilizzavano per la quantificare matematicamente l’esperienza? Da attento lettore di Kant, Deleuze è consapevole, come Bergson, che le quantità intensi-

96 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 81.

97 *La concezione della differenza in Bergson*, in Id., *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 147.
Ibid., pp. 156-158.

98 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 82.

99 *Critica della ragion pura*, cit., p. 194.

ve non si prestano che indirettamente all'utopia della quantificazione. La loro vera funzione è più profonda e consiste nella costruzione dell'istantaneità, nell'invenzione del dispositivo trascendentale che sorregge l'ontologia del pieno e del vuoto, la variazione dell'intensità e il "passaggio dalla realtà alla negazione", i gradi dell'essere trascendentale e il riempimento della "forma vuota del tempo".

Ritorniamo alla critica di Bergson alla psicofisica. A prima vista l'argomentazione sembra ribadire, contro il positivismo del tempo, i diritti dell'indeterminato, delle sfumature e del qualitativo, in una tipica *querelle* tra arte e scienza: "Approfittando del fatto che, quando l'eccitazione cresce in modo continuo, la sensazione varia per salti bruschi, [Fechner] non ha esitato a designare con lo stesso nome queste differenze di sensazione: si tratta, infatti, di differenze minime, poiché ognuna di esse corrisponde al più piccolo accrescimento percettibile di eccitazione esterna. Da questo momento potete fare astrazione dalla sfumatura o dalla qualità specifiche di queste differenze successive; rimarrà infatti un fondo comune attraverso cui, in qualche modo, potranno identificarsi fra loro: sono minime sia le une che le altre. Ecco la definizione di eguaglianza che si cercava"¹⁰⁰. Una volta denunciato l'artificio della costruzione di differenze di sensazione omogenee, perché minime, il passo successivo di Bergson consiste nello smascherare "il passaggio dalla differenza al differenziale", che traduce la relazione topologica tra sensazione ed eccitazione in un rapporto tra variabili quantitative, sottomettendola al simbolismo matematico.

Pur senza mirare a un calcolo della differenza, Deleuze ha riprodotto con perseveranza lo stesso procedimento di Fechner, per consolidare i fondamenti dogmatici del proprio kantismo: la differenza dei gradi deve rientrare in uno schematismo della differenziazione, ogni grado deve poter valere come differenza minima che, in veste di quantità evanescente, permetta la ripetizione incessante della genesi statica trascendentale dell'esperienza, il passaggio "dalla negazione fino alla quantità della sensazione"¹⁰¹. Grazie a Maimon, Wronski e Bordas-Demoulin, la "storia esoterica della filosofia differenziale"¹⁰² raccoglie e prolunga l'impulso più originale dello schematismo kantiano. Deleuze si consegna senza riserve a questa tradizione. Soltanto

100 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 43.

101 *Critica della ragion pura*, cit., p. 194.

102 *Differenza e ripetizione*, cit, p. 222.

abbracciando la metafisica delle quantità intensive e l'“algebra del pensiero puro”, il kantismo non rinuncia alla sua esigenza genetica e non si arresta di fronte all'apparente eterogeneità “tra l'intuizione determinabile e il concetto determinante”¹⁰³.

Tutti i presupposti kantiani stigmatizzati da Bergson – la costruzione di gradi minimi della sensazione, la variazione delle intensità a partire dal nulla, l'invenzione di differenze in sé e la reciprocità degli stati – sono ripresi da Deleuze e posti alla base della sua ontologia dell'Idea come “differenziale del pensiero”: “Se l'Idea è il differenziale del pensiero, c'è un calcolo differenziale corrispondente a ogni Idea, un alfabeto di ciò che significa pensare. Il calcolo differenziale non è il piatto calcolo dell'utilitarista, il grosso calcolo aritmetico che subordina il pensiero ad altro e ad altri fini, ma l'algebra del pensiero puro”¹⁰⁴.

Di contro, il vitalismo di Bergson corrode le sbarre della prigione kantiana e distrugge l'istante, il quale, garantendo la continuità del passaggio da una sensazione a quella successiva, costituisce il dispositivo centrale del trascendentalismo. Per Bergson, la variazione delle differenze intensive nell'unità asfissiante degli istanti non è il fondo comune del mutamento; le differenze minime di sensazione non sono quantità evanescenti, che variano tra il vuoto del campo trascendentale e il pieno di un grado immanente di realtà. L'illusione kantiana smascherata da Bergson è l'arbitraria assimilazione di un atto del pensiero – la costruzione di differenze omogenee minime e istantanee – a un processo reale – il mutamento continuo della percezione sensibile dei fenomeni qualitativi: “L'errore di Fechner [...] era stato quello d'aver creduto che tra due sensazioni successive S e S' esistesse un intervallo, mentre dall'una all'altra non c'è una differenza nel senso aritmetico del termine, ma semplice passaggio”¹⁰⁵. Per Bergson, la sensazione non occupa un istante bensì un quasi-istante. Tagliata da limiti dinamici, azioni-membrane che riconfigurano topologicamente il flusso dell'esperienza, la sensazione è modulata dal presente elastico del vitalismo bergsoniano.

103 *Ibid.*, p. 226.

104 *Ibid.*, p. 236.

105 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 45.

Aiôn

Il deleuzismo mira all'espansione visionaria del kantismo, ritrovando l'eccitazione romantica del trascendentale e ripetendo il filosofeggiare sregolato e cosmico di Novalis, Fichte e Maïmon. Da questo impulso deriva l'aristocratico distacco di Deleuze dalle correnti filosofiche del suo tempo, e anche il suo dialogo a distanza con gli sviluppi paralleli del kantismo. Il costruttivismo concettuale è l'operazione seguita dal deleuzismo per dare consistenza al trascendentalismo kantiano. L'istante e il continuo, la variazione dei gradi e lo schematismo, i concetti trascendentali e le intuizioni spatio-temporali non restano in Deleuze dei detriti scolastici ma subiscono una completa riforgiatura, una nuova fusione in stampi così eccentrici ed eterogenei da far dimenticare i modelli originali. E tuttavia, per quanto complessa sia la messa in scena dell'empirismo trascendentale deleuziano, gli arti di questo pupazzo sono mossi da un burattinaio kantiano.

In Deleuze, l'istante kantiano si suddivide in Kronos e Aiôn, nell'ora e nell'eternità; il *continuum* aristotelico, abitato dalle quantità intensive della *Critica della ragion pura*, diventa un campo trascendentale (Sartre), un virtuale (Bergson), uno spazio topologico (Poincaré) e una coscienza assoluta (Fichte); la variazione dei gradienti intensivi, la velocità di apparizione e dileguamento dei fenomeni si traveste come durata, passaggio, transizione bergsoniana; il grado zero, il minimo trascendentale dell'esperienza riempito dai gradienti intensivi è riformulato, con Fichte e Holderlin, come "un vuoto che non è un niente, ma un virtuale"¹⁰⁶.

Sofferamoci sulla teoria deleuziana dell'istante, il vero punto di rottura con il bergsonismo e il baricentro di ogni kantismo. "Ci sono due maniere di non avere durata: l'eternità o l'immediatezza"¹⁰⁷. La destituzione filosofica della durata segue due vie di fuga principali, corrispondenti alla struttura bifronte dell'istante kantiano. Innanzitutto, schivando la quasi-immediatezza della *durée*, Deleuze pone l'istante come "ora", Kronos, unità reale di percezione sensibile e Aiôn, l'immediato della divisibilità inestesa infinita, il presente dell'operazione pura di suddivisione del tempo nelle serie divergenti di passato e futuro, la continuità del tempo come grandezza. Kronos

106 *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 113.

107 *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 105.

è un presente corporeo, l'adesso abitato dai gradienti qualitativi; un presente estendibile sino a includere anche il passato ed il futuro, dal momento che una quantità intensiva è apparsa, o apparirà, sempre all'interno di un segmento temporale delimitato: "ciò che è futuro o passato in rapporto a un certo presente (di una certa estensione o durata) fa parte di un presente più vasto, di un più grande estensione o durata. Vi è sempre un più vasto presente che riassorbe il passato e il futuro"¹⁰⁸. Aiôn è "l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro"¹⁰⁹, il principio ontologico della genesi delle grandezze.

Il requisito fondamentale delle quantità estensive kantiane è che esse siano *quanta continua*, che non si dia in esse "parte alcuna che sia la più piccola possibile"¹¹⁰. Allo stesso modo, dalla prospettiva di Aiôn, i punti e gli istanti non sono altro che arresti provvisori della frammentazione del tempo, soste virtuali, "termini della delimitazione dello spazio e del tempo". Ricalcando un'ipotesi del *Parmenide* di Platone, Deleuze descrive la paradossale istantaneità di Aiôn: "sempre già passato e eternamente ancora da venire, Aiôn è la verità eterna del tempo: pura forma vuota del tempo che si è liberata del suo contenuto corporeo presente"¹¹¹. L'istante della divisibilità virtuale si prolunga in una linea retta infinita tramite una successione di punti inestesi, di limiti potenziali e incorporei. Aiôn è l'eternità del pensiero corrispondente all'infinita capacità di genesi temporale, di frattura del tempo nei due getti del passato e del futuro. Aiôn è la linea "percorsa dall'Istante che non cessa di spostarsi su di essa"¹¹², il succedersi di attimi senza spessore, un'istanza paradossale, un punto aleatorio.

I corpi vivono in un presente localizzato, vasto e profondo, ma il tempo di Aiôn sfugge e cancella incessantemente il loro presente vissuto, duplicando ogni Ora in due serie divergenti: gli Istanti che furono e gli Istanti che saranno. Aiôn non è il divenire-presente del passato e del futuro ma la continua scissione del presente in due istanze eterogenee: l'essere Istante passato e Istante futuro di ogni viven-

108 G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it., M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1984, p. 145.

109 *Ibid.*, p. 147.

110 *Critica della ragion pura*, cit., p. 211.

111 *Logica del senso*, cit., p. 148.

112 *Ibid.*, p. 148.

te, il non essere più e l'essere a venire di ogni presenza. Ciò che è tale secondo un grado d'intensità nel presente dell'Ora è stato o sarà maggiore o minore, più o meno intenso, negli Istanti del passato e del futuro, secondo la legge di variazione continua a cui è sottoposta ogni quantità intensiva. Aiôn è un'“operazione pura”¹¹³, una potenza atopica¹¹⁴, un meccanismo di temporalizzazione. Aiôn agisce come uno specchio a doppia faccia, dividendo all'infinito il presente vivo dei corpi, scindendo le apparenze in simulacri ed essenze, ombre e singolarità.

Ecco le due vie di fuga dal vitalismo nietzscheano e bergsoniano, le due maniere scelte da Deleuze per non avere durata: l'eternità e l'immediatezza. Il loro orientamento corrisponde ai due assi dell'istante kantiano e al volto bifronte delle quantità intensive: l'istante si spezza in due catene senza raccordo, *quantitas* e *quantum*, elemento puro della quantitatività e intuizione sensibile, limite geometrico e contenitore dei gradi qualitativi della percezione, unità senza estensione e durata corporea. Da un lato gli eventi incorporei e i punti singolari, dall'altro gli stati di cose e gli individui. Aiôn e Kronos, infinito e finito, mancare sempre al proprio posto ed essere presenti a se stessi: “la pura positività del finito è l'oggetto dei sensi; la positività del vero infinito, l'oggetto del pensiero”¹¹⁵.

Posti Aiôn e Kronos, le due forme di temporalità senza divenire, dove colloca Deleuze la durata bergsoniana? Come complicare lo schema spinoziano e inserire, tra il finito e l'infinito, tra la successione e l'eternità, tra la potenza esausta e la potenza virtuale, tra il *gradus* d'intensità fenomenica e lo zero trascendentale, una vitalità che dura? Ancora una volta, la riposta di Deleuze non è naturalistica ma trascendentale, non bergsoniana ma kantiana: la durata è una transizione tra il presente dell'Ora e l'eternità dell'Aiôn; una modulazione, un coefficiente di velocità variabile, un segno vettoriale, un *affectus* (affetto). Tra l'immediatezza dell'affezione (*affectio*) e l'eternità dell'essenza, gli affetti sono la durata, i passaggi vissuti, la gioia e la tristezza che segnalano l'aumento o la diminuzione della potenza.

113 *Ibid.*, p. 150.

114 “Platone dice precisamente che l'istante è *atopon*, atopico” (*Ibid.*, p. 148).

115 *Ibid.*, p. 246.

L'essenza sarà inerente a se stessa rispetto all'eternità; l'affezione sarà inerente all'essenza rispetto all'immediatezza; l'affetto le sarà inerente rispetto alla durata. [...] Cos'è l'"affetto": [...] Un passaggio o una transizione, intesi però in senso forte [...] un passaggio vissuto, una transizione vissuta [...] Un passaggio, per sua natura, rimane altra cosa rispetto ad entrambi gli stati che ne costituiscono i termini. Questa è la specificità della transizione, definita da Spinoza "durata". La durata è un passaggio vissuto, una transizione vissuta. La durata non è mai una cosa, ma un passaggio, con in aggiunta: in quanto vissuto. Bergson, secoli dopo, costruirà il suo concetto filosofico di durata partendo da tutt'altri presupposti – anche per la sua grandezza –, senza subire nessuna influenza dalle posizioni di Spinoza. Eppure, lo voglio sottolineare, il concetto di durata di Bergson coincide strettamente con quello di Spinoza. [...] Ogni affezione, cioè lo stato effettuato in un dato momento, implica un affetto, un passaggio. [...] Che cos'è? La risposta di Spinoza è: aumento e diminuzione di potenza, per quanto infinitesimo sia¹¹⁶.

Se, dal punto di vista del vitalismo trascendentale, i concetti di durata di Bergson e Spinoza coincidono è perchè, dietro Bergson e Spinoza, lo sfondo è determinato dalle quantità intensive kantiane. La durata come passaggio vissuto è la variazione dei gradi di potenza, un crescere e diminuire compreso tra l'immediatezza delle affezioni sensibili e l'eternità dell'essenza, tra lo zero del trascendentale e il grado intensivo della realtà sensibile.

116 *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., pp. 107-109; una medesima argomentazione è esposta in *Spinoza et les trois Éthiques*, in *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, pp. 172-187.

2. SPASMO

Per scongiurare il bergsonismo, il vitalismo trascendentale sferra un attacco frontale alla sua sorgente storico-concettuale, il naturalismo greco. La prima fase di questa lotta è la liberazione del tempo dai vincoli del movimento fisico, il superamento dell'immagine-movimento naturale in direzione di un'immagine-tempo interna. Potenziare lo schematismo kantiano significa per Deleuze ritrovare la "forza pura del tempo"¹, in contrapposizione alla logica del luogo aristotelica. Il secondo atto del confronto con Bergson è l'estenuazione del movimento corporeo, seguito dalla dissoluzione del moto naturale nell'immobilità della genesi trascendentale. Nel cosmo deleuziano l'esteso e le qualità germinano contemporaneamente, distribuiti intorno a centri di attrazione multipli. Non si tratta di uno spazio cartesiano o di una topologia del vivente bergsoniana ma di uno *spatium* ideale, un campo di trasformazioni curvato intorno a intensità distribuite. Le molteplicità continue di Bergson sono assorbite in questa topografia trascendentale. Lo *spatium* è il "teatro di ogni metamorfosi"², luogo originario delle quantità intensive, dunque un principio trascendentale e non un concetto scientifico³.

I dinamismi spazio-temporali, i blocchi di divenire in cui sono inviluppate le intensità, presiedono alla cartografia dell'esteso e del qualitativo. Poiché la variazione dei gradienti intensivi è sempre relativa ad un corpo – ad esempio le differenze di temperatura o densità investono i materiali che le qualificano – l'aumento o la diminuzione dell'intensità provocano deformazioni, tensioni, lacerazioni. Una volta raggiunta una soglia critica, i corpi cambiano di natura; così un fluido evapora, o solidifica, al di sopra o al di sotto di una soglia specifica di temperatura. E tuttavia, nella profondità dei mutamenti e delle metamorfosi, nel cuore del divenire sensibile, il principio genetico

1 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 147.

2 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 311.

3 *Ibid.*, p. 311.

dell'intensità, l'origine differenziale di tutte le variazioni dei gradi sovrasta come un motore immobile i drammi dell'universo intensivo. La topografia del finito è racchiusa nella topologia dell'intensità, e quest'ultima è avvolta dal vuoto dell'ontologia della differenza.

L'*ékphrasis* della pittura di Francis Bacon è uno studio trascendentale del cristianesimo figurativo, una visualizzazione del cosmo intensivo. A regnare sulle tele di Bacon è una rigida distribuzione del colore che abolisce lo sfumato, sostituendolo con una separazione tra la materia di carne e i grandi squarci uniformi dell'armatura e della campitura, che racchiudono le deformazioni dei corpi, dipinti con "plaghe di colore vivo"⁴. È la compresenza nel colore delle due traiettorie del tempo, la simultaneità allucinata di Kronos e Aiôn, del finito e dell'infinito: "Cosicché il tempo stesso sembra essere due volte il risultato del colore: come tempo che passa, nella variazione cromatica dei toni spezzati che compongono la carne; come eternità del tempo, cioè eternità del passaggio in se stesso, nella monocromia della campitura"⁵. Riconosciamo i due campi strutturali della cosmografia deleuziana e l'addomesticamento trascendentale della differenza ontologica: Kronos è lo spazio intensivo di variazione dei gradi qualitativi in cui sono immersi i corpi; Aiôn è l'immobilità del principio, l'eternità strabica – sempre passata e futura, sempre atopica – del fondo genetico che sostiene tutti i divenire, tutti i passaggi di colore e tutte le deformazioni delle figure.

Passiamo alla composizione: la pittura di Bacon sfugge all'alternativa tra il figurativo e l'astratto, la sua dimensione è quella della Figura, la condizione prima del figurale⁶. La Figura è il germe delle trasformazioni, il campo operativo su cui sono impiantati gli assi delle variazioni spazio-temporali locali. Per ogni corpo uno spazio, per ogni singolarità una regola di trasformazione. Il figurale è l'equivalente dello *spatium* intensivo, il medium di ogni trasformazione, il principio che sostiene tutti gli spostamenti della Figura, tutte le deformazioni dei corpi. Lo studio trascendentale della pittura di Bacon ricostruisce la logica della sensazione, gli effetti qualitativi delle variazioni d'intensità. In assenza di uno spazio omogeneo viene meno la necessità di identificare le relazioni tra i personaggi (pittura figu-

4 *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., pp. 208-209.

5 *Ibid.*, p. 209.

6 *Ibid.*, p. 14.

rativa); in assenza di qualità ideali svanisce l'ideale della forma pura (pittura astratta). Il figurale circoscrive la genesi e detta un ritmo di apparizione ed esaurimento al sensibile, facendo oscillare la sensazione tra la presenza e l'assenza, tra il pieno e il vuoto.

Il metodo trascendentale deleuziano di analisi del sensibile si specchia nelle procedure pittoriche di costruzione dei campi di figura e colore da parte: innanzitutto bisogna isolare la Figura, distruggere la gabbia cartesiana, far esplodere lo spazio proiettivo della prospettiva e quello lineare della narrazione, sostituendoli con centri corporei, punti germinali, luoghi qualificati che attraggono tutte le variazioni dell'intensità. In Bacon non esistono perciò corpi vissuti, corpi fenomenologici, ma corpi intensivi⁷, corpi-luogo, corpi-contenitore delle variazioni allotropiche della realtà intensiva della sensazione, corpi impersonali attraversati da "assi e vettori, gradienti, zone, movimenti cinematici e tendenze dinamiche"⁸. Parafrasando Artaud, Deleuze definisce "vita inorganica" le trasformazioni dell'intensità e "corpo senza organi" la Figura, il corpo intensivo che, come l'attimo kantiano, possiede soltanto soglie o livelli ed "è percorso da un'onda che traccia in esso livelli o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza"⁹.

Ma l'allegorizzazione trascendentalista della pittura di Bacon compiuta da Deleuze non si arresta alla geografia dell'intensità. Al di là dei livelli sensibili, una potenza vitale superiore travalica tutti i campi e li attraversa¹⁰, una "vita purissima e intensissima" isterizza la pittura, raggela in una paralisi e contrattura deformante la vitalità dei corpi. La conversione trascendentale del vitalismo impone alla sensazione di captare le forze impercettibili, per "elevarsi fino alle sue proprie condizioni"¹¹. Quando questa ascesi ha successo, i corpi esplodono in un grido eterno, in un eccesso di presenze sincroniche, in una molteplicità di gesti parziali e oscillazioni asimmetriche: la genesi statica serra la Figura in un "mondo artificiale e chiuso"¹².

È il teatro isterico di Bacon, in cui tutto è già avvenuto o deve ancora avvenire, l'istante come contenitore atopico del non essere più e

7 *Ibid.*, p. 103,

8 *Ibid.*, p. 113.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 99.

11 *Ibid.*, p. 117.

12 *Ibid.*, p.101.

dell'essere a venire di ogni presenza. L'isteria è il segno della penetrazione della fissità lacerante del principio nella mobilità della vita. Quando la sensazione si eleva fino alle sue proprie condizioni, captando le onde, i ritmi di creazione, risalendo dal divenire alla genesi, dai movimenti alle forze di isolamento, deformazione e dissipazione, la pittura raggiunge il suo fondamento terrificante: Aiôn, “la forza del tempo eterno, l'eternità del tempo”¹³. Il movimento di smaterializzazione della Figura, le “catastrofi” della pittura di Bacon testimoniano la perturbante efficacia del metodo trascendentale¹⁴.

I limiti dinamici, le membrane di variabile elasticità, plasticità e fluidità, che nella topologia del vivente bergsoniana rivestono un ruolo fondamentale, funzionano invece in Bacon come puri dissipatori¹⁵, dissolvendo i corpi nel loro principio impersonale, la Forza pura. È “l'intrusione di un altro mondo”, il passaggio della mano del pittore “al servizio di altre forze”¹⁶. La topologia dei corpi scivola lungo la linea di fuga dello schematismo temporale. Lo stacco è lo stesso che separa l'immagine-movimento dall'immagine-tempo: è la rottura del legame senso-motorio a svelare l'ossatura trascendentale del vivente.

Una formula di Amleto, spesso ricordata da Deleuze, suggella il salto nel vitalismo trascendentale e l'abbandono del naturalismo bergsoniano: “il tempo è uscito dai propri cardini.” Dopo la riconversione kantiana del bergsonismo “il tempo cessa di rimare”, di misurare il movimento. “Tutto accade come se il tempo, che era avvolto in modo tale da misurare il passaggio dei corpi celesti, si svolgesse come una sorta di serpente, si scrollasse da ogni subordinazione ad un movimento o ad una natura, diventasse tempo in sé e per sé, tempo vuoto e puro. Non misura più nulla. Il tempo ha preso la propria dismisura. Esce dai propri cardini, cioè dalla propria subordinazione alla natura; è la natura che gli diventa subordinata”¹⁷.

La logica kantiana delle quantità intensive penetra nell'universo di colore di Bacon. Il colorismo di Bacon è un dispendio visivo

13 *Ibid.*, p. 125.

14 “La Figura sfuma all'infinito”, la topologia (estetica) recede di fronte alla potenza delle Idee (dialettica): “l'estetica dell'intensità sviluppa ogni suo momento in corrispondenza con la dialettica delle Idee: la potenza dell'intensità (profondità) è fondata nella potenzialità dell'Idea” (*Differenza e ripetizione*, cit., p. 316).

15 *Ibid.*, p. 76.

16 *Ibid.*, p. 168.

17 *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, cit., p. 72.

del vitalismo trascendentale; la monocromia della campitura indica l'eternità del tempo", l'istante come *Aiôn*¹⁸; la variazione continua dei gradi segnala la variazione cromatica, forme in variazione, modulazione continua dei rapporti di colore. Da qui la funzione aptica della pittura come genesi della spazialità, il "rapporto variabile, il rapporto differenziale da cui tutto il resto dipende"¹⁹; lo zero, il fuori da cui emerge e sprofonda, come un'apparizione spettrale, la realtà intensiva dei fenomeni, è la catastrofe del "diagramma manuale", zone di offuscamento e pulitura della tela che fanno irruzione nel quadro²⁰. Come la potenza del trascendentale, che è "potenza di variazione e d'illocalizzazione"²¹, il diagramma è un modulatore, una catastrofe, la distanza attraverso la quale tutte le variazioni comunicano e s'intersecano. Il grado intensivo del fenomeno si condensa nell'atmosfera rarefatta, irrespirabile, del trascendentale. Quando l'atto pittorico accede al proprio fondamento la "mano si emancipa passando al servizio di altre forze [...] l'intrusione di un altro mondo"²².

Theologia Crucis

A questa descrizione statica del cosmo delle quantità intensive, Deleuze affianca una comprensione dinamica della vita del trascendentale. Se il trascendentale non è un principio ma una potenza, se lo schematismo non è un calco logico della forma della conoscenza ma una forza attiva, la variazione di tutti i gradi di realtà seguirà un'oscillazione dinamica, una linea costante di produzione ed esaurimento, un Ritmo. Ancora una volta assistiamo a un prelievo e a una perversione di un concetto bergsoniano, in questo caso i ritmi della durata. Il Ritmo deleuziano non è una forma immanente del mutamento ma

18 *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit., p. 209.

19 *Ibid.*, p. 206.

20 *Ibid.*, p. 204.

21 *Ibid.*, p. 175.

22 *Ibid.*, p. 168. "Supponiamo che la Figura sia effettivamente scomparsa [...] la zona di offuscamento o di pulitura, che faceva emergere la Figura, avrà ora valore di per sé, indipendentemente da ogni forma definita, apparirà come pura Forza senza oggetto [...] Tra tutte le arti, la pittura è probabilmente la sola che incorpori necessariamente, 'istericamente', la propria catastrofe e, a partire da ciò, si costituisca come fuga in avanti" (*Ibid.*, pp. 74, 169).

“una potenza vitale che travalica tutti i campi e li attraversa”²³. È la forza del fuori, l’energia dell’interstizio, l’elemento ultimo che attraversando collega e determina tutti i livelli della sensazione. Contrazione-distensione bergsoniane, sistole-diastole deleuziane: il Ritmo è un’oscillazione continua e qualificata dei gradi di realtà della sensazione, tra l’assenza e la presenza, tra il vuoto e il pieno.

Il deleuzismo annuncia la moltiplicazione dei centri trascendentali: a ogni fenomeno il suo trascendentale, a ogni Figura il suo ritmo di esistenza e dileguamento, di spazializzazione e catastrofe. Tutto ciò che è, vive e scompare secondo una pluralità di ritmi soggettivi. La cartografia kantiana delle quantità intensive rendeva conto della struttura di variazione della realtà percettiva, disegnava il fenomeno sulla mappa dei gradi dell’esperienza, nel chiaroscuro dello zero e del dato immediato. Ma come afferrare la natura qualitativa delle genesi e dell’estinzione dell’intensità? La soluzione è il Ritmo; non una vibrazione naturale ma una parabola d’incarnazione e assunzione, di kenosi e salvezza. Una contrazione-distensione continua del trascendentale nell’effettuale dell’esistenza lacerata della Figura, un dramma cristiano: “Il cristianesimo ha sottoposto la forma, o piuttosto la Figura, a una deformazione fondamentale. Nella misura in cui Dio s’incarnava, veniva crocifisso, discendeva e risaliva in cielo ecc. La forma o la Figura non erano più propriamente riferite all’essenza, bensì a ciò che in linea di principio le è contrario, all’evento, e persino al mutevole, all’accidente. Nel cristianesimo è contenuto un germe di sereno ateismo che alimenterà la pittura”²⁴.

Strappiamo i veli al sereno ateismo deleuziano e ritroveremo il vitalismo trascendentale, una *Theologia Crucis*. I paesaggi abbandonati e i corpi deformati di Beckett e Bacon ci rendono spettatori degli spasmi del Dio vivente. Tutto è contratto, lacerato e piegato dalle forze di spazializzazione e rarefazione; il mondo intensivo è una sovranità calvinista; la Figura isolata una cristologia dionisiaca; il monismo dell’intensità un cristianesimo cosmico; la vertigine dell’esercizio trascendentale delle facoltà una soteriologia filosofica; la spazializzazione una pleromizzazione; l’ontologia dell’istante l’assoluta immanenza formale del trascendentale in se stesso: non esistono vite naturali ma soltanto una vita trascendentale, mai *asarkos*, mai slegata

23 *Ibid.*, p. 99.

24 *Ibid.*, p. 190.

dalle catene della genesi²⁵. Il rapporto con ciò che non ha rapporto, il trascendentale come pura differenza è la *sola fides* e la *sola gratia*. Questa è la vertigine e l'abisso della filosofia.

