

Giacomo Pezzano

Cosa si penserà di noi, che siamo al di là del bene e del male? La sfida deleziana

«L'organismo sano è misurato dalla capacità, e dalla volontà, di sperimentare l'imprevisto: con tutti i rischi che esso comporta, compreso quello, estremo, di una reazione catastrofica. Si potrebbe addirittura dire che la malattia rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi. Non una mancanza, ma un eccesso, di conservazione» (Esposito 2002: 171).

«Où se trouve l'essence de la vie? Dans le gène (DNA), c'est-à-dire le système reproducteur qui se perpétue dans le temps (l'espèce), ou dans la protéine, c'est-à-dire l'activité métabolique de l'individu? Est-elle dans l'univers changeant et périssable de la vie phénoménale ou est-elle dans l'univers invariant et durable du principe génératif? Le "rêve" de la vie est-il de s'autoreproduire – survivre –, ou bien de métaboliser, c'est-à-dire "jouir" – vivre? Vit-on pour survivre ou survit-on pour vivre? La "vérité" est-elle dans ce qui traverse le temps ou dans ce qui se consume dans le temps? Dans ce qui est la forme ou dans ce qui est le concret? Or il ne peut y avoir de réponse à cette question, puisque le survivre et le vivre, le jouir et le perpétuer, le métabolisme et le reproductif, le phénoménal et le génératif sont réciproquement fin et moyen l'un de l'autre, et rien ne permet de surmonter cette ambiguïté indécidable [...]?» (Morin 1973: 215).

«Che cosa è buono? – Tutto ciò che nell'uomo accresce il senso di potenza, la volontà di potenza [*Wille zur Macht*], la potenza [*Macht*] stessa. [...] La vita stessa vale [...] in quanto istinto di crescita, di durata, di accumulazione di energie, di *potenza*» (Nietzsche 1993b: 772-774).

«L'uomo, l'animale più coraggioso e più assuefatto al dolore, *non* nega in sé la sofferenza; la *vuole*, la va persino a cercare, sempreché gli si mostri un *significato* della sofferenza stessa, un "perché" del soffrire» (Nietzsche 1993b: 665).

«I problemi non sono separabili da un potere decisionale, da un *fiat*, che fa di noi, quando ci pervade, esseri semidivini. [...] Il pensiero non pensa se non a partire da un inconscio e pensa questo inconscio nell'esercizio trascendente. [...] Ciò che è primo nel pensiero è il furto» (Deleuze 1997: 256 e 258).

«Nuove forze in grado di dare un altro senso al pensiero, un pensiero capace di seguire la vita sino al limite di ciò che è in suo potere o addirittura di guidarla sino a questo limite: un pensiero che *afferma* la vita invece di una conoscenza che le si oppone. In tal caso la vita sarebbe la forza attiva del pensiero e il pensiero la potenza affermativa della vita; entrambi procederebbero nella medesima direzione, sospingendosi a vicenda e superando, ora l'uno ora l'altra, tutti i limiti, nello sforzo di una creazione straordinaria. Allora pensare significherebbe *scoprire, inventare nuove possibilità di vita*. [...] A rigore, possiamo parlare di creazione solo se, lungi dal separare la vita da ciò che è in suo potere, ci serviamo dell'eccedenza per inventare nuove forme di vita» (Deleuze 2002: 150 s. e 276).

«La natura scaglia il filosofo come un dardo in mezzo agli uomini, non prende la mira, ma spera che il dardo rimarrà infisso da qualche parte» (Nietzsche 1993a: 434).

«Cosa si penserà di noi?»: è questa la domanda che Gilles Deleuze pone commentando alcuni passaggi della recensione-commento di Michel Foucault (Foucault 1997) a due tra le principali delle proprie opere, *Logica del senso* (Deleuze 1975) e *Differenza e ripetizione* (Deleuze 1997). Ma andiamo con ordine.

1. Verso un pensiero a-categorico in quanto a-giudicante

Foucault spiega che Deleuze, «piuttosto che denunciare il grande oblio che avrebbe inaugurato l'occidente, con una pazienza da genealogista nietzscheano, mette a nudo tutta una moltitudine di piccole impurità, di meschine compromissioni» (Foucault 1997: 64), mostrando la *spregevole morale del pensiero*, «la tirannia di una volontà buona, l'obbligo di pensare “in comune” con gli altri, il dominio del modello pedagogico, e soprattutto l'esclusione della bestialità» (*ibidem*): Deleuze avrebbe messo a nudo come il *sensu comune* assoggetterebbe il *divenire folle* e l'*anarchia della differenza*. Deleuze avrebbe mostrato come è possibile, perché è necessario *pervertire il buon senso*:

perché il concetto possa sottomettere la differenza, occorre che la percezione, entro ciò che si dice il diverso, colga delle somiglianze globali (che saranno scomposte poi in differenze e identità parziali); che ogni rappresentazione nuova si accompagni a rappresentazioni che esibiscano tutte le somiglianze; allora, in questo spazio della rappresentazione (sensazione-immagine-ricordo), si porrà il somigliante alla prova del livellamento quantitativo e all'esame delle quantità graduate; si costituirà il grande quadro delle differenze misurabili. [...] La ripetizione che, nel concetto, non era se non la vibrazione impertinente dell'identico, diviene nella rappresentazione il principio di programmazione del simile. Ma *chi* riconosce il simile, l'esattamente simile, quindi il meno simile – il più grande e il più piccolo, il più chiaro, il più scuro? Il buon senso. Il buon senso che riconosce, che istituisce le equivalenze, che valuta gli scarti, che misura le distanze, che assimila e ripartisce, è la cosa che meglio al mondo divide. Esso regna sulla filosofia della rappresentazione. Pervertiamo il buon senso, e facciamo scorrere il pensiero fuori dal quadro ordinato delle somiglianze; esso appare allora come una verticalità di varie intensità; infatti l'intensità, molto prima di essere graduata dalla rappresentazione, è in se stessa una pura differenza: differenza che si sposta e si ripete, differenza che si contrae o si espande, punto singolare che rinserra e disserra, nel suo evento acuto, indefinite ripetizioni. Il pensiero va pensato come irregolarità intensiva. Dissoluzione dell'io (*ivi*: 65 s.).

Liberare la differenza, dunque, per dar vita a un *pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione*: «un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero del molteplice – della molteplicità dispersa e nomade che non limiti né raggruppamenti nessuna delle costrizioni dello stesso» (*ivi*: 67). Questa la sfida lanciata da Deleuze, nel tentativo di liberarsi dall'*assoggettamento delle categorie*, che – letteralmente – rappresentano (cfr. Heidegger 2003: 78-80) lo sguardo che, dall'alto in basso, squadra esplicitamente la cosa (qualcosa o qualcuno che sia) sulla pubblica piazza per deciderne le sorti, per determinarne il destino, per scovarne la causa e chiamarla in causa e, se è il caso, ac-cusarla: la categoria mette in evidenza accusando e rende manifesto chiamando per ciò che si è, facendo sì che venga in luce all'aperto nella dimensione pubblica come ciò che è, ma proprio così lo determina e lo costituisce. La categoria *giudica*¹, *cita in giudizio* la cosa per appropriarsene, per affibbiarle un nome proprio che è proprio solo in quanto proprietà della categoria: la categoria consente «in quali modi l'essere può dirsi, specificando in anticipo le forme di attribuzione dell'essere, imponendo in qualche modo il suo schema di distribuzione agli enti, di preservare al più alto grado la propria quiete senza differenza» (Foucault 1997: 67).

Insomma, le categorie sono certo *forme a priori conoscitive*, se si vuole, ma sono anche *morale arcaica*, «vecchio decalogo che l'identico impose alla differenza» (*ivi*: 68): ecco allora perché «bisogna inventare un pensiero a-categorico» (*ibidem*), perché bisogna far resuscitare quel pensiero dell'uni-vocità dell'essere che già Duns Scoto e Spinoza (ma poi anche Nietzsche) aveva fatto sentire la sua singola e possente voce per mettere a tacere ogni possibile equi-voco figlio della pluri-vocità dei giudizi – «la soppressione delle categorie, l'affermazione dell'univocità dell'essere, la rivoluzione ripetitiva dell'essere attorno alla differenza» (*ibidem*), in un mondo *selvaggio, nomade e anarchico*².

Che l'essere sia univoco, che non possa dirsi se non in un solo e stesso modo, è paradossalmente la condizione principale perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto; l'essere può dirsi nello stesso modo in quanto le differenze non sono ridotte in anticipo dalle categorie, in quanto non si ripartiscono in un diverso sempre riconoscibile attraverso la percezione, in quanto non si organizzano secondo la gerarchia concettuale delle specie e dei generi (*ivi*: 71 s.).

Le categorie *respingono silenziosamente la bestialità*, «a voce alta, le categorie ci dicono come conoscere, e ci avvertono solennemente sulle possibilità di ingannarsi; ma a bassa voce, esse vi garantiscono che siete intelligenti, e costituiscono l'*a priori* della bestialità esclusa» (*ivi*: 69). Le categorie, al limite (*perché è ciò che sta sul loro limite*), *permettono l'errore*, ma *non concedono di uscire al di fuori del proprio dominio*, perché devono tenere in gabbia la bestialità, la vita nella sua folle e dinamica esuberanza³:

è pericoloso liberarsi dalle categorie; non appena si sfugge loro si affronta il magma della bestialità e si rischia, una volta aboliti questi principi di distribuzione, di veder salire tutt'intorno a sé, non la meravigliosa molteplicità delle differenze, ma l'equivalente, il confuso, il «tutto torna allo stesso», il livellamento uniforme e il terrore dinamismo di tutti gli sforzi falliti. Pensare nella forma delle categorie vuol dire conoscere il vero per distinguerlo dal falso; pensare con un pensiero «a-categorico», far fronte alla nera bestialità e, per il tempo di un lampo, distinguersene. La bestialità si contempla: vi si immerge lo sguardo, ci si lascia affascinare, essa vi trasporta con dolcezza, la si imita abbandonandovisi; ci si appoggia sulla sua fluidità senza forma; si spia il primo soprassalto dell'impercettibile differenza e, con lo sguardo vuoto, si spia, senza febbre, il ritorno della luce. All'errore si dice no, e si cancella; si dice sì alla bestialità, la si vede, la si ripete e, pian piano, si invoca l'immersione totale (*ibidem*).

Se la ragione, le categorie della ragione *decidono* che una cosa si distingue da un'altra, e che in questo distinguersi una vale più o meno dell'altra, la bestialità, *che precede la distinzione a opera della ragione fra razionale e irrazionale, fra normale e folle* (come ci ricorda Galimberti, esiste una follia che dev'essere intesa «non come il *contrario* della ragione, ma come *ciò che precede* l'abituale distinzione tra ragione e follia»: 2005: 116, per accedere alla quale occorre «passare dalla *visualizzazione* che la ragione fa della follia all'*esposizione* della ragione all'abisso della follia»: *ivi*: 117, in quanto la ragione è in se stessa «l'atto che *differenzia*»: *ivi*: 118, che mette in opera quell'*Unter-scheidung* – differenza, appunto – figlia dell'*Ent-scheidung* – decisione – che realizza la *Scheidung* – il

taglio – dei significati), dice che *una cosa vale l'altra*, «sprofondando in se stessa e prolungando all'infinito ciò che essa è attraverso ciò che essa dice di sé» (Foucault 1997: 70): in tal senso, «l'intelligenza non risponde alla bestialità: è la bestialità già vinta, l'arte categoriale di evitare l'errore. Lo scienziato è intelligente. Ma è il pensiero che s'affronta alla bestialità, ed è la filosofia che la guarda» (*ibidem*). Il filosofo, non certo *l'unico in grado* di possedere la cattiva volontà e l'umore scuro necessari a «non giocare correttamente il gioco della verità e dell'errore» (*ibidem*), ma certamente *l'unico a non volere giocare tale gioco e a decidere di sperimentarne la dissoluzione*, sfugge alle categorie insidiandosi nel paradosso, per *porsi di fronte alla bestialità e contemplarla immobile e attonito*, per farsi stupefare da essa e «per lasciarla montare lentamente in sé (è forse questo che si traduce eufemisticamente: essere assorbito nei propri pensieri)» (*ibidem*)⁴. Ma come fare a liberarsi delle categorie, del giogo della ragione, delle catene dell'intelligenza, a gettarsi nella libera sperimentazione? La risposta di Foucault chiama direttamente in causa l'esperienza dell'uso di sostanze – letteralmente – *stupefacenti*, in quanto in grado di aprire le porte (*le porte della percezione*: cfr. Huxley 2007)⁵ a quella situazione in cui ci si può lasciare stupefare e choccare dalla bestialità:

si vede facilmente come l'LSD rovescia i rapporti del cattivo umore, della bestialità e del pensiero: ha appena messo fuori circuito la sovranità delle categorie che strappa il fondo alla sua indifferenza e riduce a niente la triste mimica della bestialità; e tutta questa massa univoca e a-categorica, la dà non soltanto a vedere come variegata, mobile, asimmetrica, scentrata, spiraloide, risuonante, ma la fa brulicare a ogni istante di eventi-fantasmici; scivolando su questa superficie a un tempo puntuale e immensamente vibratoria, il pensiero, libero della sua crisalide catatonica, contempla dall'eterno l'equivalenza indefinita divenuta evento bruciante e ripetizione sontuosamente agghindata. L'oppio induce altri effetti: per esso, il pensiero raccoglie nel suo punto più alto l'unica differenza, rigettando il fondo lontanissimo, e togliendo all'immobilità il compito di contemplare, e di chiamare a sé, mimandola, la bestialità; l'oppio assicura un'immobilità senza peso, uno stupore di farfalla fuori della rigidità catatonica; e lontanissimo, al di sotto di essa, dispiega il fondo, un fondo che non assorbe più bestialmente tutte le differenze, ma le lascia sorgere e scintillare come tanti eventi infimi, distanziati, ridenti ed eterni. La droga – se del resto è possibile usare ragionevolmente questa parola al singolare – non concerne in alcun modo il vero e il falso; non apre se non alle cartomanti un mondo “più vero del reale”. Essa sposta, l'una in rapporto all'altro, la bestialità e il pensiero, abolendo la vecchia necessità del teatro dell'immobile. Ma forse, se il pensiero deve guardare la bestialità in faccia, la droga, che la mette in moto, la colora, l'agita, la solca, la dissolve, la popola di differenze e sostituisce al raro lampo la fosforescenza continua, forse la droga non dà luogo se non a un quasi-pensiero. Può essere (*ivi*: 70 s.).

Ed è proprio a questo punto che Deleuze annota a fondo pagina: «cosa si penserà di noi?», prima ancora che Foucault, nel suo tentativo di riassumere l'indicazione deleuziana di un «pensiero genitale, intensivo, affermativo, a-categorico» (*ivi*: 74), possa proseguire affermando che «perlomeno in stato di svezamento, il pensiero ha due corni: l'uno, detto di cattiva volontà (per sventare le categorie), l'altro, cattivo umore (per puntare verso la bestialità e conficcarvisi)» (*ivi*: 71).

Cosa si penserà di noi? Questa è la domanda che Deleuze si pone: cosa si penserà di chi afferma che l'unico modo per sperimentare un *pensiero anarchico e caotico*, il pensiero del *folle divenire* che chiama chi lo pensa in qualche modo a *divenire*

folle (affermazione già facilmente sottoponibile a giudizio, e non c'è giudizio che non sia categorico, proprio in ragione di quanto abbiamo affermato), sia quello di assecondare l'apertura all'orizzonte che sta *al di qua* della ragione e delle sue astuzie *con l'utilizzo delle droghe*? Cosa pensare di chi sembra invitare all'eccesso, alla dissoluzione, alla forzatura estrema di ogni barriera intellettuale e intellettiva? Cosa pensare di chi, in poche parole, *invita a sperimentare l'uso delle droghe e degli alcolici per lasciarsi invadere da quel po' di follia, da quel po' di coinvolgente bestialità*, ossia per – paradossalmente – *pensare fino in fondo* (anzi, come sottolinea Foucault, per *quasi-pensare*, giacché nemmeno le droghe di per sé possono fare miracoli, per così dire)⁶?

Cosa rivela questa domanda? Che il pensatore che invita a liberarsi delle categorie, del loro giudizio, teme per caso *il giudizio del lettore*? Ma, prima ancora, siamo davvero sicuri che Deleuze invitasse a «darsi alla pazza gioia», a stordirsi e a «farsi» sino a non capire più nulla per provare davvero a capire qualcosa?

2. Sperimentare con prudenza: piano di immanenza e campo trascendentale

Chi ha letto, e anche in modo anche solo superficiale, le opere di Deleuze, sa bene che egli non ha mai smesso di predicare prudenza in ogni tipo di sperimentazione, e lo ha fatto a più riprese, affermando – ci limitiamo a riportare uno tra i tanti possibili esempi – come anzi la sperimentazione non sia possibile se non attraverso la prudenza:

come non si sa cosa può un corpo, come esistono molte cose nel corpo che non si conoscono, che superano la nostra conoscenza, così esistono nell'anima molte cose che superano la nostra coscienza. Ecco il problema: che cosa può un corpo, di quali affetti siamo capaci? Sperimentate, sapendo però che ci vuole molta prudenza per sperimentare (Deleuze-Parnet 1998: 66).

Anche in questo, crediamo, ha sempre cercato di tenere presente Spinoza, che aveva inscritto nel suo sigillo l'imperativo «*caute*», esigenza immanente e vitale a cui ogni individuo è tenuto in virtù della sua propria natura, del suo proprio diritto di natura come diritto a esistere, a esprimere la propria potenza di esistere senza distruggerla, dissolverla o spegnerla (la *cupiditas* non può mai essere *cupio dissolvi*). L'empirismo trascendentale che stava tanto a cuore a Deleuze, per essere sino in fondo un *empirismo radicale* (cfr. James 2009a e 2009b) e *superiore* (cfr. Deleuze 2001)⁷, un vero e proprio *empirismo trascendentale che apre al puro campo dell'immanenza*, è, infatti, rispondente all'esigenza di «*sperimentare condizioni differenti* da quelle che determinano il mondo del senso comune» (Godani 2009: 32), ossia è la *ricerca disperata di forme non schizoidi di apertura* – semmai ne esistano, e in fondo per Deleuze ne esistono, come noteremo – perché la dissoluzione, l'asservimento alla *dittatura schizoide del divenire*, non è altro che la distruzione della possibilità di fare ulteriormente esperienza, di aprirsi un'ulteriore porzione di mondo, di gettarsi ancora una volta nell'abisso.

Il drogato produce le sue linee di fuga attive. Ma queste linee si avvolgono su se stesse, si mettono a roteare in buchi neri, ogni drogato dentro il suo buco, gruppo o individuo che sia, come un mollusco dentro una conchiglia. Infossato piuttosto che dissestato. [...] *Le micropercezioni sono ricoperte in anticipo*, a seconda della droga considerata, da allucinazioni, deliri, false percezioni, fantasmi, accessi paranoici. Artaud, Michaux, Burroughs, che se ne intendevano, odiavano queste “percezioni fallaci”, questi “cattivi sentimenti”, che sembravano loro al tempo stesso un tradimento ma anche una conseguenza inevitabile. È qui, inoltre, che si perde ogni controllo e che si instaura il sistema della dipendenza abietta, dipendenza dal prodotto, dalla dose, dalle produzioni fantomatiche, dipendenza dallo spacciatore ecc. Bisognerebbe distinguere due cose, in astratto: tutto l'ambito delle sperimentazioni vitali da quello delle imprese mortifere. C'è sperimentazione vitale quando un tentativo qualunque vi afferra, si impadronisce di voi, instaurando connessioni sempre più numerose, aprendovi delle connessioni: una tale sperimentazione può comportare una sorta di *autodistruzione*, e può passare attraverso prodotti complementari o di stimolo, come il tabacco, l'alcol, le droghe. Non è *suicida*, perché il flusso non si ripiega su se stesso, ma serve alla coniugazione di altri flussi, qualunque siano i rischi. Al contrario, l'impresa suicida si verifica quando tutto si ripiega su un unico flusso: la “mia” dose, la “mia” seduta, il “mio” bicchiere. È il contrario delle connessioni, è la sconnessione organizzata. Invece di un “motivo” che serve ai vari temi, alle attività, un unico sviluppo piatto, come in una trama stereotipata, in cui la droga è per la droga e compie un suicidio idiota. Non c'è altro che linea unica, ritmata dai segmenti “smetto di

bere – ricomincio a bere”, “non sono più drogato – quindi posso riprendere”. [...] Tutto è ricondotto a una cupa linea suicida, che ha due segmenti alternativi: è il contrario delle connessioni, delle linee multiple intrecciate. [...] Che il desiderio investa direttamente la percezione, è qualcosa di sorprendente, di molto bello, una sorta di terra ancora ignota. Ma le allucinazioni, le false percezioni, gli accessi paranoici, la lunga lista di dipendenze, sono cose fin troppo note, anche se continuamente aggiornate dai drogati, che si considerano degli sperimentatori, i cavalieri del mondo moderno, o i donatori universali di cattiva coscienza (Deleuze 2010b: 118-120).