Il trascendentalismo deleuziano ateizza il soggettivismo cristianesimo; la modulazione delle quantità intensive ripete l'oscillazione esistenziale tra la finitudine e la salvezza. L'interiorizzazione kantiana del tempo impone un rapporto personale con l'assoluto e sconfigge la soggezione del tempo al movimento naturale: "il tempo esce dai propri cardini"²⁶. Il tempo assorbito in se stesso "fa il vuoto"²⁷; l'origine continua è l'immagine pura, "sospesa nel vuoto fuori dello spazio"²⁸; un nulla che lega tutte le singolarità al principio trascendentale della loro genesi, un "indeterminato come stato celeste"²⁹, lo svuotamento cristiano della cosmogonia. L'immagine-tempo è la *devotio moderna* che spezza il divenire della natura e afferma la dismisura. La soggettivizzazione del principio dissolve gli intervalli di durata, lo spessore del divenire, la densità delle trasformazioni topologiche. *Omnes in Christo unum*: "La soggettività non è mai la nostra, è il tempo, cioè l'anima o lo spirito, il virtuale. L'attuale è sempre oggettivo, ma il virtuale è il soggettivo"³⁰.

Il divenire deleuziano è un taglio, un risucchiamento nell'assoluto. Lo scambio asimmetrico tra il virtuale e l'attuale rivelato dall'immagine-cristallo allegorizza la differenza ontologica tra l'essere e l'esistente. Le immagini-cristallo di Dovzenko, Resnais e Godard fissano l'egemonia dell'immediatezza kantiana: nulla avviene al di fuori del presente doppio di Aiôn e Kronos. Che cosa mostra questo cinema della temporalità pura? Che cosa si vede nel cristallo? "Il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato. Il tempo consiste in questa scissione, è essa, esso che si vede nel cristallo. L'immagine-cristallo non era il tempo, ma si vede il tempo nel cristallo. Nel cristallo si vede l'eterna fondazione del tempo, il tempo non-cronologico, Kronos e non Chronos"³¹. Il presente puro

25 Cfr. G. Canobbio, P. Coda, a cura di, *La teologia del XX secolo: prospettive sistematiche*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, pp. 5-87.

26 *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 72.

27 *L'esausto*, cit., p. 21: "la forza mobilitata per fare il vuoto".

28 *Ibid.*, p. 27.

29 *Ibid.*, p. 22.

30 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 2.

31 *Ibid.*, p. 96.

diviso in eternità e immediatezza duplica il Padre extratemporale e il Figlio incarnato; il *Deus sive Natura* spinoziano si ribalta in una *Natura sive Deus*; la durata di Bergson si annulla nell'infinito di Spinoza e la potenza di Spinoza nella differenza ontologica di Heidegger³². *Larvatus prodeo!* Lo spinozismo deleuziano è una pantomima trascendentale: un'assolutizzazione delle quantità infinitamente piccole condannate da Bergson nel *Saggio*, una desostanzializzazione della natura e la sua inclusione in una ontologia congelata della relazione³³.

La frenesia trascendentalista provoca il tracollo di tutte le strutture storiche e naturali. Al loro posto s'impongono due ritmi fondamentali: la caduta e la vertigine. La caduta è la kenosi, il cortocircuito tra il finito e l'infinito; la produzione intensiva di realtà una iterazione continua, nell'istante, dell'incarnazione e della differenza di natura³⁴. L'intensità, dal punto di vista trascendentale, è il limite della sensibilità:

La maggior parte degli autori che si sono confrontati con il problema dell'intensità nella sensazione sembrano aver riscontrato questa stessa risposta: la differenza di intensità si sperimenta in una caduta. [...] Perché la differenza di livello non può essere sperimentata nell'altro senso, come una salita? Il fatto è che la caduta non deve mai essere interpretata in senso termodinamico, come se si producesse un'entropia, una tendenza a un livellamento al grado più basso. Al contrario, la caduta rappresenta qui l'affermazione della differenza di livello come tale. Ogni tensione si sperimenta in una caduta. Kant ha dato rilievo al principio di intensità definendolo una grandezza appresa nell'istante: ne concludeva che la pluralità contenuta in questa grandezza poteva essere rappresentata solo attraverso la sua approssimazione alla negazione=0. Pertanto, anche quando la sensa-

32 “Il rapporto puro, essendo rapporto differenziale tra quantità infinitamente piccole, è tutt'uno con l'infinito. Quindi, mediante il rapporto differenziale è possibile esprimere la reciproca implicazione, l'assoluta reciproca interiorità tra l'infinito e il rapporto puro. [...] L'infinito e il rapporto risultano reciprocamente immanenti, e la loro relazione, pur sussistendo tra quantità evanescenti, è una relazione ‘finita’ [...] ‘continua’” (*Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 126).

33 Per una genealogia alternativa della filosofia dell'immanenza, non appiattita sul trascendentalismo deleuziano ma centrata sul materialismo relazionale spinoziano, cfr. É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit. e V. Morfino, *Il tempo della moltitudine*, cit.

34 Così, in *Differenza e ripetizione* (cit. p. 323), Deleuze innesta nel modello d'individuazione intensiva dell'uovo gli assi della “caduta” e dell’“incarnazione”: “l'individuo nell'uovo è un'autentica caduta, dal più alto al più basso [...] Il campo intensivo d'individuazione determina i rapporti che esprime a incarnarsi in dinamismi spazio-temporali”.

zione tende verso un livello superiore o più alto, può farcelo provare solo approssimando questo livello superiore a zero, ossia attraverso una caduta. Quale che sia la sensazione, la sua realtà intensiva è comunque quella di una discesa in profondità [...] La caduta è quanto vi è di più vivo nella sensazione, ciò in cui la sensazione si riconosce come viva.³⁵

La vertigine è scatenata dal “carattere lacerante dell’intensità”³⁶, è la tonalità emotiva dell’oscillazione tra il sensibile e l’insensibile. Se, come afferma Kant, “ciò che fa sì che ogni realtà sia rappresentata come un *quantum*, è un rapporto e una connessione, o piuttosto un passaggio dalla realtà alla negazione”, allora ogni grado di sensazione va pensato come un rapporto, un limite che separa il finito dall’infinito nel mentre li unisce nella struttura di apparizione della sensibilità e in quella di distribuzione della virtualità trascendentale. L’intensità è una differenza e la differenza un limite, il presente doppio di Aîôn e Kronos, in cui “il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge”. L’intensità è insensibile:

L’intensità, la differenza nell’intensità, costituisce il limite proprio della sensibilità, talché ha il carattere paradossale di questo limite, per cui è l’insensibile, ciò che non può essere sentito, perché è sempre ricoperta da una qualità che la aliena e la “contraria”, distribuito in un esteso che la rovesci e la annulla [è questa l’intensità come “caduta”, l’intensità dal punto di vista trascendentale, NdA]. Ma in un altro senso [il movimento opposto, la “vertigine”, l’intensità dalla prospettiva del sensibile, NdA], l’intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l’esercizio trascendente della sensibilità, poiché essa fa sentire, risvegliando in tal modo la memoria e forzando il pensiero. Cogliere l’intensità indipendentemente dall’esteso o prima della qualità in cui si sviluppa, costituisce l’oggetto di una distorsione dei sensi. Una pedagogia dei sensi è volta a questo fine e fa parte integrante del “trascendentalismo”. Esperienze farmacodinamiche, o esperienze fisiche quali quelle della vertigine, vi si avvicinano e rivelano questa differenza, questa profondità, questa intensità in sé nel momento originario in cui essa non è più qualificata o estesa. Allora il carattere lacerante dell’intensità, per debole che ne sia il grado, le restituisce il suo vero senso che non è anticipazione della percezione, ma limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente³⁷.

35 Francis Bacon. *Logica della sensazione*, cit., p. 152.

36 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 306.

37 *Ibid.*

Un'istantaneità tirannica è l'involucro delle quantità intensive. È l'ora dell'ateismo cristiano: attimo della creazione, dell'incarnazione e della morte; attimo della resurrezione e della salvezza. È la tirannia dell'evento cristiano che spezza la vita della natura con una cesura violenta e l'ingiunzione della caduta e della salvezza. Non si sfugge al peccato originale: "Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto [...] La mia ferita esisteva prima di me [...] Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano)"³⁸.

Si è chiusa l'epoca della sostanzialità del divino, compiuta la soggettivizzazione della fondazione. Ne *L'immanenza: una vita ...* Deleuze abbandona ogni precauzione naturalistica e declama i comandamenti del vitalismo trascendentale: Kierkegaard e Renan, Kant e Fichte, il campo trascendentale e la coscienza assoluta, la "vita singolare immanente" di un "soggetto vivente"³⁹. Conosciamo questo dizionario teologico: è la fantasmatica immanenza del trascendentale, il soggetto isterizzato dall'assorbimento nell'assoluto, le convulsioni dell'intensità.

L'immagine del pensiero

Dobbiamo essere grati ad Anne Sauvagnargues per la sua paziente ricostruzione del kantismo deleuziano. A differenza degli interpreti distratti di Deleuze, Sauvagnargues indica nella "riforma intensiva del kantismo" il nucleo genetico del pensiero deleuziano e in *Differenza e ripetizione* la sistematizzazione dell'empirismo trascendentale⁴⁰. Poiché il kantismo di Deleuze è un trascendentalismo dell'esperienza integrale e reale e non una logica dell'esperienza possibile, una *mathesis* delle singolarità empiriche e non una metafisica dei principi, l'idealismo di Kant dev'essere corretto, come suggerito dai romantici, da un empirismo radicale. Per questa ragione Lucrezio e Hume, Nietzsche e Bergson, Spinoza e Proust, Simondon e Blanchot, Maïmon e Foucault sono "iniettati dentro il sistema trascendentale

38 *L'immanenza: una vita ...*, cit., p. 324.

39 *Ibid.*, pp. 322-323.

40 *Differenza e ripetizione*, cit., p. 35.

kantiano”⁴¹, utilizzati come stimolanti per vivificare il trascendentalismo. Al termine di questa operazione il kantismo si sottrae all’immagine di pensiero convenzionale, sfugge alla seduzione del metodo e del giudizio⁴².

Alla ricerca di un congegno esplicativo centrale, Sauvagnargues si rivolge allo studio deleuziano del 1964 su Marcel Proust. Il vantaggio di questa operazione consiste nella possibilità di leggere in chiave estetica, sotto la rubrica del sublime, il metodo trascendentale deleuziano⁴³. La creazione dei concetti, descritta da Deleuze come il risultato di un urto violento con i segni del mondo naturale, riprende ed espande il dispositivo di concatenazione tra l’empirico e il trascendentale introdotto dal sublime kantiano: “l’esercizio superiore di una facoltà può essere compreso come il suo passaggio al limite in seguito alla violenza subita dall’incontro involontario di un segno, che costringe il pensiero a creare. L’affezione passiva, che Kant giudicava patologica, si mostra in Deleuze come la condizione della creazione del pensiero e della sua creatività”⁴⁴.

Per Sauvagnargues il kantismo di Deleuze è un metodo originale di declinazione trascendentale dell’intensità. È Deleuze stesso a precisare il senso di marcia della sua riforma del kantismo: l’uso trascendentale della ragione dev’essere sottratto alle remore, alle condanne e ai divieti kantiani⁴⁵. A questo scopo è il punto di vista della genesi, ancorato all’esperienza selvaggia del sublime, a forzare dall’interno

41 Deleuze. *L’empirisme transcendantal*, cit., p. 32.

42 G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, tr. it. G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 2007, p. 19.

43 “L’opera d’arte moderna indica alla filosofia come uscire dall’immagine della rappresentazione. L’empirismo trascendentale si presenta allora come una vera e propria estetica trascendentale, simultaneamente scienza del sensibile e filosofia dell’arte, o, come dirà Deleuze nel 1981: una logica – della sensazione” (Deleuze. *L’empirisme transcendantal*, cit., p. 49).

44 Deleuze. *L’empirisme transcendantal*, cit., p. 76. “Quel che ci costringe a pensare è il segno. Il segno è l’oggetto di un incontro; ma è appunto la contingenza dell’incontro ad assicurare la necessità di ciò che dà da pensare. L’atto di pensare non deriva da una semplice possibilità naturale; è invece la sola creazione autentica. La creazione è la genesi dell’atto di pensare nello stesso pensiero. Ora questa genesi implica qualche cosa che usa violenza al pensiero, strappandolo al suo stupore naturale, alle possibilità soltanto astratte” (G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, tr. it. C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 90).

45 G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, tr. it. M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002, p. 50.

il kantismo, spingendolo verso un autosuperamento: “L’analisi del sublime ci ha indicato la via, perché ci presentava un senso comune che non era soltanto presunto, ma generato”⁴⁶. Represso nelle prime due Critiche, l’interesse superiore della ragione, il suo uso illegittimo e sregolato, riemerge nella *Critica del giudizio*, la quale “contiene una nuova teoria delle finalità, che corrisponde al punto di vista trascendentale”⁴⁷.

A queste premesse, Sauvagnargues aggiunge una condizione ulteriore, che a suo giudizio trasforma definitivamente il deleuzismo e lo spinge al di là di ogni kantismo, elevandolo al rango di una ontologia trascendentale. Responsabile di questa rottura è Gilbert Simondon: “Deleuze definisce l’intensità in modo simondoniano [...] Deleuze fa di Simondon l’autore che favorisce ‘una nuova concezione del trascendentale’, e riforma a sua volta il progetto kantiano”⁴⁸. Secondo Sauvagnargues, la teoria simondoniana dell’individuazione permette infatti a Deleuze di superare la descrizione kantiana dell’intensità entro la quale sembra rinchiuso il dispositivo trascendentale. Deleuze si convertirebbe, sin da *Differenza e ripetizione*, alla concezione simondoniana dell’intensità, che rispetto a quella kantiana ha il merito di ricondurre gli incontri tra i segni e il pensiero a un dramma delle forze del tutto immanente alla dimensione fisica, biologica e psicologica⁴⁹.

Per Simondon l’intensità è, costitutivamente, differenza d’intensità, disparazione, distribuzione di potenziali all’interno di un campo metastabile. Dentro questo quadro, il segno sensibile sorge come una folgorazione, un’attualizzazione della comunicazione tra serie disparate. A un’intensità insensibile (intensità virtuale) si affianca un’intensità fenomenica (intensità attuale). Nella lettura di Sauvagnargues, l’individuazione simondoniana conduce Deleuze a un trascendentalismo bergsoniano, ovvero a un’ontologia delle quantità intensive svincolata dall’autorità kantiana: “questo vocabolario kan-

46 *Ibid.*, p. 90.

47 *Ibid.*, p. 115.

48 *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 267.

49 Come per Bergson, per Deleuze “la vita deve poter essere definita sul piano d’immanenza delle forze materiali [...] la soggettività vitale non è niente più che una disposizione topologica” (*Deleuze. L’empirisme transcendantal*, cit., p. 283). Da questo momento in poi, “l’Estetica trascendentale non consiste più in una teoria trascendentale della sensibilità, ma in una fisica trascendentale dell’intensità” (*Ibid.*, p. 310).

tiano non deve ingannarci: ha la funzione di mascherare dei concetti che non hanno niente di kantiano”⁵⁰.

Da Simondon, Deleuze ricava inoltre due immagini di pensiero fondamentali, il cristallo e la membrana, che marcano indelebilmente la sua riscrittura del kantismo. Grazie alla descrizione simondoniana dei processi d’individuazione, l’ambizione genetica del trascendentalismo deleuziano è soddisfatta. Il cristallo è introdotto da Simondon per rendere conto dei cambiamenti di fase dei sistemi materiali: in che modo una struttura empirica di relazioni conduce ad un’altra? In un ambiente complesso come si passa, attraverso un processo di trasduzione, di ristrutturazione formale, da un grado intensivo a un altro? La risposta di Simondon, ripresa da Deleuze, è il germe cristallino: un nucleo impuro e singolare irrompe in un ambiente metastabile, in un campo energetico percorso da differenze di potenziale in equilibrio contingente. È sufficiente questa condizione, unita alla risonanza tra il germe e l’ambiente, per far precipitare l’insieme in una condizione di disparazione che attiva un processo di individuazione e un passaggio intensivo: attorno al germe sorge un cristallo, che in sé non è altro che la soluzione al problema del disequilibrio del sistema e del conflitto tra l’ambiente amorfo preindividuale e la singolarità.

Se il meccanismo d’individuazione del cristallo resta palesemente interno all’epistemologia kantiana delle quantità intensive, l’immagine simondoniana della membrana si colloca dentro un altro paradigma, nel cuore della topologia bergsoniana del vivente. In questo caso, per assicurare una genesi reale si fa ricorso alle categorie di materia e di piegamento: “La vita emerge come una piega nel tessuto della materia”⁵¹. Sauvagnargues ricorda l’ispirazione bergsoniana di questa concezione dell’individuazione vitale: come in *Materia e memoria*, è una materia-immagine a innescare la vita in seguito a delle torsioni dei materiali; come nell’*Evoluzione creatrice*, è la natura delle membrane che separano l’interno dall’esterno, i soggetti viventi dai loro ambienti, a rendere conto dell’interiorità: “La soggettività vitale non è altro che un’organizzazione topologica”⁵². Inoltre, la sua analisi riconosce il *bricolage* concettuale deleuziano e la traduzione differenziale e ontologica della topologia bergsoniana: mentre in Bergson il limite-membrana è connotato naturalisticamente, Deleuze

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 283.

52 *Ibid.*, p. 283.

assorbe ecletticamente concetti spinoziani, kantiani e stoici, riconcettualizzando la membrana di Simondon dentro un'ontologia dei limiti differenziali.

Fedele allo spirito del vitalismo trascendentale di Deleuze, Sauvagnargues accetta anche la conseguenza più paradossale di questo svuotamento del bergsonismo: a suo avviso, nonostante il trascendentalismo, la teoria dell'intensità di Deleuze è nel suo nucleo bergsoniana. Deleuze infatti ha colto in Bergson ciò che Bergson stesso non poteva ammettere: il virtuale è un'ontologia delle quantità intensive, un cantico del trascendentale⁵³. Una volta accettata questa perversione del naturalismo bergsoniano, diventa possibile ritenere che la critica di Bergson alle quantità intensive kantiane, e al kantismo nel suo insieme, sia soltanto un malinteso. Se Bergson è un idealista kantiano, il virtuale non è altro che una "intensità in sé" e l'attuale una "intensità divenuta", il livello più basso dell'ontologia dell'intensità, una quantità intensica spazializzata⁵⁴. La critica di Bergson alle quantità intensive non riguarderebbe che le intensità annullate nel fenomeno, le differenze d'intensità fenomeniche. Di contro, la differenza intensiva è la virtualità pura del campo trascendentale⁵⁵.

Sedotta dal deleuzismo, Sauvagnargues ribadisce l'originalità del vitalismo trascendentale. Il kantismo bergsoniano non va considerato un mostro bicefalo ma un mirabile innesto: "Coniugando la disparazione simondoniana con l'analisi bergsoniana di una durata insensibile che si fenomenalizza in materia, Deleuze distribuisce la sua elaborazione della Differenza intorno a questa scansione kantiana: la Differenza in sé diviene l'insensibile, la ragione del sensibile [...] La Differenza possiede allora queste due proprietà kantiane: come limite insensibile, essa produce la nostra esperienza, e per quanto sia trascendentale, essa è posta come un limite esteriore che trascende la nostra esperienza reale al modo dell'oggetto = x kantiano, oppure del differenziale di Maïmon"⁵⁶. Simondon non ha dunque costretto l'ontologia deleuziana a varcare i confini del kantismo: alla fine di questo tragitto l'empirismo trascendentale si conferma come un'ontologia delle quantità intensive, una religione dello zero formale, un nichilismo imperfetto che condanna l'esperienza sensibile alla gogna del

53 *Ibid.*, pp. 316-317.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*, p. 316.

56 *Ibid.*

trascendentale, trattenendosi al di qua della distruzione bergsoniana e nietzscheana del campo trascendentale.

Quali sono le ricadute di questa visionaria riforma del kantismo? La nuova immagine del pensiero, la qualità come segno che fenomenalizza l'intensità è un'allegoria cristiana⁵⁷. I due movimenti dell'intensità riproducono il ritmo della vita cristiana, il depotenziamento e la spiritualizzazione, l'incarnazione e la redenzione. L'uso sregolato delle facoltà, il primato della singolarità e del tempo interno, è un'apologetica del soggettivismo cristiano.

In *Che cos'è pensare?*, trascrizione del corso d'hypokhâgne tenuto da Deleuze al liceo Henri IV di Parigi durante l'anno scolastico 1956-1957, il vitalismo trascendentale è ricalcato esplicitamente sull'esistenzialismo sartriano e sull'ontologia heideggeriana, ed entrambe sono infuse di vita cristiana, dei paradossi kierkegaardiani dell'esistenza incarnata. Ciò che nel Deleuze "maggiore" appare astratto e formale – l'istantaneità delle quantità intensive, il fuori topologico, la ripetizione pura – si mostra qui nella sua natura teologica, come "storicità del Cristo", impensabile e ripetizione:

Questo tema di andare fino in fondo definirà il pensiero. Anch'esso deve andare fino in fondo. E pensare cosa? L'impensabile, dice Kierkegaard. Questo pensiero si riconcilia con la vita. Kierkegaard domanda: datemi dunque un corpo. I rapporti del pensiero con la vita: richiesta di un'unità. Nel socratismo è la vita che deve sottomettersi al pensiero: è la vita razionale, filosofica. In Kierkegaard, al contrario, la vita non può rinunciare a se stessa, né sottomettersi all'ordine della ragione. [...] Ogni ricerca, per Platone, non è nient'altro che ricordo. [...] Il punto di partenza non conta, l'istante cade nell'inessenziale. Kierkegaard vi opporrà ciò che, secondo lui, è il vero apporto del cristianesimo. Secondo lui il maestro non è l'occasione, si tratta piuttosto del Cristo. Allora l'istante costituisce qualcosa di essenziale: rinvia al tema della storicità del Cristo [...] Ma che cosa vuol dire l'istante? Esso fa tutt'uno con il suo primo tema, l'impensabile. Il cristianesimo è il paradosso. L'istante fa tutt'uno con il puro esistente. Quest'esistenza appare non appena le si volta le spalle. Che cos'è l'assolutamente differente? Secondo Kierkegaard, a volte è il puro esistente, a volte è l'istante, a volte è il peccato, categoria fondamentale della fede, a volte, infine, è la ripetizione⁵⁸.

57 *Ibid.*

58 *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, cit., pp. 148-149. Cfr. anche *Differenza e ripetizione* (cit., p. 125): "Il fondamento non è altro che una con-

Il kierkegaardismo e lo scandalo dell'istantaneità cristiana confluiscono nella coscienza trascendentale istantanea e impersonale descritta da Sartre nella *Trascendenza dell'io*: "Possiamo dunque formulare la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa si determina all'esistenza ad ogni istante, senza che possa concepire nient'altro prima di lei. Perciò ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela una creazione ex nihilo"⁵⁹. È questo il mare concettuale in cui sono immersi i paradossi deleuziani dell'evento. Il deleuzismo è uno stile di galleggiamento nel mondo delle quantità intensive, un ellenismo della carne.

Topologia

Il nucleo del vitalismo bergsoniano è custodito nella tesi di dottorato di Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele*: "il luogo aristotelico non esiste prima dei corpi, ma nasce dai corpi, o piuttosto dall'ordine e disposizione dei corpi"⁶⁰. Lo spazio topologico, il luogo, sorge dai corpi, che sono i contenitori dei movimenti naturali e il sostrato della distinzione fra movimenti di luogo e qualitativi, traslazione e mutamento: "Quanto ad Aristotele, dato che ha distinto i diversi generi del movimento nel modo del fisico piuttosto che in quello del geometra, e ha ritenuto che altro è il colore e il desiderio del movimento che tende vero il basso, altro quello del movimento che va verso l'alto, è stato

dizione per difetto, in quanto perduta nel peccato, che deve essere restituita nel Cristo. [...] In tal modo Kierkegaard e Péguy completano l'opera di Kant, realizzano il kantismo affidando alla fede la cura di superare la morte speculativa di Dio e di sanare la ferita dell'io".

- 59 J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1965, p. 79 (tr. it. mia).
- 60 H. Bergson, *L'idea di luogo in Aristotele* (1889), in Id., *Opere*, a cura di P.A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, p. 388. Su questo testo cfr. F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, Paris 1957; L. Couturat, *Études sur l'espace et le temps de MM. Lechalas, Poincaré, Delboeuf, Bergson, Weber et Evellin*, "Revue de métaphysique et de morale", n. 4, 1896; M. Boudot, *L'espace selon Bergson*, "Revue de Metaphysique et de Morale", n. 85, 1980 e M. Zanatta, *La théorie aristotélicienne du lieu selon Bergson*, in *Henri Bergson: esprit et langage*, a cura di C. Stancati, Pierre Mardaga, Hayen 2001. Il contributo più dettagliato sul rapporto tra ontologia aristotelica e bergsonismo è quello di G. Fasolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, cit.

per ciò stesso portato a rigettare del tutto il nostro spazio omogeneo e a parlare invece del luogo. Ritiene infatti che il movimento sia connesso con il corpo, quasi sbocciando dalla sua natura intima⁶¹. Come lo *spatium* deleuziano, il luogo aristotelico-bergsoniano è un sistema di variabili dipendenti, che sfugge alla distinzione fra materia e forma; un “qualcosa di ben determinato”, che non “può essere ricondotto alla forma senza mescolarsi immediatamente con la materia, quindi con il corpo stesso”⁶².

E tuttavia, a differenza di Deleuze, il cui spazio intensivo è radicato nella profondità del trascendentale, Bergson relega lo spazio kantiano in una dimensione inautentica. La spazialità geometrica è una procedura derivata, un’incrostazione di abitudini di pensiero – divisibilità infinita, omogeneità, quantificabilità metrica del moto – acquisite nel corso dell’interazione con la materia. Il vuoto e l’infinito sono proprietà essenziali ma secondarie del pensiero dei “geometri”: “Dalla nostra distinzione di forma e materia segue anche che il nostro spazio, anche qualora tutto sia pieno in un mondo finito, può tuttavia essere detto sia vuoto sia infinito. Infatti, anche ammettendo che i cambiamenti delle qualità si svolgano tutti in un cerchio finito e che al di fuori di limiti determinati non si possa trovare alcunché di percepibile per i sensi, tuttavia con il pensiero andiamo oltre, e non ci lasciamo rinchiudere in uno spazio, per grande che sia, senza desiderare immediatamente di volarne fuori”⁶³. Lo spazio kantiano è accettato da Bergson come un supplemento del luogo, un’idealità che attraversa i corpi e le loro parti. Al contempo, esso è ricondotto genealogicamente a esigenze pratiche, che presuppongono la distinzione tra la materia e la forma della conoscenza, e s’innestano sulla realtà fisica dei movimenti qualitativi dei corpi.

In tal modo, Bergson subordina il modo di pensare del geometra a quello del fisico, le strutture trascendentali della sensibilità a una topologia naturalistica. La genesi dello spazio-tempo non risale sino a uno *spatium* intensivo ma si mantiene in prossimità di corpi finiti inclusi in altri corpi finiti. Aristotele “ha voluto che lo spazio, prematuramente emancipato ad opera di Leucippo e Democrito, fosse ricondotto nei

61 *L’idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 388.

62 *Ibid.*, p. 357.

63 *Ibid.*, p. 386.

corpi, in modo che allo spazio fosse sostituito il luogo, e a un teatro infinito del movimento un'inclusione di cose finite in cose finite"⁶⁴.

Dopo aver neutralizzato la costituzione trascendentale del continuo, Bergson radicalizza il naturalismo aristotelico, la sottomissione dello spazio ai corpi e delle qualità al movimento⁶⁵. In Aristotele l'inclusione dei corpi nei luoghi, intesi come "superficie interna della cosa contenente", prosegue sino a porre un limite immobile che svolge la funzione fisica e logica di luogo primo⁶⁶. Bergson si domanda "che ne sarà del luogo, se restituiamo al mondo aristotelico il suo movimento interrotto"⁶⁷. La risposta è un costruttivismo topologico, una metafisica del vivente e dei suoi limiti. Pur ricalcando la logica aristotelica, il luogo bergsoniano "è un limite mobile, che segue il corpo, delle cose contenute"⁶⁸. Solo a questa condizione, soltanto se il luogo non è un limite immobile, cioè una superficie contenente statica, un automatismo logico-cosmologico che circonda il corpo mobile, bensì uno spazio vivente involupato nei corpi in movimento, sarà possibile distinguere nel corpo ciò che è in atto e ciò che è in potenza, e dunque assegnare ai corpi un luogo senza cadere nelle aporie in cui è rimasto intrappolato Aristotele. Se seguiamo invece Aristotele e concepiamo il luogo come un limite immobile, come Deleuze nella sua ontologia dei cristalli di tempo, incorriamo nel seguente paradosso:

per tutto il tempo in cui la cosa contenuta rimane immobile, non c'è nessuna ragione per cui si dica che il contenente e il contenuto sono separati: potrebbe darsi infatti che queste cose, che sembrano due, risultino invece unite in un corpo unico e solidale, che allora ciò che chiamiamo contenuto occupi il luogo non in atto, ma soltanto in potenza, dato che sono continue le cose che credevamo contigue. Il luogo in atto, come si è detto, sarà rivendicato dalla cosa contenuta allorché, separata, si muoverà: è dunque il moto a sciogliere l'unione dei corpi e la nostra incertezza. Ciò posto, ecco darsi una conseguenza sorprendente e quasi incredibile: un corpo è in possesso di un luogo a condizione di essere fuori dal luogo. Infatti la cosa contenuta avrà nella superficie che la tocca e contiene un luogo primariamente allorché allontanandosi romperà l'unione⁶⁹.

64 *Ibid.*, p. 390.

65 *Ibid.*, p. 380.

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*, pp. 379-380.

In *Pensiero vivente*, Roberto Esposito disegna una mappa delle linee di sviluppo del pensiero italiano – “italiano” secondo un’accezione genealogica, alla luce di una discendenza radicata nella contingenza di processi di territorializzazione e deterritorializzazione irriducibili ai confini della nazione. Per Esposito, ciò che di italiano vi è in Machiavelli e Bruno, Vico e Gramsci, De Sanctis e Agamben è soltanto una comune estraneità all’orizzonte moderno della filosofia maturato tra Descartes e Kant, una resistenza alla cattura nella “piega trascendentale”: “Si è visto come il pensiero italiano non sia preso, nel suo complesso, nella piega trascendentale che caratterizza la sezione più cospicua della filosofia europea”⁷⁰. La peculiare condizione geopolitica dell’Italia, il suo decentramento e la frammentazione politica, la non sovrapponibilità di terra, nazione e pensiero, giustificano “il carattere più intensamente geofilosofico della cultura italiana”⁷¹. Nel caso della Francia, l’attacco alla tradizione trascendentalista – costantemente preoccupata di sostenere e rafforzare il dispositivo della persona – è condotto invece da una linea minoritaria, che collega “Bergson a Deleuze, passando per Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem e lo stesso Foucault”. Anche per questo pensiero vivente, l’esperienza umana è pensata “non nel prisma trascendentale della coscienza individuale, ma nella densità indivisibile della vita”⁷². Mentre i seguaci di Descartes e Kant si consegnano a una logica della presupposizione che radica ogni proposizione in un *subjectum suppositum*⁷³, sin dalla sua genesi rinascimentale il miglior pensiero italiano si sviluppa al di fuori di questa macchina argomentativa, in rapporto polemico con l’individualismo moderno e la tradizione liberale⁷⁴. Estraneo al trascendentalismo e alla topografia metafisica della persona, questo pensiero sperimenta connu-

70 *Pensiero vivente*, cit., p. 30.

71 *Ibid.*, p. 20.

72 R. Esposito, *Biopolitica e filosofia dell’impersonale*, conferenza inedita. Sul motivo dell’impersonale nel pensiero di Roberto Esposito, cfr. i contributi raccolti in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano 2008, e in particolare il testo di T. Campbell, *Foucault non fu una persona: l’idolatria e l’impersonale in Terza persona di Roberto Esposito*, pp. 109-122.

73 “Subjectum suppositum è quella figura, evidentemente aporetica, che poggia su se stessa, pure essendo, al contrario, la sostanza su cui poggia [...] costruito decisivo per l’intera tradizione occidentale, che fonda l’unità del soggetto in una separazione tra sé e il proprio sostrato biologico” (*Ibid.*, p. 30).

74 *Ibid.*, p. 31.

bi imprevedibili, animato da un'impurità transdisciplinare che lo tiene a contatto con un "cosmo vivente senza centro né confini"⁷⁵.

Esposito contrappone l'atteggiamento genealogico foucaultiano, consapevole della "inorignarietà costitutiva della storia", ai meccanismi trascendentalisti di fondazione e ai paradossi del dispositivo della persona⁷⁶. Inoltre, con un gesto teorico significativo, egli collega la ripresa foucaultiana della genealogia di Nietzsche alla vasta costellazione vitalista che percorre la storia del pensiero italiano: dal ritorno ai principi machiavelliano al ricorso vichiano, dall'attualità della sapienza degli antichi in Bruno e Leonardo alla centralità degli impulsi corporei in Leopardi. In tutti questi casi il pensiero è percorso dall'"oscura potenza vitale" di un "insieme bioantropico indistinto", da una "piega non storica o preistorica", da una "falda antropica ancora troppo contigua alla dimensione animale"⁷⁷.

Il pensiero vivente è sostenuto da una matrice naturalistica, che ha spezzato le catene della soggettività trascendentale e strappato le maschere cristiane dell'impersonale. Una "dialettica senza risoluzione", sospesa tra la storia e "l'oscura potenza vitale che la sottende"⁷⁸; un movimento continuo di oscillazione ed estroflessione; lo spostamento dei limiti mobili tra il biologico e lo storico, tra l'origine e l'attualità, e la loro progressiva cattura ed inversione dentro nuove soglie di indeterminazione⁷⁹. Il pensiero vivente è dunque un metodo topologico che,

75 *Ibid.*, p. 32.

76 *Ibid.*, p. 35: "l'inorignarietà costitutiva della storia – rende l'origine sempre coeva, in maniera latente, a ogni momento storico, e perciò riattivabile come risorsa energetica, piuttosto che subita come ritorno spettrale".

77 *Ibid.*, 24-29. "La *ingens sylva* dei 'bestioni' da cui, attraverso un tortuoso percorso di inciviltamento, discendono gli uomini, ha l'aspetto, in forme e deforme, di un insieme bioantropico indistinto, interamente occupato, e appunto sformato, dalla comunone dei corpi, debordanti e ammassati, dei suoi abitanti. [...] Nulla, per Vico, è più letale dell'idea – tipicamente moderna – che si possa tagliare il nodo che lega la storia al suo inizio non storico, sciogliendolo in un processo di compiuta temporalizzazione della vita [...] Al fondo della storia di è un elemento opaco, seminaturale, storicamente intrattabile, con cui gli uomini devono fare i conti [...] La soggettività non è esclusa, ma immessa, e integrata, nel processo di autogenerazione del mondo" (*Ibid.*, pp. 28-29, 32).

78 *Ibid.*, p. 28.

79 *Ibid.*, p. 242.

come il vitalismo bergsoniano, introduce nuove forme di contatto con le forze non storiche che sorreggono la nostra esausta (in)civiltà⁸⁰.

80 È importante distinguere il pensiero vivente dalla topologia originaria di Peter Sloterdijk – cfr. in particolare i tre volumi di *Sphären: Blasen*, “bolle”, *Globen*, “globi” e *Schäume*, “schiuma”, Suhrkamp 1998-2004; in italiano è disponibile soltanto il primo volume, *Sfere. Vol. 1. Microsferologia. Bolle*, tr. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009. Sloterdijk si muove in un orizzonte vitalistico e topologico ma, nonostante i molti temi nietzscheani, la sua matrice concettuale è un’antropologia filosofica intrisa di jüngerismo e heideggerismo. A questo panorama appartiene anche l’appropriazione della genealogia foucaultiana, intrapresa in *Critica della ragion cinica* (tr. it a cura di A. Ermano Garzanti, Milano 1992) e ora approdata al libro-manifesto *Devi cambiare la tua vita*, tr. it. F. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010. Sulla topologia sferologica di Sloterdijk, cfr. M. Jongen. S. van Tuinen, K. Hemelsoet (a cura di), *Die Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*, Fink, München 2009 e W. Schinkel, L. Noordegraaf-Eelens (a cura di), *In media res: Peter Sloterdijk’s Spherological Poetics of Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.

3. BIOPOLITICA ORIENTALISTA

L'orientalismo politico è l'impensato della nostra attualità, la forza impolitica che agisce nell'antropologia politica occidentale¹, svuotandola dall'interno e realizzando ciò che Nietzsche definiva "la forma europea del buddhismo". La nomadologia di Deleuze e Guattari, le tecnologie del sé di Foucault, il minimalismo politico di Roland Barthes e l'eurotaoismo di Peter Sloterdijk non sono che alcuni esempi di questa tendenza, che riempie di virtualità imprevedibili l'apparente vuoto di alternative politiche della nostra contemporaneità.

In una lettera del 20 dicembre 1885 indirizzata alla sorella Elisabeth, Nietzsche dichiara l'intenzione di emigrare in Giappone: "Se la salute me lo permettesse e avessi disponibilità finanziarie, anche soltanto per ottenere un po' di serenità, emigrerei in Giappone (con mia grande sorpresa ho scoperto che anche Seydlitz ha subito una simile trasformazione: dal punto di vista artistico è il primo tedesco-giapponese – leggi l'articolo di giornale su di lui!) Mi piace Venezia perché le cose lì sono in qualche modo giapponesi – alcune delle condizioni necessarie sono presenti"².

Benché questo sia uno dei pochi riferimenti al Giappone, esso può valere come una tipica illustrazione comico-rivoluzionaria della presenza ossessiva dei motivi asiatici in Nietzsche. Dal momento che l'orientalismo nietzscheano è documentato da numerosi studi, non mi dedicherò alla ricostruzione dettagliata della sua concezione del buddhismo e del brahmanesimo³. Ciò che mi interessa è il dispositivo

1 Sulla crisi dell'antropologia politica occidentale, cfr. i saggi raccolti in É. Balibar, *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Editions Galilée, Paris 2010. Sull'"impolitico" cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

2 B. Magnus e K. M. Higgins, a cura di, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 359.

3 Cfr. F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*, Walter de Gruyter, Berlin 1981; G. Parkes, ed., *Nietzsche and Asian Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1991; R. G. Morrison, *Ni-*

orientalista nietzscheano, il suo provocatorio e istrionico “diventare orientale”. Abbiamo imparato a riconoscere le implicazioni biopolitiche del “diventare animale” di Nietzsche⁴, ma siamo ancora lontani dall’acceptare il suo dirompente orientalismo.

In che cosa consiste dunque l’orientalismo politico? Nel caso di Deleuze e Guattari, l’invenzione di una nuova politica si basa sulla contrapposizione, ispirata al secondo capitolo della *Genealogia della morale*, tra stati territoriali e nomadi, tra la macchina burocratica e quella da guerra nomadica, tra il modo di produzione asiatico e i suoi margini, tra Tamerlano e Gengis Khan: “Torniamo al grande testo della *Genealogia*, sullo stato e i fondatori di imperi: ‘sopraggiungono come il destino, senza un motivo, una ragione ecc.’ Vi si possono riconoscere gli uomini della cosiddetta produzione asiatica. [...] Ora, se Nietzsche non appartiene alla filosofia, ciò è forse dovuto al fatto che è il primo a concepire un altro tipo di discorso, una contro-filosofia. Ossia un discorso anzitutto nomade, i cui enunciati non sarebbero prodotti da una macchina razionale amministrativa – i filosofi come burocrati della ragione pura – ma da una macchina da guerra mobile. È forse questo il senso in cui Nietzsche annuncia che con lui comincia una nuova politica”⁵.

Deleuze e Guattari elaborano questa prospettiva in due capitoli visionari di *Capitalismo e schizofrenia*: “Selvaggi, barbari, civilizzati” e “1227. Trattato di nomadologia: la macchina da guerra”⁶. Attraverso Nietzsche, nel pensiero occidentale irrompono “motivi nomadici originati in Oriente”: “I grandi Imperi dell’Oriente, dell’Africa e dell’America si scontrano con ampi spazi lisci che li penetrano e mantengono scarti fra le loro componenti (il *nomos* non diventa campagna, la campagna non comunica con la città, il grande allevamento

etzsche and Buddhism. A Study in Nihilism and Ironic Affinities, Oxford University Press, Oxford 1997; D. Bret W. *Zen After Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism*, “The Journal of Nietzsche Studies”, n. 28, Autumn 2004, pp. 89-138.

4 Cfr. V. Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

5 G. Deleuze, *Pensiero nomade*, in Id., *L’isola deserta e altri scritti*, cit., pp. 327, 329.

6 Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, pp. 154-310; Id., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 517-624.

resta in mano ai nomadi, ecc.). Lo Stato orientale è direttamente confrontato alla macchina nomade⁷.

In Foucault, la fedeltà alla genealogia nietzscheana conduce ad esplorare l'impalcatura biopolitica della civiltà europea⁸. Sin da *La Volontà di sapere*, Foucault oppone l'*ars erotica* orientale alla *scientia sexualis* occidentale⁹. La prima, come nella società arabo-musulmana e nella Roma antica, estrae la verità dal piacere stesso, "secondo la sua intensità, la sua qualità specifica, la sua durata, le sue riverberazioni nel corpo e nell'anima"; inoltre, a differenza della *scientia sexualis*, essa "non è in relazione ad una legge assoluta del lecito e del proibito"¹⁰. Il riferimento all'*ars erotica* è uno degli esempi dell'orientalismo nietzscheano di Foucault, un impulso che sfocerà nella riformulazione delle categorie politiche a partire da una genealogia delle tecniche di vita introdotte dalla civiltà greco-romana. Il soggetto desiderante occidentale non è un dato ma una formazione storica, che può essere riportata alla sua origine contingente ed esposta a "un sapere che gli è estraneo"¹¹, al suo oriente: "Vi sono momenti, nella vita, in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere"¹².

Questi motivi, ricorrenti in Foucault, sono espressi anche in un dialogo, registrato nel 1978, con i monaci buddhisti giapponesi del tempio Seionji a Uenohara:

L'Europa è situata in una regione determinata del mondo e in un'epoca altrettanto determinata. Essa presenta, inoltre, la peculiarità di aver creato una categoria universale che è riuscita a caratterizzare tutto il mondo moderno. L'Europa è insomma il luogo di nascita dell'universalità. È per questo che la crisi del pensiero europeo attira l'attenzione di tutti quanti. [...] Attualmente, però, il marxismo si trova immerso in una crisi indubbia: ma è la stessa crisi del pensiero occidentale, la crisi

7 *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 560-561.

8 Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64.

9 M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1988, p. 53.

10 *Ibid.*

11 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, tr. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1998, p. 14.

12 *Ibid.*

di quel concetto occidentale che è quello di rivoluzione, la crisi di quei concetti propri dell'Occidente che sono quelli di uomo e di società. [...] Pertanto, se una filosofia dell'avvenire esisterà, dovrà nascere al di fuori dell'Europa, oppure dovrà formarsi come conseguenza degli incontri e degli urti, delle pressioni, che dovranno verificarsi tra l'Europa e tutto ciò che non è Europa¹³.

Anche Barthes, nel seminario sul neutro, assegna all'orientalismo politico il compito di contrastare la disfunzione dell'ecosistema politico occidentale con un *pharmakon* orientale, il "minimalismo Tao":

Una corretta etica minimalista contribuirebbe ad armonizzare il massimo d'intensità interiore (cfr. *ipercoscienza*) e il minimo esteriore → minimalismo Tao. [...] Un minimalismo politico? Significherebbe evidentemente andare controcorrente rispetto all'ideologia politica attuale → siamo infatti in un'era di massimalismo politico: a) il politico invade tutti i fenomeni economici, culturali, etici b) i comportamenti politici si radicalizzano: arroganza dei linguaggi, violenza degli atti [...] → Questo massimalismo si trova nel capitalismo (dar forma alla domanda attraverso la logica del mercato: l'intero soggetto è imprigionato nel suo stesso desiderio)¹⁴.

E Sloterdijk, in *Eurotaoismus*, dà voce a un orientalismo romantico, in controtendenza rispetto alla "mobilitazione cinetica" del mondo occidentale: "Da più di cent'anni, gran parte dell'*intelligentsia* occidentale 'orientaleggia', come si suol dire. Ecco un segreto di Pulcinella per i *connaisseurs* [...] nell'emisfero occidentale è incominciata un'era postcristiana; questa nuova età non trova più nella Sacra Scrittura giudeo-cristiana i concetti di cui la nostra epoca avrebbe bisogno per comprendersi appieno"¹⁵. In questo caso, declinato in prospettiva

13 M. Foucault, *Michel Foucault e lo zen*, Id., *Il discorso, la storia, la verità*, cit., p. 274.

14 R. Barthes, *Le Neutre, cours et séminaires au Collège de France (1977-78)*, texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, Seuil Imec, Paris 2002, pp. 249-250 (tr. it. mia).

15 P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. francese *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Christian Bourgois éditeur, Paris 2000, pp. 68-69, 73 (mia traduzione dall'edizione francese). Estendendo la logica dell'"orientalismo politico" lungo l'asse nord-sud dell'Europa, nel volume *Europe (in Theory)*, Duke University Press, Durham 2007, Roberto Dainotto offre una genealogia alternativa della costruzione dello spazio politico europeo.

orientalista, il tema heideggeriano dell'“abbandono” (*Gelassenheit*)¹⁶ si sovrappone al “riposo-in-movimento” taoista e confluisce in una genealogia politica alternativa, che ha in Diogene il cinico il suo punto di ancoraggio retrospettivo¹⁷.

Divenire orientale

La disseminazione contemporanea di questa biopolitica orientalista prosegue il “divenire orientale” di Nietzsche, il suo teatrale divenire Dioniso e Zarathustra, il paradossale divenire indiano attraverso un divenire Buddha e sacerdote brahmano. Ad ogni tappa è evocata una specifica configurazione di forze vitali, dei meccanismi di intensificazione della volontà, accompagnati dalle corrispondenti tecniche della felicità.

Grazie a numerosi studi, abbiamo imparato a riconoscere il contesto dell'orientalismo nietzscheano, afferrando il ruolo giocato dall'influenza di Schopenhauer e dall'amicizia con Paul Deussen, studioso di spicco della letteratura Vedānta, il “primo vero *conoscitore* della filosofia indiana in Europa, il mio amico Paul Deussen,” come afferma Nietzsche nella *Genealogia della morale*¹⁸. Sappiamo inoltre della familiarità di Nietzsche con l'epica indiana, studiata durante gli anni liceali, e con la filosofia indiana, incontrata all'università di Bonn attraverso le lezioni di Carl Schaarschmidt¹⁹; per non parlare della lettura esaltata, nella primavera del 1888, della traduzione francese delle *Leggi di Manu*, un testo ripetutamente citato da Nietzsche nei suoi frammenti postumi.

E tuttavia, non sono necessarie indagini storico-filologiche approfondite per accertare la pervasività dei motivi orientalisti nel pensiero nietzscheano. Così si conclude la *Nascita della tragedia*: “Accompagnerete il corso dionisiaco *dall'India* alla Grecia!” E, in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche loda l'“immensa ragione asiatica”, l'“asiatica superiorità dell'istinto”, confluita in parte nei Greci, “questi mi-

16 Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1983; sulle risonanze orientali di questo concetto, cfr. J. Stambaugh, *Heidegger, Taoism, and the Question of Metaphysics*, in G. Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990, pp. 79-91.

17 Diogene è al centro anche della *Critica della ragion cinica* di Sloterdijk, cit.

18 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, p. 128.

19 J. Figl, *Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought*, in *Nietzsche and Asian Thought*, cit., pp. 51-63.

glieri eredi e discepoli dell'Asia"²⁰. Non soltanto Nietzsche ambisce a essere considerato il secondo intellettuale tedesco-giapponese; si spinge più in là: "potrei divenire il Buddha dell'Europa"²¹. Più che l'accuratezza storica dei rimandi nietzscheani all'Oriente è necessario soffermarsi sulle implicazioni teoriche e politiche del suo divenire orientale. Accantonato il discorso sulle influenze, verrà alla luce la natura performativa dell'orientalismo nietzscheano, il linguaggio delle forze vitali parlato dai personaggi filosofici di Buddha e dei brahmani, l'uso parodistico della storia della religione, la costruzione di una contro-memoria attraverso l'arte sacra della "menzogna orientale".

Nietzsche elogia Buddha come un "grande fisiologo", opponendo la buddhista "dieta nelle cose dello spirito" al signoreggiare del cristianesimo: "indebolire è la ricetta cristiana dell'addomesticamento, della 'civiltà'"²². Quando un seme orientale trova un terreno favorevole, la continuità della civiltà cristiano-borghese va in frantumi, smascherata e demistificata dal principio orientale. È questo il caso di Leonardo da Vinci: che "aveva realmente uno sguardo oltre-cristiano. Conosceva l'Est, la 'terra dell'alba', sia dentro che fuori di sé. C'è qualcosa di oltre-europeo e di muto in lui"²³.

È abitudine relegare la celebrazione nietzscheana della "deificazione della sensazione di potere nei brahmani" e dell'"acuta sensibilità" del buddhismo tra i cascami culturali dell'epoca, includendola nell'affollata rubrica degli esotismi decadenti, a fianco della sopravvalutazione dell'opera italiana e del romanzo francese. E tuttavia, nei passi più densi e profetici dei suoi aforismi sul nichilismo europeo, Nietzsche riflette con insistenza sul tema della forma europea del buddhismo: questa sarebbe "la forma estrema del nichilismo"²⁴, un "*agire negando*, dopo che tutta l'esistenza ha perduto il suo senso"²⁵. Un evento definito come "il secondo buddhismo – la catastrofe nichilista che pone fine alla cultura terrestre," di cui Nietzsche elenca i "segni

20 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1988, p. 146.

21 F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1988, 10 4[2].

22 F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, p. 26.

23 F. Nietzsche, frammenti postumi relativi al cap. VIII di *Al di là del bene e del male*.

24 *La volontà di potenza*, cit., p. 36.

25 *Ibid.*, p. 38.

precursori”: “il sopravvento della compassione. Lo strapazzo spirituale. La riduzione dei problemi a questioni di piacere o dispiacere”²⁶.

La seconda manifestazione della sensibilità buddhista corrisponde a un'intensificazione del nichilismo europeo e alla creazione di una cultura affermativa. Il segreto dell'eterno ritorno è l'orientalismo politico, il “buddhismo europeo”: ““Dio, morale, rassegnazione’ furono medici per livelli di miseria terribili: il nichilismo attivo si presenta in condizioni relativamente assai più favorevoli [...] Si pensi in quali condizioni comparve Buddha. La dottrina dell'eterno ritorno avrebbe premesse di sapienza”²⁷. Il passaggio cruciale descritto da Nietzsche, la conversione del nichilismo occidentale e la transvalutazione dei valori, è segnata dal ritorno delle “sottigliezze” orientali nascoste nel fondo del cristianesimo²⁸. Poiché l'*arcanum* del pensiero nietzscheano è la transizione dall'ultimo stadio del nichilismo a un dionisismo immanentistico, dall'ultimo uomo all'*Übermensch*, la circostanza che il compimento del nichilismo sia formulato come un movimento interno a una rinnovata sensibilità buddhista può rivelare dei tratti fondamentali del suo vitalismo.

Prima di soffermarci su questo aspetto, mettendo a fuoco i fenomeni di ipnotismo e automatismo associati da Nietzsche al buddhismo, è utile ricordare i *leitmotives* della finzione orientalista nietzscheana. Innanzitutto, come ha ricordato Deleuze, mentre il cristianesimo è ancora rinchiuso negli stadi inferiori del nichilismo negativo e reattivo, il buddhismo ha il vantaggio di sorgere sul terreno del nichilismo passivo²⁹. Il buddhismo è la creazione di un popolo maturo, una reazione dotta e vitale all'ascetismo dei brahmani. La radicalizzazione cristiana del nichilismo ripete questo gesto, compiuto più di duemila anni fa dal buddhismo. Nel momento in cui il cristianesimo, per un atto di autosoppressione, diviene consapevole del suo nucleo esoterico, la volontà di verità, l'Occidente accede a una “catastrofe [...] di una bimillennaria costrizione educativa alla verità” e raggiunge finalmente la forma di vita codificata dal pensiero indiano: “il punto decisivo raggiunto cinque secoli prima dell'era europea, con Buddha, o più esattamente, già con la filosofia Sankhya, successivamente popola-

26 *Ibid.*, p. 44.

27 *Ibid.*, p. 38.

28 *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 27.

29 *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 233 e sgg.

rizzata da Buddha e trasformata in religione”³⁰. Nietzsche suggerisce anche che questo sviluppo sarebbe potuto accadere prima. Cristo non era altro che un “Buddha su un terreno non indiano”. Se non fosse intervenuto il genio corruttore di San Paolo, il cristianesimo avrebbe potuto abolire il peccato e la vendetta. Di contro, esso si è trasformato in un nichilismo morale, rigettando l’orientamento fisiologico del buddhismo e il suo rapporto con un nulla sensuoso.

Le tecniche di vita orientali, sia nella loro manifestazione ascetica brahmanica che in quella mondana buddhista, sono per Nietzsche delle prefigurazioni di una biopolitica affermativa. I brahmani hanno elaborato una relazione costruttiva con la volontà di potenza: sono cortesi e frugali, modesti e aristocratici. Hanno compreso che un tipo superiore di felicità può essere ottenuto soltanto attraverso delle rinunce parziali e il disprezzo per la ricchezza e gli onori. Quanto al buddhismo, esso presuppone “un clima molto mite, una grande pacatezza e liberalità di costumi, *nessun* militarismo sono i presupposti del buddhismo [...] Si vuole come meta suprema la serenità, la quiete, l’assenza di desideri, e si *raggiunge* questa meta. Il buddhismo non è una religione in cui si aspiri semplicemente alla perfezione; il perfetto è il caso normale”³¹.

Grazie al suo realismo fisiologico, il buddhismo non è per Nietzsche una religione morale ma una pratica corporea, una reazione dotta e individualistica nei confronti degli eccessi ascetici dei brahmani. In *Ecce Homo* Nietzsche afferma che Buddha, “questo profondo fisiologo”, non ha fondato una religione ma qualcosa che “si farebbe meglio a chiamare *igiene*, per non mescolarla con cose tanto miserevoli come il cristianesimo”³². In sintonia con l’intuizione vitale dell’élite indiana che lo ha prodotto, il buddhismo si presenta come una religione amorale, “al di là del bene e del male”: “Il buddhismo è una religione per uomini *d’epoche avanzate*, per razze divenute bonarie, miti, super-spiritualizzate, che sentono il dolore troppo facilmente (– l’Europa è ancora bene lontana dall’essere matura per esso)”³³.

Nonostante il buddhismo condivida con il cristianesimo una comune appartenenza alla traiettoria della decadenza e del nichilismo, esso resta saldamente ancorato alle condizioni fisiologiche di una

30 *Genealogia della morale*, cit., p. 155.

31 *L’anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 24.

32 *Ecce homo. Come di diventa ciò che si è*, cit., p. 28.

33 *L’anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 26.

civiltà compiuta: “una enorme eccitabilità che si esprime come raffinata capacità di soffrire” e “un iperintellettualismo, un vivere troppo a lungo nei concetti e nei procedimenti logici, mentre l’istinto personale è stato danneggiato a vantaggio dell’ ‘impersonale’”³⁴. Contro la depressione causata da questo eccesso di raffinatezza, “Buddha procede in termini igienici”, praticando “la vita all’aperto, la vita errante; la moderazione e la scelta nei cibi; la cautela verso tutti gli alcolici” e insistendo su “rappresentazioni che diano quiete oppure che rasserenino”³⁵; “differenziandosi profondamente dal cristianesimo, esso ha già dietro di sé l’autoimpostura dei concetti morali, – esso sta, parlando nella mia lingua, al di là del bene e del male”³⁶. In sostanza, il buddhismo è per Nietzsche “una religione per l’epilogo e la stanchezza della civiltà”, mentre “il cristianesimo non trova neppure una civiltà davanti a sé”³⁷.

La paradossale messa in scena nietzscheana di una biopolitica buddhista è una componente strategica della sua politica della vita post-cristiana. In quanto “religione per l’epilogo e la stanchezza della civiltà”, il tragicomico secondo buddhismo intensifica la logica di sviluppo del nichilismo. Il nichilismo compiuto possiede un “tratto buddhistico, l’aspirazione al nulla”³⁸. “Buddha contro il ‘Crocifisso’”³⁹. Una biopolitica orientalista dovrà accelerare l’atto di autosoppressione della cristianità, che accompagna il “grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai prossimi due secoli europei, il più tremendo, il più problematico e forse anche il più ricco di speranza tra tutti gli spettacoli”⁴⁰.

La decadenza dell’Europa ha inizio con il privilegio accordato alla coscienza da Socrate. L’accrescimento d’intensità degli stati coscienti ha indotto un declino degli istinti. La ricerca greca della virtù e della felicità, e l’invenzione cristiana di una voce interiore che misura la consistenza delle azioni in base al criterio delle intenzioni e delle leggi sono conseguenze dirette della svalutazione degli automatismi istintuali.