Certo, quello empirista è «un mondo di esteriorità, mondo in cui il pensiero stesso è in un rapporto fondamentale con il Fuori [...]: mondo in cui la congiunzione e spodesta l'interiorità del verbo è, mondi di Arlecchino, di screziature e di frammenti non ricomponibili in cui si comunica mediante relazioni esterne» (Deleuze 2007: 204 s.). *Certo*, occorre «far esplodere tutti i valori riconosciuti, stabiliti, e creare, in uno stato di creazione permanente, cose nuove che si sottraggono a ogni riconoscimento, a ogni fissazione. È questa [...] la filosofia a colpi di martello: mai niente di conosciuto, ma una grande distruzione del riconosciuto, per una creazione dell'ignoto» (*ivi*: 169), per un'esplorazione intensiva:

cogliere l'intensità indipendentemente dall'esteso e 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 dell'intensità, per debole che ne sia il grado, le restituisce il suo vero senso che non è anticipazione della percezione, ma limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente (Deleuze 1997: 306).

Certo, per sperimentare, per sperimentare quell'*autrui* che struttura l'io e il me in quanto tali⁸, occorre *lottare con se stessi*, perché «per incontrare una forza del fuori è necessario che nel dentro si sia prodotta una fenditura che lasci entrare ciò che arriva» (Godani 2009: 53), *eppure, se non c'è più il se stessi non è più possibile lotta alcuna*: «l'invito deleuziano alla sperimentazione come unica fonte del pensiero si accompagna comunque, non casualmente, a un'esortazione altrettanto costante alla sobrietà: se la vita si libera solo sperimentando, la sperimentazione rischia sempre, essendo appunto una lotta contro noi stessi, di finire nel buco nero di un'autodistruzione generalizzata. Per pensare bisogna correre il rischio di disfarsi se stessi, ma cercando di evitare che questa ricerca vitale finisca nel suo opposto» (*ibidem*). È per questo, dunque, che Deleuze, il *filosofo della sperimentazione*, non cessava di domandarsi «come restare alla superficie senza permanere sulla riva?» (Deleuze 1975: 141), chiamando in causa «il suicidio, la follia, l'uso di droghe o dell'alcool» (*ivi*: 140), esperienze estreme che non devono però apparire come «la ricerca di un piacere, bensì di un effetto» (*ivi*: 141), perché «in tutti i casi vi è qualcosa di illusorio» (*ivi*: 140), come nel caso del suicidio, che è la fine di ogni possibile esperienza. Bisogna sì andare alla ricerca della *fêlure*, dell'incrinatura, ossia ricercare in qualche modo una deviazione dalla normalità, uno sprizzo di patologia, ma sempre senza perdere mai di vista (con Nietzsche)⁹ una *superiore grande salute*, senza che vi sia una regola generale che possa essere seguita:

sapere se l'incrinatura può evitare di incarnarsi, di effettuarsi nel corpo in questa forma o in un'altra, non è evidentemente valutabile da regole generali. L'incrinatura rimane una parola fino a quando il corpo non vi è compromesso e il fegato e il cervello, gli organi, non presentano quelle linee in base alle quali viene detto il futuro che esse stesse profetizzano. Se si chiede perché la salute non sia sufficiente, perché l'incrinatura sia auspicabile, è perché si è sempre pensato soltanto con essa e sui suoi bordi e perché tutto ciò che fu buono e grande nell'umanità entra ed esce da essa in gente pronta a distruggersi da sé, e perché ci è proposta la morte piuttosto che la salute. Vi è un'altra salute, come un corpo che sopravvive quanto più a lungo possibile alla propria cicatrice, [...] un'incrinatura che finisca bene e che non rinunci mai all'idea di una riconquista vitale? È vero che l'incrinatura non è nulla se non compromette il corpo, ma non per questo cessa di essere e di valere quando confonde la propria linea con l'altra linea, all'interno del corpo. Non è possibile dire in anticipo, bisogna rischiare resistendo il più a lungo possibile, non perdere di vista la grande salute. La verità eterna dell'evento si coglie soltanto se l'evento si iscrive anche nella carne; ma ogni volta dobbiamo doppiare questa effettuazione dolorosa con una contro-effettuazione che la limita, la mette in gioco, la trasfigura. Bisogna accompagnarsi da sé, innanzitutto per sopravvivere, ma anche quando si muore. [...] Dare [...] a noi l'occasione di andare più lontano di quanto non avremmo creduto di potere. [...] Non si può rinunciare alla speranza che gli effetti della droga o dell'alcool (le loro "rivelazioni") possano essere rivissuti e recuperati per se stessi alla superficie del mondo, indipendentemente dall'uso delle sostanze, se le tecniche di alienazione sociale che lo determinano sono convertite in mezzi di esplorazione rivoluzionaria (ivi: 144)¹⁰.

Eppure, in fondo, la vera psichedelia è «pensare che tutto ciò che possiamo raggiungere per vie chimiche è accessibile attraverso altre vie» (ibidem)¹¹, perché esaltare la *follia irreversibile*, la *vita convulsiva*, la *notte di una creazione patologica concernente i corpi* non può né deve significare una mescolanza degli ambiti, una sovrapposizione di possibilità esistenziali irriducibili l'una all'altra: «l'osservatore deve stare attento: è poco sopportabile [...] veder mescolare le filastrocche infantili, le sperimentazioni poetiche e le esperienze della follia» (ivi: 79), e nulla «giustifica la grottesca trinità del bambino, del poeta, del folle. Con tutta la forza dell'ammirazione, della venerazione, dobbiamo essere attenti agli slittamenti che rivelano una differenza profonda sotto somiglianze grossolane. Dobbiamo essere attenti alle funzioni e agli abissi molto diversi del non senso» (ibidem). Piuttosto, il problema è quello «della formazione di una disorganizzazione progressiva e creatrice» (ivi: 80), come a dire che va bene ricercare l'abisso e affondare se stessi nel non senso per dissolvere se stessi in quanto singolarità individuali determinate, ma senza mai confondere che ci sono diversi modi di accedere al non senso, diversi punti di accesso all'abisso: insomma, è «esecrabile e incretinoso mescolare tutto, la conquista della superficie nel bambino, il fallimento della superficie nello schizofrenico, la padronanza delle superfici per esempio nel cosiddetto perverso» (ivi: 87).

Ancora una volta dobbiamo moltiplicare la prudenza pratica. [...] Non si tratta mai di un ritorno a... Non si tratta di "ritornare" alle semiotiche presignificanti e presoggettive dei primitivi (Deleuze-Guattari 1987: 286).

Non si tratta tanto di *tornare indietro*, dunque, in quello spazio che precede la distinzione tra ragione e follia, o, meglio si tratta di tornare verso quello spazio ma sapendo che non si può che farlo *andando in avanti*, perché quella decisione

originaria-originante è stata effettuata ed è sempre a partire da essa che si può tentare una sortita, è sempre in essa che ci si muove:

non si apre il cerchio dal lato sul quale si accalcano le antiche forze del caos, ma in un'altra regione, creata dal cerchio stesso. Come se il cerchio stesso tendesse ad aprirsi su un futuro, in funzione delle forze all'opera che protegge. E, questa volta, per raggiungere forze dell'avvenire, forze cosmiche. Ci si lancia, si rischia un'improvvisazione. Ma improvvisare è raggiungere il Mondo è confondersi con esso (*ivi*: 440).

Rischiare, allora? Certo, ma è *il rischio del pensiero in quanto tale*: «pensare suscita l'indifferenza generale. E tuttavia non è sbagliato dire che è un esercizio pericoloso [...]. Proprio perché il piano di immanenza è pre-filosofico [...], esso implica una sorta di sperimentazione a tentoni [...]. Si corre all'orizzonte, sul piano di immanenza; se ne fa ritorno con gli occhi arrossati, anche se sono gli occhi dello spirito [...]. Non si pensa senza diventare altro, qualcosa che non pensa, una bestia, un vegetale, una molecola, una particella, che ritornano sul pensiero e lo rilanciano» (Deleuze-Guattari 2002: 32). In fondo, «ciò che è primo nel pensiero è l'effrazione, la violenza, è il nemico» (Deleuze 1997: 181) e «la logica di un pensiero è come un vento che ci soffia alle spalle, una serie di raffiche e di scosse» (Deleuze 2000: 127), e «non appena si pensa, si affronta necessariamente una linea in cui sono in gioco la vita e la morte, la ragione e la follia, e questa linea vi travolge. Si può pensare solo su questa linea stregata, e non è detto che si sia necessariamente perdenti, necessariamente condannati alla follia o alla morte» (*ivi*: 139). Una linea che, stante la costitutiva forza critica di un pensiero creativo che si apre nella contrada della *terra incognita* e del problematico – quasi diabolico – rispetto al buon senso e al senso comune¹², coincide, oltretutto, con quel sottile confine presente che separa e collega passato e futuro:

il rapporto con il fuori è il futuro, la possibilità del futuro secondo delle chance di mutamento. [...] Sebbene non conserviamo le conoscenze che non ci servono più, né i poteri che non si esercitano più, continuiamo tuttavia a servire morali alle quali non crediamo più. In ogni momento il passato si ammassa nel rapporto con sé, mentre gli strati portano il presente in trasformazione e il futuro si gioca nel rapporto con il fuori. Pensare è sistemarsi nello strato al presente che funge da limite. Ma è pensare il passato quale è condensato nel dentro, nel rapporto con sé. Pensare il passato contro il presente, resistere al presente, non per un ritorno, [...] ma a favore di un tempo a venire (Deleuze 2010b: 212 s.).

Anzi, se si fosse necessariamente condannati alla follia, alla morte o alla chiusura rispetto al futuro, svanirebbe ogni opportunità di rischio, cesserebbe anche ogni stimolo al tentativo: se si sapesse che la linea non è una linea di confine, ma che è già al di qua di se stessa, se fosse al di qua di se stessa, non sarebbe più possibile tentare il gioco dell'equilibrista, cercare di fare i funamboli. Non si tratta di lanciarsi nel vulcano eruttante, quanto di camminare sul bordo del suo cratere cercando di non cadervi dentro ma lasciandosi travolgere dal suo calore e, magari, anche sopportando qualche zampillo di lava su di sé. Insomma, «in assenza di un ordine e di una valutazione, trascendenti o immanenti che siano, si rischia di sprofondare nell'abisso del caos» (Godani 2009: 92), tanto che, come ricorda Filippo Trasatti, la filosofia deleuziana «non è una filosofia dell'eccesso desiderante, del flusso irrazionale» (Trasatti 2010: 26), bisognerebbe certo «arrivare a ubriacarsi, ma di

acqua pura (Henry Miller). Arrivare a drogarsi, ma per astensione “prendere e astenersi, soprattutto astenersi”, sono un bevitore di acqua (Henry Michaux)» (Deleuze-Guattari 1987: 416): bisogna sapersi fermare (cfr. Deleuze 2005: voce *boisson*) quando gli effetti che si vogliono ottenere diventano impossibili o si allontanano, ossia bisogna eccedere solamente quando si ha uno scopo per farlo, di modo che l’ec-cedere diventa un in-cedere verso dove il desiderio ci spinge senza mai cedere sino in fondo alla perdita di controllo che porta alla catastrofe. Bene, si dirà, allora dobbiamo bere o ubriacarsi, insomma impazzire, *ma con moderazione?* A un certo livello, certamente sì, ma non è tutto, perché esiste un ambito di sperimentazione elettivo che ci toglie, per così dire, le castagne dal fuoco. Questo ambito è quello dell’esperienza artistica, che può essere, per il filosofo francese, uno dei terreni più fertili per andare oltre i limiti, per spingere prima di tutto i sensi verso il loro limite, per distorcerli e confonderli: insomma, la produzione artistica può essere una vera e propria *sperimentazione trascendentale* che apre al *campo trascendentale*, sperimentazione che riesce a contenere in qualche modo la schizofrenia e la follia, pur mantenendosi sempre in contatto con esse¹³. Cosa che, per aspetti diversi, anche Karl Jaspers aveva colto:

lo spirito creativo dell’artista, pur condizionato dall’evoltersi di una malattia, è al di là dell’opposizione tra normale e anormale e può essere metaforicamente rappresentato come la perla che nasce dalla malattia della conchiglia. Come non si pensa alla malattia della conchiglia ammirandone la perla, così di fronte alla forza vitale dell’opera non pensiamo alla schizofrenia che forse era la condizione della sua nascita (Jaspers 2001: 120).

Sulla sua scia, Galimberti, come anche sopra abbiamo indicato, ci ricorda:

conosciamo la follia in due accezioni: come il contrario della ragione e come ciò che precede la stessa distinzione tra ragione e follia. Nella prima accezione la follia ci è nota: essa nasce dalle procedure di esclusione che scaturiscono da quel sistema di regole in cui la ragione consiste. Dove c’è regola c’è deroga, e la storia della follia, raccontata dalla psichiatria e dalla sociologia, è la storia di queste deroghe. Ma c’è una follia che non è deroga, per la semplice ragione che viene prima delle regole e delle deroghe. Di essa non c’è sapere, perché ogni sapere appartiene all’ordine della ragione, che può mettere in scena il suo discorso tranquillo solo quando la violenza è stata cacciata dalla scena, quando la parola è data alla soluzione del conflitto, non alla sua esplosione, alla sua minaccia. Il luogo di nascita di questa minaccia è da rintracciare là dove la coscienza umana si è emancipata da quella condizione animale o divina che l’umanità ha sempre avvertito come suo sfondo, e da cui, pur sapendosi in qualche modo uscita, ancora si difende, temendone la sempre possibile irruzione. A conoscere questa follia non è la psicologia, la psichiatria o la psicoanalisi, ma la creazione artistica che, di fronte al cosmo della ragione, il solo che gli uomini possono abitare, sa da quale fondo esso si è liberato, e perciò non chiude l’abisso del caos, non ignora la terribile apertura verso la fonte opaca a buia che chiama in causa il fondamento stesso della razionalità, perché sa che è da quel mondo che vengono le parole che poi la ragione ordina in maniera non oracolare e non enigmatica. Non c’è infatti alcun mistero nel fondo oscuro di quell’abisso che, guardato dal punto di vista della ragione, siamo soliti chiamare “irrazionale”. Il mistero semmai è da cercare nella capacità della ragione di reggere alle forze contrastanti che la sottendono. Forze terribili perché prive di regole, perché [...] insorgenti con la potenza incontenibile del vulcano che scaraventa il suo fuoco verso il cielo, affinché non si dimentichi che l’ordine della terra ha la durata di un giorno. Un giorno lucido, che tenta di far dimenticare quella luce nera e così poco naturale, da cui in ogni istante ci difendiamo per non precipitare nelle tenebre dell’insensatezza.

Eppure c'è chi si fa testimone di questa insensatezza per portarla alle sue espressioni più alte. Costui sacrifica la propria mente e mette la sua parola al servizio del non-senso. Precipizio di tutti gli ordini logici, massima vertigine, congedo del buon senso e delle sue ordinate parole (Galimberti 2005: 269)¹⁴.

Ma, tornando a Deleuze, che cos'è un campo trascendentale?

Un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto (rappresentazione empirica). Inoltre, si presenta come pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io. Può sembrare curioso che questi dati immediati possano definire il trascendentale: si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. [...] Il trascendente non è il trascendentale. In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto. L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. [...] L'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l'immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza (Deleuze 2010a: 7-9).

Il *caos consistente* – *caosmos*, né semplice *caos* né semplice *kosmos*, ma nemmeno superficiale commistione tra i due – del piano di immanenza, del campo trascendentale va conquistato, e l'arte offre un'opportunità feconda e assolutamente particolare per farlo, e lo fa il cinema (cfr. soprattutto Deleuze 1984; Deleuze 1989 e Deleuze 2010c) ancora più della letteratura e della pittura, in quanto il cinema mostra il movimento continuo di tutte le cose, la continua variazione e differenziazione intensiva che caratterizza il divenire, il fluire incessante di tutto quanto accade ed eviene¹⁵. Bene, potremmo dire, abbiamo assodato (in maniera evidentemente ancora troppo superficiale) che per Deleuze non solo non c'è sperimentare che non debba mantenersi sempre lungo il crinale dell'essere produttivi e mai distruttivi – essendo l'uomo nient'altro che desiderio, potenza di esistere, inclinazione a esprimersi e a realizzarsi – ma anche che esiste una qualche forma di sperimentazione «leggera», per così dire, ossia innocente e persino amichevole. Allora, dobbiamo domandarci, perché Deleuze, commentando le parole che Foucault gli ha dedicato, non si è limitato, semplicemente, a ricordare, per esempio, che le droghe non solo non sono l'unica via di uscita possibile dalla condizione del buon senso e del senso comune, ma che non sono nemmeno quella migliore? Perché si è chiesto, apparentemente retoricamente, *cosa si penserà di noi?* Perché farlo, se sapeva che bastavano poche parole per far capire cosa era il caso di pensare (ammesso che chi avesse letto sarebbe stato convinto dal chiarimento deleuziano)?

3. *Attenti a giudicare!*

Perché, crediamo, che egli volesse richiamare l'attenzione non tanto sul fatto che *avremmo giudicato male*, e che poi in seguito, correggendoci in seguito alle spiegazioni di Deleuze stesso, *avremmo giudicato bene*, anche nel senso che saremmo passati da un *giudizio negativo a uno positivo*, quanto sul fatto, più semplicemente ma più radicalmente, *che avremmo giudicato*, che il primo – e quasi spontaneo passo – sarebbe stato proprio quello di *giudicare*. Ma giudicare significa rivelarsi incapaci di offrirsi al piano di immanenza, significa continuare a credere all'esistenza di gerarchie, di valori trascendenti, di ordini superiori: insomma, Deleuze ci ha voluto dire «attenzione, *se giudicate* (indipendentemente da quale sarà il verdetto del vostro giudizio e se esso risulterà fondato o meno) state già precludendovi l'ingresso nel campo di sperimentazione su cui sto tentando di aprirvi gli occhi».

*Ma cosa può voler mai dire «non giudicare»? Intuitivamente qualcosa capiamo, e soprattutto abbiamo già visto che non giudicare significa, in modo forse ancora poco chiaro (ma non è forse perché è un passo indietro-oltre rispetto all'esigenza di trasparente chiarezza?), rinunciare al pensiero categorico in quanto categoriale. Quello che dobbiamo, più in profondità, comprendere, è che questo gesto apparentemente solamente speculativo è in realtà un gesto assolutamente pratico, in quanto è la saldatura tra speculazione e pratica, tra ontologia ed etica, tra pensiero e realtà. È la vita stessa a rappresentare il luogo di questa saldatura, il punto di sutura tra la riflessione e l'azione, tra l'astratto e il concreto, perché tutto fa parte del regno del divenire vitale, del dinamismo della potenza dell'essere che si esprime in maniera produttiva. *Pensare la vita in quanto vita, nella sua immanenza a se stessa, che non richiama nessun ordine trascendente ed esterno, superiore e determinante, che non chiama in causa più alcuna divinità creatrice e ordinatrice.* Pensare la vita che si dà sempre e solo nella forma di *una* vita, di un impersonale singolarità, non individuo ma singolarizzazione-individuazione, perché non esiste un universale (un *concetto* di vita, *la categoria* «vita») che sovra-esiste in quanto sovrastante¹⁶:*

la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. [...] *Una* vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti. Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto frat-tempi, fra-momenti. Non sopraggiunge né succede, ma, presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato, nell'assoluto di una coscienza immediata. [...] Le singolarità o gli eventi costitutivi di *una* vita coesistono con gli accidenti della vita corrispondente, ma non si raggruppano né si dividono allo stesso modo. Comunicano tra di loro in modo del tutto diverso dagli individui. E inoltre si vede come una vita singolare possa fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizzi. Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pure potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze. Gli indefiniti di una vita perdono ogni indeterminazione nella misura in cui

riempiono un piano di immanenza o – che è, a rigore, la stessa cosa – costituiscono gli elementi di un campo trascendentale (la vita individuale al contrario resta inseparabile dalle determinazioni empiriche). L'indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale. L'articolo indeterminativo è l'indeterminazione della persona, ma è anche la determinazione del singolare. L'Uno non è il trascendente che può contenere anche l'immanenza, ma l'immanente contenuto di un campo trascendentale. Uno è sempre l'indice di una molteplicità [...]. Ogni trascendenza si costituisce unicamente nella corrente di coscienza immanente propria a questo piano. La trascendenza è sempre un prodotto di immanenza. Una vita contiene solo virtuali. È fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. [...] Ma [...] il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità. Gli eventi o singolarità danno al piano tutta la loro virtualità, e il piano di immanenza dà agli eventi virtuali una piena realtà. L'evento considerato come non-attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità (Deleuze 2010a: 9 e 11-13).

Pensare *orizzontalmente* e non più *verticalmente*, ossia pensare in modo *immanente* e non più *gerarchico-trascendente*, significa adottare un *atteggiamento etico* che mette da parte quello *morale*, significa pensare la pura immanenza nella sua *neutralità*, «al di là del bene e del male» (ivi: 11), nella sua *virtualità, mancante di nessuna realtà (senza il bisogno di alcun trascendente che le fornisca realtà), che si attualizza processualmente e immanentemente (neo-natalità)*, in modo che «non sarà possibile affermare l'esistenza di alcunché al di là dell'essere, dunque nessuna essenza intesa in tal modo e nessun valore. In generale, non sarà possibile giudicare l'essere, se è vero che per giudicare dell'essere in se stesso sarebbe necessario porsi in una posizione a esso superiore; e allo stesso modo risulterà impossibile giudicare gli enti in base alla loro essenza presupposta e considerata come fine da realizzare, dato che anche quest'essenza dovrebbe situarsi al di là dell'essere» (Godani 2009: 37). La vita, per Deleuze, «*c'est un problème de puissance, c'est jamais un problème de devoir*» (Deleuze 1978-1981: 17), è virtualità che non manca di realtà, ma che si inserisce in un processo di attualizzazione «seguendo il piano che gli dà la realtà sua propria» (Deleuze 2010a: 12), ed è proprio per questo criterio a se stessa, di se stessa e per se stessa, essendo nient'altro che pura immanenza che rifiuta ogni trascendenza, ossia – nietzschianamente – *pura fedeltà alla terra al di là del bene e del male*:

non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è “migliore” dell'altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza; è respinto ciò che non traccia e non crea. Un modo di esistenza è buono o cattivo, nobile o volgare, pieno o vuoto, indipendentemente dal Bene e dal Male e da ogni valore trascendente: non c'è mai altro criterio che il tenore di esistenza, l'intensificazione della vita. [...] Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l'impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano d'immanenza. È la conversione empirista (Deleuze-Guattari 2002: 64 s.).

Proprio in quest'ottica di *conversione empirista*, a un empirismo immanente, trascendentale, radicale e superiore nella sua vitalità, nella sua aderenza alla vita e al suo dispiegarsi, Deleuze potrà sottolineare le ragioni dell'esistenza di contro all'istanza del giudizio, le ragioni di un'esistenza liberata dal giudizio:

nessuno si sviluppa attraverso un giudizio, ma attraverso un combattimento che non implica nessun giudizio. [...] Ci è sembrato che cinque caratteristiche contrapponessero l'esistenza al giudizio: *la crudeltà contro il supplizio infinito, il sonno o l'ebbrezza contro il sogno, la vitalità contro l'organizzazione, la volontà di potenza contro una volontà di dominio, il combattimento contro la guerra.* [...] Il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo di esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze, ossia con le forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare. Se giudicare è così disgustoso, non è perché tutto si equivale, ma al contrario perché tutto quel che vale non può farsi e distinguersi se non sfidando il giudizio. [...] Noi non dobbiamo giudicare gli altri esistenti, ma sentire se ci convengono o ci sconvengono, ossia se ci apportano delle forze oppure ci rimandano alle miserie della guerra, alla povertà del sogno, ai rigori dell'organizzazione (Deleuze 1996: 175 s.).

Farla finita con il giudizio di Dio, dunque (con Artaud 2003), e perché, d'altronde, *non vi è più alcun Dio, non vi è più alcun giudizio possibile dall'alto* (e un giudizio è, si ricordi, sempre uno squadrare dall'alto in basso): un mondo in cui ogni ente è es-istente, si es-prime, ha il proprio diritto nel proprio esistere esprimendosi, nell'esercitare la propria potenza di esistere, nell'effettuare la quantità di essere che gli è propria, nel comprendere cosa può sopportare e fare, è un mondo *essenzialmente antigerarchico*, forse *anarchico e selvaggio*, ma in modo *entusiasmante e affascinante*.

Ce qui me paraît frappant dans une ontologie pure, c'est à quel point elle ripudi les hiérarchies. En effet, s'il n'y a pas d'Un supérieur à l'Être, si l'Être se dit de tout ce qui est et se dit de tout ce qui est en un seul et même sens, c'est ça qui m'a paru être la proposition ontologique clef: il n'y a pas d'unité supérieure à l'être et, dès lors, l'être se dit de tout ce dont il se dit, c'est à dire se dit de tout ce qui est, se dit de tout étant, en un seul et même sens. C'est le monde de l'immanence. Ce monde de l'immanence ontologique est un monde essentiellement anti-hiérarchique. [...] À certains égards, tout se vaut, du point de vue d'une ontologie, c'est à dire du point de vue de l'Être. Tout étant effectue son être autant qu'il est en lui. Un point c'est tout. C'est la pensée anti-hiérarchique. À la limite, c'est une espèce d'anarchie. Il y a une anarchie des étants dans l'être. C'est l'intuition de base de l'ontologie: tous les êtres se valent. La pierre, l'insensé, le raisonnable, l'animal, d'un certain point de vue, du point de vue de l'être, ils se valent. Chacun est autant qu'il est en lui, et l'être se dit en un seul et même sens de la pierre de l'homme, du fou, du raisonnable. C'est une très belle idée. C'est une espèce de monde très sauvage (Deleuze 1978-1981: 45)¹⁷.

Quello di Deleuze, attenzione, è un mondo non tanto *immorale*, quanto *amorale*, in cui l'unica morale possibile è quella di *fare di necessità virtù*, di *diventare ciò che si è a partire da ciò che si incontra, che e-viene venendoci incontro, e tramite esso*:

o la morale non ha alcun senso o è appunto questo che essa vuol dire, non ha nient'altro da dire: non essere indegni di ciò che ci accade. Al contrario, cogliere ciò che accade come ingiusto e non meritato (è sempre la colpa di qualcuno), ecco ciò che rende ripugnanti le nostre piaghe, il risentimento personificato, il risentimento contro l'evento. Non vi sono

altre volontà cattive. Ciò che è veramente immorale, è qualunque utilizzazione delle nozioni morali, giusto, ingiusto, merito, colpa. Cosa vuol dire allora l'evento? Vuol dire forse accettare la guerra quando capita, la ferita e la morte quando capitano? È molto probabile che la rassegnazione sia ancora una figura del risentimento» (Deleuze 1975: 133).

Aprirsi all'evento, dunque, tenersi pronti al suo avvento, a ciò che è nel suo avvento, non tanto un tenue *amor fati*, ma un *amor fati* che vuole *produrre* a partire dall'accadimento, che vuole *creare nell'accadimento le condizioni per esprimere se stessi*: «l'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta» (*ivi*: 134), «non è possibile dire di più, mai è stato detto niente di più: diventare degni di ciò che ci accade, volerne dunque e liberarne l'evento, diventare il figlio dei propri eventi, è quindi rinascere, rifarsi una nascita, rompere con la propria nascita di carne. Figlio dei propri eventi e non delle proprie opere, poiché l'opera stessa è prodotta soltanto dal figlio dell'evento» (*ibidem*). Siamo, in questa morale dell'evento puro, dell'evento inteso come ciò che «si sgancia dalle causalità o rompe con esse: biforcazione, deviazione rispetto alle leggi, condizione instabile che apre un nuovo campo di possibilità» (Deleuze 2010b: 188), dell'evento colto come «apertura di possibile» (*ibidem*) che *crea* il possibile e *una nuova esistenza*, già al di là della morale, siamo *al di là del bene e del male*.

Al di là del bene e del male, ricorda un passaggio fondamentale della *Genealogia della morale* (III, § 17), «non significa, "Al di là del buono e del cattivo"» (Nietzsche 1993b: 602). Pensare in termini di im-moralità significa pensare sempre ancora e soltanto all'interno del dominio della moralità nel suo fare da ambito di distinzione tra un morale e un immorale. Nella morale (cfr. Deleuze 1978-1981: 48) *si giudica in base a un'essenza e a dei valori*, pensati come qualcosa di livello superiore, «*quelque chose qui joue le rôle de l'Un, du Bien*» (*ibidem*): nella morale *si tratta sempre di realizzare un'essenza sulla base di determinati valori trascendenti e superiori*, «*la morale c'est l'entreprise de juger non seulement tout ce qui est, mais l'être lui-même. Or on ne peut juger de l'être que au nom d'une instance supérieure à l'être*» (*ibidem*). *Non c'è morale senza giudizio, il giudizio è immediatamente morale (anche quello teoretico), non c'è giudizio che non sia fatto «in nome di» qualcosa o qualcuno di elevato, di più elevato rispetto al giudicato, ma anche allo stesso giudicante, che può giudicare solamente in quanto si riferisce a un'istanza superiore anche a se stesso (e il primo giudizio emesso è sempre quello contro se stessi – non si può che giudicare «contro»)*. La morale «*c'est le système du jugement. Du double jugement, vous vous jugez vous-même et vous êtes jugé*» (*ivi*: 50).

Passare *dalla morale all'etica*, ecco l'unico modo per liberarsi – in modo non reattivo – del sistema del giudizio, *per farla finita con il giudizio* (non solo di Dio, ma con il giudizio in quanto giudizio): «*dans une étique, c'est complètement différent, vous ne jugez pas*» (*ibidem*). Eccoci, allora, nel regno dell'etica, nell'*etologia*, che altro non è che il terreno naturale di incontro tra il pensiero e la pratica nel momento in cui si parte dalla vita: «*l'éthologie [...] c'est une science pratique des manières d'être*» (*ivi*: 48), è un lasciare spazio all'ente e all'essere nel

loro esistere, nel loro continuo de-situarsi ed es-plorare, è la fine di quell'im-plorare figlio dei precetti, delle ricette, dei divieti della morale, che pretende di dedurre comportamenti coerenti, razionali e doverosi in grado da fungere da modello per tutti e in ogni situazione. E tutto questo vale a maggior ragione per quell'uomo per il quale «l'etica comincia dove finiscono i dispositivi di sintonizzazione biologici, comincia con la disubbidienza» (Cimatti 2009: 149), essendo l'unico essere in grado di introdurre «uno scarto sul chiuso adattamento degli automatismi istintivo-vitali» (Verducci 2003: 92) e che «è sciolto dal vincolo dell'“ora” e del “qui”, medita, transcendendoli, lo ieri e il domani, il passato e il futuro» (Spengler 2008: 39), essere per il quale tras-gredire è l'unico modo di pro-gredire, essere che deve realmente e sino in fondo – *stoicamente* – *fare di necessità virtù*, venendo al mondo privo di difese naturali e di un istinto guida che determina compiti prefissati che raggiungono infallibilmente il proprio compimento (cfr. Mazzeo 2003: 11). *Etica è la stessa esistenza umana in quanto tale*, l'uomo è per natura sperimentatore, deve tastare il mondo per esplorarlo, per aprirsi al mondo e formarsi un mondo: «*ethos anthropoi daimon*», recita il frammento 119 di Eraclito, ossia l'*ethos* è *demone* all'uomo, è un demone per l'uomo. Sofferamoci un attimo su di esso.

4. *Ethos anthropoi daimon: l'eticità dell'uomo*

Giorgio Agamben (cfr. Agamben 2001: 27-29) ricorda come la *maniera* di essere dell'uomo sia in quel *manare* che è un pro-manare, un avere la sorgente del proprio essere in se stessi, un esporsi senza residui nel proprio essere continuamente generati alla propria maniera, un libero uso di sé che non dispone dell'esistere come di una proprietà, e dipinge tale essere come un abito, un *ethos*:

essere generati dalla propria maniera di essere è la definizione stessa dell'abitudine (per questo i greci parlavano di una seconda natura): *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*. E questo essere generati dalla propria maniera è la sola felicità veramente possibile per gli uomini. [...] L'improprietà, che esponiamo come il nostro essere proprio, la maniera, che *usiamo*, ci genera, è la nostra seconda, più felice natura (ivi: 28 s.).

Agamben, nel pensare il senso dell'*ethos* umano, si rifà esplicitamente proprio al frammento eracliteo 119 (cfr. Agamben 2008: 115-122): pensare quel fondamento negativo che è l'uomo significa per Agamben pensare l'assoluto, termine derivante dal verbo *solvo*, analizzabile in *se-luo*, laddove il gruppo del riflessivo **se* indica ciò che è proprio (il *suus*). Sia ciò che è proprio di un gruppo, nel senso di *consuetudo*, *suesco* (in greco *ethos* e in tedesco *Sitte*), sia ciò che sta a sé, separato, come in *solus*, *sed*, *secedo*: il verbo *solvo*, pertanto, indica l'operazione di sciogliere (*luo*) che conduce (o riconduce) qualcosa al proprio **se*, cioè al *suus* come *solus*, sciogliendolo – *assolvendolo* – da ogni legame e da ogni alterità. Pensare l'assoluto significherebbe, allora, pensare ciò che attraverso un processo di assoluzione (la preposizione *ab*, esprimente allontanamento, muovere da, rafforza l'idea di un processo, di un viaggio che proviene, che si separa da qualcosa e muove o fa ritorno verso qualcosa) è stato ricondotto a ciò che gli è più proprio, alla sua *solitudine* come alla sua *consuetudine*: l'assoluto implica sempre un viaggio, un abbandono del luogo originario, un'alienazione e un esser-fuori. Se teniamo presente (senza potere qui ulteriormente sviluppare questo pur fondamentale punto) che l'uomo è quell'essere ec-centrico che è fuori di sé per essere presso di sé, si comprende bene in che senso il pensiero dell'assoluto come pensiero del fondamento negativo e dell'improprietà che appropria sia un pensiero che sonda l'essenza dell'uomo: ricordando che il verbo *daiomai* significa «lacerare», «divido» (e che, dunque, *daimon* significa «il laceratore», «colui che scinde e divide»), Agamben traduce *ethos anthropoi daimon* con «l'*ethos*, la dimora abituale, è, per l'uomo, ciò che lacera e divide»¹⁸, nel senso che l'abitudine, la dimora in cui già sempre l'uomo è, è per quest'ultimo luogo di una scissione, qualcosa che può afferrare solo ricevendo una lacerazione e uno screezio, luogo in cui può veramente essere non fin dall'inizio, ma solo alla fine, facendo ritorno verso un qualcosa a cui si giunge in realtà per la prima volta. Tutto ciò significa che lo stare al mondo proprio dell'uomo, la sua dimora abituale, è quella scissione che fa sì che egli sia al contempo un essere vivente e più che vivente (dotato di *logos*), un essere naturale e culturale, del suo essere un essere costretto a fare esperienza radicale della propria povertà e della propria negatività in quanto *animale cui non sembra incombere alcuna natura e alcuna identità specifica*, per il quale il negativo ha funzione antropogenetica.

L'uomo ha *ethos*, e ciò nel senso che il suo fare (cfr. *ivi*: 131-133) è in-fondato, non ha fondamento che nel proprio fare (nella propria «violenza», nota Agamben, giacché ogni fare non *naturalmente fondato*, quello umano, ha da porre da sé il proprio fondamento, e proprio in ciò sta il suo essere violento, contro-natura: la violenza umana è innaturale, senza comune misura rispetto a quella naturale, produzione storica dell'uomo; il fondamento della violenza è la violenza del fondamento, del fondare), un fare dunque abbandonato a se stesso e su cui però si fonda ogni lecito fare: l'infondatezza di ogni prassi umana è l'*ethos* umano, il suo demone, ciò che tormenta l'uomo perché lo lacerava e lo scinde, lo oppone a se stesso come colui che deve prendere posizione rispetto a se stesso e al mondo. L'*ethos* umano, il proprio dell'uomo, è quel negativo che non è semplicemente un nulla, perché è la prassi, l'azione sociale, la parola umana, insomma tutto ciò che rende possibile il soggiornare il mondo da parte dell'uomo.

Dunque, il frammento eracliteo significa, al contempo, che l'uomo è al mondo come colui che deve attivarsi per costituire il proprio sé, il *proprium*, in quanto non lo possiede, in quanto gettato nell'improprietà e nella mancanza, in quanto soggiornante al mondo come colui che deve ritagliarsi un mondo per avere mondo, e che l'uomo, in questo processo di costruzione del mondo e di sé, istituisce un'etica, dà vita abitudini, assume determinati abiti, ossia si *as-sue*-fa, si fa sé tramite qualcosa che riveste il ruolo di una seconda natura, di una natura artificiale, in quanto egli non possiede una natura già preconstituita, un sé già preformato, non è protetto dalla guida sicura e infallibile dell'istinto (in quanto nudo e mancante deve vestirsi, coprirsi con abiti e con costumi, e assumere un *habitus* e un costume significa non essere s-costumati e assumere un determinato portamento, dunque l'uomo deve com-portarsi, prendere in mano la propria esistenza e condurla attivamente, portarla laddove sceglie di condurla): l'uomo è lasciato *solo* a se stesso, è lasciato solo a dar vita al *se* stesso, vive in una *solitudine* che è la sua *consuetudine* (cfr. Agamben 2005: 175) e che lo chiama a dar vita a *consuetudini* che lo *assuefina* per donargli un *abito*; la sua esistenza è un compito da *assolvere*, un problema da *risolvere*. L'*ethos* è il demone umano perché l'uomo *abita* il mondo in quanto estraneo all'ambiente, perché si com-porta e lo fa tramite abitudini e costumi, tramite un agire attivo che tenta di costituire quel sé non dato per natura, scrive Agamben:

il più proprio, l'*ethos*, il **se* dell'uomo – del vivente senza natura né identità – è il *daimon* stesso, il puro, indistinto movimento di assegnarsi una sorte e un destino, l'assoluto tramandar-sé senza tramandamento. Ma questo abbandono di sé a sé è precisamente ciò che destina l'uomo alla tradizione e alla storia, restando in esse celato, l'infondato che va a fondo di ogni fondamento, il senza nome che, come non-detto e come in tramandabile, tramanda sé in ogni nome e in ogni tramandamento storico (*ivi*: 183).