34 *Ibid.*, p. 23.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, p. 26.

38 *La volontà di potenza*, cit., p. 7.

39 *Ibid.*, p. 94.

40 *Genealogia della morale*, cit., p. 156.

La principale funzione topologica attribuita da Nietzsche al dispositivo orientale è l'inversione della relazione tra la coscienza e gli istinti, tra la ragione e il non senso, tra la rappresentazione e l'automatismo. Nell'*Anticristo*, commentando le *Leggi di Manu* – “un'opera incomparabilmente spirituale e superiore, e anche soltanto il nominarla insieme con la Bibbia sarebbe un peccato contro lo spirito”⁴¹ – Nietzsche riprende il tema degli ideali ascetici. In questo caso, l'ascetismo indiano è elogiato per il suo dominio della dimensione corporea e istintuale della vita: “Stabilire un codice al modo di Manu, significa concedere da quel momento a un popolo la capacità di diventare maestro, di diventare perfetto – di aspirare all'arte suprema della vita. A tale scopo esso deve essere reso incosciente”⁴².

I mezzi suggeriti da Nietzsche per raggiungere questo obiettivo appartengono alla sfera del sonnambulismo, a una “mortificazione ipnotica della sensibilità”: “cosicché venga raggiunto il pieno automatismo dell'istinto – questo presupposto di ogni tipo di ogni tipo di maestria, di ogni tipo di perfezione nell'arte di vivere”⁴³. Vista da questa prospettiva, la dottrina dell'eterno ritorno ci indirizza verso un ritorno come ripetizione, e alla ripetizione come automatismo, alla perfezione corporea di una prassi ipnotica. Leggiamo questo aforisma del 1886: “L'eterno ritorno’. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il ‘nonsenso’) eterno! Forma europea del buddhismo”⁴⁴.

Poiché il dispositivo orientale è un meccanismo di re-istintualizzazione, l'eterno ritorno nietzscheano non svolge la funzione che gli attribuisce Deleuze, non è un principio logico di differenziazione e determinazione, la fondazione ontologica del dispiegarsi delle quantità intensive. La reinvenzione deleuziana del pensiero di Nietzsche confluisce nell'ontologia delle quantità intensive: la volontà di potenza è un meccanismo trascendentale, un principio di distribuzione e individuazione delle forze. In *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze sostiene che Nietzsche abbia ereditato da Kant una componente fondamentale, il “progetto critico”: “se Nietzsche può essere inserito nella storia del kantismo, ciò è dovuto al modo originale in cui condivise le medesime esigenze dei post-kantiani. Con lui la sintesi divenne sintesi di

41 *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, cit., p. 82.

42 *Ibid.*, p. 84.

43 *Ibid.*

44 *La volontà di potenza*, cit., p. 36.

forze [...] Sembra duque che Nietzsche abbia tentato di trasformare radicalmente il kantismo, di reinventare la critica che Kant aveva tradito nel momento stesso in cui veniva formulandola, di riprendere il progetto critico su basi nuove e con nuovi concetti”⁴⁵. Secondo Deleuze, in Nietzsche la sintesi kantiana non è soltanto una condizione ma piuttosto una genesi, una produzione reale dell’oggetto: non una struttura gnoseologica ma un meccanismo ontologico di “differenziazione e determinazione interna”.

A causa di questa prospettiva kantiana, l’interpretazione deleuziana di Nietzsche diverge dalla lettura foucaultiana della genealogia come *Herkunft*, provenienza biopolitica, ed *Entstehung*, emergenza di singolarità⁴⁶. La genealogia foucaultiana è un’origine fatta di “eventi perduti e accidentali”, in Deleuze la genesi è un meccanismo ontologico di determinazione e differenziazione. Di conseguenza, l’eterno ritorno è per Deleuze un principio trascendentale di non-identità, una sintesi ottenuta attraverso una ripetizione, una genesi continua che sostiene le variazioni d’intensità della volontà di potenza: l’unità di un mondo che acquisisce la sua unità soltanto attraverso il ritorno; l’identità di un mondo che è lo stesso soltanto perché si ripete⁴⁷.

Per contrastare questa deriva interpretativa dobbiamo liberare il pensiero di Nietzsche dal trascendentalismo, riattivando le tendenze orientaliste e proiettando il nichilismo su uno sfondo topologico. L’eterno ritorno, come forma estrema del nichilismo, suggerisce di ricercare nel nulla eterno la sorgente di un non-senso liberatorio. In Nietzsche, la gioiosa auto-distruzione della cultura occidentale assume la forma paradossale di un nuovo buddhismo: il dispositivo orientale – come “diritto di divenire perfetti” in vita – è una produzione di nuovi istinti; il divenire orientale di Nietzsche è un impulso clownesco di distorsione delle tendenze reattive dell’Occidente, un automatismo superiore. Non un automa spirituale ma una tecnologia degli istinti: “All’uomo moderno manca un *istinto* sicuro (conseguenza di una *lunga omogenea forma di attività* d’una specie di uomini); l’incapacità di fornire qualcosa di perfetto ne è la semplice conseguenza – come singoli non è possibile mettersi in pari con questa

45 *Ibid.*, p. 78.

46 Cfr. Nietzsche, *la genealogia, la storia*, cit.

47 Cfr. G. Deleuze. “Sur la volonté de puissance et l’éternel retour.” In AAVV, Nietzsche. *Cahiers de Royaumont*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, pp. 275-287.

scuola. Ciò che crea una morale, un codice: il profondo istinto del fatto che solo l'*automatismo* rende possibile la perfezione nel vivere e nel creare [...] La coscienza ha un ruolo di secondo piano, è quasi indifferente, superflua, forse destinata a sparire e a far posto a un perfetto automatismo”⁴⁸.

48 *La volontà di potenza*, cit., pp. 45 e 289.

PARTE SECONDA

1. PRESENTE ELASTICO

Nonostante l'influenza di Bergson sul pensiero occidentale, anche dopo il tramonto dell'egemonia culturale d'inizio Novecento, non si sia mai attenuata¹, è sotto il segno di Deleuze che il bergsonismo cambia di natura, trasformandosi in un vitalismo trascendentale. Dopo aver strappato Bergson al *milieu* spiritualista ed averne lacerato l'immagine convenzionale, Deleuze ha ricomposto i frammenti concettuali in modo imprevedibile. Il concatenamento deleuziano tra Kant, Spinoza, Nietzsche e Bergson ha riaperto i giochi in filosofia, affiancando alla fenomenologia, all'heideggerismo e alla dialettica negativa un nuovo stile di pensiero: un divenire-Bergson, una *nouvelle cuisine* bergsoniana: "Platone paragona il bravo dialettico a un abile cuoco che sappia tagliare l'animale senza rompere le ossa, seguendo le articolazioni disegnate dalla natura. Un'intelligenza che agisse sempre in questo modo sarebbe effettivamente orientata alla speculazione"². Fare filosofia con il coltello, oltre che con il martello di Nietzsche. Incidere e ritagliare seguendo le articolazioni del reale, poi ripiegare e cuocere, assaporare le qualità intensive della natura.

E tuttavia, alcuni presupposti fondamentali della lettura deleuziana possono venire dislocati da un nuovo sguardo sui meccanismi topologici attivi nel pensiero di Bergson. Innanzitutto, è lecito lasciarsi alle spalle il richiamo al platonismo attribuito da Deleuze al metodo di divisione bergsoniana e, con esso, l'ipotesi che le strutture della temporalità racchiudano la "natura della differenza"³. A dire il vero, sembra impossibile resistere alla suggestione che quella di

1 Per una dettagliata ricostruzione della fortuna di Bergson cfr. F. Azouvi, *La gloire de Bergson: essays sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007.

2 *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 130.

3 È questa una prospettiva connessa al trascendentalismo neo-kantiano di Deleuze, che abbraccia l'idea del tempo come forma della sensibilità. Su questo tema cfr. F. Luisetti, *Estetica dell'immanenza*, Aracne, Roma 2008, Cap. I.

Bergson sia una filosofia della temporalità pura, un grido di protesta nei confronti della spazializzazione del pensiero: “La spazialità dunque e, in questo senso tutto speciale, la socialità, sono le vere cause della relatività della nostra conoscenza: scartando questo velo interposto, ritorniamo all’immediato e tocchiamo un assoluto”⁴. Per seguaci e detrattori, il bergsonismo è pur sempre una filosofia della *durée*. Così Derrida, in uno dei luoghi più intensi del suo confronto con la tradizione metafisica, inchioda il bergsonismo all’ontologia del tempo che “da Aristotele a Bergson” è segretamente dominata da meccanismi di sovrapposizione tra presenza e presente, *Anwesenheit* e *Gegenwart*⁵. Poiché Bergson ha collocato l’ontologia nel passato puro e ha ricondotto la durata, pur nella sua molteplicità ed eterogeneità qualitativa, all’unità indivisibile delle molteplicità continue, pare inverosimile il tentativo di districare il bergsonismo dalla metafisica della temporalità.

E se il bergsonismo fosse invece una topologia della vita naturale, un pensiero dell’immanenza d’ispirazione stoico-aristotelica? Bergson affronta apertamente la fisica aristotelica ne *L’idea di luogo in Aristotele*. A partire da questo testo è possibile decifrare i presupposti topologici del pensiero bergsoniano. Bergson sottopone a un commento dettagliato il IV libro della *Fisica* di Aristotele, soffermandosi sulla definizione di luogo come “superficie interna del contenente”. Le implicazioni della tesi aristotelica sono paradossali: un corpo è posto in un luogo che lo contiene solo se il movimento è potenziale; non appena il movimento si attualizza il corpo perde il luogo che dovrebbe occupare: “un corpo è in possesso di un luogo a condizione di essere fuori dal luogo”⁶. Facendo propria questa premessa, Bergson assegna a un limite mobile che unisce attualità e potenzialità il compito di distribuire e mettere in rapporto la memoria e la materia, il tempo e lo spazio⁷.

4 *Pensiero e movimento*, tr. it. F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 20.

5 In “*Ousia*” e “*grammé*” Jacques Derrida ha mostrato come le argomentazioni aristoteliche del IV libro della *Fisica* caratterizzino il nucleo metafisico della logica hegeliana, dell’ontologia bergsoniana e della filosofia della differenza di Martin Heidegger; cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it. M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

6 *L’idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 381.

7 Tra i filosofi che hanno prolungato questo aspetto dell’ontologia di Bergson, cfr. Gilbert Simondon – in particolare le nozioni di trasduttività e individuazione – in Id., *L’individuazione psichica e collettiva*, a cura di P.

Come ricorda Franz Brentano, rifacendosi a propria volta ad Aristotele, i fenomeni spazio-temporali possono “esistere solo nel contesto di un continuum” i cui elementi principali sono “limiti che non esistono in se stessi ma soltanto in quanto appartengono al continuum”⁸. Analogamente, l’intenzione di Bergson è di ricollocare al centro della speculazione filosofica la topologia aristotelica del continuo. Se i nemici di Aristotele sono gli atomisti, quelli di Bergson sono i filosofi che, come Spencer, riducono lo spazio a un teatro infinito del movimento e la materia alla discontinuità di elementi primi. Aristotele ha “voluto che lo spazio, prematuramente emancipato ad opera di Leucippo e Democrito, fosse ricondotto nei corpi”; Bergson desidera che lo spazio “libero e svincolato”, che fa da sfondo alla rappresentazione matematica del movimento, sia nuovamente “sepolto nei corpi”⁹.

Sia per Brentano che per Bergson, un limite non è dunque un concetto ma un’intuizione. Eppure, mentre Brentano descrive analiticamente la struttura dei limiti, Bergson s’installa dentro il loro spessore, ne mette alla prova il funzionamento, ne esplora la genesi. In che cosa consistono i limiti di un continuo spazio-temporale? In che senso la vita è un simile continuo? Come si taglia una molteplicità continua? La soluzione indicata da Bergson riguarda il luogo dell’esperienza del vivente: dove accade l’intuizione?

In pagine decisive di *Pensiero e movimento*, l’interrogativo sul luogo dell’intuizione è posto senza esitazione. Il termine intuizione, dichiara Bergson, è fuorviante. Esso può trarre in inganno, non a causa della sua vaghezza, ma nel suggerire un luogo sbagliato per l’intuizione. Ad esempio, “uno Schelling, uno Schopenhauer [...] poiché credevano che l’intelligenza operasse nel tempo, ne hanno concluso che oltrepassare l’intelligenza consistesse nell’uscire dal tempo”¹⁰. L’errore di queste posizioni è topologico: per Bergson l’intelligenza opera nella spazialità geometrica, mentre l’intuizione è il metodo dell’accorgersi che si è nel reale. E poiché nei fenomeni della vita la pienezza di realtà non va ricercata nel tempo matematizzato bensì nello spessore della durata, l’intuizione è per Bergson il metodo che corrisponde a questa immanenza. L’intuizione bergsoniana è una

Virno, *DeriveApprodi*, Roma 2001.

8 F. Brentano, *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, a cura di B. Smith, Croom Helm, New York 1988, p. 176.

9 *L’idea di luogo in Aristotele*, cit., p. 390.

10 *Pensiero e movimento*, cit., p. 23.

sorta di contro-riduzione trascendentale, un metodo sempre interno a ciò di cui è metodo, uno sforzo e non uno stare davanti alle essenze¹¹. Un atto è intuitivo se penetra gli oggetti¹², secondo il principio: “uno sforzo nuovo per ogni problema”¹³.

Dopo aver precisato, ancora una volta attraverso un richiamo all’ontologia di Aristotele, la molteplicità delle accezioni di intuizione, Bergson enumera i luoghi in cui è possibile accorgersi di essere nel reale: l’esperienza, la durata interiore, l’universo materiale che “fa attendere la nostra coscienza”, i concetti e, su tutti, il movimento. La collocazione più difficile corrisponde all’intuizione della mobilità originale. L’intuizione bergsoniana non è un metodo di riduzione dell’esperienza, quanto piuttosto una pedagogia della penetrazione della sostanzialità del movimento, una tecnica per “inserirci al suo interno”¹⁴ e intersecare gli intervalli infra-rappresentativi tra stati del mondo: “L’intuizione filosofica è questo contatto, la filosofia è questo slancio”¹⁵.

Nel saggio *L’intuizione filosofica*, Bergson tematizza l’intuizione nel contesto dei modelli di sviluppo del discorso filosofico. Come si crea una filosofia? Qual è il segreto di un sistema filosofico? La risposta di Bergson è macchinica: come ogni macchina dotata della possibilità di deviare e trasformare un’azione, una filosofia viva è una fondata su movimenti piuttosto che sul linguaggio. Ogni “atto di pensiero”¹⁶ imprime un movimento specifico, ogni unità di senso non rimanda a una “cosa pensata” ma a un “movimento di pensiero”¹⁷. Il pensiero è un ingranaggio attraverso cui sono trasmessi i movimenti vitali. Ogni pensiero corrisponde a una tipologia di movimento: un “concatenamento macchinico”¹⁸.

La costruzione di una risposta alla domanda: “che cos’è un concatenamento?” ha occupato Deleuze a partire dalla sua collaborazione con Guattari. Deleuze radicalizza la meccanica non meccanicistica bergsoniana e la prossimità tra uomo e macchina, tecnologia e mi-

11 *Ibid.*, p. 27.

12 “Filosofare consisterà nel porsi all’interno dell’oggetto medesimo con uno sforzo d’intuizione” (*Ibid.*, p. 167).

13 *Ibid.*, p. 24.

14 *Ibid.*, p. 101.

15 *Ibid.*, p. 115.

16 *Ibid.*, p. 112.

17 *Ibid.*

18 *Conversazioni*, cit., p. 76 e sgg.

sticismo, natura e artificialità. Anche per Deleuze il concatenamento realizza, bergsonianamente, una simbiosi, una simpatia¹⁹. *Sympathiser*, inserire il pensiero nella natura, imprimere direzioni di pensiero irriducibili alla coppia aggredire-subire, alla sintesi idealistica o alla contemplazione quietista: “La regola della scienza è quella già posta da Bacone: obbedire per comandare. Di contro, il filosofo non obbedisce né comanda, cerca di *sympathiser*”²⁰. In che cosa consistono e come funzionano i legami prodotti da questa simbiosi? Che cosa significa agganciare alla mobilità stessa, attraverso una simpatia, dei movimenti di pensiero?

Sympathiser equivale a creare un legame tra pensiero e natura, tra forme degli atti di pensiero e strutture del movimento naturale. Un pensiero vitale è un luogo in cui ci si colloca per intersecare movimenti eterogenei, il luogo di una “familiarità con la natura” che sostituisce la diffidenza e la lotta. Legare, simpatizzare, sono in Bergson forme verbali che nascondono la simpatia come ingranaggio, luogo di un transito in cui avviene la costruzione di meccanismi di accumulo, distribuzione e rilascio dei movimenti ricevuti e impressi.

Sullo sfondo, un’ispirazione topologica: in Bergson, il confronto con il dove dell’intuizione, il dialogo con la concezione aristotelica del luogo; in Deleuze, il primato della geografia, della topologia del fuori, delle pieghe, del nomadismo. Bergson e Deleuze aggirano i campi della fenomenologia, i vissuti e la costituzione trascendentale della coscienza; la simbiosi che lega pensiero e movimento abita un luogo non umano, la vita naturale. Il soggetto è un’interferenza del rapporto tra luogo e movimento.

Tagli

L’unico criterio politico del bergsonismo è l’imperativo di massimizzare l’eterogeneità delle azioni, ottenendo in tal modo molteplicità continue più ricche di tensione e di complessità, atti indivisibili densi e tesi. Azione di questo tipo corrisponde al giusto inserimento nei processi naturali e presuppongono una percezione quanto più completa degli oggetti e dei corpi. Ad esse si contrappongono, già

19 *Ibidem*

20 *Pensiero e movimento*, cit., p. 117.

a livello percettivo, le esigenze della vita sociale, le quali dettano comportamenti utilitaristici, che mettono a repentaglio il fondamento naturale della vita. Di fronte a questo inaridimento dello sfondo percettivo e dei dispositivi di mutamento, soltanto una rieducazione dei sensi potrà riempire i vuoti creati dai gesti strumentali e riscoprire la libertà dell'agire in una pedagogia del contatto con la vita, refrattaria alla legge ed alla misura: "Le diverse percezioni dello stesso oggetto che i miei sensi forniscono, non ricostruiranno, dunque, riunendosi, l'immagine completa dell'oggetto; esse resteranno separate le une dalle altre attraverso degli intervalli che misurano, in qualche modo, altrettanti vuoti nei miei bisogni: è per colmare questi intervalli che è necessaria una educazione dei sensi"²¹.

Praticata come terapia del concetto, la filosofia si affianca all'attività artistica per educare i sensi, ampliandone e raffinandone gli strumenti. A ben vedere, il pensiero non è in grado d'intervenire direttamente sui percetti, esso svolge piuttosto un ruolo preliminare, svincolando la percezione dal gioco delle idee generali. Tutte le vie descritte da Bergson per riempire gli intervalli sono collegate dal presupposto che in ogni caso sia indispensabile rintracciare l'indivisibilità di ciò che muta; non l'unità del molteplice ma l'articolazione della continuità del vivente.

Il metodo bergsoniano di costruzione dell'intervallo segue "la realtà concreta in tutte le sue pieghe"²², senza cedere alla tentazione della negazione. L'abbaglio più grave della ragione consiste nel mettere sullo stesso piano la logica del giudizio, che si serve indifferentemente di affermazioni e negazioni, e la vita dei misti, la quale si regge esclusivamente su movimenti di affermazione e interruzione: inserimento e distribuzione, taglio e partecipazione, simpatia e innesto, contrazione e distensione: "Noi siamo fatti per agire, tanto quanto, e più, che per pensare; o meglio: quando seguiamo il movimento della nostra natura, è per agire che pensiamo"²³.

Un movimento decostruttivo, inteso come denudamento dei falsi problemi, può venire recuperato soltanto ricostruendo genealogicamente l'attività di sezionamento arbitrario del continuo vitale prati-

21 H. Bergson, *Materia e memoria*, tr. it. A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 39.

22 *Pensiero e movimento*, cit., p. 197.

23 *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 243. Per la critica bergsoniana della negazione, cfr. *Ibid.*, pp. 227-43.

cata dall'intelligenza per contrastare "l'eterogeneità che costituisce il fondo della nostra esperienza"²⁴. Si tratta per Bergson di una tenace illusione della ragione. Ancor prima di affrontare le esigenze sociali, l'intelligenza deve reagire al disorientamento ambientale, producendo schemi oggettuali statici, che sostituiscono la mobilità della materia con immagini attraverso cui valutare l'efficacia dell'azione²⁵. Le caratteristiche dell'intelligenza corrispondono ai vincoli incontrati dalla prassi umana della fabbricazione: la natura è sezionata in unità provvisorie ed entità estese, separate da bordi netti. Sullo sfondo, uno spazio omogeneo in cui ogni oggetto può essere prelevato, scomposto e ricomposto. Manipolare oggetti e produrre concetti, costruire un mondo intelligibile e trasformare la materia in strumento di azione sono attività coordinate. Gli elementi del mondo intellettuale sono soltanto "più leggeri, più diafani"²⁶ rispetto alla natura inorganica, ma le forme sono le stesse e prolungano abitudini contratte dall'intelligenza fabbricatrice. L'arbitraria potenza di taglio dell'intelligenza e la geometria naturale di questo mondo di solidi – in cui ogni oggetto occupa un luogo fisso, su cui è possibile agire con sicurezza – si specchiano l'una nell'altra.

I paradossi del movimento enunciati da Zenone di Elea, dalla cui soluzione prende avvio la filosofia di Bergson, riguardano anch'essi la costruzione degli intervalli²⁷. Per confutare la realtà del movimento, Zenone sovrappone gli atti indivisibili di cui si compone il movimento e lo spazio percorso dal mobile. Achille non raggiungerà mai la tartaruga e la freccia non colpirà mai il bersaglio, come sostiene Zenone, se "l'intervallo che separa due punti è divisibile all'infinito, e se il movimento fosse composto da parti come quelle dell'intervallo stesso"²⁸. Ciò che conta in questo procedimento è l'attività di divisione che crea la molteplicità quantitativa delle parti. Essa procede attraverso i propri limiti e definisce i propri intervalli: limiti inestesi, perché a-dimensionale è la potenza da cui provengono i tagli; intervalli omogenei perché ottenuti senza rispettare le articolazioni natu-

24 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 64.

25 Per questa ragione Bergson afferma che "l'intelligenza si rappresenta chiaramente solo il discontinuo" (*L'evoluzione creatrice*, cit., p. 129).

26 *Ibid.*, p. 134.

27 Cfr. H. Barreau, *Bergson et Zénon d'Élée*, "Revue Philosophique de Louvain", n. 67, 1969, e C. J. Connor, *Zeno of Elea and Bergson's Neglected Thesis*, "Journal of the History of Philosophy", n. 12, 1974.

28 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 74.

rali delle cose e le qualità topologiche degli intervalli. Perché vi siano delle parti nel movimento, come presupposto da Zenone, è necessario che ciò che non è divisibile venga invece diviso, e che limiti arbitrari siano imposti a ciò che possiede una organizzazione reale. “Si può dividere una cosa, ma non un atto”²⁹. O meglio, un atto si divide in altro modo rispetto ad una cosa.

Il bergsonismo è un costruttivismo dell’intervallo: tra una simultaneità di stati del mondo e un’altra, tra uomo e natura, tra atti di pensiero e mobilità, esistono intervalli pieni, densità infra-rappresentative di esperienza. Pensare significa vivere la vita dell’intervallo: “L’intelligenza scientifica [...] procede da una sistemazione a una risistemazione delle cose, da una simultaneità a una nuova simultaneità. Necessariamente trascura ciò che accade nell’intervallo”³⁰. Soltanto attraverso questo contatto, la semplicità dell’intuizione invocata da Bergson si sovrappone alla precisione del pensiero: “nessun vuoto, né interstizi, né un’ulteriore spiegazione”³¹.

Nunc aeternitatis

Con gesto aristotelico, Hannah Arendt domanda: “dove siamo quando pensiamo?”³² La sua risposta richiama la topologia bergsoniana della memoria, alla quale Arendt fa esplicito riferimento³³. Il pensiero abita un “tra”, una “lacuna tra passato e futuro” che si coagula in immagini; in esse va ricercato il movimento della mente, la via tracciata dal pensiero. Riprendendo la terminologia bergsoniana – il “limite mobile tra il futuro e il passato” del presente bergsoniano³⁴ – Arendt descrive come un’attività atopica quel “piccolo sentiero [...] inserito tra un passato e un futuro infiniti”. Anche il presente arendtiano abita un intervallo, si snoda tra agire e pensare, tra il taglio spazializzante introdotto dalle esigenze pratiche della vita e la latenza

29 *Ibid.*, p. 73.

30 *Pensiero e movimento*, cit., p. 116.

31 *Ibid.*, p. 3.

32 H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 291-312.

33 Sulla memoria in Bergson cfr. J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949), in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971, vol. 1.

34 *Materia e memoria*, cit., p. 64.

temporale propria del pensiero speculativo. Ma in Arendt il presente è un non-luogo spazio-temporale e Aristotele è un filosofo neo-platonico, il profeta di un *bios theoretikos* senza patria: “Il solo grande filosofo a me noto che formulò esplicitamente la consapevolezza di questa condizione di senza patria connaturata all’attività di pensiero è Aristotele, forse perché conosceva così bene e articolò in modo così lucido la differenza tra agire e pensare”³⁵.

Il non-luogo del presente, il tra che taglia il continuum temporale, è un puro vuoto, che in Bergson corrisponderebbe all’irrealtà dell’istante matematico, non allo spessore della durata. In questo tra è gettata la presenza dell’uomo, il quale lotta per deflettere la corrente del tempo; in esso si nasconde l’uomo come “guerriero che difende la propria presenza”, il soggetto che combatte per ottenere con la forza di un artificio maligno una precaria sovrapposizione di presenza e presente. Il primato arendtiano del presente è strappato a una natura indifferente, con l’ausilio di una macchina da guerra cognitiva. La presenza è il frutto di quelle attitudini dell’intelletto stigmatizzate da Bergson: generalizzazione, de-sensibilizzazione e de-materializzazione³⁶. La mente arendtiana ha successo quando spoglia bruscamente gli oggetti delle loro qualità e relazioni vitali, volgendosi alle pure rappresentazioni, agli universali non localizzabili: “Le essenze non possono essere localizzate. [...] Il pensiero ‘generalizza’ sempre [...] La generalizzazione è connaturata a ogni pensiero, anche quando tale pensiero insista sul primato universale del particolare. Detto altrimenti, l’‘essenziale’ è ciò che è applicabile ovunque, e questo ‘ovunque’, che conferisce al pensiero il suo peso specifico è, in termini spaziali, un ‘non-luogo’”³⁷.

Questo processo, che Bergson descriverebbe come una perdita di precisione del pensiero, si fonda sulla creazione di uno iato nel pieno della vita, su di una tecnica di smantellamento. Un impassibile *bios theoretikos*, distaccato giudice e arbitro dell’esistenza, occupa il vuoto prodotto dentro i movimenti vitali. Mentre Bergson coltiva l’ideale di una metafisica della vita che renda conto del fatto che gli uomini bevono e mangiano³⁸, Arendt scorge nel tempo del mondo un campo di battaglia in cui le forze del divenire si contendono le spoglie

35 *La vita della mente*, cit., p. 294.

36 *Ibid.*, pp. 293, 296.

37 *Ibid.*, 296.

38 *Pensiero e movimento*, cit., p. 25.

dell'umanità: "il passato, che si può combattere con l'aiuto del futuro; il futuro, che si combatte col sostegno del passato"³⁹.

Prigioniera dell'orrore metafisico per il mutamento stigmatizzata da Bergson, Arendt attribuisce alla vita della mente il compito di dare scacco al divenire: senza l'uomo-guerriero, senza la sua eroica presenza nell'agone temporale, "non esisterebbe differenza tra passato e futuro, ma solo mutamento perenne"⁴⁰. Mentre la memoria bergsoniana s'innesta nel mutamento attuale, la memoria arendtiana esprime l'ostilità della mente nei confronti dell'immanenza spaziotemporale del vivente: "In virtù di questo potere, la mente sembra essere più forte ancora della realtà; essa raccoglie le sue forze per il combattimento contro l'intrinseca vanità di tutte le cose soggette al mutamento"⁴¹. Perversamente ammantata del lessico bergsoniano, la topologia arendtiana è un assalto alla vita naturale. *Bios theoretikos*, un gelido pensiero della vita, collocato nel nulla acosmico, una lacuna in cui l'umanità può agire sovrana dimenticando di essere in vita.