In questo senso, ed è qualcosa che proprio il frammento di Eraclito avrebbe già in modo straordinariamente pregnante se non esplicitato, perlomeno prefigurato, etica è l'esistenza umana in quanto tale, l'essere in-demoniato umano è l'essere etico in ragione di una mancanza che sta all'origine, di un'origine configurata come mancanza:

l'uomo non è né ha da essere o da realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. Solo per questo qualcosa come un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza etica possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare. Ciò non significa, tuttavia, che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa, pertanto, a suo arbitrio decidere di essere o di non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino (nichilismo e decisionismo si incontrano in questo punto). Vi è, infatti, qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza, non è, anzi, propriamente una cosa: *è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza*. Ma appunto per questo tutto si complica, appunto per questo l'etica diventa effettiva. Poiché l'essere più proprio dell'uomo è di essere la sua stessa possibilità o potenza, allora e soltanto per questo (cioè, il suo essere più proprio, essendo potenza, in un certo senso gli manca, può non essere, è dunque privo di fondo ed egli non ne è già sempre in possesso) egli è e si sente in debito. L'uomo, essendo potenza di essere e di non essere, è, cioè, già sempre in debito, ha già sempre una cattiva coscienza prima di aver commesso alcun atto colpevole. [...]. Essendo e avendo da essere solo la sua possibilità o potenza, l'uomo manca in un certo senso a se stesso e deve appropriarsi di questa mancanza, deve *esistere come potenza*. [...] L'unica esperienza etica (che, come tale, non può essere compito né decisione soggettiva) è di essere la (propria) potenza, di esistere la (propria) possibilità; di esporre, cioè, in ogni forma la propria amorfia e in ogni atto la propria inattualità (Agamben 2001: 39 s.)¹⁹.

L'uomo è sempre *nascituro*, e in tal senso è veramente e pienamente *na(sci)tura*, è natura, per natura oltre la semplice immediatezza naturale, è un parto prematuro e un essere non già preformato, che ha bisogno di una sorta di protratta gravidanza extra-uterina che fa dell'intero mondo il suo possibile utero, il suo possibile luogo di nascita e di maturazione e la sua possibile dimora, che dunque è come se dovesse nascere continuamente e completare ogni volta la propria nascita, formandosi vivendo nel mondo, aprendosi un mondo, prendendo in mano la propria esistenza e conducendola, ogni volta in maniera irripetibile, perché alla propria maniera:

la maniera [...] è una singolarità qualunque. [...] Non è, secondo la scissione che domina l'ontologia occidentale, né un'essenza, né un'esistenza, ma una *maniera sorgiva*; non un essere che è *in* questo o quel modo, ma un essere che è *il* suo modo di essere [...]. L'essere che non resta sotto se stesso, che non si *presuppone* a sé come un'essenza nascosta, che il caso o il destino sospingerebbero poi nel supplizio delle qualificazioni, ma si *espone* in esse, è senza residui il suo *così*, un tale essere non è accidentale né necessario, ma è, per così dire, *continuamente generato dalla propria maniera*. (ivi: 27 s.).

5. Dal bene-male al buono-cattivo: alla ricerca di sé e della propria potenza attraverso la relazione e l'incontro

Questa piccola e – solo apparente – «divagazione» crediamo fosse necessaria per comprendere appieno il senso in cui per Deleuze occorre aprirsi all'etica, alla vita nella sua intrinseca e naturale eticità, nella sua essenziale esposizione, che fa sì che «noi siamo agitati in molti modi da cause esterne, e, come le onde del mare mosse da venti contrari, siamo sballottati qua e là, ignari del nostro esito e del nostro destino» (Spinoza 2007: 361). Il «grido di battaglia» (Deleuze 1999: 199) della *visione etica del mondo* (*visione dionisiaca*, potremmo anche dire: cfr. Deleuze 1975: 90-100) è «non sappiamo di che cosa sia capace il corpo» (Deleuze 1999: 199), e che pertanto per saperlo *dobbiamo sperimentare*, e non certo per dar vita a un «sapere», ma semplicemente per vivere, *per vivere il nostro corpo, per sperimentarlo* escludendo «ogni tipo di finalità spirituale o morale, ogni trascendenza di un Dio che regoli» (ivi: 200): *ciò che un corpo può è il suo diritto, il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza* (cfr. ivi: 201 e Spinoza 1991: 9-11), perché *tutti si sforzano allo stesso modo di conservare e di affermare il loro essere, e hanno tanto diritto quanta potenza*. Questa è l'unica vera «legge naturale», perché nella natura «vi è una differenza etica e non un'opposizione morale: non vi sono infatti né il Bene né il Male. La differenza etica presenta numerose forme equivalenti: il pazzo e il sano, il sapiente e l'ignorante, l'uomo libero e il servo, il debole e il forte» (Deleuze 1999: 204). *Ognuno fa ciò che può, ognuno è ciò che può*: «il compito etico consiste nel fare tutto quel che si può» (ivi: 211), mentre, potremmo dire, quello morale consisteva nel *dover* fare tutto quello che era in accordo con l'essenza e il valore, nel sottomettersi a un giudizio che determinava cosa era buono e cosa era cattivo.

Scompare il male, allora? Che cos'è il male, se è qualcosa? «Il male non è niente» (ivi: 193). Tesi sconvolgente, allora un pedofilo non è male, non è malato, se sta, in fondo, realizzando la sua propria natura, se sta andando là dove la sua potenza di esistere lo conduce? Attenzione, *il male non è niente nell'ordine dei rapporti*, vale a dire che «*il male è sempre un cattivo incontro*, è sempre la scomposizione di un rapporto» (ibidem): «altro male non v'è che la diminuzione della nostra potenza di agire e la scomposizione di un rapporto. E la diminuzione della nostra potenza di agire è un male perché minaccia e riduce il rapporto che ci compone» (ivi: 192). Insomma, il male è la dissoluzione di un rapporto, la distruzione di una relazione, perché relazione è apertura, *relazione è in se stessa sperimentazione*, perché rapportarsi (a sé, agli altri, al mondo, a ogni ente) è *sperimentare le proprie possibilità, è sperimentarsi e sperimentare l'incontro con l'altro*. Non ci sono un-Il Male e un-Il Bene: diremmo forse che è malvagia una tigre che azzanna una gazzella? «Essendo uomini, giudichiamo il male dal nostro punto di vista» (ibidem), il che – si badi – è proprio il ribaltamento dell'idea che se scompare Dio, il riferimento trascendente, scompare ogni possibilità di vita, di vita in comune: certo scompare *ogni possibilità di giudizio*, ma non si cancella certo il fatto che *in quanto uomini* facciamo anche noi dei cattivi incontri, degli incontri nocivi e dannosi, e che in quelli ravvisiamo di volta in volta «male» e «bene» – anzi: *buono e cattivo*, come

rimarcava Nietzsche. «Non siamo mai determinati al male: siamo determinati a ricercare quel che è buono per noi secondo gli incontri e secondo le circostanze degli incontri. In quanto siamo determinati a produrre un effetto, questo effetto si compone necessariamente con la sua causa, e non contiene nulla che possa essere chiamato “male”» (ivi: 194). *Produrre un effetto*, che è proprio quanto occorreva ricercare anche nelle esperienze estreme della droga, dell'alcool e della schizofrenia: male (*cattivo, dannoso e nocivo*) è per l'uomo ciò che impedisce di produrre effetti, ciò che porta alla distruzione che chiude le porte a ogni possibile nuova produzione. L'uomo, l'animale che deve abitare eticamente la terra, è un essere creativo, che fa come da cassa di risonanza e da megafono alla creatività dell'intera natura, al suo continuo ed eterno processo di differimento creativo, di molteplicizzazione e di attualizzazione:

non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo si identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. [...] Non tanto l'uomo in quanto re della creazione, ma piuttosto colui che è toccato dalla vita profonda di tutte le forme o di tutti i generi, che si incarica delle stelle e anche degli animali, e che non cessa di innestare una macchina-organo su una macchina-energia, un albero nel suo corpo, un seno nella bocca, il sole nel culo: eterno addetto alle macchine dell'universo (Deleuze-Guattari 1975: 6).

Per l'uomo (ma, in fondo, per tutta la natura, stante però il fatto che l'animale è chiuso nel proprio intrascendibile ambiente, cosa che gli impedisce la sperimentazione in senso pieno)²⁰, essere naturalmente innaturale, che «non ha oggetto che si costituisca per il suo desiderio senza una mediazione, cosa che appare nei più primitivi dei suoi bisogni, per esempio nel fatto che il suo stesso nutrimento dev'essere preparato» (Lacan 1974: 175), e tale che per lui «non esistono fenomeni naturali allo stato puro. Essi esistono per l'uomo soltanto sotto forma concettuale e per così dire filtrati da norme logiche e affettive appartenenti alla cultura» (Levy-Strauss 1978: 270)²¹, *per questo essere, non c'è altra strada che la sperimentazione e la ricerca*, e se «essere significa esprimersi, o esprimere, o essere espressi» (Deleuze 1999: 198), il male non può essere nulla per lui, perché esso «non è espressivo, perché non esprime nulla» (*ibidem*).

È la vita che chiama a sperimentare, la vita non è altro che esperienza di sé, delle proprie possibilità e della propria potenza, *vivere è sempre al di là del bene e del male*, giacché, come leggiamo proprio in *Jenseits von Gut und Böse* (I, § 9), «vivere – non è proprio un voler essere diversi da ciò che questa natura è? Vivere non è forse valutare, preferire, essere ingiusti, essere limitati, voler essere diversi?» (Nietzsche 1993b: 441). La vita (leggiamo nella stessa opera, IX, § 259) «è volontà di potenza» (ivi: 542), e «lo “sfruttamento” [...] appartiene all'essenza stessa di ciò che è vivente» (*ibidem*), tanto che «la vita stessa è *essenzialmente*, appropriazione, violazione, sopruso su ciò che è estraneo e più debole, oppressione, durezza e imposizione delle proprie forme, annessione e perlomeno – ed è il caso più benevolo –, sfruttamento» (*ibidem*): *ma*, attenzione, come leggiamo nel *Crepuscolo degli idoli* («Scorribande di un inattuale», § 14), non si deve parlare di *lotta per la vita*, perché lotta solo chi manca di qualcosa, chi è in sé carente e cerca di trovare quel che gli manca sopraffacendo l'altro, «l'aspetto complessivo della vita *non* è lo

stato di bisogno, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l'opulenza, persino l'assurda dissipazione – dove si lotta, si lotta per la *potenza*» (ivi: 740), e lottare per la *Macht* significa, lo abbiamo detto, *lottare contro se stessi per superarsi*, significa *violare se stessi per appropriarsi di sé, opprimere la parte debole di sé*, ossia quella che tende a rinchiudersi, a non aprirsi allo sperimentare. Un se stessi che, com'è ormai evidente, non ha più come centro la coscienza, l'*ego*, ma il corpo, quel corpo che è poli-centrico ed ec-centrico per eccellenza, luogo di transito di affetti, passioni e intensità molteplici e differenti²², secondo l'insegnamento nietzscheano che vuole che l'uomo sperimenti le ragioni piccole ma potenti del proprio corpo per diventare davvero *oltre-umano*, *Über-mensch*: «il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e zimbello della tua grande ragione. "Io" dici e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa più grande – cui non vuoi credere – è il tuo corpo e la sua grande ragione; questa non dice io, ma fa da io. [...] C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. [...] Io non vado per la vostra strada, spregiatori del corpo. Non mi siete ponte verso il superuomo!» (Nietzsche 1993b: 246)²³.

Il fatto che non vi siano né il Bene né il Male non significa che non vi siano più differenze. Non vi sono il Bene e il Male nella natura, ma vi sono il buono e il cattivo per ogni modo esistente. L'opposizione morale fra il Bene e il Male viene meno, ma questo non implica che tutte le cose e tutti gli enti diventino uguali. [...] Esistono solo l'aumento e la diminuzione della potenza di agire. La distinzione tra il buono e il cattivo costituisce il principio di una vera e propria differenza etica, che deve prendere il posto della falsa opposizione morale (Deleuze 1999: 198).

Sperimentate, fratelli, vi scongiuro, sperimentate – direbbe uno Zoroastro deleuziano-spinoziano (cfr. Spinoza 2007: 243-251): *nessuno conosce in anticipo gli affetti di cui è capace, che cosa può il proprio corpo che si apre all'improprietà*, e proprio per questo indagare la propria potenza «è un lungo affare di sperimentazione, una lunga prudenza, una saggezza spinozista che implica la costruzione di un piano di immanenza o di consistenza» (Deleuze 1991: 154). Bisogna, infatti, sperimentare sempre ricordando anche che «non è facile essere un uomo libero: fuggire la peste, organizzare gli incontri, aumentare la potenza d'azione, commuoversi di gioia, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo d'affermazione. Fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla conoscenza» (Fadini 1999: 45). Vivere è desiderare, è sperimentare, è sperimentare il proprio desiderio, lasciare che il proprio desiderio vada in direzione del proprio, della propria *maniera d'essere*, della propria natura, questo è la libertà: libero (leggiamo nella *Lettera LVIII* dell'epistolario spinoziano) è «ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura» (Spinoza 1974: 247), mentre costretto è «ciò che a esistere e a operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione» (*ibidem*). *Liberare il desiderio, allora, in tutta la sua potenza affermativa?* Attenzione però! *Ancora una volta, «caute!»*. Perché la liberazione non dev'essere *re-attiva* ma *attiva*, non dev'essere condotta dal *ri-sentimento* ma dalla pienezza del *sentimento*, non deve avere come esito il *ri-morso*, ma deve come «azzannare» e «mordere» la propria vita nel punto più vivo, nella carne più dolente, nella ferita più

aperta, nella soglia più sensibile per farla pulsare all'inverosimile: «chi rischia la vita di solito pensa in termini di vita, e non di morte, di amarezza e di morbosa vanità. Chi riesce a resistere è innanzitutto un vivente. Nessuno è mai stato incarcerato per la sua impotenza e il suo pessimismo, semmai il contrario» (Deleuze 2010b: 111).

6. Dalla trasgressione all'ascesi: per un empirismo davvero radicale e non reattivo

Questo significa anche *non sovvertire la legge, non desiderare contro la legge*, così come pensare doveva essere un pensare a-categorico, e non un pensare il falso o l'errore sempre all'interno del sistema delle categorie: *a-moralità non può significare semplicemente im-moralità*, rovesciamento del comandamento, sovvertimento della legge. Infatti, il desiderio trasgressivo ed eversivo «è essenzialmente legato alla legge» (Dumoulié 2002: 227), *ne è un effetto*; fin quando il desiderio verrà pensato a partire dalla legge, dalla sua proibizione, resterà all'interno di essa anche quando tenta in maniera estrema di separarsene:

la legge ci dice: “Non sposerai tua madre e non ucciderai tuo padre”. E noi, soggetti docili, ci diciamo: *è dunque questo* che volevo! Ci verrà mai il sospetto che la legge disonori, che abbia interesse a disonorare e a sfigurare chi essa presume colpevole, chi essa vuol colpevole, colui cui chiede di sentirsi lui stesso colpevole? (Deleuze-Guattari 1975: 127).

San Paolo, in un passaggio della sua *Lettera ai Romani* (7, 7-8) riconosce che senza la legge *non avrebbe potuto conoscere il peccato*: «senza la legge, infatti, avrei ignorato la concupiscenza [...], poiché senza la legge il peccato è morto». *Persino san Paolo* aveva ammesso che *la trasgressione è una trappola*, è la caduta nella trappola della legge, perché «affermare che il desiderio è trasgressivo vuol dire mantenerlo nel circuito dell'interdetto e, di conseguenza, continuare a fondarlo sulla legge» (Dumoulié 2002: 239). Ciò significa che «la sfida alla legge punta a provare la sua illegittimità, a dimostrare la sua impotenza, ma, contemporaneamente, consiste in un riconoscimento di quella stessa legge che la sfida sollecita incessantemente. Più la sfida trasgredisce, più la legge si schiva e si rialza, aizzando una sfida ancora più grande» (*ivi*: 243)²⁴. Come voleva Foucault, allora, «non si dovrebbe immaginare che il desiderio sia represso, per la buona ragione che è la legge che è costitutiva del desiderio e della mancanza che lo instaura» (Foucault 1991: 72 s.)²⁵. In tal senso, «la trasgressione non infirma affatto l'intangibilità del divieto, di cui è piuttosto l'atteso completamento, esattamente come una diastole che completi una sistole, ovvero come un'esplosione che sia provocata da una precedente compressione. Lungi dall'impedire l'esplosione, la compressione le infonde energia» (Bataille 1972: 73). Galimberti ci consegna parole illuminanti al proposito:

la trasgressione è un gesto che riguarda il *limite*. Ma il tratto che essa incrocia e spezza si ricompone alle sue spalle come un'onda di poca memoria dietro lo scafo di un'imbarcazione che l'ha solcata. Limite e trasgressione devono l'uno all'altra la densità del loro essere. Non c'è limite all'infuori del gesto che l'attraversa. Non c'è gesto se non nell'oltrepassamento del limite. La trasgressione non sta quindi al limite come il bianco sta al nero, come l'escluso all'incluso, come il permesso al proibito; ciò verso cui la trasgressione si scatena è il limite che la incatena. *La trasgressione è la glorificazione del limite* (Galimberti 2002: 454)²⁶.

Per cui, *sì liberare il desiderio, ma saperlo liberare fino in fondo, in tutta la sua positività e immanenza, in tutta la sua pienezza e affermatività, che non solo non*

possono dipendere da qualcosa di esterno – che sia un soggetto determinante, un oggetto a cui ci si rivolge, o a maggior ragione una legge che rinchiude anche quando si tenta di liberarsene –, ma che sono in se stesse complete, non manchevoli di nulla e non determinate da nulla che non l’affermazione di sé e della propria potenza, la costruzione del proprio concatenamento (*agencement*) macchinico, la creazione della connessione tra molteplici ed eterogenei singolarità (ossia, l’apertura costante di un *corpo senza organi*, luogo e agente di deterritorializzazione, piano d’immanenza del desiderio)²⁷:

il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. È piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso; non c’è soggetto fisso che per la repressione. Il desiderio e il suo oggetto sono un’unica cosa, sono la macchina, in quanto macchina di macchina (Deleuze-Guattari 1975: 29)²⁸.

Se un compito c’è, è quello di «scoprire in un soggetto la natura, la formazione e il funzionamento delle *sue* macchine desideranti, indipendentemente da ogni interpretazione» (*ivi*: 368), di far riesplodere in tutta la sua immanenza la *potenza rivoluzionaria del desiderio*, potenza costruttiva e mai semplicemente dispersiva e distruttiva:

il desiderio è rimosso perché ogni posizione di desiderio, per quanto piccola, ha di che mettere in causa l’ordine stabilito di una società: non che il desiderio sia asociale, al contrario. Ma è sconvolgente; nessuna macchina desiderante può essere posta senza far saltare settori sociali tutti interi. Checché ne pensino certi rivoluzionari, il desiderio è nella sua essenza rivoluzionario – il desiderio, non la festa – e nessuna società può sopportare una posizione di desiderio vero senza che le sue strutture di sfruttamento, di asservimento, di gerarchia vengano compromesse (*ivi*: 129)²⁹.

Ricerca il proprio campo di consistenza, saperlo riconoscere:

bisognerebbe dire al tempo stesso: voi lo possedete di già, l’avete – ma anche: voi non lo possedete, e non desiderate se non riuscite a costruirlo, se non lo sapete fare, trovando i vostri luoghi, i vostri concatenamenti, le vostre particelle e i vostri flussi. Bisognerebbe dire al tempo stesso: esso si fa completamente da sé, ma dovete imparare a vederlo; e voi dovete farlo, sappiatelo fare, sappiate prendere la direzione giusta, a vostro rischio e pericolo (Deleuze-Parnet 1998: 105).

Creare il proprio inconscio, produrlo sperimentando perché mai posseduto prima:

non avete inconscio, non l’avete mai avuto, non esiste un “es” al posto del quale l’“io” deve subentrare. Bisogna capovolgere la formula di Freud. L’inconscio *dovete* produrlo voi, producetelo o resterete attaccati ai vostri sintomi, al vostro io e al vostro psicoanalista. Ognuno di noi lavora e fabbrica con il pezzetto di placenta che ha sottratto, e che continua a essergli contemporaneo in quanto ambiente di sperimentazione, non in funzione dell’uovo, dei genitori, delle interpretazioni e regressioni a cui siamo collegati. Producente inconscio, benché non sia certo facile: non si trova ovunque, non si produce con un lapsus o un motto di spirito, e nemmeno con un sogno. L’inconscio è una sostanza da fabbricare, da situare, da far scorrere, uno spazio sociale e politico da conquistare. Una rivoluzione è una formidabile produzione di inconscio, non ce ne sono tante altre, e non ha niente a che fare con un lapsus o con un atto mancato. L’inconscio non è un soggetto che produrrebbe dei virgulti nella coscienza, è un oggetto di produzione, è lui a dover essere prodotto, a

condizione che non lo si ostacoli. O, meglio, non c'è un soggetto del desiderio così come non c'è un oggetto. Solamente i flussi sono l'oggettività del desiderio stesso. Di desiderio non ce n'è mai abbastanza. Il desiderio è il sistema dei segni a-significanti a partire dai quali si producono dei flussi di inconscio in un campo storico sociale. Nessuno schiudersi del desiderio – qualunque sia il luogo: la famigliola o la scuola di quartiere – senza che questo faccia traballare l'apparato o metta in questione il campo sociale. Il desiderio è rivoluzionario perché vuole sempre ulteriori connessioni. [...] Produzione di inconscio = espressione di desideri = formazione di enunciati = sostanza o materia di intensità (Deleuze 2010b: 59 s.).

Vita, nient'altro che vita, allora? Bene, ma la vita è gioia e tristezza, piacere e dolore, pace e guerra, e così via, o – perlomeno – *lo è stato sino a oggi*. Flusso creativo di inconscio, nient'altro che produzione attiva e rivoluzionaria? Desiderio, nient'altro che desiderio? Bene, ma il desiderio è potenza e potere, affermazione e distruzione (anche auto-distruzione, si badi), esuberanza e incontinenza, accesso ed eccesso e così via, o – perlomeno – *lo è stato sino a oggi*. Ma può davvero essere diverso? La vita, se pensata sino in fondo come affermazione, lusso ed eccesso, è una vita che finisce con il prodigarsi sino a perdersi, sino a consumarsi, sino a rovinarsi, sino ad annientarsi, sino a *farsi morte*: una vita come pura potenza è una vita che *si sacrifica*. Ma di questo, Deleuze, come abbiamo ricordato, era ben consapevole, perché, è vero, parlava di Corpo-senza-Organi (cfr. Deleuze-Guattari 1987 e Cuomo 2006) per fare del corpo non un organismo compiutamente e stabilmente organizzato, non qualcosa che semplicemente accumula, coagula, sedimenta forme funzioni, collegamenti, organizzazioni come dominanti e gerarchizzate, stratificazione rigida e ricoprente, ma una macchina per connettersi ad altre macchine in un processo infinito, al di fuori di qualsiasi piano prestabilito:

tutta una vita non organica, poiché l'organismo non è la vita, bensì la imprigiona. [...] Anche la sensazione, quando raggiunge il corpo attraverso l'organismo, assume un'andatura eccessiva e spasmodica, rompe gli argini dell'attività organica. Nella carne viva, la sensazione è direttamente condotta sull'onda nervosa o sull'emozione vitale (Deleuze 1995: 104).

Eppure, se è vero che il corpo (l'uomo) non è ciò che è, ma ciò che – in quanto irraggiungibile e illimitato – *deve essere sempre fatto, tuttavia* il gioco sperimentale in cui si tradurrebbe l'esistenza «umana», fatto di «organismi» minimi e provvisori, sempre in disfaccimento perché sempre *aprenti* e sempre in passaggio, non deve e non può tradursi in un gioco di sprofondamento suicidario o demente: «disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distribuzioni d'intensità, territori e deterritorializzazioni misurate alla maniera di un agrimensore» (Deleuze-Guattari 1987: 239)³⁰. Insomma, aprire il corpo sì («andiamo ancora più lontano, non abbiamo ancora trovato il nostro CorpoSenzaOrgani (Cso), non abbiamo ancora disfatto abbastanza il nostro Io»: *ivi*: 228 s.), ma sempre *alla maniera di un agrimensore*, ossia in modo misurato e commisurato alle proprie possibilità.

Detto in altre parole, se ogni corpo è trans-individuale in quanto connessione continua, modifica intensiva sempre in atto, macchina rizomatica che si rompe e si

spezza per poi connettersi e rispezzarsi in un florilegio di linee e di concatenamenti, se la vita umana è inesausta attualizzazione di quel *possess*, potenza e virtualità, che è l'esistenza, se è sempre necessario che vi siano punti di rottura che impediscano la chiusura definitiva e permettano sempre di attualizzare potenzialità altrimenti inesprimibili e a-significanti, *tuttavia* resta sempre possibile la chiusura reattiva di ogni provvisoria organizzazione e – soprattutto – c'è sempre il pericolo che la liberazione incontrollata ed esplosiva delle «intensità» (della potenza ancora virtuale) possa distruggere la possibilità stessa di una qualsiasi organizzazione, realizzando (nota acutamente Cuomo) una sorta di *dittatura schizoide del divenire*. In questo senso, «noi viviamo fra due pericoli: l'eterno gemito del nostro corpo, che trova sempre un corpo acuminato che lo trafigge, un corpo troppo grande che lo penetra e lo soffoca, un corpo indigesto che lo avvelena, un mobile che lo urta, un microbo che gli provoca una pustola; ma anche l'istrionismo di coloro che mimano un evento puro e lo trasformano in fantasma, e che cantano l'angoscia, la finitudine e la castrazione [...]. Fra le grida del dolore fisico e i canti della sofferenza metafisica, come tracciare il proprio sottile cammino stoico che consiste nell'essere degno di ciò che accade, nel liberare qualcosa di lieto e amabile in ciò che accade, un bagliore, un incontro, un evento, una velocità, un divenire?» (Deleuze-Parnet 1998: 70).

In quanto «mortalità, morituri, promessi alla morte – non siamo distinguibili dalla nostra paura» (Esposito 2005: 111), tanto che si può dire che «ogni atto della nostra vita, ogni espressione che adoperiamo – anche quelle che servono a negarla – nasce in ultima analisi da essa» (*ibidem*): ma il vero *coraggio* è quello di *ammettere e non nascondere la paura*, «a non aver paura di avere paura» (*ivi*: 112), a guardarla in faccia a persino a sfidarla, *a sfidare la morte*, ma ricordando che non può essere lei a vincere sulla vita, vita che «tende a coincidere con un infinito potenziamento» (*ivi*: 113) e che trova proprio nella morte *la fine* della propria tensione, ciò che non può mai e poi mai rappresentare per essa *il fine*.

Ancora una volta, dunque, andare alla ricerca sperimentale di se stessi, ma attenzione a non cadere nell'eccesso che impedisce ogni ulteriore accesso a se stessi e al mondo, alle proprie potenzialità che si incontrano con quelle di tutti gli altri enti:

tant que vous ne connaissez pas vos intensités, vous risquez la mauvaise rencontre et vous aurez beau dire: que c'est beau, et l'excès, et la démesure... pas de démesure du tout, il n'y a que l'échec, rien d'autre que l'échec. Avis pour les overdoses. C'est précisément le phénomène du pouvoir d'être affecté qui est dépassé avec une destruction totale (Deleuze 1978-1981: 16)

Anzi, ancora più radicalmente, per sfuggire alla dimensione reattiva della sperimentazione, che ricerca l'eccesso a tutti i costi perché è quello che la legge *impone di non fare*, non c'è che una strada, quella dell'*ascesi*: al culmine della sperimentazione sfrenata, ecco l'esercizio dell'*ascesi*³¹.

Ascesi, perché no? L'ascesi è sempre stata la condizione del desiderio e non la sua disciplina o interdizione. Scoprirete sempre un'ascesi se vi mettete a pensare al desiderio (Deleuze-Parnet 1998: 117).

Il terreno dell'ascesi è per intima costituzione il terreno della sperimentazione, il campo del tentare, del mettersi alla prova per provarsi che si è³²: «l'ascesi è un atteggiamento o una postura che pone il corpo in uno stato di intensità e di ricettività, consentendogli di entrare in connessione con i flussi e i concatenamenti di desiderio, incorporati e impersonali» (Dumoulié 2002: 176). Ascesi è intensificazione del desiderio, pura ricerca dell'intensività, flusso perpetuo senza sosta di energia, desiderio eternizzato nella sua affermazione e auto-fruizione, che «rifiuta qualsiasi piacere, in quanto porrebbe fine alla sua tensione e ai suoi concatenamenti di flussi» (*ibidem*):

il processo immanente del desiderio si colma da se stesso, è il continuum delle intensità, la coniugazione dei flussi, tutto ciò che viene a sostituire tanto l'istanza-legge, quanto l'interruzione-piacere. [...] E che non si venga a dire che questo processo fa parte della Natura: occorrono invece molti artifici per scongiurare la mancanza interiore, il trascendente superiore, l'esteriore apparente (Deleuze-Parnet 1998: 116 s.).

Il desiderio *non coincide* con il piacere, anzi quest'ultimo «sembra interrompere il processo immanente del desiderio; [...] sembra collocarsi dal lato degli strati e dell'organizzazione; e nello stesso movimento il desiderio è presentato come sottomesso dal di dentro alla legge, e scandito dal di fuori dai piaceri» (Deleuze 2010b: 101): il piacere *nega il campo di immanenza proprio del desiderio*, ossia *interrompe la sua positività e la costituzione del suo campo di immanenza*, e proprio per questo l'unico vero modo di restare fedeli al desiderio, di creare desiderio, è seguire la via dell'ascesi. In fondo, il piacere è «il solo mezzo per una persona o un soggetto di “ritrovarsi” in un processo che lo supera, che lo eccede. È una riterritorializzazione. [...] È lo stesso modo in cui il desiderio è sottomesso alla legge della mancanza e alla norma del piacere» (*ibidem*): il piacere, lungi dall'essere apertura alla potenza fluente e sempre rinnovata della vita, è l'estrema reazione del soggetto, dell'io, che tenta di rifiutare la vita nella sua singolare e molteplice impersonalità per rinchiudersi dentro se stesso, per sottomettere il *desiderio alla sua soddisfazione*, a quella che crede essere la sua soddisfazione. La vera emozione «non dice “io”. [...] Siamo al di fuori di noi stessi. L'emozione non è dell'ordine dell'io, ma dell'evento» (*ivi*: 147): ecco, allora, perché per restare al di fuori di se stessi non resta altra strada che l'ascesi³³. «Sapete cosa bisogna fare per impedire a qualcuno di parlare a proprio nome? Fargli dire “io”» (*ivi*: 61)³⁴.

¹ «Il giudizio svolge due funzioni essenziali, e soltanto due: la distribuzione, che assicura con la *spartizione* del concetto, e la gerarchizzazione, che assicura con la *misura* dei soggetti. Alla prima corrisponde la facoltà nel giudizio detta senso comune; alla seconda quella detta buon senso (o senso primo): esse costituiscono la giusta misura, la “giustizia” come valore del giudizio. In questo senso ogni filosofia delle categorie prende per modello il giudizio» (Deleuze 1997: 50). Sulla distinzione tra *sensu comune* e *buon senso*, tema fondamentale di tutto *Differenza e ripetizione* (si veda, ancora, p. e. *ivi*: 290-294 e 341 s.), si vedano anche l'*undicesima* e la *dodicesima serie* di *Logica del senso*: Deleuze 1975: 65-78.

² «C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. [...] Una sola voce suscita il clamore dell'essere. [...] L'essere, designato comune, in quanto si esprime, si dice a sua volta *in un solo e stesso senso* di tutti i designanti o esprimenti numericamente distinti. [...] L'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche*. L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma queste modalità non sono le stesse, è “uguale” per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma esse non hanno lo stesso senso. [...] Non ci sono due “vie”, [...] ma una sola “voce” dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati. L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza stessa. Senza dubbio c'è ancora nell'essere univoco una gerarchia e una distribuzione, che concernono i fattori individuanti e il loro senso. Ma distribuzione e persino gerarchia hanno due accezioni del tutto differenti, senza possibilità di conciliazione; lo stesso vale per le espressioni *logos* e *nomos*, per quanto a loro volta rimandino a problemi di distribuzione. [...] Distribuzione da denominare nomadica, un *nomos* nomade, senza proprietà, confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti *si* distribuiscono in uno spazio aperto e illimitato, o perlomeno senza limiti precisi. Niente spetta né appartiene ad alcuno ma tutti gli individui sono disposti qua e là, in modo da coprire il maggiore spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio, al *nomos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio. Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di “delirio”, dove le cose si dispiegano su tutta l'estensione di un Essere univoco e non ripartito. [...] Una tale distribuzione è diabolica piuttosto che divina, dacché la particolarità dei demoni è di operare negli intervalli tra i campi d'azione degli dèi, come di saltare oltre le barriere e i recinti, recando confusione nelle proprietà. [...] Sconvolgenti disordini che le distribuzioni nomadi introducono nelle strutture sedentarie della rappresentazione. Altrettanto va detto della gerarchia, in quanto vi è una gerarchia che misura gli esseri secondo i loro limiti e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio. Ma esiste anche una gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza: non si tratta di gradi di potenza considerati in assoluto, ma soltanto di sapere se un essere “salta” eventualmente, cioè supera i propri limiti, giungendo sin al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado. Si può obiettare che “sino in fondo” definisce ancora un limite, ma il limite, *peras*, non designa più in questo caso ciò che tiene la cosa sotto una legge, né ciò che la conchiude o la separa, ma al contrario ciò a partire da cui essa si dispiega e dispiega tutta la propria potenza: la *hybris* cessa di essere semplicemente condannabile e *il più piccolo diviene l'uguale del più grande* non essendo separato da ciò che può. Codesta misura involupante è la stessa per tutte le cose [...], poiché essa forma un solo massimale in cui la diversità sviluppata di tutti i gradi tocca l'uguaglianza che l'involuppa. La misura ontologica è più prossima alla dismisura delle cose che alla misura prima, e la gerarchia ontologica è più prossima alla *hybris* e all'anarchia degli esseri che alla gerarchia prima. Essa è il mostro di tutti i demoni. Allora l'espressione “Tutto è uguale” può risuonare, ma come espressione di gioia, a patto di dirsi *di* ciò che non è uguale nell'Essere uguale univoco: l'essere uguale è immediatamente presente in tutte le cose, senza intermediario o mediazione, quantunque le cose si pongano in modo ineguale entro l'essere uguale. Ma tutte sono in una prossimità assoluta, dove la *hybris* le porta, e, grande o piccola, inferiore o superiore, nessuna partecipa all'essere più o meno o lo riceve per analogia. L'univocità dell'essere significa dunque parimenti l'uguaglianza dell'essere. L'Essere univoco è nel contempo distribuzione nomade e anarchia incoronata» (Deleuze 1997: 52-55). «L'apertura appartiene essenzialmente

all'univocità. Alle distribuzioni sedentarie dell'analogia si contrappongono le distribuzioni nomadi o le anarchie incoronate nell'univoco. "Tutto è uguale!" e "Tutto torna!", risuonano soltanto qui. Ma il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Soltanto allora è possibile una sola e medesima voce per tutto il multiplo dalle infinite vie, un solo e medesimo Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti. Ma occorre che per ogni essente, per ogni goccia e in ogni via, si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e traveste, e li fa tornare, ruotando sulla sua mobile estremità» (*ivi*: 388).

³ «Il problema non è di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta per esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine. Non a caso infatti l'immagine dogmatica riconosce l'errore solo come disavventura del pensiero e riduce tutto alla figura dell'errore. Inoltre, l'errore, presentato come solo "negativo" del pensiero, è [...] un postulato [...]. L'errore non è che il rovescio di un'ortodossia razionale, e depone ancora in favore di ciò da cui si discosta, in favore di una rettitudine, di una buona natura e di una buona volontà di colui del quale si dice che inganna. L'errore rende dunque omaggio alla "verità" nella misura in cui, privo di forma, dà al falso la forma del vero. [...] Non soltanto il pensiero trae l'ideale da una "ortodossia", e non solo il senso comune trova il proprio oggetto nelle categorie di opposizione, di similitudine, di analogia e di identità, ma anche l'errore implica in sé tale trascendenza di un senso comune sulle sensazioni e di un'anima su tutte le facoltà che essa induce a collaborare (*sylogismos*) nella forma dello Stesso. Difatti, se non posso confondere due cose che percepisco o concepisco, posso sempre confondere una cosa che percepisco con un'altra che concepisco o di cui mi ricordo, come quando faccio scivolare l'oggetto presente della mia sensazione nell'engramma di un *altro* oggetto della mia memoria [...]. Nella sua miseria, l'errore parla dunque ancora a favore della trascendenza della *Cogitatio natura*» (Deleuze 1997: 193 s.).

⁴ È la bestialità stessa a risalire, come fosse il rigurgito del pensiero rappresentativo, ossia dell'immagine del pensiero, per provocare e scuotere il pensiero e portarlo così a pensare davvero, a creare: «fondare è determinare l'indeterminato. Ma l'operazione non è semplice. Quando si esercita, "la" determinazione non si limita a dare una forma, a formare materie nella condizione delle categorie. Qualcosa del fondo risale alla superficie, vi risale senza prender forma, insinuandosi anzi tra le forme: esistenza autonoma senza volto, base senza forma. Il fondo nella misura in cui si trova ora alla superficie è detto profondo, senza-fondo. Viceversa, le forme si decompongono quando si riflettono in esso, ogni modellato si disfa, tutti i volti muoiono, e sola sussiste la linea astratta come determinazione assolutamente adeguata all'indeterminato, come lampo uguale alla notte, acido uguale alla base, distinzione adeguata all'oscurità intera: il mostro. (Una determinazione che non si oppone all'indeterminato, e non lo limita). [...] Occorre che il pensiero, come determinazione pura, come linea astratta, affronti il senza fondo che è l'indeterminato. L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero, la genitalità del pensiero: non questa o quella forma animale, ma la stupidità. Infatti, se il pensiero non pensa se non costretto e forzato, se resta ottuso finché nulla lo costringa a pensare, ciò che lo costringe a pensare non è anche l'esistenza della stupidità, quanto dire che il pensiero non pensa finché nulla lo costringa? [...] La stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero, ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare» (Deleuze 1997: 353).