Ironicamente, tutto ciò vale per Arendt come un "omaggio a Bergson" e come una riformulazione della sua concezione della libertà e della durata. Il presente dell'io, la sua lotta contro il mutamento, sono "il *nunc stans* della meditazione medievale, un 'presente che dura' (il *présent qui dure* di Bergson) o 'la lacuna tra passato e futuro'⁴². Anche la critica bergsoniana della spazializzazione dei fenomeni temporali è ripresa da Arendt, ma subito rovesciata in una sfida al pensiero dell'immanenza: l'io che pensa è "a rigore, in nessun luogo"⁴³, in una lacuna delle estasi temporali.

Due topologie si confrontano: da un lato l'intervallo pieno del vivente bergsoniano, dall'altro la lacuna arendtiana. Il presente di Bergson è un topoide elastico, percorso da ritmi e tensioni; quello arendtiano una collana di perle, una raccolta discontinua di atomi di passato pietrificati. All'intensità variabile della vita naturale bergsoniana corrisponde la natura estetizzata arendtiana. L'intervallo di Bergson è teso da una penetrazione, quello arendtiano è il prodotto dell'incastonatura di un cristallo di tempo nel parallelogramma dei

39 *La vita della mente*, cit., p. 302.

40 *Ibid.*, p. 302.

41 *Pensiero e movimento*, cit., p. 322.

42 *La vita della mente*, cit., p. 296.

43 *Pensiero e movimento*, cit., p. 321.

vettori temporali⁴⁴. In Bergson la percezione è un taglio quasi istantaneo nel fluire anarchico del mondo materiale⁴⁵; nell'ecologia antropocentrica arendtiana, la vita umana è confinata in una sfera-ambiente: "E benché io non creda che questa terra sia 'la terra della verità', essa è sicuramente l'unica sfera in cui la totalità di una vita e il suo significato [...] è l'unica sfera in cui questa totalità inafferrabile può manifestarsi come la pura continuità dell'io-sono, presenza che dura in mezzo alla transitorietà eternamente mutevole del mondo"⁴⁶.

Arendt descrive la vita della mente ebraico-cristiana, il ritirarsi del pensiero dal mondo del particolare, la sua dimora in un presente qualsiasi, nel non-luogo di una esperienza de-sensibilizzata e de-spazializzata; Bergson reinventa il vitalismo naturalistico, scorgendo in Aristotele e nello stoicismo il terreno concettuale in cui piantare i semi di un nuovo vitalismo. Divergente è anche il richiamo al misticismo. Se Arendt attribuisce l'obiettivo del misticismo all'esperienza del *nunc aeternitatis*, per Bergson "l'animo del grande mistico non si è fermato all'estasi come al termine di un viaggio" e il misticismo non mira ad un'esperienza contemplativa di de-temporalizzazione. Al contrario, l'animo mistico prosegue l'opera dell'*homo faber*, prolunga lo sforzo tecnologico verso la costruzione di "uno strumento meraviglioso" in grado di catturare la vita non umana della mobilità stessa⁴⁷. Il misticismo completo è azione, non ritiene l'azione un indebolimento della contemplazione⁴⁸: a Plotino "fu concesso di vedere la terra promessa, ma non di calcarne il suolo. Egli giunse sino all'estasi, uno stato in cui l'animo si sente, o crede di sentirsi, in presenza di Dio, essendo illuminato dalla sua luce; non oltrepassò quest'ultima tappa per arrivare nel punto in cui, la contemplazione umana venendo ad inabissarsi nell'azione, la volontà umana si confonde con la volontà divina"⁴⁹.

L'animo mistico è un ingranaggio del concatenamento macchinico, lo sforzo di costruzione di uno strumento meraviglioso in grado di catturare la vita non umana della mobilità stessa. L'estasi è una mera sosta della macchina espressiva, la pausa-attesa in cui il pensiero si prepara a simpatizzare con la biomeccanica della natura: "una stazione in cui la

44 *La vita della mente*, cit., pp. 302-3.

45 *Materia e memoria*, cit., p. 118.

46 *La vita della mente*, cit., p. 312.

47 H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di A. Pessina, Laterza, Bari-Roma 1998, p. 168.

48 *Ibid.*, pp. 164, 160.

49 *Ibid.*, pp. 160-1.

macchina rimarrebbe sotto pressione, mentre il movimento si prolunga in una vibrazione senza spostamento, nell'attesa di un nuovo balzo in avanti"⁵⁰. Nel *présent qui dure* di Bergson il conflitto riguarda la costruzione della vita, il pensiero dell'immanenza culmina nell'unione di mistica e meccanica, nel sogno di una "macchina di un acciaio enormemente resistente, costruita in vista di uno sforzo straordinario"⁵¹.

Vita naturale

Poiché è "la vita stessa che si accampa al centro di ogni procedura politica [...] e non è ormai più concepibile altra politica che una politica della vita", diviene urgente domandarsi "che cosa sia, e se pure sia concepibile, una vita assolutamente naturale"⁵². Su quali basi è possibile vivere una vita naturale e, a partire da essa, praticare una "biopolitica assolutamente affermativa"⁵³? Questo interrogativo rianoda una trama concettuale che intreccia bergsonismo e biopolitica foucaultiana. Tematizzando i fenomeni della vita in funzione delle tecniche di contatto tra vita e pensiero – poiché questa è la funzione dei concetti bicefali di bio-storia, bio-politica e bio-potere – Foucault prolunga il progetto bergsoniano di una "metafisica positiva" del biologico: "Diamo, dunque, al termine biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere, che un giorno forse prenderà, e diciamo, per concludere, che ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica"⁵⁴. Dopo Bergson, diventa possibile affermare la positività del vivente nel luogo stesso della sua costituzione, decostruendo da questa prospettiva onto-biologica le impalcature metafisiche della tradizione occidentale. Il pensiero deve escogitare nuove tecniche di collocazione che riconoscano l'intersezione tra azione, conoscenza e vita, alterando i confini dell'umano.

Della vita naturale, della sua nudità biologica o dei suoi automatismi sociali, non interessa più la definizione sostanziale ma l'efficacia,

50 *Ibid.*, p. 168.

51 *Ibid.*

52 R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 4.

53 *Ibid.* Sul rapporto tra biologia e politica, cfr. anche di R. Esposito: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

54 *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 72. Cfr. inoltre H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, pp. 463-502.

la capacità di ampliamento o resistenza nei confronti dell'azione, la sua dislocazione. Nella prospettiva delle tecniche di raccordo, inserimento, sovrapposizione e contatto della vita con il pensiero, la conoscenza del vivente possiede la caratteristica di essere limitata ma non relativa⁵⁵. Ci si rivolge alla vita per praticare una pedagogia degli atti indivisibili, degli arresti, degli slanci e delle frammentazioni.

Se si accetta il presupposto bergsoniano che “noi siamo là dove noi agiamo” – cioè che in gioco sono le dinamiche topologiche di svolgimento di un'azione e non la descrizione di una sostanza – i nuovi concatenamenti tra corpo organico e corpo inorganico, tra unità e dispersione della materia, produrranno altrettante varietà di movimenti vitali: se “la superficie del nostro piccolissimo corpo organizzato (organizzato proprio in vista dell'azione immediata) è il luogo dei nostri movimenti attuali, il nostro grandissimo corpo inorganico è il luogo delle nostre azioni eventuali e teoricamente possibili”⁵⁶. Il paradigma biopolitico rilancia il vettore concettuale bergsoniano. Riflessi nello specchio anamorfico bergsoniano, i grandi temi del vitalismo occidentale – che si affacciano nel *De anima* aristotelico e nella filosofia stoica – assumono configurazioni originali e si ritrovano spostati su un nuovo territorio: una topologia dell'azione, una pedagogia della percezione e una decostruzione delle illusioni della ragione.

Se la biopolitica affermativa è inseparabile da un vitalismo d'ispirazione bergsonianiana, esorcizzare questa matrice significa neutralizzare il potenziale politico della vita naturale. A questo compito, perseguito con gli strumenti dell'erudizione e dell'argomentazione poetante, si dedica con tenacia teologale il romanticismo politico di Giorgio Agamben⁵⁷. Interpolando gli ultimi testi di Foucault e di Deleuze, Agamben addensa intorno al concetto di vita il tema della filosofia che viene: “Occorre, inoltre, impegnarsi in una ricerca genealogica sul termine vita, rispetto alla quale possiamo già anticipare che essa mostrerà che non si tratta di una nozione medico-scientifica, ma di un concetto filosofico-politico-teologico e che, pertanto, molte categorie della nostra tradizione filosofica saranno da ripensare in conseguenza”⁵⁸.

55 *Mélanges*, cit., p. 494.

56 *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 188-189.

57 Cfr. F. Luisetti, “Political Romanticism and Biopolitics in Giorgio Agamben and Carl Schmitt,” <http://biopolitica.cl>.

58 G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero*, Neri

La riflessione di Agamben diverge programmaticamente dall'impostazione di Foucault. A partire da *Homo sacer*, e poi via via attraverso un corpo a corpo con la concettualità foucaultiana⁵⁹, Agamben si dedica a un sistematico smantellamento del paradigma vitalista⁶⁰. Lo sfondo naturalistico dei concetti di vita, apparato, governamentalità e positività viene trasferito nella dimensione teologica e qui sottomes- so alle tecniche dialettico-escatologiche di esegesi testuale: "Benché Foucault, per la sua definizione "economica" del pastorato, citi proprio Gregorio di Nazianzo [...] egli sembra ignorare del tutto le implicazioni teologiche del termine *oikonomia*, cui è dedicata la presente ricerca. [...] Noi abbiamo mostrato al contrario, che il primo germe della divisione tra Regno e Governo è nella *oikonomia* trinitaria, che introduce nella stessa divinità una frattura tra essere e prassi"⁶¹.

In apparenza, *Il Regno e la Gloria* mira a integrare l'ontologica nella biopolitica foucaultiana: "Questa ricerca si propone di investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di una *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini. Essa si situa pertanto nel solco delle ricerche di Michel Foucault sulla genealogia della governamentalità, ma cerca, insieme, di comprendere le ragioni interne per cui queste non sono giunte a compimento"⁶². E tuttavia, Agamben sopprime la discontinuità storico-epistemologica registrata da Foucault con l'ingresso della vita nella storia avvenuto in Occidente a partire dal XVIII secolo e sostituisce al metodo genealogico foucaultiano una rimemorazione della vita eterna⁶³. L'azione vitale recede di fronte alle pretese della vita contemplativa: "La

Pozza, Vicenza 2005, pp.403-404.

59 Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007; Id., *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2006; Id., *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005; Id., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

60 Sulla biopolitica di Agamben cfr. M. Vatter, *In Odradek's World. Bare Life and Historical Materialism in Agamben and Benjamin*, "Diacritics", vol. 38, n. 3, 2008, L. Quintana Porras, *De la nuda vida a la 'forma -de-vita'. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder*, "Argumentos", vol. 19, n. 52, 2006 e R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit. pp. 237-243.

61 *Il Regno e la Gloria*, cit., pp. 126.

62 *Ibid.*, p. 9.

63 Su questo tema cfr. M. Vatter, *Eternal Life and Biopower*, "New Centennial Review", vol. 10, n. 3, 2011.

theoria e la vita contemplativa, nelle quali la tradizione filosofica ha identificato per secoli il suo fine supremo, dovranno essere dislocate su un nuovo piano d'immanenza, in cui non è detto che la filosofia politica e l'epistemologia potranno mantenere la loro fisionomia attuale e la loro differenza rispetto all'ontologia. La vita beata giace ora sullo stesso terreno in cui si muove il corpo bio-politico dell'Occidente"⁶⁴.

L'assorbimento della concettualità biopolitica nella *theoria* culmina in una fantasmagoria teologica: le analisi foucaultiane si riverberano nei testi della patristica, nelle dossologie e nelle innodie angeliche, divenuti il "laboratorio privilegiato per osservare il funzionamento e l'articolazione [...] della macchina governamentale"⁶⁵. L'errore principale del pensiero politico moderno, imputato da Agamben al pensiero post-giusnaturalistico, è di aver rimosso l'aporetica imbricazione – attiva sin dagli albori del cristianesimo – di politica ed economia, di sovranità e governo. Se questo è il "mistero originario" della politica, diventa necessaria una decostruzione della falsa autonomia di Regno e Governo, che recuperi l'indistinzione teologica tra politica ed economica, smascherandone il meccanismo di cattura. La "macchina governamentale" occidentale descritta da Foucault non rappresenta perciò una condizione biopolitica, ma dev'essere ricondotta all'originaria commutabilità ontologica, prevista dal paradigma teologico-politico cristiano, di economia e politica, di potere e governo del mondo.

Un effetto di questa torsione fatale del progetto foucaultiano è la perdita della connessione tra *pouvoir* e *savoir*. Agamben abbandona il terreno delle pratiche e dei saperi positivi, privilegiando la storia delle idee e le costruzioni linguistiche, all'intersezione tra teologia, filosofia e letteratura. Inoltre, egli include la governamentalità economico-politica nella sovranità teologica, deducendo la prima dalla seconda: non il dominio tecnico sulla vita ma l'essenza della gloria divina racchiude "l'arcano centrale del potere"⁶⁶. Immergendo la biopolitica foucaultiana in un'atmosfera immemoriale, Agamben blocca le linee di fuga geopolitiche che secondo Foucault potrebbero incrinare la solidità delle forme di vita occidentali, esponendole alla positività di inserzioni etico-politiche alternative a quelle praticate dalla tradizione greco-ebraico-cristiana⁶⁷.

64 *L'immanenza assoluta*, cit., p. 404.

65 *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 9.

66 *Ibid.*, p. 10.

67 Ad esempio, in alcuni paragrafi fondamentali de *La volontà di sapere*, Fou-

Consapevole che la biopolitica di Foucault implica una geografia della genesi della verità, Agamben sostituisce la genealogia foucaultiana con un'ontologia della vita beata. Mentre in Foucault la storia della sessualità decentra le forme di vita occidentali e la ricostruzione delle pratiche di biopotere individua le fratture storico-epistemologiche, la riflessione di Agamben diluisce le differenze geografiche e le discontinuità storiche all'interno di un'ontologia del linguaggio, in cui la concettualità patristica si sovrappone senza soluzione di continuità a quella aristotelica e la biopolitica foucaultiana si confonde con la teologia politica schmittiana.

Come in Arendt, la strategia filosofica di Agamben poggia sull'idea della vita contemplativa, proposto come unica soluzione alle ricadute cruento dell'ontologia della sovranità. La vita contemplativa sospende la vita attiva, introducendo un'anti-prassi politica capace di superare le distopie della sovranità. Poiché l'inconscio politico occidentale si fonda sulla "struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione"⁶⁸, l'obiettivo della teologia politica agambeniana è di sospendere la vita naturale. A questo scopo, bisogna sostituire i "centri d'azione vitale", su cui si regge la biopolitica affermativa, con un "centro inoperoso dell'umano", che Agamben identifica con il messianismo ebraico. A differenza del profeta e del saggio, dell'uomo d'azione e del mistico, il messia è colui che "disattiva e rende inoperosi"⁶⁹. Una politica liberata dalle catene della biopolitica non è altro che la "dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente"⁷⁰. In polemica con lo spessore naturalistico del presente biopolitico, Agamben esalta la "speciale qualità della vita nel tempo messianico"⁷¹, un'immanenza

cault contrappone la tendenza topologica orientale ad estrarre la verità dal "piacere stesso, considerato come pratica e raccolto come esperienza", alla localizzazione del piacere, propria della *scientia sexualis* occidentale, nelle pratiche di verità confessionali e penitenziali; cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 53.

68 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 34.

69 *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 184.

70 *Ibid.*, p. 274.

71 *Ibid.*, p. 271.

mortuaria: “Vivere nel messia significa appunto revocare e rendere inoperosa in ogni istante e in ogni aspetto la vita che viviamo”⁷².

Le forme di vita esauste – la nuda vita, la beatitudine messianica, la vita contemplativa – smantellano la biopolitica affermativa foucaultiana. Mentre il pensiero selvaggio di Bergson riscopre il vitalismo stoico-aristotelico, la sfida di Agamben alla tradizione biopolitica culmina nell’invenzione di un Aristotele quietista, teorico dell’*argia*, “di un’inoperosità essenziale dell’uomo rispetto alle sue occupazioni e operazioni concrete”⁷³. Posto l’ideale della sospensione degli atti vitali, affermata la capacità di potere “*sovraneamente* la propria impotenza”⁷⁴, l’unico gesto politico diventa l’“indifferenza creatrice” dell’uomo rispetto ad ogni suo compito pratico⁷⁵, un romanticismo politico.

Nella prospettiva di Agamben, l’umanità non ha nulla da guadagnare da una genealogia degli intrecci di *pouvoir* e *savoir*: la vita beata si bea della *doctrina*, impila detriti linguistici, corrompe la vitalità degli atti noetici tramite un’incessante dialettica negativa. Il metodo agambeniano della profanazione – una distorsione della naturalità creaturale, una “forma speciale di negligenza”⁷⁶ – cristallizza nei rituali espressivi gli eccessi del *bios*. La biopolitica contemplativa può fare a meno della mistica dell’azione e del vitalismo bergsoniani, ancora segretamente attivi nella biopolitica affermativa foucaultiana. Dopotutto, perché vivere soltanto una vita naturale?

72 *Ibid.*

73 G. Agamben, *L’opera dell’uomo*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., p. 367. Cfr. anche *Ibid.*, pp. 273-288.

74 *Homo sacer*, cit., p. 53.

75 G. Agamben, *Heidegger e il nazismo*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., pp. 321-332.

76 G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in Id., *Profanazioni*, cit., p. 85.

2. FANTASMI DEI VIVENTI

Afferrando l'enigmatica vitalità degli oggetti in movimento, il Fotodinamismo di Anton Giulio Bragaglia ripudia la bellezza degli “oggetti in stasi”¹ e Filippo Tommaso Marinetti annuncia una nuova “religione-morale della velocità”: “Ripugnanza che io provo a coricarmi la sera. Io prego ogni sera, la mia lampadina elettrica; poiché una velocità vi si agita furiosamente”². In pittura e scultura, Umberto Boccioni avvia un'epoca post-impressionista, la creazione di uno “stile del movimento”, sostenuto da un metodo espressivo che abbandona le forme esangui e i “fatterelli” della tradizione figurativa, liberando l'elemento barbarico della vita in se stessa, la pura vita del movimento”³.

Analogamente, la filosofia di Henri Bergson si presenta come una metafisica del *mouvant*, del movimento/mutamento⁴. Con un radicalismo mascherato soltanto dal decoro espressivo, Bergson congeda la filosofia occidentale dal suo orientamento millenario, imposto dall'orrore del mutamento: “Con la critica all'idea di trasformazione, in cui i filosofi della scuola di Elea mostrarono o credettero di mostrare l'impossibilità di mantenersi così vicini ai dati dei sensi, la filosofia si impegnò nella via che conduce a un mondo sovrasensibile. Da allora le cose si sarebbero spiegate con delle pure ‘idee’”⁵.

1 A. G. Bragaglia, *Fotodinamismo futurista*, Einaudi, Torino 1970, p. 16. La seconda edizione del volume, del 1980, contiene una significativa appendice con materiali non disponibili nella prima edizione, tra cui i testi di Bragaglia *La fotografia del movimento* e *La fotografia dell'invisibile*.

2 F. T. Marinetti, *La nuova religione-morale della velocità* (1916), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Mondadori, Milano 1968, pp. 133-134.

3 U. Boccioni, *Pittura e scultura futuriste: dinamismo plastico*, a cura di Z. Birolli, SE, Milano 1997, p. 75. Sulla “religione-morale della velocità” cfr. J. Schnapps, *Perché una religione morale della velocità?*, in F. T. Marinetti = *Futurismo*, a cura di L. Sansone, Federico Motta Editore, Milano 2009.

4 Cfr. *Pensiero e movimento*, cit.

5 *Ibid.*, p. 123.

In entrambi i casi, l'appello al movimento nasconde uno sforzo di rieducazione delle abitudini percettive e una riformulazione dei compiti della ragione e dell'arte occidentali. Le tenaci illusioni della ragione – su tutte, l'ontologia della permanenza, la visione di una sostanza prima eternamente presente a se stessa nella propria immobilità, l'ideale contemplativo della “vita eterna”⁶ – devono venire dissolte da una ritrovata pratica del percetto. All'atto abituale, normale, banale del “salto nell'eterno”⁷, Bergson contrappone la perfezione di ciò che è immanente a se stesso, la presenza elastica di una vita naturale che è ciò che è: “l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è”⁸.

L'appello alla “percezione diretta del mutamento e della mobilità” non suggerisce tuttavia a Bergson una nuova disciplina del concetto quanto l'estensione delle facoltà di percepire⁹. Il concetto s'innerva nel percetto. Data la sua strategia collocazione dentro l'orizzonte della percezione sensibile, l'attività artistica si trova avvantaggiata nei confronti della riflessione speculativa. Per questa ragione Bergson assegna all'arte una rilevanza fondamentale e il bergsonismo diventa – con il Simbolismo e il Cubismo, Duchamp e Proust, il Futurismo e il pirandellismo – una “filosofia per artisti”¹⁰. Sul piano della costruzione dei concetti, Bergson ritiene che il linguaggio filosofico vada commisurato a imperativi vitali: a ogni ostacolo corrisponde una soluzione, senza che l'insieme delle soluzioni faccia sistema, si consolidi in scuole e agonismo argomentativo: nulla infatti è più inutile della confutazione di un sistema filosofico. Quel che conta sono gli effetti di senso dischiusi da un rinnovato contatto con la vita.

Date queste premesse, la riflessione teorica sopravvive a patto di trasformarsi in una pedagogia dell'inserimento nella vita, disperden-

6 Cfr. M. Vatter, *Eternal Life and Biopower*, cit.

7 *Pensiero e movimento*, cit., p. 23.

8 *Ibid.*, p. 151. Non bisogna confondere l'orientamento bergsoniano verso la percezione reale e il mutamento con l'appello fenomenologico alle cose in sé. Una distanza incolmabile separa il bergsonismo dalla restaurazione filosofica condotta dalla fenomenologia. I concetti non sono per Bergson entità “sottili” o ideali ma fantasmi di problemi vitali, soluzioni precarie ad esigenze bioantropiche.

9 *Ibid.*, p. 133.

10 Cfr. M. Antliff, *Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-garde*, Princeton University Press, Princeton 1993 e F. Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, cit.

dosi in una molteplicità di atti vitali, tanti quanti sono le capacità e gli ostacoli del vivente: “La filosofia esigerà allora uno sforzo nuovo per ogni problema. Nessuna soluzione si dedurrà geometricamente da un’altra. Nessuna verità si otterrà dal prolungamento di una verità acquisita”¹¹. All’estensione della percezione corrisponde una “dilatazione del pensiero”¹². Il pensiero è chiamato a trasformarsi, ad abbandonare il miraggio di un accesso formale alla verità e, con ciò, i suoi metodi abituali di lavoro: la battaglia delle idee, la seduzione del linguaggio, l’edificazione di architetture logico-sistematiche¹³. Il pensiero dilatato accetta di corrispondere a prestazioni topologiche: è un pensiero vivente ora sottile e leggero, per insinuarsi nei fenomeni di rarefazione, ora denso e greve, per collocarsi nella condensazione delle forze¹⁴.

Il Futurismo non eredita la contrapposizione bergsoniana tra le esigenze della vita sociale e il distacco creativo dell’artista¹⁵, quanto la sua critica alla topologia degli atti vitali: “I cinque sensi già noti, definiti e studiati più o meno scolasticamente sono delle localizzazioni più o meno arbitrarie di quel confuso assieme di sensi intrecciati che costituisce le forze tipiche della macchina umana”¹⁶.

Conducendo al parossismo la dilatazione del pensiero, innestando l’azione deformante dell’arte là dove Bergson colloca i centri vitali dell’esperienza, ovvero nella percezione, le tavole tattili marinettiane illustrano le forme inconsuete assunte dall’arte vitalista post-bergsoniana. La dislocazione della sensibilità porta con sé l’abbandono

11 *Pensiero e movimento*, cit., p. 24.

12 *Ibid.*, p. 197.

13 Cfr. la critica bergsoniana al pensiero simbolico e alle idee generali: “I concetti sono inclusi nelle parole e sono stati generalmente elaborati dall’organismo sociale in vista di un oggetto che non ha nulla di metafisico [...] Perché la filosofia dovrebbe accettare una divisione che ha tutte le possibilità di non corrispondere alle articolazioni del reale?” (*Ibid.*, p. 42).

14 “Bisognerà allora che la metafisica estenda il concetto, lo assottigli” (*Ibid.*, p. 38).

15 “Noi avevamo dunque il diritto di dire che la commedia è mediana tra l’arte e la vita. Essa non è disinteressata come l’arte pura. Organizzando il riso, essa accetta la vita sociale come un ambiente naturale; segue anche uno degli impulsi della vita sociale. E su questo punto volta le spalle all’arte, che è una rottura con la società e un ritorno alla semplice natura” (H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, tr. it. F. Stella, Rizzoli, Milano 1991, p. 135).

16 *Ibid.*, p. 179.

dell'architettonica dei generi artistici. Gli organi della sensibilità si emancipano dalla sottomissione alle funzioni previste dalle idee generali e si ricombinano secondo traiettorie eccentriche. Come le serate futuriste, il teatro di varietà, i radiodrammi, le tavole parolibere e la declamazione sinottica, le tavole tattili sono protesi della sensibilità umana, innesti tra movimenti percettivi e tecnologie artistiche.

Nella descrizione marinettiana della tavola tattile "Paesaggio arido", la disposizione nello spazio aptico di spazzole e alghe, sughero e grattugia, carta vetro, paglia ed erba, produce una sorta di *combine rauschenberghiano*, deformando gli oggetti artistici e dislocando la percezione sensoriale: "Partendo da un'altura semiarida (spazzola normale), si scende in una zona ruvida viva con intensità laceranti (pinastri con rovi), poi in zona aspra (spazzola dura) zona vegetale-umana quasi spenta e madida dal grigiore atmosferico (alghe secche, sughero). Una irritazione improvvisa (grattugia), dopo di che si ricade nella sintesi delle sensazioni tattili precedenti, diventate quasi astratte, sempre più vaghe (su carte-vetro di diverso grado, paglia ed erbe ruvide disposte a fasce simmetriche)".¹⁷

Analogamente, in Bergson il rinnovamento della percezione presuppone un esercizio topologico. Si tratta di una nuova geometria del vivente, a cui corrisponde un'altrettanto imprevedibile pedagogia della percezione e del concetto¹⁸. Per un futurista bergsoniano quale Umberto Boccioni, non esistono forme pure bensì forme-forza e linee-forza incaricate di "dipingere la pura sensazione"¹⁹. Le tradizionali convenzioni stilistiche e morfologiche sono sostituite da un'intuizione della vita ottenuta attraverso gesti laceranti, che fanno esplodere i contorni degli oggetti. Mentre i Cubisti scompongono analiticamente e ricostruiscono intellettualmente la struttura della percezione, il Futurismo di Boccioni, Marinetti e Bragaglia vive l'oggetto nelle sue forze, ossia libera atti vitali deformanti. La natura paradossale dell'arte costruita sulla base della topologia bergsoniana non va dunque ricondotta alle dinamiche della trascendenza, quanto alle contorsioni dell'immanenza. L'arte bergsoniana è una tecnica di

17 F. T. Marinetti, *Tattilismo*, in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 182-183.

18 Oltre che nell'*Evoluzione creatrice* e nei saggi di *Pensiero e movimento*, la topologia bergsoniana del vivente è elaborata nei testi raccolti in *L'energia spirituale* (1919), tr. it. di G. Bianco, Cortina, Milano 2008; cfr. in particolare il capitolo *La coscienza e la vita*, pp. 3-22.

19 *Pittura e scultura futuriste*, cit., p. 147.

costruzione del contatto tra spazio e tempo, tra percezione e concetto, tra istinto e intelligenza e, in ultimo, tra l'uomo e i movimenti non-umani della materia vivente. Gli oggetti artistici diventano così laboratori della presenza, luoghi d'innesto della percezione nella struttura della materia.

In Bergson, una conversione filosofica (*epistrophé*)²⁰ scopre il presente elastico posto negli intervalli tra il virtuale e l'attuale (*Materia e memoria*), lo slancio vitale nascosto tra istinto e intelligenza (*Evoluzione creatrice*), l'intuizione che si agita tra la percezione e il concetto (*Pensiero e movimento*). Allo stesso modo, mediante imprevedibili opere-macchina, opere-gesto, opere-tattili e opere-concetto, le avanguardie ricercano una collocazione negli interstizi degli atti vitali. Gli intervalli bergsoniani si proiettano e moltiplicano nell'*infra-mince* di Duchamp, nelle compenetrazioni di Boccioni e negli stati intermovimentali di Bragaglia.