⁵ Il desiderio all'interno dell'uso di droghe «*investirebbe direttamente il sistema-percezione*. [...] Percezioni interne non meno di quelle esterne, e in particolare le percezioni spazio-temporali. [...] Tutte le droghe riguardano innanzitutto le velocità, le modificazioni di velocità, le soglie di percezione, le forme e i movimenti, le micro percezioni, la percezione che diventa molecolare, i tempi sovraumani o subumani ecc. [...] La droga ha cambiato il problema della percezione, anche per chi non si droga» (Deleuze 2010b: 118). Ricordando alcune considerazioni del filosofo di Cambridge C. D. Broad, e a proposito dell'allargamento della *valvola biologico-culturale di percezione e di apertura nei confronti del mondo necessaria per la sopravvivenza e per la vita in comune*, Huxley scriveva: «l'ipotesi è che la funzione del cervello e del sistema nervoso e degli organi dei sensi sia principalmente *eliminativi* e non produttiva. Chiunque è capace in ogni

momento di ricordare tutto ciò che gli è accaduto e di percepire tutto ciò che accade dovunque nell'universo. La funzione del cervello e del sistema nervoso è di proteggerci contro il pericolo di essere sopraffatti e confusi da questa massa di conoscenza in gran parte inutile e irrilevante, cacciando via la maggior parte di ciò che altrimenti percepiremmo o ricorderemo in ogni momento, e lasciando solo quella piccolissima e particolare selezione che ha probabilità di essere utile in pratica. Secondo questa teoria, ciascuno di noi è potenzialmente l'Intelletto in Genere. Ma in quanto animali, è nostro compito sopravvivere a ogni costo. Per rendere possibile la sopravvivenza biologica, l'Intelletto in Genere deve essere filtrato attraverso la valvola riducente del cervello e del sistema nervoso. Ciò che viene fuori all'altro capo è il misero rigagnolo della specie di coscienza che ci aiuterà a vivere sulla superficie di questo particolare pianeta. Per formulare ed esprimere il contenuto di questa ridotta consapevolezza, l'uomo ha inventato ed elaborato all'infinito quei sistemi di simboli e di implicite filosofie che chiamiamo lingue. Ogni individuo è nello stesso tempo il beneficiario e la vittima della tradizione linguistica nella quale è nato; il beneficiario in quanto il linguaggio gli dà accesso ai ricordi accumulati dall'esperienza degli altri; la vittima in quanto lo conferma nella convinzione che la ridotta consapevolezza sia la sola consapevolezza e perché stuzzica il suo senso della realtà, in modo che egli è fin troppo pronto a prendere i suoi concetti per dati, le sue parole per cose vere. Quello che nel linguaggio religioso è chiamato "questo mondo" è l'universo della ridotta consapevolezza, espresso e, per così dire, pietrificato dal linguaggio. I vari "altri mondi" con i quali gli esseri umani irregolarmente prendono contatto sono tanti elementi nella totalità della consapevolezza appartenente all'Intelletto in Genere. La maggior parte della gente, per la maggior parte del tempo, conosce soltanto ciò che passa attraverso la valvola di riduzione e viene consacrato come genuinamente reale dal linguaggio del luogo. Alcune persone, tuttavia, sembrano nate con una specie di scorciatoia che evita la valvola di riduzione. In altri, temporanee scorciatoie possono essere ottenute o spontaneamente o come conseguenza di deliberati "esercizi spirituali", o per mezzo dell'ipnosi, o per mezzo di droghe. Attraverso queste scorciatoie permanenti o temporanee passa, non la percezione di tutto ciò che avviene dovunque nell'universo (poiché la scorciatoia non abolisce la valvola di riduzione, che ancora esclude il contenuto totale dell'Intelletto in Genere), ma qualcosa di più, e soprattutto qualcosa di diverso dal materiale utilitaristico accuratamente scelto che le nostre ristrette menti individuali considerano come il completo o per lo meno sufficiente quadro della realtà» (Huxley 2007: 17-19).

⁶ Con «l'aggravante» che questo invito per Deleuze era intrinsecamente filosofico, stante la sua visione della filosofia come *creativa demistificazione*, o meglio *demistificazione creatrice*: «a chi chiede a che cosa serva la filosofia, bisogna rispondere aggressivamente perché la domanda è volutamente ironica e caustica: la filosofia non serve né allo Stato né alla Chiesa, che hanno altre preoccupazioni, e non è al servizio di nessuna potenza consolidata. La filosofia serve a *rattristare*: una filosofia che non rattristi, che non riesca a contrariare nessuno, che non sia in grado di arrecare alcun danno alla stupidità e di smascherare lo scandalo, non è filosofia. [...] Essa dovrà trasformare il pensiero in un qualcosa di aggressivo, attivo e affermativo, formare uomini liberi, che non confondano cioè i fini della cultura con gli interessi dello Stato, della morale o della religione, combattere il risentimento e la cattiva coscienza che hanno usurpato in noi il pensiero, sconfiggere infine il negativo e il suo falso prestigio. Tutto questo può interessare soltanto alla filosofia che, in quanto critica, rivela il suo compito più alto: la demistificazione. [...] Il pensare non è mai l'esercizio naturale di una facoltà e mai il pensiero pensa da solo e di per se stesso, così come mai viene semplicemente disturbato da forze che ne rimangono all'esterno. Il pensare deriva dalle forze che si impadroniscono del pensiero [...]. Il pensare indica l'attività del pensiero [...]. È necessario che a esso, in quanto pensiero, venga fatta violenza, che una potenza *lo costringa a pensare*, lo spinga verso un divenire-attivo. [...] La filosofia deve creare i modi di pensare, una concezione radicalmente nuova del pensiero, di "cosa significa pensare", adeguati a ciò che accade. Deve fare al proprio interno le rivoluzioni che altrove si fanno, o si stanno preparando, su altri piani. La filosofia è inseparabile da una "critica"» (Deleuze 2002: 157 s., 161 e 302).

⁷ «Il mondo intenso delle differenze, in cui le qualità trovano la loro ragione e il sensibile il proprio essere, è proprio l'oggetto di un empirismo superiore, che ci insegna una strana "ragione", il multiplo e il caos della differenza (le distribuzioni nomadi, le anarchie incoronate). Le differenze si

somigliano sempre, sono analoghe, opposte o identiche: la differenza è dietro ogni cosa, ma dietro la differenza non c'è nulla. [...] Mondo complicato, *senza identità*, propriamente caotico. [...] *Chaosmos* [...]. Il mondo non è né finito né infinito, come nella rappresentazione, ma è compiuto e illimitato. [...] La caos-erranza si oppone alla coerenza della rappresentazione ed esclude la coerenza di un soggetto che si rappresenta, come di un oggetto rappresentato» (Deleuze 1997: 80). Grazie all'empirismo trascendentale, radicale e superiore si potranno – forse – persino *scoprire facoltà nuove*: «il trascendentale va fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni [...]. Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine, ove si trova quasi alla mercé di una triplice violenza: quella di ciò che la costringe a esercitarsi, di ciò che è costretta a cogliere e che sola può cogliere, e dunque anche dell'inafferrabile (dal punto di vista dell'esercizio empirico). È il triplice limite dell'ultima potenza. Ogni facoltà scopre allora la passione che le è propria [...]. Persino facoltà non ancora sospettate, da scoprire. Giacché non si può dire nulla in anticipo, non si può pre-giudicare la ricerca: [...] è possibile che si destino facoltà nuove, un tempo respinte dalla forma del senso comune. Questa incertezza riguardo ai risultati della ricerca e questa complessità nello studio del caso particolare di ogni facoltà, non hanno niente di riprovevole per una dottrina in generale; viceversa, l'empirismo trascendentale è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico» (*ivi*: 186 s.).

⁸ «Per cogliere altri come tale» si è in diritto di «reclamare condizioni di esperienza speciali, per artificiali che siano» (*ivi*: 335).

⁹ Si tengano presenti perlomeno i §§ 120 e 382 di *Die fröhliche Wissenschaft*, intitolati proprio *Gesundheit der Seele* e *Die grosse Gesundheit*, che vale sempre la pena rileggere e meditare: «la formula prediletta della medicina morale [...], per cui “la virtù è la salute dell'anima”, dovrebbe quanto meno, per poter essere utilizzabile, essere modificata come segue: “la tua virtù è la salute della tua anima”. Perché non esiste una salute in sé, e tutti i tentativi di definire una cosa del genere sono miserabilmente falliti. Che cosa significhi salute, anche per il tuo corpo, dipende dalla tua meta, dal tuo orizzonte, dalle tue forze, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, infine, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima. Si danno così innumerevoli saluti dell'anima e, quanto più si permette al singolo e incomparabile di alzare la testa, tanto più si disimpara il dogma dell'“uguaglianza degli uomini” e, quindi, vengono meno i concetti, tanto cari ai nostri medici, di salute normale, dieta normale, decorso normale. Soltanto allora potrebbe essere venuto il momento di riflettere sulla salute e sulla malattia dell'anima e di identificare la particolare virtù di ciascuno nella sua salute, che però in uno potrebbe avere lo stesso aspetto che in un altro assume il contrario della salute. Rimarrebbe comunque sempre aperta una domanda importante, se cioè possiamo fare a meno della malattia, persino ai fini dello sviluppo della nostra virtù, e se la nostra sete di conoscenza e autocoscienza non abbiano bisogno tanto dell'anima malata come di quella sana: in breve, se l'univoca volontà di salute non sia un pregiudizio, una vigliaccheria e, forse, un resto di raffinatissima barbarie e arretratezza»; «noi nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi premature di un futuro ancora non dimostrato – abbiamo bisogno, per un nuovo fine, anche di un nuovo mezzo, ovvero di una nuova salute, più forte, più scaltra, più tenace, più ardita, più impavida di quanto non lo siano state sinora tutte le saluti. Colui la cui anima anela ad aver conosciuto l'intero orizzonte dei valori e di quanto è stato desiderato sin a oggi, ad aver circumnavigato tutte le coste di questo “mar mediterraneo” ideale, chi vuole sapere dalle avventure della propria esperienza come si senta un conquistatore, uno scopritore dell'ideale, e così pure un artista, un santo, un legislatore, un saggio, un erudito, un devoto, un profeta, un divino solitario alla maniera antica, ha bisogno in primissimo luogo di una cosa, una grande salute – tale che non solo la si ha, ma la si conquista e la si deve conquistare di continuo, perché di continuo la si sacrifica, la si deve sacrificare!... E adesso, dopo che siamo stati per strada, noi argonauti dell'ideale, forse più coraggiosi di quanto sia saggio e spesso abbastanza naufraghi e sciagurati, pericolosamente sani ma pur sempre sani, – ci sembrerà forse, quale ricompensa, di trovarci di fronte a una terra inesplorata i cui confini nessuno ha mai visto, al di là di tutte le lande e i cantucci dell'ideale dati sino a oggi, un mondo stracolmo di cose belle, ignote, enigmatiche, terribili e divine, tanto da far uscire di sé sia la nostra curiosità che la nostra sete di possesso – ah, non c'è ormai più niente che ci possa saziare! Come potremmo, dopo aver scorto tali cose e con una tale voracità di conoscere e sapere, accontentarci degli uomini presenti? Non è bello, ma è inevitabile che guardiamo alle loro mete e

alle loro speranze più degne rimanendo seri soltanto a fatica, e forse non le guardiamo neppure. Davanti a noi corre un altro ideale, un ideale straordinario, tentatore, ricco di pericoli, al quale non vorremmo convincere nessuno perché a nessuno concediamo con tanta facilità il diritto di accostarsi a esso: l'ideale di uno spirito che gioca ingenuamente, cioè senza volerlo e perché da lui traboccano pienezza e potenza, con tutto ciò che sinora era creduto sano, buono, intoccabile, divino; per il quale il termine supremo nel quale il popolo ha giustamente la sua misura di valore significherebbe già pericolo, decadenza, abiezione o quanto meno distrazione, cecità, temporaneo oblio di sé; l'ideale di un benessere e di una benevolenza umani-sovraumani che sembreranno spesso disumani, per esempio quando li si colloca accanto a tutta la serietà che sinora ha regnato sulla terra, a ogni solennità di gesti, parole, suoni, sguardi, morale e compiti, di cui costituisce la più vivace e involontaria parodia; un ideale con il quale soltanto, malgrado tutto, comincia forse la grande serietà e si pone il vero punto interrogativo, un ideale con il quale il destino dell'anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, ha inizio la tragedia...» (Nietzsche 1993b: 119 s. e 204 s.).

¹⁰ Nell'accostarsi a Foucault, Deleuze scrive: «condivido l'orrore di Michel per i cosiddetti emarginati: il romanticismo della follia, della delinquenza, della perversione, della droga, mi è sempre più insopportabile. Ma le linee di fuga, vale a dire i concatenamenti di desiderio, non sono create dagli emarginati. Sono al contrario delle linee oggettive che attraversano una società, su cui gli emarginati si installano qua o là, per creare un'ansa, un vortice, una ricodificazione. [...] Il primo dato di una società è che tutto fugge, tutto si deterritorializza» (Deleuze 2010b: 100).

¹¹ Ma si deve comunque ricordare anche che la fiducia nella *farmacologia* come via di ricerca e di cura per quanto riguarda le malattie psichiche è l'altra faccia della medaglia della fiducia nella sperimentazione chimica come strada per allargare le proprie frontiere: «crediamo che la farmacologia, nel senso più generale, abbia un'estrema importanza nelle ricerche teoriche e pratiche sulla schizofrenia. Lo studio del metabolismo degli schizofrenici apre un vasto campo di ricerca cui partecipa anche la biologia molecolare. Tutta una chimica intensiva e vissuta sembra capace di superare le dualità tradizionali tra l'organico e lo psichico, almeno in due direzioni: la sperimentazione degli stati schizoidi indotti dalla mescalina, dalla bulbocapnina, dall'Lsd ecc.; il tentativo terapeutico di calmare l'angoscia dello schizofrenico, e al tempo stesso di rompere la corazza catatonica per far ripartire, per rimettere in moto le macchine schizofreniche (impiegando "neurolettici incisivi" o persino l'Lsd)» (Deleuze 2010b: 12; cfr. anche 2005, voce *neurologie*).

¹² «Che cos'è un pensiero che non fa male ad alcuno, né a colui che pensa, né agli altri? [...] Ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una *terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile. E da quali forze viene il nuovo nel pensiero, da quale natura maligna e da quale cattiva volontà, da quale crollo centrale che spoglia il pensiero della sua "inneità", e lo tratta ogni volta come qualcosa che non è sempre esistito, ma che comincia, costretto e a forza? [...] Si danno cose dubbie e cose certe, ma sia le une che le altre presuppongono la buona volontà del pensatore e la buona natura del pensiero concepite come ideale di riconoscimento, la pretesa affinità con il vero, la *philia*, che predetermina a un tempo l'immagine del pensiero e il concetto della filosofia. E al pari delle cose dubbie, le cose certe non costringono a pensare. [...] Manca loro una provocazione, come potrebbe essere quella della necessità assoluta, cioè una violenza originaria fatta al pensiero, una estraneità, un'animosità che sola lo farebbe uscire dal suo stupore naturale o dalla sua eterna possibilità: fintantoché non si via pensiero se non involontario, costrizione suscitata nel pensiero, è tanto più assolutamente necessario che esso nasca, per effrazione, dal fortuito nel mondo. [...] Nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. [...] Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta, genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso. C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un *incontro* fondamentale e non di un riconoscimento. [...] È sempre attraverso un'intensità che il pensiero ci giunge. [...] Non gli dèi sono incontrati [...], ma i demoni, le potenze del salto, dell'intervallo, dell'intensivo o dell'istante, che colmano la differenza soltanto con il differente: sono essi i porta-segni. [...] Non si può mai parlare di una *philia*, espressione di un desiderio, di un amore, di una buona natura o di una buona volontà [...]. Il precursore buio non è un amico. [...] Si tratta di una catena obbligata e spezzata, che percorre i resti di un io dissolto come i confini di un Io

incrinato. [...] L'accordo delle facoltà non può prodursi se non come un *accordo discordante*, poiché ciascuna non comunica all'altra se non la violenza che la pone in presenza della propria differenza e della propria divergenza con tutte le altre. [...] Le Idee sono i problemi [...], lungi dal contare su un buon senso o un senso comune di sfondo, rinviano a un parasenso che determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte. Così esse non sono rischiarate da una luce naturale, ma producono luce, come lucori differenziali che oscillano e si trasformano. [...] Il chiaro e il distinto costituiscono la logica del riconoscimento, come l'ineità costituisce la teologia del senso comune, dato che ambedue hanno già istituito l'Idea nella rappresentazione. [...] Rottura del chiaro e distinto, o scoperta di un valore dionisiaco secondo cui *l'Idea è necessariamente oscura in quanto distinta*, tanto più oscura quanto più è distinta. Il distint-oscuro diviene qui la vera tonalità della filosofia, la sinfonia dell'Idea discordante. [...] Un'opera che presuppone una pulsione, una coazione a pensare che passa per ogni sorta di biforcazioni e che, partendo dai nervi, si comunica all'anima per giungere al pensiero. [...] La *difficoltà* come tale, e il suo corollario di problemi e di domande, non sono uno stato di fatto, ma una struttura di diritto del pensiero, c'è un acefalo nel pensiero, come un anmesico nella memoria, un afasico nel linguaggio, un agnosico nella sensibilità. [...] Il pensare non è innato, ma deve essere generato nel pensiero; [...] il problema non è di dirigere o di applicare metodicamente un pensiero preesistente in natura e in diritto, ma di far nascere ciò che non esiste ancora [...]. Pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è anzitutto generare "il pensare" nel pensiero» (Deleuze 1997: 177 s., 181 s. e 189-192). «Creare dei nuovi concetti che abbiano una necessità è sempre stato il compito della filosofia [...]. Un concetto è pieno di forza critica e politica, di libertà» (Deleuze 2000: 47).

¹³ «Ogni rappresentazione componente deve essere deformata, deviata, strappata al proprio centro. Occorre che ogni punto di vista sia anche la cosa, o che la cosa appartenga al punto di vista. Occorre perciò che la cosa non sia niente d'identico, ma sia scomposta in una differenza in cui svanisce l'identità dell'oggetto visto come del soggetto come tale. [...] Ogni cosa, ogni essere deve vedere la propria identità assorbita nella differenza, non essendo altro che una differenza tra differenze. Si deve mostrare la differenza nell'atto di *differire*. Si sa che l'opera d'arte moderna tende a realizzare queste condizioni: essa diviene in tal senso un vero *teatro*, genera metamorfosi e permutazioni. Teatro senza nulla di fisso o labirinto senza filo (Arianna si è impiccata). L'opera d'arte abbandona il campo della rappresentazione per divenire "esperienza", empirismo trascendentale o scienza del sensibile» (Deleuze 1997: 79). Tommaso Ariemma (cfr. Ariemma 2006) ritiene, riferendosi peraltro che ai lavori di Deleuze, che l'arte (la pittura in particolare) sia in grado di mostrare e di affermare *l'animalità propria dell'uomo*, l'esposizione come tratto fondamentale della vita, della nuda venuta al mondo, nuda animalità che non va negata, a cui non va posto rimedio, ma che va colta in positivo, come estranea a ogni mancanza, come il fatto dell'essere e dell'esistere in quanto tale, dell'essere consegnati all'esposizione in quanto zona di indiscernibilità tra affermazione e passione.

¹⁴ Nota Deleuze: «rassegniamoci all'idea che sulla schizofrenia alcuni artisti e scrittori abbiano fatto maggiori rivelazioni di psichiatri e psicoanalisti» (Deleuze 2010b: 15), per quanto «la difficoltà sta nel rendere conto della schizofrenia nella sua stessa positività e in quanto positività, senza ridurla ai caratteri di deficit o di distruzione che provoca nella persona, o alle lacune e alle dissociazioni che fa comparire in una supposta struttura» (*ivi*: 13).