Ricordo automatico

Poiché il presente bergsoniano è denso ed elastico, e dunque trattiene entro se stesso anche la sezione di passato necessaria all'azione²¹, il Futurismo assume il compito di elaborare le forme di contatto del passato con l'attualità dell'azione. In che modo il passato è presente nei gesti? Come sconfiggere il senso comune e le abitudini percettive, che attribuiscono soltanto alla dimensione spirituale ed evanescente del ricordo la capacità di accedere, tramite immateriali ricordi, al passato?

La nota tesi bergsoniana sulla "sopravvivenza in sé del passato" trasporta l'immanentismo naturalista nel cuore della metafisica della temporalità. La filosofia bergsoniana culmina in una naturalizzazione del tempo e in una de-trascendentalizzazione dello spirituale: tutto si tocca, tutto si conserva, tutto si percepisce. In un mondo di pura presenza, in cui le cose sono e sono presenti, i problemi ontologici si traducono in gesti topologici, le preoccupazioni gnoseologiche lasciano il posto alla "varietà delle funzioni e degli aspetti" dell'intuizione²².

20 *Pensiero e movimento*, cit., p. 129.

21 Su questo aspetto centrale del bergsonismo, cfr. in particolare il Cap. II di *Materia e memoria*, cit.

22 *Pensiero e movimento*, cit., p. 27.

Il tempo possiede uno spessore; se l'istante non esiste che come astrazione, il passato si conserva e dura, assorbito dalla densità di attesa e azione propria del presente dinamico: "parliamo del passato come di ciò che è abolito, vediamo nel ricordo un fatto strano o in ogni caso estraneo, un soccorso prestato allo spirito dalla materia. Cogliamoci nuovamente, invece, così come siamo, in un presente denso e, in più, elastico, che possiamo dilatare indefinitamente all'indietro facendo arretrare lo schermo che ci maschera a noi stessi. Cogliamo di nuovo il mondo esteriore così com'è, non soltanto in superficie, nel momento attuale, ma in profondità, con il passato immediato che lo spinge e gli imprime il suo slancio"²³. Dal momento che "la conservazione del passato nel presente non è altra cosa dall'indivisibilità del mutamento"²⁴, è l'illusione del dileguare del tempo, non la sua consistenza cristallina, a richiedere una giustificazione. Il presente "si conserva da sé, automaticamente"²⁵.

Date queste premesse, diventa possibile "immaginare un apparecchio la cui funzione sarebbe di registrare le parti del passato suscettibili di ricomparire alla coscienza"²⁶. Ma come costruire, fuor di metafora, un tale apparecchio capace di "registrare le parti del passato suscettibili di ricomparire alla coscienza"? Anche in questo caso le avanguardie prolungano il bergsonismo, là dove la tradizione interpretativa accademica lo neutralizza, depotenziandone la natura operativa. Se il presente è un topoide spazio-temporale, se gli organi di percezione sono dispositivi di inserimento dei corpi umani nello svolgimento della vita, la tecnologia artistica potrà dedicarsi al compito visionario di progettare nuovi innesti dell'umano nella durata, nuove forme di contatto con ciò che è mutevole in se stesso.

È in questo contesto teorico che Anton Giulio Bragaglia introduce il Fotodinamismo futurista, il contributo più rilevante del Futurismo italiano alla fotografia sperimentale del Novecento. Realizzate in studio a partire dal 1909 da Anton Giulio Bragaglia in collaborazione con il fratello Arturo, le pose fotodinamiche si riducono a un corpus limitato e raro. In apparenza, di queste fotografie sappiamo l'essenziale:

23 *Ibid.*, p. 119.

24 *Ibid.*, pp. 145 e 143.

25 *Ibid.*, p. 143.

26 *Ibid.*

la loro dipendenza dalla cronofotografia di *Etienne-Jules Marey*²⁷, la connessione con il dinamismo pittorico di Umberto Boccioni e con le ricerche sul movimento di Giacomo Balla, l'influenza decisiva della filosofia bergsoniana, del positivismo spiritualistico, del vitalismo e della teosofia di inizio secolo, al cui interno si colloca la fotografia futurista delle radiazioni vitali, la visualizzazione dei fantasmi, degli stati d'animo e del doppio eterico²⁸.

Da Marey, Bragaglia eredita i modelli figurativi e l'impostazione tecnica: l'orientamento scientifico della prassi fotografica, la fissazione ossessiva sulla ricostruzione del movimento, la *vis gestuale*, il gesto repentino e dirompente, le traiettorie uniche dei soggetti. Da Bergson, la Fotodinamica estrae una metafisica del *mouvant* oltre che la critica del "meccanismo cinematografico del pensiero", ossia la polemica nei confronti della ricostruzione intellettuale del movimento a partire da elementi statici²⁹: "Il cinematografo non segna la sagoma del movimento ma lo suddivide, senza alcuna legge, con meccanico arbitrio, disintegrandolo e spezzettandolo [...] La cronofotografia di Marey poi, essendo una cinematografia eseguita sopra una lastra comune o sopra una film continua, anche se non usa i quadretti per dividere il movimento, già scandito e spezzato in diverse istantanee, spezza sempre il gesto e lo stacca da se stesso in varie immagini istantanee"³⁰. Facendo reagire queste due concezioni della riproduzione del movimento, Bragaglia prende le distanze dalla cronofotografia di Marey e inaugura una ricerca originale, ancora serrata in una enigmatica marginalità rispetto agli orientamenti dominanti della sperimentazione fotografica.

Agli storici della fotografia il Fotodinamismo appare perlopiù come una poetica neo-impressionista e neo-naturalistica, impregnata del bergsonismo eclettico d'inizio secolo. Là dove il Cubismo e l'arte

27 Sui rapporti intercorsi tra i futuristi, Marey e Bergson, cfr. M. Braun, *Picturing Time, The Work of Étienne-Jules Marey. 1830-1904*, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 292-300. Braun ricostruisce l'influenza di Marey e della sperimentazione fotografica sul pensiero di Bergson. Resta ancora incompiuta, a mio avviso, l'operazione esegetica inversa. In che modo la fotografia delle avanguardie ha prolungato il bergsonismo, innestandosi sui nuclei teoricamente più aggrovigliati: molteplicità continue, intuizione, presente come misto di virtuale e attuale, atti indivisibili?

28 G. Lista, *Futurismo e fotografia*, Multhipla, Milano 1979, p. 72. Cfr. anche gli apparati critici contenuti in *Fotodinamismo futurista*, cit.

29 Cfr. *L'evoluzione creatrice*, cit., Cap. IV.

30 *Fotodinamismo futurista*, cit., pp. 27-28.

astratta sviluppano una “nuova ontologia della figurazione formale”, che condurrà alle pure registrazioni fotografiche di luce e oggetti e allo sperimentalismo del medium fotografico di Man Ray (i *rayographs*), Christian Schad (le *schadographs*) e László Moholy-Nagy (i *photograms*), le esperienze di Bragaglia sembrano invece rimanere ancorate alla rappresentazione delle manifestazioni dinamiche di una realtà considerata esterna rispetto ai campi soggettivi di produzione dell’immagine: “L’atteggiamento di Bragaglia è d’altra parte ispirato ad un positivismo tra i più ortodossi. La realtà non è afferrata nel suo manifestarsi estemporaneo, come per il cineocchio di Vertov, o nel suo accadere autenticamente fenomenale, ma assunta come oggetto di studio, reperto per analisi da laboratorio”³¹.

In sostanza, la Fotodinamica ripeterebbe, nel contesto della riproduzione meccanica dell’immagine, il progetto pittorico di Boccioni: la rappresentazione della “sensazione dinamica”, l’integrazione tra la percezione soggettiva dell’oggetto e la sua immagine impersonale, la cattura del valore d’atmosfera della vita in sé a partire dall’intersezione tra i movimenti divergenti dei soggetti e degli oggetti: “Noi vogliamo rientrare nella vita [...] il gesto per noi, non sarà più un momento *fermato* dal dinamismo universale: sarà, decisamente, la *sensazione dinamica* eternata come tale”³².

La Fotodinamica mirerebbe così alla sovrapposizione di un “codice naturalista dell’immagine”, ereditato dall’Impressionismo, a una pratica simbolista del *pathos* e degli stati d’animo. La sensazione dinamica oggetto di rappresentazione visuale si produrrebbe attraverso un’operazione di sintesi – una chimica dell’arte – in cui la vita della materia viene fatta reagire con il ricordo e il gesto effettuato si complica attraversando il vettore temporale del gesto reso: “Volendo ricordare la vita – per fare l’arte – è risibile arrestare, fotograficamente, appunto il movimento che è la vita della vita, perché in tal modo questa viene distrutta”³³.

Nella pittura di Boccioni e nella fotografia di Bragaglia, questo metodo condurrebbe da un lato alla dematerializzazione degli oggetti, ridotti a pura traccia, aloni di sensazione, vibrazione vitale indeterminata; dall’altro alla decostruzione dello spazio fisico-geometrico

31 *Futurismo e fotografia*, cit., p. 77.

32 U. Boccioni, *Manifesto tecnico della pittura futurista* (1910), Edizioni del Cavallino, Venezia 1950, p. 15.

33 *Fotodinamismo futurista*, cit., p. 22.

convenzionale – il regno bergsoniano dell'intelligenza fabbricatrice – che verrebbe sostituito dalle nuove “radiose visioni di luce” dischiuse dalla potenza visiva della percezione futurista: “Lo spazio non esiste più [...] Noi Futuristi ascendiamo verso le vette più eccelse e più radiose, e ci proclamiamo Signori della Luce”³⁴. Positivismo e spiritualismo convergerebbero così in una patologia storica della visione, visualizzazione bulimica suggerita dalle nuove tecniche di analisi della materia: “Chi può credere ancora all'opacità dei corpi, mentre la nostra acuita e moltiplicata sensibilità ci fa intuire le oscure manifestazioni dei fenomeni medianici? Perché si deve continuare a creare senza tener conto della nostra potenza visiva che può dare risultati analoghi a quelli dei raggi x?”³⁵. Quanto al bergsonismo futurista, esso coinciderebbe con una vaga metafisica dell'*élan vital*, *sintonizzata* con lo spiritualismo positivista d'inizio secolo. Vedere l'invisibile, praticare una “fotografia trascendentale” secondo l'espressione di Bragaglia, significherebbe prolungare con i mezzi tecnologici della fotografia lo scientismo del “*Groupe d'études des phénomènes psychiques*” dell'Institut psychologique de Paris, che com'è noto comprendeva sia Bergson che Marey³⁶.

Un gesto del capo

Sin qui gli storici della fotografia futurista. Torniamo però alle enigmatiche immagini grigiastre dei fratelli Bragaglia e soffermiamoci su *Un gesto del capo*, autoritratto fotodinamico realizzato nel 1911 da Anton Giulio Bragaglia [fig. 6]. L'atmosfera boccioniana è perduta e con essa la vibrazione infinitesimale dei colori, le traiettorie geometriche nello spazio esplosivo, i vortici di attrazione e repulsione ottica; restano unicamente dei cenni alle striature organiche della serie degli *Stati d'animo*³⁷. Le linee-forza della pittura di Boccioni

34 *Manifesto tecnico della pittura futurista*, cit., p. 16.

35 *Ibid.*, p. 18.

36 Sulla Fotodinamica come tecnica di “fotografia trascendentale”, visualizzazione dell'invisibile, cfr. M. Braun, “Fantasmes des vivants et des morts”, “*Études photographiques*”, n. 1, Novembre 1996 [on line: URL: <http://etudesphotographiques.revues.org/index100.html>]. Sull'attività di Bergson presso il “*Groupe d'études des phénomènes psychiques*”, cfr. H. Bergson, *Mélanges*, PUF, Paris 1972, p. 509.

37 Cfr. U. Boccioni, *Stati d'animo I e II: Quelli che restano*, 1911.



Fig. 6. Anton Giulio Bragaglia, *Un gesto del capo*, fotografia fotodinamica, 1911.

e l'analisi geometrica del movimento di Balla sono sostituite da un chiaroscuro informe, concentrato nel nucleo centrale dell'immagine, al cui interno appaiono macchie biancastre e frange del volto di Bragaglia. Per ritrovare immagini di questo genere bisognerà attendere sino agli *Studies for Portrait* di Francis Bacon – eseguiti nel 1955 sulla base delle fotografie di maschere mortuarie di William Blake – e ai ritratti di Gerhard Richter, anch'essi debitori del supporto fotografico – si tratta di fotografie dipinte, di *photo-paintings* ricavati dall'atlante personale di Richter, repertorio warburghiano d'immagini ritagliate da giornali e riviste.

Cerchiamo di comprendere dall'interno, grazie agli strumenti bergsoniani padroneggiati con minuziosa precisione dallo stesso Bragaglia, la natura di queste fotodinamiche. Una prima distinzione s'impone: il procedimento di Bragaglia non è rivolto a rappresentare naturalisticamente il movimento, quanto a produrre immagini "movimentate": non prove mosse o fioche, ma "una dematerializzazione [...] con traccia di movimento"³⁸. Per ottenere questo scopo sono ne-

38 *Fotodinamismo futurista*, cit., p. 14.

cessari almeno due movimenti: da un lato l'azione deformante del ricordo, dall'altro la sensazione di un movimento³⁹. Il segreto del metodo di Bragaglia risiede nel fatto che in verità i due movimenti si producono contemporaneamente grazie al concatenamento, operato dall'apparecchiatura fotografica, dei due piani di realtà. In modo simile al fenomeno del *déjà vu*⁴⁰ – che Bergson interpreta come una presentazione simultanea del passato e del presente, una distorsione della percezione che mostra la genesi simultanea del presente e del suo passato – gli scatti fotodinamici sono un ricordo automatico, una fotografia del presente del passato. L'obiettivo fotografico non coglie nei gesti umani una pura istantaneità quanto una sezione temporale dilatata.

Si tratta del “presente di elasticità ineguale” descritto da Bergson, di un presente denso, di un misto teso all'intersezione tra sensazione e ricordo, tra azione vitale (la dimensione dell'attuale) e sua registrazione intemporale (il virtuale). In Bergson, la descrizione della realtà virtuale del passato è finalizzata a comprendere come esso sia agganciato al presente attraverso il mutamento. Pur possedendo una differenza di natura rispetto al presente, il passato fa corpo con esso, vi è agganciato: “il mutamento è indivisibile e [...] in un mutamento indivisibile il passato fa corpo con il presente”⁴¹.

L'ambizione della Fotodinamica non è dunque la riproduzione realistica del movimento, quanto la registrazione delle modalità di presenza di atti vitali – perlopiù gesti umani – accessibili esclusivamente a un occhio meccanico. A questo scopo, la percezione abituale dev'essere prolungata verso l'intersezione tra movimenti fisici e disposizioni psicologiche e la lastra fotografica liberata dalla falsa concezione dell'istantanea⁴²; in tal modo, essa può divenire un dispositivo di collisione, una sorta di acceleratore estetico, tra le dimensioni temporali entro cui la vita degli oggetti interferisce con la percezione dei soggetti.

Per questa ragione, Bragaglia non assegna alla Fotodinamica il

39 *Ibid.*, p. 15.

40 Cfr. H. Bergson, *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*, in Id., *L'energia spirituale*, cit., pp. 83-114.

41 *Pensiero e movimento*, cit., p. 146.

42 “Con un atto completamente arbitrario e assolutamente pazzesco, l'istantanea ha arrestato in posizioni assurde, il moto, che si trovava in quelle per puro passaggio” (*Fotodinamismo futurista*, cit., p. 17).

compito di rappresentare il movimento esterno ma la concepisce come un luogo in cui si produce l'evento dell'apparire di nuovi misti, di nuove unità di movimento – gli atti indivisibili di cui consistono le molteplicità continue di Bergson. Le pose fotodinamiche sembrano esposizioni mosse, prove mancate, e invece si tratta di fotografie movimentate, immagini coagulate intorno a grumi di movimento che deformano le forme degli oggetti in stasi. Secondo Bragaglia, nasosta dentro la vita quotidiana è la “realtà fatale” del movimento, la “superba deformazione” del moto, la passione del ritmo e l'imprevedibilità del gesto. Non soltanto il movimento è l'elemento vitale della vita, esso possiede anche una vita sua propria, raccolta dentro una traiettoria e restituita dalle immagini movimentate della fotografia futurista. Bragaglia non è interessato al movimento in quanto tale, bensì a “quella parte di movimento che produsse la sensazione, della quale ancora palpita profondamente, nella nostra coscienza, il ricordo”⁴³. Nelle lastre fotografiche si manifesta la “vita della vita”⁴⁴, non dinamismi in atto: le pose fotodinamiche emergono all'intersezione di attualità e virtualità, sono il prodotto della sovrapposizione di gesto e ricordo. Da qui la loro apparenza funerea. Magicamente visualizzata dall'apparato fotografico è la struttura interna delle molteplicità continue della durata, il nucleo originario del bergsonismo⁴⁵.

A partire dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Bergson descrive la durata accessibile all'esperienza psicologica come un divenire che dura, una successione priva di esteriorità, che salda due caratteristiche apparentemente inconciliabili: il continuo e l'eterogeneo. La durata psicologica getta luce su un tipo di molteplicità inaccessibile ai metodi analitici di misurazione e classificazione, una “molteplicità senza rapporto con il numero e con lo spazio”⁴⁶. Di contro alle molteplicità discrete, fondate su differenziazioni quantitative e criteri di misurazione esterni alla loro natura, le molteplicità continue sono unità indivisibili che racchiudono al loro interno una densità di fatti eterogenei: “Che cos'è la durata al nostro interno? Una molteplicità qualitativa, senza somiglianza con il numero; uno sviluppo organico che tuttavia non è una quantità crescente; una eterogeneità pura entro cui non vi sono qualità distinte. In breve, i momenti della durata

43 *Ibid.*, pp. 26-27.

44 *Ibid.*, p. 22.

45 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 27-30.

46 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 80.

interna non sono esterni gli uni agli altri”⁴⁷. Come ha mostrato Deleuze, queste molteplicità poggiano su un criterio di differenziazione temporale e la loro indivisibilità va pensata come il risultato di un processo di alterazione che, a ogni interruzione, introduce nuovi ritmi di temporalizzazione: l’indivisibile è “ciò che si divide solo cambiando natura”⁴⁸. Nella formulazione più chiara di questa logica, Bergson assegna agli arresti del movimento la funzione di generare i segmenti indivisibili in cui consistono le molteplicità continue. Un’azione, ad esempio l’allungamento di un elastico, “è indivisibile, se si suppone che si compia senza interruzione. Se vi si frappone un arresto, al posto di un’azione se ne avranno due e ciascuna sarà allora l’indivisibile di cui parliamo, per cui non è mai l’azione in movimento in quanto tale ad essere divisibile, ma quella linea immobile che ogni azione lascia sotto di sé come una traccia nello spazio”⁴⁹.

Il paradigma psicologista della durata, che innervava il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, si trasforma progressivamente in un vitalismo metafisico che disloca la centralità dell’esperienza soggettiva ed estende il raggio d’azione delle molteplicità continue sino agli orizzonti cosmologici dell’*Evoluzione creatrice* e delle *Due fonti della morale e della religione*. Le molteplicità continue abbandonano ogni prudenza fenomenologica e ogni riferimento alla soggettività, sia essa empirica o trascendentale: la durata non è in primo luogo il dato immediato di una coscienza umana, essa è il prodotto di un costruttivismo spazio-temporale a cui partecipa l’intera natura in tutte le sue manifestazioni vitali. All’esplorazione dei fatti interni compiuta dal *Saggio* segue così l’abbozzo di un paradigma post-umanistico, una metafisica positiva. Questo allargamento degli orizzonti del bergsonismo, pur preservandone l’impalcatura concettuale, implica una topologia della percezione, una pedagogia dell’azione e una metafisica del corpo immenso, ampie quanto gli orizzonti della vita cosmica:

E siccome l’azione è ciò che conta, e siccome è sottinteso che noi siamo là dove noi agiamo, si ha l’abitudine di rinchiudere la coscienza nel corpo minimo, di trascurare il corpo immenso. [...] Se la superficie del nostro piccolissimo corpo organizzato (organizzato proprio in vista dell’azione immediata) è il luogo dei nostri movimenti attuali, il nostro

47 *Ibid.*, p. 143.

48 *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 30.

49 *Pensiero e movimento*, cit., p. 154 (traduzione italiana modificata; la traduzione originale travisa il senso della frase).

grandissimo corpo inorganico è il luogo delle nostre azioni eventuali e teoricamente possibili [...] noi siamo realmente, benché per delle parti di noi stessi che variano continuamente e in cui risiedono soltanto delle azioni virtuali, in tutto quanto percepiamo⁵⁰.

Soltanto la percezione, per la sua caratteristica ampiezza spaziotemporale, garantisce la localizzazione di ogni azione potenziale nel “grandissimo corpo inorganico” della materia cosmica. È questo il vero criterio naturalistico di Bergson: “noi siamo realmente [...] in tutto quanto percepiamo”. Da qui la centralità attribuita da Bergson all’attività artistica, che possiede come suo terreno elettivo una percezione raffinata e dai confini mobili. E tuttavia, poiché in Bergson percezione e azione non sono altro che due facce della stessa attività vitale, l’arte bergsoniana non conduce all’esercizio di un’arte contemplativa e trova invece la sua massima realizzazione nel paradigma macchinico delle avanguardie, nell’invenzioni di protesi tecno-estetiche della sensibilità umana.

Il pensiero bergsoniano si dissocia lungo due percorsi divergenti, che corrispondono alla natura di una durata solcata dai movimenti impersonali della vita della materia e del mondo naturale. Da un lato, in sintonia con la costante presenza a se stesso del passato, una genealogia dell’umano, che decostruisce le illusioni del pensiero simbolico, riportando i concetti alla loro “frangia indistinta che ne ricorda l’origine”⁵¹. Dall’altro, in accordo con l’incessante estensione dei segmenti di molteplicità, un misticismo macchinico del post-umano: “la filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana”⁵². Le molteplicità continue della durata, ancora soltanto descritte nel *Saggio*, sono investite da uno smontaggio e riconcatena-zione – le due operazioni complementari del metodo intuitivo bergsoniano – che mostrano la costituzione paradossale delle loro modalità di presenza. Il naturalismo bergsoniano non registra la presenza dell’istante quanto la dilatazione del passato e l’emergere del futuro: virtualità e attualità, ricordo e azione, gesti agiti e gesti ricordati nel caso della Fotodinamica futurista.

La Fotodinamica, con la sua cattura del passato entro un apparec-

50 *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 188-9.

51 *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 160; cfr. in particolare il Cap. III, sulla “genesì simultanea della materia e dell’intelligenza”, pp. 155 e sgg.

52 *Pensiero e movimento*, cit., p. 182.

chio meccanico, ci trasporta nell'orizzonte del macchinico bergsoniano: esaltazione dell'*homo faber*, unione di mistica e meccanica, utopia di una "macchina di un acciaio enormemente resistente, costruita in vista di uno sforzo straordinario", che prende coscienza di se stessa al momento del montaggio⁵³. La cultura delle avanguardie prolifera su questo terreno. In Bragaglia, il macchinico culmina in un programma di presentificazione della temporalità, in una "solidificazione dell'Impressionismo". Il Futurismo non è un rovesciamento dei vettori temporali, un'inversione del passatismo, ma una macchinazione del tempo.

Il Fotodinamismo radicalizza il pensiero di Bergson con una coerenza mancata alla tradizione filosofica. La rivoluzione artistica introdotta da Bragaglia è contenuta in una frase di Bergson: "La conservazione del passato nel presente non è altra cosa dall'indivisibilità del mutamento"⁵⁴. La tecnologia fotografica inserisce la registrazione del passato nella struttura emotiva dell'azione, il Fotodinamismo è un laboratorio per la costruzione d'imprevedibili molteplicità continue, capaci di prolungare la sensibilità umana giù, verso i territori della materia inorganica e su, verso prodigiosi automi spirituali⁵⁵.

È nel contesto di questi motivi impersonalistici e vitalisti, tipici del bergsonismo, che dobbiamo collocare l'avanguardismo post-umanistico di Marinetti: "Dopo il regno animale, ecco iniziarsi il regno meccanico. Con la conoscenza e l'amicizia della materia, delle quali gli scienziati non possono che conoscere che le reazioni fisico-chimiche, noi prepariamo la creazione dell'uomo meccanico dalle parti intercambiabili"⁵⁶. Il movimento puro si distribuisce lungo serie divergenti, rette da un campo di forze impersonali; la percezione attuale si frantuma, liberando "l'involucro materiale delle cose" e permettendo di "leggere la formula, invisibile all'occhio, che piega e deforma" la materialità⁵⁷.

Analogamente, i gesti della Fotodinamica – un movimento del

53 *Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 168.

54 *Pensiero e movimento*, cit., p. 145.

55 "Automa spirituale" è un'espressione spinoziana, ripresa da Deleuze in vari suoi testi, e sviluppata ampiamente in *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit. Cfr. anche – in F.T. Marinetti, *Mafarka il futurista*, Mondadori, Milano 2003 – il personaggio di Gazurmah, protesi tecnologica dell'umano.

56 F.T. Marinetti, *Manifesto tecnico della letteratura futurista*, in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 54.

57 *Pensiero e movimento*, cit., p. 122.

capo, un falegname che sega, uno schiaffo, un giovane che si dondola, un inchino, il movimento delle dita di un chitarrista e di una dattilografa, una camminata, un cambio di postura, un uomo che si alza⁵⁸ – sono azioni decostruite e ricostruite dall'apparecchiatura fotografica, in modo da far rinascere il corpo immenso dell'umanità dentro il corpo minimo dei suoi atti più banali: "Ogni oggetto in moto deve venir riprodotto moltiplicato e rinascente da se stesso"⁵⁹.

Il frequente richiamo di Bragaglia alla dematerializzazione dei corpi, che i critici collegano alle esperienze teosofiche e para-psicologiche (ad esempio il "doppio eterico" steineriano), segnala invece una rigorosa applicazione del metodo bergsoniano di costruzione delle molteplicità continue, accompagnata dall'accettazione delle forze reali che prolungano il corpo umano al di là di se stesso: "Solo coloro che son restati alla vecchia concezione dell'arte ci chiederanno sciocamente un legame più spiccato tra le nostre opere e la forma reale di statica, lamentandosi della circostanza a noi cara: la mancanza di identità con il reale; e non sapranno appagarsi della infinita ricchezza di gioia contenuta nella pura vita del movimento e nella superba deformazione recata da questa agli oggetti"⁶⁰.

Stati intermovimentali

Con un cortocircuito estetico, le fotografie di Bragaglia piegano il tempo su se stesso. La temporalizzazione della posa (la "sensazione del tempo"⁶¹) è ottenuta mediante l'intersezione del moto fisico degli oggetti e della loro percezione soggettiva. L'oggetto, immerso nella corrente della sensazione, si dilata nel campo compreso tra la virtualità del ricordo e l'attualità del gesto: "Volendo ricordare la vita – per fare l'arte – è risibile arrestare, fotograficamente, appunto il movimento che è la vita della vita, perché in tal modo questa viene distrutta"⁶².

Grazie a questo metodo, la Fotodinamica promette una rivoluzione artistica di portata epocale. Non più mera registrazione di sezioni

58 Cfr. le illustrazioni contenute in *Fotodinamismo futurista*, cit.

59 *Ibid.*, p. 23.

60 *Ibid.*, p. 16.

61 *Ibid.*, p. 14.

62 *Ibid.*, p. 22.

temporali isolate, l'apparecchio fotografico diventa uno strumento di concatenazione tra il ricordo e la sensazione, tra la vita dell'oggetto e le affezioni dei soggetti: "la Fotodinamica non può essere intesa come una innovazione portata alla fotografia, in modo simile a quella portata dalla cronofotografia, ma quale una creazione mirante al raggiungimento di ideali che sono opposti agli scopi di tutti i mezzi rappresentativi odierni"⁶³.

Il riferimento al vitalismo bergsonianesimo permette di comprendere anche la sproporzione tra il repertorio iconografico minimalista della Fotodinamica e la portata rivoluzionaria attribuita da Bragaglia al proprio metodo. In quanto arte votata al dentro delle molteplicità continue⁶⁴, alla densità ed eterogeneità degli atti vitali, alla profondità degli intervalli infra-rappresentativi prodotti dai movimenti umani, la Fotodinamica riprende e prolunga la topologia bergsoniana dell'azione.

Il movimento della mano è uno degli esempi prediletti da Bergson: "Spostate la mano da un punto a un altro: per voi che lo percepite dall'interno, è un gesto indivisibile. Ma io, che lo percepisco dall'esterno, e che fisso la mia attenzione sulla linea percorsa, io mi dico che da principio si è dovuto superare la prima metà dell'intervallo, poi la metà dell'altra metà, poi la metà di ciò che resta, e così di seguito: potrei continuare per miliardi di secoli, non avrei mai esaurito l'enumerazione degli atti nei quali si scompone ai miei occhi il movimento che vi sentite indivisibile. [...] Impossibile pensare a questa molteplicità senza essere presi dalle vertigini; ma questa non è che l'inverso di un indivisibile"⁶⁵. Come nelle Fotodinamiche futuriste,

63 *Ibid.*, p. 26.

64 L'arte bergsoniana di Bragaglia presuppone una onto-topologia del "dentro", da distinguere dal "pensiero del fuori" di Foucault e Deleuze; cfr. M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, in Id., *Scritti letterari*, tr. it. C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004 e G. Deleuze, *Foucault*, cit. Per la distinzione tra le due topologie, che corrisponde a due declinazioni del vitalismo – rispettivamente naturalistico e trascendentalista – cfr. F. Luisetti, *Eстетica dell'immanenza. Saggi sulle parole, le immagini e le macchine*, Aracne, Roma 2008. Mentre il pensiero del fuori si fonda su tagli irrazionali e su una potenza illocalizzata, nelle topologie del movimento denso e indivisibile di Bragaglia e Bergson, gli arresti del movimento e i confini adimensionali dell'azione diventano veri e propri concetti-limite: "È sempre l'arresto che richiede una spiegazione, e non il movimento" (*Le due fonti della morale e della religione*, cit., p. 230).

65 *Ibid.*, pp. 189-190. Cfr anche gli esempi in *Pensiero e movimento*, cit., pp. 131 e 151.

l'ebbrezza dell'immersione nelle molteplicità continue è racchiusa nella semplicità di un gesto che non presuppone alcun rapporto, contesto e atmosfera. Un vitalismo del movimento, che consideri dati esclusivamente i centri corporei dell'azione, non richiede uno sfondo ontologico. Come ribadisce Bergson, il movimento è un fatto che non necessita di spiegazioni e fondazioni, "il mutamento non ha bisogno di supporto"⁶⁶.

Una delle caratteristiche più misteriose delle fotografie di Bragaglia è la loro evanescenza. Per quale ragione la fotografia dell'invisibile e dell'azione gestuale, in cui culmina il vitalismo macchinico del Futurismo, produce oggetti così rarefatti ed effimeri? Quale esigenza inespressa negli scritti teorici di Bragaglia conduce a questi esiti? Anche in questo caso, troviamo una risposta tra le pieghe del pensiero bergsoniano. La metafisica del *mouvant* di Bergson esclude che sia possibile edificare una filosofia sistematica e deduttiva del mutamento; ciò che è concesso all'uomo, in quanto centro d'azione vitale, è di connettersi al mutamento attraverso stati intensivi, un'intuizione del mutamento⁶⁷. Il dinamismo non è dunque l'ultima parola di Bergson sulla vita: l'intensità è breve e, se presa in se stessa, anche "l'intuizione è faticosa e non saprebbe durare"⁶⁸.

Ricordiamoci dello spessore attribuito da Bergson al presente dell'azione. Esso non è altro che uno sforzo, l'intensità sospesa e irripetibile contenuta in ogni azione significativa, in ogni atto vitale; un temporaneo attrito tra i corpi, una convergenza tra le azioni⁶⁹. L'intuizione del mutamento non ha nulla da spartire con una fusione nel mutamento; essa non realizza una sintesi dialettica, non spiritua-lizza i termini contrapposti ma "è ciò che è", e dunque dura sino a quando è tesa l'azione vitale. Una volta compiuto il gesto, diviene possibile l'operazione retrospettiva di ricostruzione dei suoi confini. Il presupposto è tuttavia che l'azione sia conclusa, permettendo allora di liberare alla vista dell'intelletto i margini ormai esausti, il nucleo d'indivisibilità del mutamento. Allo stesso modo, le fotografie di Bra-

66 *Pensiero e movimento*, cit., p. 137.

67 *Ibid.*, p. 122.

68 *Ibid.*, p. 27.

69 Ricordiamo alcune delle definizioni di intuizione offerte da Bergson nei saggi raccolti in *Pensiero e movimento*: intuizione come forma superiore di contatto, simpatia e penetrazione, compenetrazione ed endosmosi delle coscienze.

gaglia si offrono come archivio di una vitalità esaurita, repertorio di gesti creativi e spenti, azioni vitali ormai defunte.

Nella sua monografia sul cinema⁷⁰, Deleuze lascia tra parentesi la polemica bergsoniana nei confronti del “meccanismo cinematografico del pensiero”⁷¹ e, con gli strumenti del bergsonismo, elabora un’ontologia dei “cristalli di tempo”. Mentre Bergson utilizza il mezzo cinematografico per screditare la concezione abituale della conoscenza, Deleuze rinviene nel bergsonismo la concettualità capace di gettare luce sulla natura della temporalità dell’immagine.

Un’operazione simile viene compiuta dalla Fotodinamica. Poiché Bergson descrive e condanna la prassi fotografica dell’epoca, non la costruzione tecnologica delle molteplicità continue, l’affinità, colta da Bergson, tra psicofisiologia e fotografia viene sfruttata da Bragaglia per liquidare l’intera storia dell’arte, inclusa la cronofotografia di Marey. Rispetto ad esse, la Fotodinamica si attribuisce il compito di una rivoluzione artistica pari a quella condotta da Bergson nella dimensione filosofica.

Sullo sfondo della ricostruzione della nozione bergsoniana di intervallo, possiamo comprendere le implicazioni degli “stati intermumentali” e della registrazione della dimensione intermomentale del moto⁷²: dato l’orientamento della Fotodinamica verso il dentro dell’azione, un semplice gesto del capo racchiude una molteplicità vertiginosa di traiettorie vitali. Così come la rivoluzione artistica duchampiana si raccoglie intorno al concetto, anch’esso di derivazione bergsoniana, di *infra-mince*⁷³, la Fotodinamica si lancia nell’esplorazione degli intervalli dei mutamenti psicofisici, penetra la densità delle molteplicità continue. Ai tagli spazio-temporali operati dall’intelletto – la geometria sociale del vivente, le abitudini motorie e per-

70 Cfr. *L’immagine-movimento: cinema 1 e L’immagine-tempo: cinema 2*, cit.

71 “Non possiamo affrontare la discussione della teoria secondo cui il cervello serve alla conservazione del passato e immagazzina dei ricordi come altrettanti negativi fotografici, da cui trarremo successivamente dei provini o come altrettanti fonogrammi destinati a ridiventare suoni. [...] Tale concezione è stata ispirata in gran parte da una certa metafisica, di cui sono impregante la psicologia e la psicofisiologia contemporanee, e viene accettata naturalmente: da ciò la sua apparente chiarezza. Ma, a misura che la si consideri più da vicino, si vedono accumularsi difficoltà e impossibilità” (*Pensiero e movimento*, cit., p. 145).

72 *Fotodinamismo futurista*, cit., pp. 28-29.

73 Cfr. F. Luisetti, *Reflections on Duchamp. Bergson Readymade*, “Diacritics”, vol. 38, n. 4, 2008.

cettive convenzionali – essa contrappone una topologia dell’azione emotiva e una mistica del gesto deformante:

Bergson dice: “Nella mobilità vivente delle cose l’intelletto si preoccupa di segnare delle stazioni reali, virtuali; ossia nota delle partenze e degli arrivi. È tutto ciò che importa al pensiero dell’uomo in quanto semplicemente umano. Afferrare ciò che accade nell’intervallo è più che umano”. Ora mentre con il cinematografo e con l’equivalente sistema di Marey, noi d’un colpo ci portiamo da uno stato ad un altro, di quelli che composero il moto, senza preoccuparci degli stati intermovimentali del gesto: mentre con la fotografia abbiamo un unico stato, la Fotodinamica, ricordando anche ciò che fu da uno stato all’altro, compie opera trascendente la condizione umana, così da divenire essa una *fotografia trascendentale del movimento*, per la quale concepiamo anche una nuova macchina che sappia far percepire, meglio che oggi, i gesti, dai gesti tracciati in uno stesso punto, sempre però restando questi in relazione con la propria età; e sempre restando idealizzati nella deformazione e nella distruzione sofferta nel moto e nella luce traducendosi essi in traiettoria⁷⁴.

74 *Fotodinamismo futurista*, cit., p. 34.

3. INTERVALLI NON UMANI

L'assorbimento del bergsonismo nell'apparato concettuale deleuziano culmina nelle visioni allucinate dell'immagine-tempo cinematografica, nell'onto-topologia di un limite comune che è anche cesura tra incommensurabili, in un intervallo come interstizio, interruzione irrazionale e potenza separante del fuori. In questo modo il deleuzismo assorbe nel vitalismo trascendentale anche la metafisica della *potentia absoluta* e abbraccia l'immanentismo come tecnica di disgiunzione della natura dal suo principio. Quando l'immagine cinematografica accede al proprio nucleo genetico, essa rivela la logica della differenza trascendentale tra il dentro della natura individuata e il fuori delle potenzialità individuanti: a dettare le regole del gioco è ora un fuori ancora più lontano, un'esteriorità radicale rispetto ad ogni natura. La purezza del trascendentale si complica in un "limite come interruzione irrazionale", in "un fuori autonomo che si dà necessariamente un dentro"¹.

Nel cinema d'avanguardia, il rapporto tra il visivo e il sonoro ripete questa cesura trascendentale tra il virtuale e l'attuale². È la poetica di Godard, esempio paradigmatico della natura dell'immagine moderna, manifesto di un'arte dell'espressione in cui i limiti sono adimensionali, in cui l'intervallo si libera e "l'interstizio diventa irriducibile e ha valore per se stesso"³. La forza di questo cinema è una potenza che "nasce da un fuori più lontano di tutto il mondo esterno", una *potentia absoluta*, la sovranità del "regno degli 'incommensurabili' o delle interruzioni"⁴.

1 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 306.

2 Tematizzando l'aspetto visivo e quello sonoro del cinema moderno, Deleuze afferma che ognuno di essi, "raggiungendo il proprio limite che lo separa dall'altro, scopre in tal modo il limite comune che li riferisce uno all'altro nel rapporto incommensurabile di un'interruzione irrazionale, il dritto e il rovescio, il fuori e il dentro" (*L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 307).

3 *Ibid.*, p. 306.

4 *Ibid.*, pp. 305-306.

Nulla è più utile, per comprendere il vitalismo naturalistico degli intervalli elaborato dal bergsonismo e dalle avanguardie storiche, che l'ascolto delle cinque sintesi radiofoniche di Filippo Tommaso Marinetti⁵. Secondo Arndt Niebisch, l'obiettivo della radiofonia di Marinetti è la costruzione di un nuovo rapporto con il sistema nervoso degli ascoltatori: "le sintesi radiofoniche non svolgono una narrazione complessa, ma adottano un'estetica minimalista basata sull'alternanza di suoni, rumori e silenzi [...] ciò che Marinetti vuole influenzare con le sue sintesi radiofoniche non è l'atteggiamento critico del pubblico ma il sistema nervoso degli ascoltatori"⁶. Marinetti individua nell'uso distorto della radio un terreno topologico ideale, capace di produrre imprevedibili aggregati spazio-temporali e di destabilizzare l'uniformità regressiva dell'ascolto di massa: "L'immenso spazio [...] Puro organismo di sensazioni radiofoniche [...] Un'arte senza tempo né spazio, senza ieri e senza domani. [...] Eliminazione del concetto e prestigio di pubblico che ha sempre, anche per il libro, esercitato un'influenza deformante e peggiorante"⁷. I materiali delle sintesi sono segmenti acustici e interruzioni, intervalli e confini. È la logica concettuale della "radia", una declinazione non-rappresentativa del medium radiofonico: le sintesi fanno a meno di simboli, passaggi retorici e codici culturali. Al loro posto una pratica defamiliarizzante della connettività, movimenti differiti e messa in relazione di una molteplicità di elementi eterogenei; un paesaggio fatto di segnali e stimoli, associati a processi di fusione e distensione dei materiali espressivi.

-
- 5 Le sintesi, che risalgono al 1931, sono brani sperimentali composti nello stesso periodo in cui Marinetti redigeva, con Pino Masnata, il *Manifesto futurista della radio (La radia)*. Il manifesto, pubblicato nel 1933 sul quotidiano "La Gazzetta del popolo", è ora raccolto in Marinetti, *Teatro*, cit., pp. 769-774. I testi delle sintesi sono apparsi sulla rivista "Autori e scrittori", n. 6. 8 agosto 1941 e in seguito ripubblicati, a cura di Jeffrey T. Schnapp, nel secondo volume degli scritti teatrali di Marinetti: F.T. Marinetti, *Teatro*, Mondadori, Milano 2004, pp. 629-637. Le sintesi, mai registrate da Marinetti, sono disponibili nell'esecuzione del 1978 di Daniele Lombardi, nel cd *Musica Futurista: The Art of Noises 1909-1935*, LTM Recordings 2006 (cfr. anche <http://www.irre.toscana.it/futurismo/opere/suoni.htm>).
- 6 A. Niebisch, *Cruel Media. On F. T. Marinetti's Media Aesthetics*, in "Annali d'Italianistica", n. 27, 2009; fascicolo monografico dal titolo: *A Century of Futurism: 1909-2009*, a cura di F. Luisetti e L. Somigli, pp. 343-344 (tr. it. mia).
- 7 F.T. Marinetti, *Manifesto futurista della radio*, in Id., *Teatro*, cit. pp. 772-773.

L'oscillazione tra una materia sonora densa e le interruzioni non rimanda a uno schematismo strutturale o a una dialettica congelata, bensì a una logica della condensazione e della distensione, a un'arte della ripetizione e delle variazioni. Tra i segmenti acustici e i tagli che incardinano i blocchi delle sintesi non esiste una differenza di natura ma una differenza di grado, che può essere intensificata o indebolita, accelerata sino ai confini delle variazioni o sospesa nella staticità di una ripetizione. Al di là dell'apparenza di una eterogeneità di sostanze acustiche elementari e interruzioni irrazionali, possiamo osservare il profilarsi di un'estetica dell'interstizialità, un'ontologia del "tra", una tecnologia degli intervalli percettivi.

Interstizi

Per afferrare la centralità assegnata da Marinetti agli intervalli e alle interruzioni, dobbiamo ritornare alla concezione bergsoniana del presente. Il bergsonismo di Marinetti non consiste in un prelievo tematico ma in un paradigma strutturale: nella consapevole distruzione dell'istantaneità del presente. Il materiale dell'arte non è l'immediato adimensionale ma la densità degli intervalli. Ogni segmento spazio-temporale dura, cioè deforma la propria presenza, perché si trova collocato tra le polarità assolute del virtuale e dell'attuale, dentro i confini irraggiungibili di un passato impotente e di un presente attivo. In entrambi i casi, si tratta di esperienze limite: nulla è puramente attivo – si tratterebbe del puro automatismo della materia despiritualizzata – e nulla è puramente impotente – la realtà si decreerebbe nella memoria pura, in un vuoto senza movimento. Anche la sottigliezza di un blocco di sonorità *readymade* nasconde intensità vertiginose, ogni gesto minimo sconfessa l'immediatezza di un presente istantaneo.

Il linguaggio marinettiano delle interruzioni e degli intervalli sonori si serve dei risultati della fisiologia sperimentale. Grazie a strumenti quali il cronoscopio illustrato da Wilhelm Wundt nei suoi *Principi di psicologia fisiologica* (1874), gli esperimenti psicofisiologici misurano la velocità del tempo fisiologico, la durata compresa tra uno stimolo e una reazione, l'intervallo fisiologico reale che offriva conferme sperimentali alla decostruzione dell'istantaneità della percezione. Gli scrittori simbolisti e compositori come Debussy e

Janáček colsero in questi fenomeni un invito a costruire la non istantaneità del presente attraverso delle pratiche artistiche innovative.

Nel caso di Janáček – che possedeva un cronoscopio e lo utilizzava per indagare i fenomeni acustici subliminali – l'esplorazione artistica della natura degli intervalli era rafforzata da una conoscenza di prima mano della letteratura psicofisiologica:

Janáček sottolineava che quando un tono o un accordo transita in un altro, il primo non cessa istantaneamente di esistere ma rimane sospeso sia nella memoria sia fisiologicamente, poiché le fibre cocleari continuano a vibrare per un attimo brevissimo dopo che il secondo tono ha incominciato a risuonare. Janáček riteneva che questo attimo durasse circa 1/10 di secondo. Per questa ragione, era importante dedicarsi alla qualità specifica di quel momento *tra* due suoni per cogliere la qualità della connessione. Riguardo all'idea dell'effettiva coesistenza psicofisiologica dei toni, Janáček cita il classico testo di Hermann von Helmholtz, *Delle sensazioni del tono*. In altre occasioni fa riferimento a Wundt e ad altri studi, secondo i quali tra l'attenzione per un oggetto e quella per un altro sussiste un ritardo piuttosto lungo [...] La conseguenza più importante che possiamo trarre da questa discussione è che l'attrazione di Janáček per il "tra" di certi eventi corrispondeva a una estetica abbastanza coerente e ampia dell'interstizio, che teneva conto dei materiali musicali disponibili e ne deduceva che i più interessanti e vitali erano specificamente quelli più spesso e facilmente trascurati: il momento, virtuale o attuale, *tra* due toni apparentemente contigui; la delicata relazione dei millesecondi in una successione fonica al limite della percepibilità [...] Come compositore, Janáček non perse l'opportunità di sfruttare la sensazione di trovarsi nel mezzo, di aprire delle lacune nel tessuto temporale, in modo che risulta impossibile abbandonarsi comodamente all'avanzare del flusso durante l'ascolto della sua musica⁸.

Come per Janáček, ciò che conta per Marinetti è la "sensazione di trovarsi nel mezzo, di aprire delle lacune nel tessuto temporale". Le sintesi radiofoniche sono un esempio di quest'arte vitalista degli intervalli, un manifesto dell'estetica psicofisiologica degli interstizi.

8 B. Steege, *Musical Modernism and the Culture of Experiment* (tr. it. mia). Relazione presentata al convegno *100 Years of Futurism: Sounds, Science, and Literature: An Interdisciplinary Colloquium*, University of North Carolina at Greensboro, February 20, 2009. Ringrazio l'autore per il manoscritto inedito.

Interruzioni vitali

La prima sintesi radiofonica di Marinetti, *Un paesaggio udito*, si regge su tre blocchi acustici: lo sciacquìo dell'acqua, il crepitio del fuoco e un fischio del merlo:

Un paesaggio udito

Il fischio del merlo invidioso del crepitio del fuoco finì per spegnere il pettegolezzo dell'acqua.

10 secondi di sciacquìo.

1 secondo di crepitio.

8 secondi di sciacquìo.

1 secondo di crepitio.

5 secondi di sciacquìo.

1 secondo di crepitio.

19 secondi di sciacquìo.

1 secondo di crepitio.

25 secondi di sciacquìo.

1 secondo di crepitio.

35 secondi di sciacquìo.

6 secondi di fischio di merlo⁹.

Il crepitio dura costantemente per un secondo, mentre lo sciacquìo segue un crescendo e decrescendo (10, 8, 5, 19, 25, 35 secondi) chiuso dall'improvviso fischio del merlo. Questa sintesi presenta gli elementi di base del linguaggio radiofonico di Marinetti: sebbene i tre suoni possano venire erroneamente interpretati come materiali eterogenei, separati da differenze di natura, essi funzionano come differenze nel grado d'intensità emotiva. Per ottenere questo effetto, Marinetti trasforma il crepitio in un'interruzione ripetitiva, i cinque segmenti di un secondo; queste interruzioni sono al tempo stesso connettori e modulatori del grado d'intensità dello sciacquìo. Invece che una sequenza puntiforme di materiali eterogenei, percepiamo un assemblaggio di ripetizioni e variazioni acustiche.

Nella seconda sintesi, *Dramma di distanze*, l'alternarsi di paesaggi sonori provenienti da regioni geografiche e culturali distanti non segue una drammatizzazione progressiva delle interruzioni-intervalli, ma si piega alla regola della ripetizione di unità rigide di 11 secondi:

9 *Teatro*, cit., p. 633.

Dramma di distanze

11 secondi una marcia militare a Roma.

11 secondi un tango danzato a Santos.

11 secondi di musica giapponese religiosa suonata a Tokio.

11 secondi di ballo campestre vivace nella campagna di Varese.

11 secondi di una partita di pugilato a New York.

11 secondi di rumorismo stradale a Milano.

11 secondi di romanza napoletana cantata nell'albergo Copacabana di Rio de Janeiro¹⁰.

L'elemento comune è il medium della radio, il fluire delle onde elettromagnetiche. La trasmissione radiofonica "immensifica lo spazio" in modo artificiale, accoppiando e modulando le differenze antropologiche e geografiche. Siamo sul terreno dell'intermedialità, della logica della connettività della comunicazione di massa.

Nella terza sintesi, *Silenzi parlano fra di loro*, il costruttivismo mediale di Marinetti raggiunge gli esiti più complessi, mettendo in crisi la distinzione tra intervalli e interruzioni: è il silenzio oppure sono i suoni a interrompersi a vicenda?

Silenzi parlano fra di loro

15 secondi di silenzio puro.

Do re mi di flauto.

8 secondi di silenzio puro.

Do re mi di flauto.

29 secondi di silenzio puro.

Sol di pianoforte.

Do di tromba.

40 secondi di silenzio puro.

Do di tromba.

Uè uè di pupo.

11 secondi di silenzio puro.

Oooo stupito di bambina undicenne¹¹.

Dal momento che i blocchi di silenzio e quelli sonori mutano secondo un preciso crescendo e decrescendo – 15, 8, 29, 40, 11 secondi di silenzio puro – diventa impossibile separare le ripetizioni dalle variazioni, le modulazioni dai segmenti qualitativamente eterogenei di

10 *Ibid.*, cit., p. 634.

11 *Ibid.*, cit., p. 635.

strumenti musicali. Data l'assoluta astrazione dei silenzi e la concretezza singolare delle voci umane, non riusciamo a stabilire una differenza di natura tra la forma e il contenuto, tra gli elementi tematici e quelli strutturali. Di contro, siamo immersi nelle differenze di grado dello spazio emotivo costruito dalla "radia". Avviene inoltre un ribaltamento paradossale: il silenzio non svolge la funzione di uno sfondo vuoto, riempito dalla densità della comunicazione radiofonica. L'efficacia apparente della rete globale di comunicazione si scopre collocata sulle fragili fondamenta di silenzi puramente virtuali. Sono silenzi rumorosi, che parlano fra di loro, penetrando e oltrepassando le barriere della comunicazione umana.

La *Battaglia di ritmi* intensifica lo scambio tra interruzioni e intervalli, tra silenzi e suoni, tra il costruttivismo spaziale e la musica concreta dei toni.

Battaglia di ritmi

Una lentezza prudente e paziente espressa con un tac tac tac di goccia d'acqua prima tagliata poi uccisa da

Una elasticità volante e arpeggiante di note sul pianoforte prima tagliata poi uccisa da

Una scampanellata di campanello elettrico prima tagliata poi uccisa da

Un silenzio di tre minuti tagliato prima e poi ucciso da

Un affanno di chiave in serratura ta trum ta trac seguito da

Un silenzio di un minuto¹².

In questo caso, ogni frammento acustico è prima "tagliato" e poi "ucciso" dal frammento successivo. Ciò significa che ogni blocco espressivo funziona inizialmente come un'interruzione e in seguito come un intervallo denso. Inoltre, un frammento acustico può essere lento o elastico, penetrante o affannato, mostrando il tal modo una varietà di connotazioni qualitative e spazio-temporali. Non soltanto non c'è differenza di natura tra interruzioni e intervalli, tra silenzi e suoni, ma anche la qualità e la quantità, il tempo e lo spazio sono accoppiati tecnologicamente dal montaggio radiofonico, assemblati dalla performance macchinica della "radia" e rivolti all'ascoltatore come un campo misterioso di pulsazioni.

La quinta sintesi, *La costruzione di un silenzio*, mostra programmaticamente gli ingredienti del costruttivismo topologico di Marinetti:

12 *Ibid.*, cit., p. 636.

La costruzione di un silenzio

- 1) Costruire un muro di sinistra con un rullo di tamburo (mezzo minuto)
- 2) Costruire un muro di destra con un trombettio – vocio – stridio automobilistico tramviario di capitale (mezzo minuto)
- 3) Costruire un pavimento con un borbottio d'acqua in tubi (mezzo minuto)
- 4) Costruire un soffitto terrazza con cip cip srsrscip di passerì e rondini (20 secondi)¹³.

Marinetti evita ogni distinzione tra intervalli e interruzioni. Poiché la loro differenza è esclusivamente di grado, gli intervalli e le interruzioni sono dei cardini, degli apparati per piegare e dar forma al continuo spazio-temporale. Di conseguenza, ogni materiale acustico – rullo di tamburo, stridio automobilistico, borbottio d'acqua, cip cip srsrscip di passerì e rondini – è utilizzato come un ingranaggio, un asse di rotazione per costruire l'ambiente mediale assoluto, il silenzio infrasottile.

Entre-deux

Conosciamo la funzione decisiva attribuita da Deleuze alla nozione d'interruzione, al metodo del "tra", all'*entre-deux*. Nei capitoli sull'immagine-tempo, in cui Deleuze ritorna anche sulla filosofia di Bergson, la sua speculazione culmina nella celebrazione del metodo interstiziale del cinema d'avanguardia, in un'ontologia dei tagli irrazionali. Nel cinema di Rohmer, Dryer, Bresson e Godard, "la questione non è più quella dell'associazione o dell'attrazione delle immagini. Ciò che conta, al contrario, è l'interstizio tra immagini, tra due immagini [...] Data un'immagine, si tratta di scegliere un'altra immagine che indurrà tra le due un interstizio. Non è un'operazione di associazione, ma di differenziazione, come dicono i matematici, o di 'disparazione', come dicono i fisici: dato un potenziale, bisogna sceglierne un altro, non uno qualunque, ma in modo tale che tra i due si stabilisca una differenza di potenziale, un potenziale che sia produttore di un terzo o di qualcosa di nuovo. [...] è il metodo del TRA"¹⁴.

13 *Ibid.*, cit., p. 637.

14 *L'immagine-tempo: cinema 2*, cit., pp. 200-201.

Deleuze è interessato ai processi di trasformazione interni al campo trascendentale. In questa regione la vita è “una vita”, una vitalità esaurita, un evento “ancora a venire e già arrivato”, una velocità infinita che assorbe la durata nell’“immensità del tempo vuoto”, riducendo la densità degli intervalli biologici, i momenti dei viventi, a una pausa inumana: “Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto frat-tempi (*des entre-temps*), frammenti.”¹⁵

I frat-tempi che tagliano il campo trascendentale rispondono a una logica degli intervalli irrazionali: l’attuale e il virtuale, il piano d’immanenza e i fenomeni che lo trascendono sono collegati da una relazione disgiuntiva acosmica e atemporale, dalle interruzioni che dirigono il processo di temporalizzazione dell’empirismo trascendentale, la vitalità folle dell’automatismo spirituale. Le interruzioni per Deleuze non sono perciò intervalli e non possono scambiarsi con essi. La loro potenza sorge all’interno di un campo intensivo che non dobbiamo confondere con lo spessore della percezione naturale. Le interruzioni deleuziane sono operazioni logiche, un puro “tra”, il simbolo algebrico di un processo di differenziazione.

Per questa ragione l’ontologia deleuziana del “tra” è incompatibile con la commutazione delle interruzioni e degli intervalli caratteristica delle sintesi di Marinetti. La logica dei tagli irrazionali è un metodo d’intersezione dell’immanenza e della trascendenza, della vita assoluta e della vitalità relativa, del puro fuori intensivo e del territorio impuro, attuale della trascendenza incarnata. I frat-tempi disegnano una linea di fuga, non un intervallo; un movimento acosmico come l’auto-movimento dell’assoluto, un mutamento estraneo alla durata come la velocità infinita, un passaggio in sé, la negazione del bergsonismo: “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta. [...] l’assoluto è la velocità del movimento tra due punti, nel mezzo dei due, e che traccia una linea di fuga. Il movimento non procede più da un punto a un altro, ma avviene piuttosto tra due livelli come in una differenza di potenziale. È una differenza di intensità che produce un fenomeno [...] Così la velocità assoluta può segnare un movimento rapido, ma anche un movimento molto lento, o addirittura un’immobilità, come un movimento sul posto”¹⁶.

15 *L'immanenza: una vita ...*, cit., p. 323.

16 *Conversazioni*, cit., p. 37.