¹⁵ Deleuze sottolinea che «il cinema comporta molte idee. Chiamo Idee le immagini che fanno pensare» (Deleuze 2010b: 168), e così come la filosofia propone un nuovo taglio delle cose attraverso la creazione di un concetto, così il cinema «è un taglio di immagini visive e sonore» (*ivi*: 172), ossia inventa, nello specifico, «blocchi di movimenti/durata» (*ivi*: 258), di modo che «c'è un pensiero nei grandi autori e fare un film comporta un pensiero vivente, creatore» (*ivi*: 175) e che il cinema è atto di resistenza come ogni altra creazione artistica (cfr. *ivi*: 265 s.). Ciò che caratterizza *l'immagine creatrice* è «il fatto di rendere sensibili, visibili, rapporti di tempo che non si lasciano vedere nell'oggetto rappresentato e che non si lasciano ridurre al presente» (*ivi*: 292), mostrando con tutta chiarezza quel passaggio, proprio del dipanarsi della modernità, dalla *subordinazione del tempo al movimento* a quella *del movimento al tempo* («il tempo cessa di essere la misura del movimento normale, si manifesta sempre più per se stesso e crea movimenti paradossali»: *ivi*: 291). Addirittura per Deleuze è possibile spingersi in direzione di un parallelismo tra cervello e schermo

cinematografico: «il cinema non mette il movimento solo nell'immagine, ma anche nello spirito. La vita spirituale è il movimento dello spirito. [...] Il cervello è l'unità. Il cervello è lo schermo. [...] Il pensiero è molecolare, le velocità molecolari compongono gli esseri lenti che noi siamo. Michaux dice: "l'uomo è un essere lento che è possibile solo grazie a velocità fantastiche". I circuiti e le concatenazioni cerebrali non preesistono agli stimoli, ai corpuscoli o alle particelle che li tracciano. Il cinema non è il teatro, compone i corpi con delle particelle. Le concatenazioni sono spesso paradossali e debordano da ogni parte le semplici associazioni di immagini. Il cinema, proprio perché mette in movimento l'immagine, o meglio, dota l'immagine di un auto movimento, traccia e ritraccia continuamente dei circuiti cerebrali. Anche in questo caso può essere a favore del peggio o del meglio. Lo schermo, cioè noi stessi, può essere un cervelletto deficiente di idiota così come un cervello creativo» (ivi: 233).

¹⁶ Un piccolo e indiretto, ma non per questo non illuminante, di cosa possano essere, più in concreto, le *singularità* deleziane ce lo dà Giorgio Falco in un articolo in cui, a proposito del *Laff box*, la risata registrata che fa da sottofondo agli spettacoli televisivi, inventata dall'ingegnere del suono Charles Douglass, leggiamo: «sarebbe bello vedere il primo macchinario e i nastri sui quali Douglass ha inciso i suoni, quando è tornato dalla Seconda guerra mondiale e ha iniziato a registrare l'applauso e la risata del pubblico. Ascoltare i primi suoni che avrebbero incoraggiato i momenti di contagio e di creazione dell'evento, a prescindere dalla qualità. Riuscire a decifrare in quei suoni uniformati le singularità di ciascuno, strappare quel battimano all'anonimato, attribuire l'età, il sesso, immaginare cosa era successo il pomeriggio prima dello spettacolo, cosa avevano mangiato, bevuto, cosa avevano indossato quel giorno e quanta lacca o brillantina avevano usato per i capelli, e per quante miglia avevano guidato in un tiepido pomeriggio di ottobre prima di arrivare agli studi» (Falco 2010).

¹⁷ Citando il poeta Blood, in *Differenza e ripetizione* Deleuze enunciava come segue la professione di fede nell'empirismo trascendentale: «la natura è contingente, eccessiva ed essenzialmente mistica. Le cose sono strane. L'universo è selvaggio» (Deleuze 1997: 80).

¹⁸ Altrove, sempre Agamben (cfr. Agamben 2005: 165), aggiunge (mostrando come l'idea che il **se* non sia qualcosa di semplice sia già contenuta in una delle più antiche testimonianze della filosofia occidentale, quella di Eraclito appunto) come il *daimon* può anche essere colui che assegna e che destina (giacché *daiomai* significa prima «divido», poi «assegno»), di modo che il frammento 119 di Eraclito suonerebbe: «l'*ethos*, la dimora nel **se*, ciò che gli è più proprio e abituale, è, per l'uomo, ciò che lacera e divide, principio e luogo di una scissione», nel senso che l'uomo è tale che, per essere sé, deve necessariamente dividersi, essere altro da sé.

¹⁹ Tale visione di Agamben è connessa alla tematica della vita animale caratterizzata come chiusa nel circolo della marca istintuale-azione coatta, differentemente da quella umana, che rappresenta la *fuoriuscita* da tale circolarità in vista dell'apertura al mondo, come in 2002 viene ampiamente mostrato.

²⁰ Non possiamo qui soffermarci ulteriormente su questo punto, già sopra accennato, ma ricordiamo come questa fondamentale idea sia propria anche di Deleuze, il quale, per esempio, ricorda come il ragno «non è capace di fare niente, [...] non capisce niente: gli si può mettere davanti agli occhi una mosca e lui non reagisce. Ma non appena un angolino della sua tela inizia a vibrare, subito si muove, con il suo grosso corpo. Non ha percezioni né sensazioni. Risponde a dei segnali, vede soltanto dei punti. [...] Tesse una tela [...] e risponde alle sue vibrazioni, anche mentre la sta tessendo. Ragno-follia [...] che non capisce nulla, che non vuole capire nulla, che non ha interessi, a parte quel piccolo segno, laggiù in fondo. [...] Ogni volta che c'è una credenza, significa che c'è ricezione di un segnale e reazione a esso. In questo senso, il ragno crede, ma crede solo alle vibrazioni della sua tela. Il segnale è ciò che fa vibrare la tela. Finché la mosca non è nella tela, il ragno non crede assolutamente all'esistenza di una mosca. Non ci crede. Non crede alle mosche. Per contro, crede a ogni movimento della ragnatela, per quanto minuscolo possa essere, e crede sia una mosca. Anche se è un'altra cosa. [...] [Un oggetto esiste] solo se emette un segnale che fa muovere la tela, che la fa muovere nello stato in cui si trova in quel momento. [...] L'oggetto esterno c'è davvero, anche se non interviene come oggetto, ma solo come ciò che emette dei segnali» (Deleuze 2010b: 19 s. e 33). *Solo l'uomo può essere non-umano, ossia stupido, bestiale: «la stupidità non è l'animalità. L'animale è protetto da forme specifiche che gli impediscono di*

essere stupido, “bestia”. [...] Non ci si rende conto della stupidità come bestialità propriamente umana» (Deleuze 1997: 196). Quel fondo caotico che rappresenta quanto precede la codificazione razionale è per Deleuze accessibile all’uomo e soltanto all’uomo, in quanto privo di quella protezione naturale che è l’istinto, che rende ciechi al mondo e capaci di vedere solamente ciò che fa parte del circolo ambientale specifico, che individua l’organismo in modo immediato e naturale: «l’individuazione come tale, operante sotto tutte le forme, non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé. È difficile descrivere questo fondo e nello stesso tempo il terrore e l’attrazione che suscita. Smuovere il fondo è l’occupazione più pericolosa, ma anche più allettante nei momenti di stupore di una volontà ottusa, in quanto il fondo sale con l’individuo alla superficie, senza tuttavia prendere forma o figura, e ci fissa, pur senza occhi. L’individuo se ne distingue, ma il fondo no, poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa. Il fondo è l’indeterminato solo in quanto continua a combaciare con la determinazione, come il terreno con la scarpa. Ma se gli animali sono in un certo senso premuniti contro questo fondo dalle loro forme esplicite, non si può dire lo stesso per l’Io e il Me, insidiati come sono dai campi di individuazione che li travagliano, e senza difesa contro l’emersione del fondo che tende loro il suo specchio difforme e deformante, dove si dissolvono tutte le forme pensate. La stupidità non è il fondo né l’individuo, ma proprio il rapporto in cui l’individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma [...]. Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvagie, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo. Tutto diviene violenza in questo fondo passivo, razzia su questo fondo digestivo. Qui si compie il sabba della stupidità e della malvagità. Forse è qui l’origine della malinconia che grava sui visi più belli dell’uomo, del presentimento di una laidezza insita nel volto umano, di un affiorare della stupidità, di una deformazione nel male, di una riflessione nella follia. Infatti, dal punto di vista della filosofia della natura, la follia insorge nel punto in cui l’individuo si riflette in questo libero fondo [...], e non può più sopportarsi» (*ivi*: 197 s.). Solo l’uomo, dunque, può essere razionale ma anche irrazionale, perché solo l’uomo è esposto al fondo a-razionale, alla sua paurosa fascinazione, alla malinconica necessità di individuarsi in maniera sempre rinnovata e provvisoria, incompleta: l’uomo, l’essere biologicamente *ambivalente e malinconico* per eccellenza (cfr. Mazzeo 2009), essere *sinesteticamente* esposto al mondo senza difese (cfr. Mazzeo 2005), che proprio per questo ha il proprio essere nel *divenire culturale* (cfr. Sahlins 2010) e (cfr. Deleuze 1997: 162 s.) la propria origine *nell’assenza di un origine presente e sostanziale*, nel ritardo-differimento (differanza, con Derrida) originario, eterno scintillio in cui (con Blanchot) si disperde, nell’esplosione della deviazione e del ritorno, l’assenza di origine. L’uomo, privo di origine e consegnato al divenire, è tale da non potersi mai dire «fissato a uno stato o a un momento» (*ivi*: 283), perché piuttosto «noi siamo fatti di profondità e distanze, di anime intensive che si sviluppano e re-inviluppano» (*ivi*: 328), di modo che «l’individualità non è il carattere dell’Io, ma viceversa forma e genera il sistema dell’Io dissolto» (*ibidem*): «l’individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono inviluppano altre intensità, sono inviluppate da altre intensità e comunicano con tutte. L’individuo non è affatto l’indivisibile, giacché non cessa di dividersi mutando natura. Non è un Me in ciò che esprime, poiché esprime le Idee come molteplicità interne, fatte di rapporti differenziali e di punti rilevanti, di singolarità preindividuali. E neppure è un Io come espressione, in quanto anche in questo caso forma una molteplicità di attualizzazione, come una condensazione di punti rilevanti, un inventario aperto di intensità. [...] Spesso è stata segnalata la frangia di indeterminazione di cui fruisce l’individuo e carattere relativo, fluttuante e fluente dell’individualità stessa [...]. Ma l’errore sta nel credere che tale relatività o tale indeterminazione significhino qualcosa d’incompiuto nell’individualità, qualcosa di interrotto nell’individuazione, laddove viceversa esprimono la piena potenza positiva dell’individuo come tale [...]. Indeterminato, fluttuante, fluente, comunicante, inviluppante-inviluppato, sono altrettanti caratteri positivi affermati dall’individuo. [...] Regno caotico dell’individuazione» (*ivi*: 331 s.).

²¹ Tutto ciò significa che l’uomo è *per natura tecnico*, secondo quanto ha in particolare mirabilmente esplicitato l’antropologia filosofica tedesca dei primi decenni del Novecento (legata in particolare ai nomi di Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, per una prima presentazione e bibliografia si veda Pansera 2001), che parlava di «*Wesen des Menschen als*

technische Wesen» (Hubig 2006: 83), e in ragione di una *manchevolezza* che contraddistingue l'uomo rispetto agli altri animali: «*Mängelwesen ist der Mensch sowohl bezüglich seiner Ausstattung mit Organen als auch bezüglich seines verlustig gegangenen Instinkts als Orientierungsinstanz für das Überleben. Technik vermag diese Mängel zu kompensieren, indem sie Leistungen der Organe verstärkt [...], Organe entlastet und ihre Leistung einspart [...] oder spezifisch-defiziente, aber notwendige Organe ersetzt*» (*ibidem*). La tecnica, pertanto, secondo un'espressione di Serge Moscovici, possiede un intrinseco *carattere biomorfo*, essendo qualcosa «*die im evolutionären Prozess die Herausbildung neuer Fertigkeiten zur Sicherung unserer Existenz gewährleiste*» (*ivi*: 90): la natura dell'uomo, affermazione dal sapore marcatamente *deleuziano*, è quella di essere «*höchster Experimentator*» (*ivi*: 91), di modo che ogni attività umana, tutta la cultura umana, non può altro che tendere al mantenimento di questa possibilità, non può tendere ad altro se non all'apertura sempre costante di questa specificità umana (che significa sperimentare con sé e con il mondo, sperimentare di sé sperimentante il mondo e sperimentare il mondo sperimentando se stessi, e così via). Scrive, a tal proposito, Christoph Hubig: «*die Evolution durch Technik laufe [...] auf eine solche Gestaltung der Bedingungen der Mensch-Umwelt-Beziehungen hinaus, die eine Koordination der Vermögen vollzieht unter dem Ziel, die Vermögen selbst, die Mensch-Umwelt-Beziehungen zu gestalten, zu sichern: Kultur ist dann die Gesamtheit der „Mechanismen“ der Sicherung des Fortbestandes der Organismen, hier der Möglichkeit der Gewährleistung des Weiterbestandes der Menschheit als höchstem Experimentator*» (*ibidem*). Anche Plessner parlava dell'uomo come «*libero sperimentatore*» (Plessner 2006a: 324): «*l'uomo può sperimentare ciò che è solo attraverso la storia*» (Plessner 2006b: 98), ossia la realtà umana, quella storica, è «*realtà sperimentabile, le cui aperture dipendono da un rivolgersi dell'uomo a essa in base al principio dell'imperscrutabilità*» (*ivi*: 68), principio – costitutivo dell'umano – per il quale, in maniera «*deleuziana*», «*noi non sappiamo di che cosa l'uomo è ancora capace*» (*ivi*: 66). Nell'uomo, come ricorda anche Bruno Accarino introducendo le idee plessneriane (cfr. *ivi*: 22 s. e 33), *la differenza precede l'identità*, essendo caratterizzato da una *relazione di indeterminatezza a sé* per la quale *il nonostante si trasforma in un poiché e la determinazione non emerge dall'indeterminatezza ma proprio in essa*. Persino Agostino (nelle *Confessioni*, IV, 5) giungeva ad affermare che *nos in experimentis volvimus*, ossia che «*noi rotoliamo di prova in prova*» (Agostino 2003: 54): certo, il contesto e persino forse il significato sono completamente diversi rispetto a quanto qui stiamo affermando, eppure Peter Sloterdijk proprio recuperando tale passaggio agostiniano scrive che «*solamente Dio resta sempre eguale a se stesso, noi invece veniamo sconvolti passando da un esperimento all'altro*» (Sloterdijk 2010: 389), e questo perché nello sperimentare umano la *legge antropotecnica fondamentale della ripercussione autoplastica* «*di tutte le azioni e di tutti i movimenti sull'attore*» (*ivi*: 391), vale a dire che «*ogni attività influisce retroattivamente sull'operatore che la compie: ma ciò che retroagisce agisce anche in anticipo*» (*ibidem*), in maniera dunque *produttiva e generativa*. L'uomo, sostiene Sloterdijk, è *l'essere acrobatico, l'essere che si allena*, e può esserlo in quanto – come con vigoroso acume ha scritto Elias Canetti – è (cfr. Canetti 1981: p. e. 129-131, 229 s., 243-269 e 407-465) *l'animale metamorfico, plasticamente mimetico* in quanto *aperto al mondo*, all'imitazione del mondo, a fare del mondo non solo punto di appoggio per ogni suo agire ma *modello* delle sue azioni – l'uomo *finge*, dunque plasma in quanto *lusinga e mente*, crea in quanto *ri-crea*, ed è dunque l'unico essere che *di-verte e si diverte*: «*gli animali non ridono*» (*ivi*: 268).

²² Interessante è il confronto tra le posizioni nietzschiano-deleuziane e quelle di alcune ricerche neuroscientifiche che (cfr. Oliverio 2004) vedono nella coscienza non qualcosa di statico e di definito, non una proprietà connotata ma una *potenza di* («*la coscienza non dipenderebbe tanto da ciò che i neuroni fanno ma da ciò che possono fare*»: *ivi*: 152), intrinsecamente legata al corpo nel suo esporsi all'ambiente e nel suo agire in esso. La coscienza, proprio per il suo essere legata a un corpo che rende il cervello sempre esposto a nuove esperienze e perturbazioni, «*può, essa stessa, in qualche misura essere paragonata a un "disturbo", a una momentanea instabilità di un sistema che cessa di essere lineare per attraversare un momento di turbolenza*» (*ivi*: 154). Proprio il cervello, dunque, luogo di emersione di quella coscienza mai uguale a se stessa, si rivela essere come qualcosa di non rigidamente predefinito, di mai compiutamente definibile, proprio come la coscienza che – per così dire – «*ospita*», facendo di quest'ultima qualcosa di sempre ulteriormente

aperto e di sempre variegatamente composito: «da un lato, il nostro cervello, pur avendo un enorme potenziale, ha i suoi limiti: vede ciò che i sensi gli lasciano vedere, le sue emozioni sono condizionate dalla loro essenza biologica, il suo pensiero dipende da regole e va incontro a frequenti trappole logiche... Ma lo studioso del sistema nervoso può anche dirci che il nostro cervello ha un'enorme plasticità, la capacità di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente, persino dal punto di vista strutturale [...]. La coscienza non è un fenomeno tutto o nulla ma è soggetto a una crescita graduale: ci si può quindi chiedere se veramente la pienezza della coscienza implichi il raggiungimento di uno stadio "ultimo", prefissato da regole evolutive, o se essa non comporti invece maggiori margini di libertà e individualità» (ivi: 154 s.).

²³ Deleuze sottolineava: «che cos'è il corpo? Sarebbe inadeguato definirlo come campo di forze, luogo che una molteplicità di forze si contende per trarne alimento, giacché un "luogo", un campo di forze o un campo di battaglia non esistono di per sé; non c'è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze "in un rapporto di tensione" le une con le altre. Poiché ogni forza ha un rapporto di dominio o di obbedienza con altre forze, un corpo verrà a definirsi in base al rapporto tra forze dominanti e forze dominate. Affinché si costituisca un corpo – chimico, biologico, sociale, politico – è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro. Un corpo è perciò sempre frutto del caso, nel senso nietzschiano del termine; è la cosa più "meravigliosa", molto più della coscienza e dello spirito. [...] Non ha senso chiedersi come nasca un corpo vivente: esso è tale in quanto prodotto "arbitrario" delle forze che lo compongono. Essendo composto di una pluralità di forze irriducibili il corpo è un fenomeno molteplice la cui unità si determina in base a un "dominio"; in esso, le forze superiori o dominanti si definiscono come attive, mentre quelle inferiori o dominate come reattive. Attivo e reattivo sono qualità originarie che esprimono il rapporto tra forza e forza» (Deleuze 2002: 60 s.). Più in generale, nell'intera opera dedicata da Deleuze a Nietzsche troviamo la prima formulazione di tutta una serie di temi centrali nella riflessione creativa deleuziana e che abbiamo sin qui indicato: la domanda su cosa possa un corpo e l'idea della vita come ambito di sperimentazione di nuove possibilità; il piano di assoluta immanenza senza riferimento a valori trascendenti e superiori; l'idea che il negativo non sia primario ma derivato, perché il punto di partenza è l'affermazione pura e creativa (con il corollario che la lotta non è l'elemento principale del rapporto tra forze, che non è dunque rapporto conflittuale fin quando le forze protagoniste sono attive e la volontà di potenza che le anima e qualifica affermativa); la distinzione tra il potere e la potenza, dove il primo è il tentativo di una forza (reattiva) di separarne un'altra (attiva) da ciò che può, impedendole la gioia dell'affermazione, mentre la seconda è appunto una forza che fruisce e gode del proprio affermarsi senza essere separata da ciò che può; la distinzione tra etica (ambito del buono e del cattivo intesi in termini di forza e di potenza) e morale (dominio del bene e del male); la visione del dolore non come negativo o semplice danno ma come ciò di cui godere, come stimolo che l'esistenza nella sua diveniente vitalità offre; le nozioni di differenza affermatrice e dell'eterno ritorno come eterno ritorno della differenza che si ripete nella sua affermatività; l'individuo come qualcosa di non sostanziale, di non definito e stabilizzato una volta per tutte, *di non egoico*; il gioco di dadi come lancio che fa del caso necessità, come affermazione del caos; l'esigenza di dar vita a una nuova immagine del pensiero rispetto a quella dogmatica che fa del pensiero l'applicazione di una facoltà naturale che distingue il vero dal falso, anzi di cancellare ogni immagine del pensiero per dar vita al pensare, a un pensare che è tale in quanto creativo e in quanto costretto alla creazione dalla potenza della vita; la funzione critica e per nulla conciliatoria della filosofia.