Le interruzioni sono eventi, atti impersonali provenienti da un altro mondo, irruzioni della velocità infinita di una vita trascendentale. In quanto evento, il “tra” deleuziano funziona come un taglio autonomo, non coordinato con i confini degli altri segmenti vitali e dunque non paragonabile a un intervallo. È questa, secondo Deleuze, la logica del cinema d’avanguardia: “l’immagine moderna instaura il regno degli ‘incommensurabili’ o delle interruzioni irrazionali, l’interruzione cioè non fa più parte dell’una o dell’altra immagine, dell’una o dell’altra successione che separa e ripartisce. [...] L’intervallo si libera, l’interstizio diventa irriducibile e ha valore per se stesso”¹⁷.

La non-dimensionalità trascendentale del “tra” deleuziano richiede una teologia del fuori, un vuoto ontologico, un fuori come etere della spaziatura: “è il metodo del TRA, ‘tra due immagini’ [...] tra due azioni, tra due affezioni, tra due percezioni, tra due immagini visive, tra due immagini sonore, tra sonoro e visivo [...] il tutto subisce una mutazione [...] Il tutto si confonde con ciò che Blanchot chiama la ‘dispersione del fuori’ o la ‘vertigine della spaziatura’: questo vuoto che non è più una parte motrice dell’immagine e che l’immagine oltrepasserebbe per continuare, ma che è la messa in questione radicale dell’immagine”¹⁸. Possiamo immaginare come Deleuze avrebbe reagito alle sintesi di Marinetti: le loro interruzioni primitive e l’uso di suoni concreti e tagli imprevedibili sarebbero stati ricondotti alla logica interstiziale del campo trascendentale, accettati come tracce di una libertà assoluta di divenire, elogiati come indici della vitalità macchinica dell’automa spirituale.

Di contro, poiché abbiamo imparato a riconoscere la densità dei silenzi delle sintesi radiofoniche – che non sono un vuoto e non producono una vertigine della spaziatura – e siamo consapevoli della dimensionalità dei tagli di Marinetti – avendo osservato lo scambio continuo tra intervalli e interruzioni e apprezzato il costruttivismo spazio-temporale delle sintesi – siamo anche convinti della necessità di raggiungere una concezione post-deleuziana del “tra”, una topologia degli intervalli in sintonia con il vitalismo naturalistico di Marinetti. Per decifrare questi oggetti ermetici abbiamo bisogno di una geometria del vivente che si sia affrancata dalla signoria del trascendentale e dai paradossi logico-ontologici che lo incatenano al suo doppio, all’immanenza.

17 *L’immagine-tempo: cinema 2*, cit., p. 306.

18 *Ibid.*, p. 201.

CONCLUSIONE

Giunti alla conclusione, immagino la delusione sia della “destra” che della “sinistra” deleuziane. Per i primi, Deleuze è un ontologo kantiano, un fenomenologo visionario oppure un metafisico neoplatonico. Per i secondi, il deleuzismo è un pensiero dell’immanenza e dell’impersonale, una pratica post-filosofica degli agganciamenti anarchici e del desiderio macchinico. A chi giova dunque il vitalismo trascendentale? Dove collocare un trascendentalismo sovversivo e un misticismo delle quantità intensive?

Poiché il deleuzismo è una potenza del pensiero divenuta atmosfera teorico-politica, poco valgono le opzioni scolastiche. Dobbiamo accettare il contagio dell’empirismo trascendentale e prenderci cura del corpo febbricitante dell’Occidente deleuziano. Dal naturalismo anti-cristiano di Nietzsche e Bergson, Deleuze ha estratto con violenza estatica i concetti fondamentali della sua teologia trascendentale dell’intensità. È giunta l’ora di riterritorializzare questo misticismo allucinato, radicandolo in una topologia della vita naturale, in una nuova immagine del pensiero. A questo compito è dedicata la *pars construens* del volume. Come ritrovare un pensiero selvaggio?

In un saggio recente, Deborah Jenson ha ricordato come Marx “prescriva uno spazio del comune senza copie”: non un programma politico contingente ma una nuova collocazione del comunismo, una dimensione “in cui l’internazionale non è cosmopolita”, un luogo rivoluzionario irriducibile sia alla poesia sociale del romanticismo politico francese sia alle “ingannevoli forze unificanti” di una comunità idealizzata di proprietari di merci¹. Se il feticismo delle merci resta la descrizione più appropriata della forma fantasmagorica assunta dai rapporti sociali nell’epoca del capitalismo moderno, quale sarà il nuovo aspetto dell’umanità in uno spazio politico rivoluzionario?

1 Cfr. D. Jenson, *The Common Without Copies, the International Without Cosmopolitanism: Marx Against the Romanticism of Likeness*, “Rethinking Marxism”, n. 22, 3, 2010, pp. 420-433. La traduzione italiana delle citazioni dal saggio di Jenson è mia.

Per Proudhon, il comunismo si colloca “nell’essere in comune degli elementi”: “Il sole, l’aria e il mare sono comuni: il piacere che proviamo per questi oggetti rappresenta il più alto grado possibile di comunismo”. A dispetto della critica di Marx a Proudhon e della sua ironia riguardo alla “stupida e noiosa disputa sul ruolo della Natura”, la riflessione sulla relazione con il fuori naturale dei soggetti politici è divenuta un compito necessario per la filosofia di oggi. In un’epoca post-storicistica e post-umanistica, che ha smarrito ogni residua fiducia nell’autonomia dell’umano e nella sua capacità di fare la storia, soltanto una comprensione delle logiche del vivente può mettere in salvo il pensiero dalle sirene del neocapitalismo e della sua critica speculare, l’ontologia del lavoro e della produzione². La natura è infatti l’unico fuori del comune che permetta di decostruire l’opposizione tra relazioni interne ed esterne, offrendo in tal modo un terreno vergine per pensare le azioni umane senza ricadere nel “regime temporale del lavoro”³.

Ne *L’individuazione psichica e collettiva*, Simondon introduce una distinzione cruciale tra *zoon politikon* e *zoon teknikon*:

Il rapporto dell’uomo con il mondo si realizza, infatti, sia mediante la comunità, con il lavoro, sia in quel dialogo diretto tra l’individuo e l’oggetto che è lo sforzo tecnico [...] il lavoro si esaurisce nel suo compimento, e il lavoratore si aliena nella sua opera che si distanzia sempre più da lui; l’essere tecnico, invece si appropria di una disponibilità che resta sempre presente [...] Il tecnico può agire solo liberamente, giacché la normatività tecnica è intrinseca al gesto che la costituisce [...] In una determinata società, vi è antagonismo tra lo sforzo comunitario e lo sforzo tecnico; le forze comunitarie tendono ad assimilare le forze tecniche in un sistema di obblighi sociali, equiparando lo sforzo tecnico a un lavoro; ma lo sforzo tecnico obbliga a modificare continuamente la sua struttura per assimilare creazioni sempre nuove⁴.

2 Per una critica del “primato assoluto, per non dire dell’unicità, della forza di produzione come fondazione antropologica della politica e del cambiamento storico”, cfr. le osservazioni di Étienne Balibar in A. Curcio e C. Özselçuk, *On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri*, “Rethinking Marxism”, n. 22: 3 (2010), p. 318.

3 G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, tr. it. P. Virno, Derive-Approdi, Roma 2001, p. 248.

4 *Ibid.*, pp. 248-249.

Per Simondon, lavoro e tecnica corrispondono a due soluzioni alternative al problema del rapporto dell'uomo con il mondo. Grazie alla sua radicale alterità rispetto alle forze d'integrazione comunitaria, l'essere tecnico si sottrae all'orizzonte normativo del lavoro, inclusa ogni politica emancipativa del lavoro in comune. Soltanto attraverso uno sforzo tecnico l'umanità è capace di collocarsi nelle relazioni transindividuali, le relazioni immediate tra individui esposti in comune, senza mediazione comunitaria, al campo pre-individuale delle forze bio-fisiche. La cesura tra *zoon politikon* e *zoon teknikon* implica dunque la divergenza tra lavoro e tecnicità: mentre il lavoro è per essenza comunitario e si esaurisce in operazioni mediate socialmente, l'invenzione tecnica si mantiene tenacemente all'interno delle relazioni con l'oggetto, il quale accumula gli sforzi umani in una dimensione transindividuale. All'Occidente di Kant, Marx e Heidegger, Simondon contrappone un nuovo ritualismo, un vitalismo naturalistico, la tecnicità e la magia del pensiero selvaggio.

Questa prospettiva teorica, che non va scambiata per un ripiego nostalgico sul modo di produzione feudale, rappresenta una consapevole ripresa del vitalismo naturalistico di Bergson. Simondon recupera esplicitamente il lessico bergsoniano de *Le due fonti della morale e della religione*: società aperta e società chiusa, automatismo e dinamismo, sforzo, la tecnicità come azione macchinica. Fedele al paradigma dell'*homo faber* bergsoniano, lo sforzo tecnico di Simondon non predilige lo spazio sociale unidimensionale del lavoro ma il rapporto pratico – magico-artistico prima che socio-economico – con la natura pre-individuale. Come Bergson, il quale collocava l'attività manipolativa dell'*homo faber* nei luoghi vertiginosi d'intersezione fra ritmi di durata eterogenei, irriducibili alla scala della socialità umana, Simondon inserisce lo sforzo tecnico in un campo di relazioni impersonali, dentro i processi magmatici d'individuazione della natura preindividuale.

È mia convinzione che sia proprio questa natura, ancora refrattaria al dominio totalitario dell'organizzazione umana del lavoro, piuttosto che la società o la storia, il terreno che può permetterci d'immaginare una politica affermativa e anti-capitalistica dell'essere in comune. Pur definendo questo programma “un minimalismo politico”, Barthes ha assegnato ad esso un compito enorme: la riconversione della nostra attuale ideologia politica, il sabotaggio dell'arroganza dell'Occidente e la costruzione di una “socialità minima”⁵.

5 Cfr. il capitolo *Intensités* in *Le Neutre*, cit.

APPENDICE

LA FINE DI TUTTE LE COSE¹

FEDERICA MARTINI In *Plus Ultra. Enciclopedismo barocco e modernità*² parli del passaggio da enciclopedia a lessicografia e della sua deriva (o evoluzione) in enciclopedia individuale (la si può definire così?). Prendo uno degli esempi che citi, *Bouvard et Pécuchet*. Il critico d'arte Jean-Yves Jouannais sta scrivendo, in una serie di conferenze-performance, il decimo capitolo – il capitolo mancante – del romanzo di Flaubert, nell'ambito di un progetto intitolato “Enciclopedia di guerra”. In questo contesto, vorrei chiederti una riflessione/definizione sul momento di passaggio dall'enciclopedismo barocco all'enciclopedismo dell'uomo moderno.

FEDERICO LUISETTI In *Plus Ultra* ho marcato in modo forse troppo netto la discontinuità tra enciclopedismo barocco ed enciclopedismo illuministico, assegnando un'importanza eccessiva ai criteri di ordinamento lessicografico anziché sistematico dei contenuti. Oggi riformulerei questo passaggio in modo diverso. A causa della sua funzione tecnico-pedagogica, l'enciclopedismo barocco, sia nella sua dimensione magico-collezionistica – ad esempio la *Wunderkammer* controriformistica di Athanasius Kircher – sia in quella escatologico-libresca – i sette volumi dell'*Encyclopaedia* del calvinista Johann

1 Stampato su fogli volanti, dispersi nello spazio urbano, il testo appartiene alla “reading sculpture” di Carla Demierre, Federica Martini e Didier Rittener: “C’est entre le 30 août et le 25 octobre 2009, dans la ville de Bienne, que paraît l’unique numéro du journal *The Reading Sculpture*. Distribué par fragments hebdomadaires, cette édition de trente-deux pages est une ‘expérience phénoménologique de journal’, fondée sur un mode de lecture dilatée et ralentie, et l’omission définitive de toute ‘actualité’ ou ‘information’ ou ‘nouvelle’ ou ‘prévision’”, cfr. <http://www.thereadingsculpture.org/> Ringrazio Federica Martini e gli autori di *The Reading Sculpture* per il permesso di ripubblicare il testo e le immagini.

2 F. Luisetti, *Plus Ultra. Enciclopedismo barocco e modernità*, Trauben, Torino 2001.

Heinrich Alsted – si differenzia dalla conoscenza speculativa, erede del primato assegnato dai greci alla *theoria*. Da questo punto di vista, mi pare utile riferirsi agli studi di Michel Foucault sulle tecniche del sé e attribuire proprio all’enciclopedismo barocco una consapevolezza radicale della natura antropotecnica del *savoir*.

In Alsted e Kircher, l’enciclopedismo coincide con la costruzione di vere e proprie macchine per la distorsione delle coordinate spazio-temporali, come il vostro numero unico *The Reading Sculpture* [fig. 7 e 8]. L’obiettivo non è acquisire nuove conoscenze, quanto

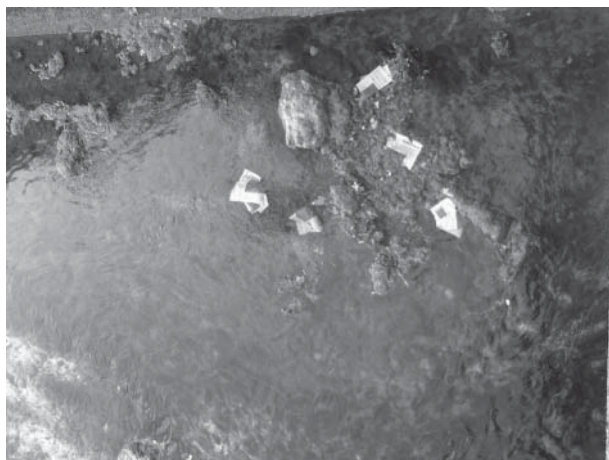


Fig. 7. “The Reading Sculpture”, Utopics, 11e Exposition Suisse de Sculpture, Biel/Bienne, 25-30 ottobre 2009 (<http://www.thereadingsculpture.org/>)



Fig. 8. “The Reading Sculpture”

utilizzare le conoscenze esistenti – teologiche e filosofiche, morali e meccaniche, naturali e artificiali – per modificare i soggetti che entrano a contatto con la strumentazione degli enciclopedisti. Sia Alsted che Kircher inscrivono le pratiche enciclopediche all'interno di una pedagogia esaltata, che mira alla rieducazione della percezione, alla corrosione e rigenerazione dell'intero arco dei saperi.

Nel caso di Alsted e in generale del calvinismo escatologico, l'enciclopedia è una macchina per condensare e cristallizzare il tempo e in tal modo preparare la *theiosis*, la divinizzazione dell'umano, la trasfigurazione dell'enciclopedista; un programma che riformula l'orientamento taumaturgico delle arti della memoria esoteriche del Rinascimento. Per Kircher, che predilige il luogo fisico della *Wunderkammer* al primato biblico del libro, la collezione funziona come uno spazio eterotopico, come un poderoso meccanismo di decostruzione del sapere occidentale e orientale, antico e presente, teologico e scientifico. Non ha molto senso dunque interrogarsi, secondo le abitudini accademiche, sulla natura dottrinale dell'enciclopedismo kircheriano. Come ho cercato di mostrare in uno studio recente sulle macchine kircheriane³, il suo enciclopedismo si regge sull'operatività truffaldina di congegni illusionistici e disfunzionali – ad esempio i finti automi del moto perpetuo – i quali hanno il compito di neutralizzare l'alternativa tra arte e natura, tra conoscenza e visione, tra aristotelismo e nuova fisica, rafforzando in tal modo il primato operativo della *potentia absoluta* divina e, con esso, l'autorità della macchina celibe dell'ordine gesuitico.

Mi chiedi del passaggio dall'enciclopedismo barocco a quello moderno. A mio avviso, almeno da un punto di vista concettuale, questo passaggio non è mai avvenuto oppure, se è avvenuto, ha investito ambiti circoscritti nel corso di periodi limitati. A ben vedere, il tramonto dell'enciclopedismo escatologico calvinistico e di quello magico di matrice rinascimentale non si è mai compiuto, mentre abbiamo assistito allo spostamento delle metodologie enciclopediche di costruzione dell'esperienza da un campo mediatico a un altro. Il *livre* di Mallarmé, le *Wunderkammern* portatili di Duchamp e Cornell, la vostra *reading sculpture* – diffusa nello spazio pubblico e implosa nelle sue strutture, frammentaria come un periodico e uni-

3 F. Luisetti, *Le macchinazioni di Athanasius Kircher*, in *Athanasius Kircher. L'idea di scienza universale*, a cura di F. Vercellone e A. Bertinetto, Mimesis, Milano 2007, pp. 195-216.

taria come una scultura – dimostrano la persistenza delle tecnologie enciclopediche sperimentate dal barocco.

Anche da una prospettiva storica si potrebbe d'altronde affermare che l'enciclopedismo barocco non viene sepolto, bensì potenziato, da quello illuministico. Come ha colto Simondon⁴, l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alambert – che non a caso si richiama esplicitamente a Leibniz e Alsted⁵ – è saldamente ancorata al paradigma d'iniziazione tecnologica tipico dell'enciclopedismo barocco. L'obiettivo di fondo dell'*Encyclopédie* è di produrre un'"universalità dell'iniziazione", ovvero un rapporto diffuso di intimità con le forze naturali, garantito dalla padronanza delle tecniche. Anche in questo caso, il cerchio magico dell'enciclopedia, capace di assorbire l'arte e la natura dentro una medesima operazione, è di ordine pedagogico: *l'enciclopedista non è colui che sa ma colui che può*, il padrone della macchina, il sacerdote dell'addomesticamento delle forze naturali e della trasformazione di sé.

Citavi Flaubert e l'attualizzazione performativa da parte di Jean-Yves Jouannais dell'enciclopedismo parassitario di Bouvard e Pécuchet: ciò che mi colpisce nell'opera geniale di Flaubert è che il suo attacco al paradigma trionfante dell'enciclopedismo tecnologico di Diderot e d'Alambert sia condotto, per la prima volta nella storia della letteratura moderna, sul terreno e con i mezzi dell'enciclopedismo stesso. La divinizzazione enciclopedica della natura umana è combattuta con una catabasi nichilistica totalizzante. Ancora una volta, quando la posta in gioco è la "cura di sé", il luogo di scontro privilegiato diventano le tecniche della pedagogia enciclopedica.

Se intendiamo però la modernità occidentale come un progetto incompiuto⁶, piuttosto che come un destino da condividere o un'eredità da difendere, comprendiamo anche la posizione di Kant, la quale segna davvero, almeno sul piano teoretico, la conclusione o meglio la chiusura dell'enciclopedismo barocco.

Nelle sue riflessioni sulla "fine di tutte le cose" Kant prospetta un'assolutezza della dimensione pratica – dell'"intenzione morale"

4 G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1989, pp. 85-112.

5 Diderot interviene personalmente sulla voce *Leibnizianisme* dell'*Encyclopédie*, per rivendicare la continuità della linea Alsted-Leibniz-*Encyclopédie*.

6 Incompiuto e che non merita di essere compiuto, a differenza di ciò che prescrivono gli apologeti, alla Habermas, dell'incompiutezza utopica della modernità occidentale.

(*Gesinnung*) – che implica il totale esaurimento, e anche l’assoluto svuotamento, dell’orizzonte enciclopedico⁷.

Mentre l’enciclopedismo barocco agganciava il piano fisico a quello ideale, ponendosi il problema della modificazione tecnico-enciclopedica della natura umana nel quadro di una *renovatio mundi* cosmologica, Kant separa nettamente i due livelli. La dimensione trascendentale opera continuamente sullo sfondo di quella empirica, ma i due ambiti non interagiscono. Nessuna tecnica di sé sarà in grado di modificare i soggetti della modernità post-enciclopedica kantiana. Le strutture ideali dell’azione, interiorizzate sino a essere sottratte ai “mutamenti che procedono all’infinito” del mondo sensibile, sono ormai collocate nel mondo dell’*homo noumenon*, “la cui realizzazione è in cielo”⁸.

Per Kant, le visioni apocalittiche della fine dei tempi non sono altro che la spia di un’esigenza morale: il nostro sistema di valori deve ottenere un appagamento. Anche se, sul piano fisico e teoretico, è del tutto impossibile concepire una fine dei tempi interna al tempo – una sovrapposizione di durata ed eternità, un istante finale che chiuda la temporalità e dentro il quale “accada ancora qualcosa” – la nostra vita non può svolgersi come “un dramma teatrale senza epilogo”. Invece che a una *plenitudo temporis*, l’impulso apocalittico rimanda secondo Kant all’evidenza regolativa di uno scopo finale dell’agire umano, necessariamente raggiungibile e sempre di fatto raggiunto nell’agire pratico: ogni comportamento saggio e virtuoso deve presupporre la corrispondenza tra intenzioni morali e loro appagamento, la veridificazione dei principi di comportamento, una salvezza nel quotidiano.

Scegliendo liberamente di dare ascolto a questa esigenza soggettiva di senso, l’umanità istituisce accanto al piano fisico un piano trascendentale – che, come Deleuze, Kant definisce “immanente” – nel quale ogni trasformazione di sé è già sempre avvenuta sotto l’egida della ragione legislatrice e delle sue massime morali. In questo modo il mondo sensibile si duplica specularmente nel mondo della ragione pratica, nel quale il sé è divinizzato, anche se in forme

7 I. Kant, *La fine di tutte le cose*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

8 “La regola dell’uso pratico della ragione altro non significa se non che dobbiamo assumere le nostre massime come se, in tutti i mutamenti che procedono all’infinito dal bene al meglio, il nostro stato morale, quanto al suo intento (l’*homo noumenon*, “la cui realizzazione è in cielo”), non fosse soggetto ad alcun cambiamento nel tempo” (*La fine di tutte le cose*, cit., p. 30).

incorporee e legislative. Il soggetto kantiano, nascondendo dentro di sé un'assolutezza formale, la paradossale "trascendenza immanente" della sua funzione legislatrice, non ha bisogno di alcuna *panacea* enciclopedica.

Il costruttivismo spazio-temporale sperimentato dall'enciclopedismo barocco – e rilanciato dal vitalismo macchinico delle avanguardie storiche – è sostituito da Kant con una pedagogia razionale, che commisura i mezzi ai fini. La sregolatezza dell'enciclopedismo barocco – nutrita della turbolenza geopolitica dell'Europa e incerta persino sulla stabilità della natura umana – è ricondotta all'evidenza di un'opzione morale.

Per questi motivi, mi pare di intravedere in ogni ripresa del costruttivismo enciclopedico, ad esempio nel foglio-mondo di *The Reading Sculpture*, la riemersione dei paradigmi anti-modernisti custoditi nelle viscere della cultura occidentale. Alla ragione pratica capitalistica, l'enciclopedismo contrappone delle tecniche di alterazione della natura umana nel suo stato attuale.

FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

Ultime uscite:

49. Pietri Susi, *L'opera inaugurale. Gli scrittori-lettori della Comédie Humaine I*
50. Rainone Antonio, *Il doppio mondo dell'occhio e dell'orecchio*
51. Giacomantonio Francesco, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione dilagante*
52. Profumi Emanuele, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*
53. Vander Fabio, *Essere e non-essere. La Scienza della logica e i suoi critici*
54. Verrucci Gianluca, *Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*
55. Mariani Emanuele, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'Anticristo*
56. Meschesi Viviana, *Sistema e trasgressione. Logica e analogia in F. Rosenzweig, W. Benjamin ed E. Levinas*
57. Brianese Giorgio, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*
58. Cavicchioli Roberta, *Breve storia di un'ingratitudine. Victor Cousin nell'album di famiglia della scuola repubblicana*
59. Crotti Ornella, *La bellezza del bene. Il debito di Hannah Arendt nei confronti di Immanuel Kant*
60. Magliulo Nicola, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*
61. Scheu René, *Il soggetto debole. Sul pensiero di Aldo Rovatti*
62. Andrea Amato, *Agli esordi dell'esserci. Ancor privi del senso del bene e del male*
63. Manti Franco (a cura di), *Res publica*
64. Marchetti Luca, *Oltre l'immagine*
65. Di Giacomo Giuseppe (a cura di), *Ripensare le immagini*
66. Bonito Oliva Rossella, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*
67. Gasparri Luca, *Filosofia dell'illusione. Lineamenti di glottologia e di critica concettuale*
68. Ponzio Julia, Mininni Giuseppe, Ponzio Augusto, Solimini Maria, Petrilli Susan, Ponzio Luciano, *Roland Barthes. La visione ottusa*
69. Duarte German A., *La scomparsa dell'orologio universale. Peter Watkins e i mass media audiovisivi*
70. Cavicchioli Roberta, *Breve storia di un'ingratitudine. Victor Cousin nell'album di famiglia della scuola repubblicana*
71. Lavecchia Salvatore, *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*
72. Sacchi Dario (a cura di), *Passioni e ragione fra etica ed estetica*
73. D'oriano Pietro, Rocchi Draga (a cura di), *Il male e l'essere. Atti del convegno internazionale di studi - Roma*
74. Alcaro Mario (a cura di), *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*

75. Arcella Luciano, *L'innocenza di Zarathustra. Considerazioni sul I libro di Così parlò Zarathustra di F. Nietzsche*,
76. Carena Tiziana, *La pneumatologia teologico-estetica di Vincenzo Gioberti*
77. Zampieri, *Introduzione alla vita filosofica*
78. Vincenzo Comerci, *Filosofia e mondo. Il confronto di Carlo Sini*
79. Felice Accame, Mario Valentino Bramè, *La strana copia. Carteggio fra due avversari su natura e funzione della filosofia con documentazione a sostegno di entrambi*
80. Carlo Burelli, *E fu lo stato. Hobbes e il dilemma che imprigiona*
81. Di Chiro Antonio, *La notte del mondo. Luoghi del senso, luoghi del divino*
82. Lucchini, *Il bene come possibile processo concreto. Natura e ontologia sociale*
83. Cruz, *La memoria si dice in molti modi*
84. Giovanni Invitto, *Marleau-Ponty par lui-même. Una pratica filosofica della narrazione di sé*
85. Valentina Tirloni, *L'enigma del colore. Un approccio fenomenologico e simbolico*
86. Alessia Cervini, *La ricerca del metodo. Antropologia e storia delle forme in S.M. Ejzenštejn*
87. Luciano Ponzio, *L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica*
88. Giacomo Fronzi, *Contaminazioni. Esperienze estetiche nella comporaneità*
89. Giorgia Bordoni, *Nomi di Dio*
90. Filippo Silvestri, *Segni significati intuizioni. Sul problema del linguaggio nella fenomenologia di Husserl*
91. Romeo Bufalo, Giuseppe Cantarano, Pio Colonnello (a cura di), *Natura storia società. Studi in onore di Mario Alcaro*
92. Stefano Bracaletti, *Individualismo metodologico, riduzionismo, microfondazione. Problematiche e sviluppi del paradigma individualista nelle scienze sociali*
93. Giovanni Invitto, *La lanterna di Diogene e la lampada di Aladino*
94. Andrea Camparsi, Irene Angela Bianchi, *L'autocoscienza e la prospettiva sul mondo*
95. Veronica Santini, *Il filosofo e il mare. Immagini marine e nautiche nella Repubblica di Platone*
96. Jean-Pierre Vernant, *L'immagine e il suo doppio. Dall'era dell'idolo all'alba dell'arte*
97. Barbara Chitussi, *Immagine e mito. Un carteggio tra Benjamin e Adorno*
98. Marco Jacobsson, *Heidegger e Dilthey. Vita, morte e storia*
99. Lorenzo Bernini, Mauro Farnesi Camellone, Nicola Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*
100. Francesco Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*
101. Augusto Mazzone, *Il gioco delle forme sonore. Studi su Kant, Hanslick, Nietzsche e Stravinskij*
102. Aldo Trucchio (a cura di), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*

103. Victorino Pérez Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e la vita: Raimon Panikkar*
104. Fabio Martelli, *Un libertino nel "Plenilunio delle monarchie"*
105. Angelica Polverini, *L'inganno dei sensi. La percezione sinestetica tra vista e tatto dall'antichità all'arte del Cinquecento*
106. Federica Negri, *Ti temo vicina ti amo lontana. Nietzsche, il femminile e le donne*
107. Maieron Mario Augusto, *Alla ricerca dell'isola che non c'è. Ragionamenti sulla mente*
108. Casini Leonardo, *Corporeità. La corporeità nelle Ergänzungen al Die Welt di Schopenhauer e altri scritti*, a cura di Viviana Meschesi
109. Giuseppe Campesi, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*
110. Bertolini Mara Meletti (a cura di), *Ragion pratica e immaginazione. Percorsi etici tra logica, psicologia ed estetica*
111. Cattaneo Francesco, *Domandare con Gadamer*
112. Pantano Alessandra, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*