²⁴ Esempio emblematico è quello dell'*umorista masochista*: «l'umorista non cerca di risalire verso un principio superiore, ma di applicare la legge con quell'eccesso di zelo che lo fa discendere fino alle estreme conseguenze, al punto in cui essa rivela la sua absurdità e in cui finisce per produrre quel disordine che doveva scongiurare. Così, il masochista previene la punizione: egli non solo desidera la punizione come condizione del godimento ma prende la legge nella trappola della sua logica. La legge proibisce, sotto la minaccia di una punizione, la realizzazione di un desiderio: bene, rovesciamo questa logica e il fatto che la legge cominci con il punire, e otterremo, come conseguenza, che essa ordina, qui e ora, di godere e soddisfare il desiderio» (ivi: 248 s.).

²⁵ Lo stesso autore, ne *Il pensiero del di fuori*, scriveva, commentando alcune pagine di Blanchot, che «essere negligente, essere attratto è una maniera di manifestare e di dissimulare la legge – di

manifestare il ritiro in cui essa si dissimula, di attirarla per conseguenza in una luce che la nasconde. [...] La legge incombe sovranamente sulle città, sulle istituzioni, sui comportamenti e sui gesti; qualunque cosa si faccia e per quanto grandi siano il disordine e l'incuria, essa ha già dispiegato la sua potenza: "la casa è sempre in ogni istante nello stato che le conviene". Le libertà che si possono prendere non sono capaci di interromperla; si può ben credere di staccarsene e di guardarne dall'esterno l'applicazione; nel momento in cui si crede di leggere da lontano i decreti che non valgono che per gli altri si è vicinissimi alla legge, la si mette in circolazione, si "contribuisce all'applicazione di un decreto pubblico". [...] Come sarebbe possibile conoscere la legge e sperimentarla veramente, come sarebbe possibile costringerla a rendersi visibile, a esercitare apertamente i suoi poteri, a parlare, se non provocandola o forzandola nei suoi trinceramenti, se non si arrivasse risolutamente sempre più lontano verso il di fuori in cui essa è sempre più ritirata? Come vedere la sua invisibilità, se non rovesciata nel contrario della punizione, che non è dopo tutto che la legge infranta, irritata, fuori di sé? Ma se la punizione potesse essere provocata dalla sola arbitrarietà di coloro che violano la legge, quest'ultima sarebbe a loro disposizione: essi potrebbero toccarla e farla apparire a loro piacere; sarebbero padroni della sua ombra e della sua luce. È per questo motivo che la trasgressione può tentare di infrangere l'interdetto cercando di attirare la legge verso di sé; infatti essa si lascia sempre attirare dall'essenziale ritiro della legge; avanza ostinatamente nell'apertura di un'invisibilità di cui non trionfa mai; follemente, tenta di fare apparire la legge per poterla venerare e abbagliare con il suo volto luminoso; e non fa niente di più che rafforzarla nella sua debolezza – in questa leggerezza notturna che è la sua invincibile e impalpabile sostanza. La legge è questa ombra verso la quale necessariamente avanza ogni gesto nella misura in cui essa è l'ombra stessa del gesto che avanza. [...] Chi, contro la legge, volesse fondare un ordine nuovo, organizzare una seconda polizia, istituire un altro Stato, non incontrerebbe nient'altro che l'accoglienza silenziosa e indefinitamente compiacente della legge» (Foucault 1996: 121-124).

²⁶ Ma si veda anche *ivi*: 411-465, dove però a onor del vero troviamo una lettura poco felice della prospettiva di Deleuze e Guattari, in quanto l'autore ritiene che i due pensatori francesi propongano una concezione del desiderio incentrata sulla festa trasgressiva, puro gioco che devia dalla regola confermandola, che contraddice l'istituzione articolandola: «la festa si ripete, torna puntuale ogni anno, e nel ritmo della sua *ripetizione* elimina i possibili punti di fuga, assorbendoli nella sua ritualità. [...] La ripetizione festiva dice l'incapacità della trasgressione di sovvertire la legge e di impadronirsi del gioco. Qui non c'è, come credono Deleuze e Guattari, *fuga rivoluzionaria*, né *coraggio di fuggire piuttosto che vivere quietamente e ipocritamente in falsi rifugi* [cfr. Deleuze-Guattari 1975: 391]. Ciò che Deleuze e Guattari dimenticano è che le feste sono "comandate" anche quando sembrano esplodere improvvisamente, e che quindi gli effetti di fuga dal codice, anche se sembrano disperdersi nelle derive più lontane, sono sempre calcolabili. Che vi sia fuga del discorso è cosa ben lontana dall'utilizzazione della fuga. Il nomadismo è senza direzione, il suo vagabondare ai margini della città non ne sconvolge l'ordine, ma se mai conferma agli abitanti della città, che conoscono solo la "ferialità", la bontà della loro differenza» (*ivi*: 456 s.). Non è questa la visione deleuziana e guattariana, come in modo certamente ancora fugace abbiamo e stiamo tentando di mostrare.

²⁷ «Desiderio non comporta alcuna mancanza; tanto meno è un dato naturale; esso fa tutt'uno con un concatenamento di eterogenei che funziona; è un processo, diversamente da struttura o da genesi; è un affetto, diversamente da sentimento; è "eccetività" (individualità di una giornata, di una stagione, di una vita), diversamente da soggettività; è un evento, diversamente da cosa o persona. E soprattutto implica la costituzione di un campo d'immanenza o di un "corpo senza organi", che è definito solo da zone di intensità, soglie, gradienti, flussi. Questo corpo è tanto biologico quanto collettivo e politico; su di lui si fanno e si disfano i concatenamenti, è lui che sostiene le punte di deterritorializzazione dei concatenamenti o le linee di fuga. Esso varia (il corpo senza organi del feudalesimo non è lo stesso di quello del capitalismo). Lo chiamo corpo senza organi, perché si oppone a tutti gli strati dell'organizzazione, quelli dell'organismo ma anche delle organizzazioni di potere. Insomma, solo l'insieme delle organizzazioni del corpo spezzano il piano o il campo d'immanenza, e imporranno al desiderio un altro tipo di "piano", una stratificazione continua del corpo senza organi» (Deleuze 2010b: 100 s.).

²⁸ In tal senso, già in *Differenza e ripetizione* Deleuze sottolineava che se è vero che «l'inconscio desidera e non fa che desiderare» (Deleuze 1997: 139), il desiderio (e, con esso, l'intero inconscio) «appare non come una potenza di negazione, né come l'elemento di un'opposizione, ma piuttosto come una forza di ricerca, interrogante e problematizzante, che si sviluppa in un campo diverso da quello del bisogno e della gratificazione» (*ivi*: 139 s.): «l'inconscio ignora il No» (*ivi*: 140), perché «vive del (non)-essere dei problemi e delle domande, ma non del non-essere del negativo che riguarda soltanto la coscienza e le sue rappresentazioni» (*ivi*: 149). «Il negativo non è il motore» (*ivi*: 78) e «la negazione risulta dall'affermazione: il che vuol dire che la negazione sorge in seguito all'affermazione o accanto a essa, *ma soltanto come l'ombra dell'elemento genetico più profondo* – di quella potenza o “volontà” che genera l'affermazione e la differenza nell'affermazione» (*ibidem*). Per Deleuze il negativo in quanto tale è *illusione*, è secondario e non originario, è un effetto e un prodotto: «il negativo è un'illusione, soltanto l'ombra dei problemi. [...] Il negativo è un'illusione, in quanto la forma della negazione sorge con le proposizioni che non esprimono il problema da cui dipendono snaturandolo, celandone la struttura autentica. [...] Non si dà l'idea del negativo [...]. Quando insorge il negativo? La negazione è l'immagine rovesciata della differenza, cioè l'immagine dell'intensità vista dal basso. In effetti, tutto si rovescia. Ciò che dall'alto è affermazione della differenza, diviene in basso negazione di ciò che differisce» (*ivi*: 261 s. e 303 s., ma si veda sempre *ivi*: *passim*).

²⁹ Come dire che la rivolta, mossa dall'intensità del desiderio nella sua intrinseca e capacità rivoluzionaria, ossia di un desiderio lasciato libero in tutto il suo plastico flusso energetico e creativo privo di un oggetto specifico, è la prima vera traccia di qualsiasi vero gesto politico: cfr. Amato 2010. L'idea stessa per Deleuze, nella sua carica differenziale e virtuale è intrinsecamente *rivoluzionaria e amorosa insieme* (cfr. Deleuze 1997: 246 s.), rivoluzione che è sempre e soltanto «potenza sociale della differenza» (*ivi*: 269), e che dunque (proprio come quel desiderio che, per così dire, «la guida») «non passa minimamente per il negativo» (*ibidem*), di modo che «la lotta pratica non passa per il negativo, ma per la differenza e la sua potenza di affermare; e la guerra dei giusti è la conquista del potere più alto: quello di decidere dei problemi restituendoli alla loro verità, valutandola oltre le rappresentazioni della coscienza e le forme del negativo, accedendo infine agli imperativi da cui dipendono» (*ibidem*). Più in generale, pertanto, «la storia non passa attraverso la negazione e la negazione della negazione, ma attraverso la decisione dei problemi e l'affermazione delle differenze, senza per questo tuttavia essere meno cruenta e crudele. Solo le ombre della storia vivono di negazione, ma i giusti vi entrano con tutta la potenza di un differenziale posto, di una differenza affermata, rimandano l'ombra all'ombra e non negano se non come conseguenza di una positività e di un'affermazione prime. [...] In loro l'affermazione è prima, afferma la differenza, e il negativo è soltanto una conseguenza, un riflesso in cui l'affermazione si raddoppia. Ecco perché le vere rivoluzioni hanno anche un'aria di festa. La contraddizione non è l'arma del proletariato, ma piuttosto il modo con cui la borghesia si difende e si conserva, l'ombra dietro cui mantiene la propria pretesa di decidere dei problemi. Non si “risolvono” le contraddizioni, ma si disperdono, impadronendosi del problema che non faceva che proiettare in esse la sua ombra. Ovunque, il negativo è la reazione della coscienza, lo snaturamento del vero agente, del vero attore» (*ivi*: 344 s.).

³⁰ «Corpo senza organi, che sarebbe privato degli organi, occhi tappati, narici turate, ano chiuso, stomaco ulcerato, laringe mangiata, niente bocca, niente lingua, niente denti, niente laringe, niente esofago, niente stomaco, niente ventre, niente ano: nient'altro che un corpo pieno come una molecola gigante o un uovo indifferenziato. [...] Non si crederà, tuttavia, che il vero nemico del corpo senza organi siano gli organi stessi. Il nemico è l'organismo, ovvero l'organizzazione che impone agli organi un regime di totalizzazione, di collaborazione, di sinergia, di integrazione, di inibizione e di disgiunzione. In questo senso, sì, gli organi sono effettivamente il nemico del corpo senza organi che esercita su di essi un'azione repulsiva e li denuncia come apparati di persecuzione. Ma al tempo stesso il corpo senza organi attira gli organi, se ne appropria e li fa funzionare *in un altro regime*, diverso da quello dell'organismo, in base a delle condizioni in cui ogni organo è tanto più tutto il corpo in quanto si esercita per se stesso e include le funzioni degli altri. Gli organi, allora, sono come “miracolati” dal corpo senza organi, secondo questo regime macchinino che non si confonde né con i meccanismi organici né con l'organizzazione

dell'organismo. [...] Se si considera il corpo senza organi come un uovo pieno, bisogna dire che, *in base* all'organizzazione che assumerà, che svilupperà, l'uovo non si presenta come un ambiente indifferenziato: è attraversato da assi e da gradienti, da poli e da potenziali, da soglie e da zone, destinati a produrre successivamente questa o quella parte organica, ma il cui concatenamento soltanto è per ora intensivo. Come se l'uovo fosse percorso da un flusso di intensità variabile. È proprio in questo senso che il corpo senza organi ignora e ripudia l'organismo, cioè l'organizzazione degli organi in estensione, ma forma una matrice intensiva che si appropria di tutti gli organi in intensità. [...] Il corpo senza organi è l'intensità uguale a zero, inglobata in ogni produzione di quantità intensive, e a partire dalla quale queste intensità sono effettivamente prodotte come ciò che riempirà lo spazio a un certo grado o a un altro. [...] Il corpo senza organi è la pura materia intensiva, o il motore immobile, di cui le macchine-organi costituiranno i pezzi operosi e le potenze proprie. Ed è appunto ciò che il delirio schizofrenico mette in luce: sotto le allucinazioni dei sensi, sotto il delirio stesso del pensiero, c'è qualcosa di più profondo, un sentimento di intensità, cioè un divenire o un passaggio. Si supera un gradiente, si oltrepassa una soglia o si retrocede a quella precedente, si compie una migrazione: *sento* che sto diventando una donna, *sento* che sto diventando dio, che sto diventando veggente, che sto diventando pura materia...» (Deleuze 2010b: 10-12).

³¹ Si vedano anche alcune pagine bellissime di Rosi Braidotti (cfr. Braidotti 2004) dove, proprio ispirandosi al pensiero deleuziano, vengono tratteggiate le linee fondamentali di un *empirismo sostenibile*, incentrato su un *etica del limite* inteso come *soglia vivente* e non come *muro fisso*, ossia come ciò che si apre verso orizzonti da scoprire e da esplorare, incitando e spingendo verso il cambiamento ma nella consapevolezza che ogni cambiamento comporta un *rischio*: il soggetto dell'ascesi può così essere connotato come un *soggetto sostenibile*, *potentia* affermativa che si muove in uno stato di perenne tensione, in incontro/scontro continuo con forze esterne che tendono a sedentarizzarlo, a fissarlo, a conferirgli una durata. Il soggetto sostenibile (che per l'autrice è un *soggetto al femminile ed ecologico*, vale la pena sottolinearlo) è sì *nomade* ma non *nichilista* o *autodistruttivo*, non cade mai nel vuoto pur essendo sempre in attraversamento, trova il limite nella *propria capacità*, nella capacità che è – *complessità non significa infinità* –, in quella capacità che è prima di tutto il corpo, la materia vivente resistente che impone limiti, essendo frontiera aperta ma controllata: non tutto è possibile, ma occorre lasciare la soglia sempre aperta, dialogicamente esposta, per entrare in contatto con il *magnifico caos della vita*: «il concetto di sostenibilità non è una questione facile. Appartengo a una generazione che ha bruciato molte delle sue migliori esponenti durante sperimentazioni di tipo narcotico, politico, sessuale o tecnologico, senz'alcuna prospettiva. [...] I cambiamenti [...] necessitano di venire dosati e programmati attentamente, secondo la propria soglia di sostenibilità. [...] Il processo del divenire è l'affermazione delle strutture positive della differenza intesa come progetto di trasformazione. È come un viaggio attraverso campi differenti di percezioni, di diverse coordinate spazio-temporali. È simultaneamente un rallentamento del ritmo della frenesia quotidiana e un'accelerazione della consapevolezza, dell'auto-conoscenza e dei sensi. Niente di così grandioso come la speranza di Huxley, indotta dalla droga, di aprire con forza le porte della percezione. Bensì un'esperienza più umile, che consiste nell'animarsi della propria percezione, della consapevolezza di esserci con e per altre entità, forze, esseri viventi, e di venire trasportati nel magnifico caos della vita» (ivi: 83 s.). In altri termini, senza una qualche forma di *contenimento* e di *freno* (di *katechon* o di *immunitas*, riprendendo alcune espressioni di Esposito) non può esserci vita, perché non può esserci prima di tutto nemmeno la semplice *sopravvivenza*: «che cosa è, questo soggetto sostenibile? È una fetta di materia sensibile, attivata da un fondamentale impulso verso la vita: una *potentia* (piuttosto che una *potestas*) [...]. Questo soggetto vivente è radicato psicologicamente nella materialità corporea del sé; è un soggetto intensamente incarnato, nomade. È, piuttosto, un "tra": un interstizio, aperto da un lato alle influenze esterne e dispiegato, dall'altro, verso l'interiorità degli affetti. Un'entità mobile, nello spazio e nel tempo, una specie incarnata di memoria: questo soggetto è in continua trasformazione ma anche capace di mantenersi, attraverso insiemi di variazioni discontinue, e di rimanere al contempo straordinariamente fedele a se stesso. Quest'idea della "fedeltà" del soggetto a se stesso è centrale al mio progetto di una "identità sostenibile". [...] È la fedeltà della durata, l'espressione del proprio continuare ad appartenere a

certe coordinate dinamiche e spazio-temporali. [...] Il senso dei *limiti* è estremamente importante per prevenire l'autodistruzione nichilista. Essere attivi e intensamente nomadi *non* significa essere senza limiti. [...] Per rendere conto di questa visione del soggetto, intensa e materialmente radicata, abbiamo bisogno di una soglia di sostenibilità. Il contenimento delle intensità o delle passioni incarnate e della loro durata è un prerequisito cruciale al fine di consentire loro di svolgere la propria funzione, la quale consiste nello scagliarsi contro lo schema umanistico del soggetto, portandolo a esplodere esternamente. La posologia della soglia d'intensità è sia cruciale sia inerente al processo del divenire. [...] Sì, si tratta di metamorfosi, ma non verso il nichilismo di alcune delle odierne narco-filosofie che celebrano gli "stati alterati" in se stessi. Si tratta di un campo di affetti trasformativi, la cui disponibilità ai cambiamenti d'intensità dipende primariamente dall'abilità di sostenere l'incontro con e l'impatto di altre forze e affetti» (*ivi*: 88 s.). L'ascesi in questa prospettiva, sottolinea anche Braidotti, è il rifiuto di una *moralità delle passioni negative* (come colpa, invidia, risentimento, rabbia) per lasciarsi coinvolgere nelle *passioni positive ed etiche* (come affermazione, desiderio, simpatia, connessione), che scardinano ogni limite perché ricostruiscono ogni volta attivamente il limite stesso, pena la deriva autodistruttiva (andando a coincidere con quella *grande salute* che se non rifiuta la malattia, nemmeno per questo va incontro alla *malattia mortale*, che nega l'affermatività della *potentia*): «un soggetto può pensare/capire/fare non più di quanto sia consentito dalle proprie coordinate, incarnate, fisiche e spazio-temporali. La *potentia* ha incorporato in ciò i propri limiti. Alternativamente, quanto i corpi sono capaci di fare, o meno, è uno specifico biologico, fisico, psichico, storico, sessuale, emotivo, ovvero è parziale. In definitiva le soglie del divenire sostenibile costituiscono anche i loro limiti. Così, "non ce la faccio più" è un'affermazione etica e non è l'asserzione di una sconfitta. Imparare a riconoscere le soglie, in quanto confini o limiti, è cruciale al lavoro della comprensione. [...] Il limite è ciò che non si raggiunge mai realmente. [...] Né Deleuze né Guattari sono *a priori* contro le droghe che "espandono la mente" e "migliorano l'umore". Sono invece contro la dipendenza dalle droghe, che supera la soglia di tolleranza dell'organismo. La dipendenza *non* è un aprirsi, bensì un ridursi del campo del possibile divenire. Rinchiude il soggetto nel buco nero della frammentazione interna e lo lascia senza alcuna possibilità d'incontrarsi con gli altri. Il buco nero rappresenta il punto oltre il quale "le linee-di-fuga" del divenire implodono e si disintegrano. [...] Una nozione spinoziana nomade del limite, del "non andare troppo in là", è ben diversa dall'appello della cultura dominante alla moderazione e alla gestione accorta della propria salute. [...] La "salute" esprime la capacità del corpo di continuare a entrare in relazione con gli altri e a sperimentare affetti. La salute conta sul futuro e lo promuove attivamente. È resistente e sostenibile: procede sempre in avanti. Fermarsi significa imbattersi nella cessazione della propria intensità. Dato che l'intensità coincide con la capacità fondamentale del corpo di esprimere gioia, positività e desiderio, stabilire un termine per essa segna la morte del desiderio. [...] L'etica della sostenibilità, che rintraccio nel pensiero nomade di Deleuze, combina un talento per il cambiamento e un impegno verso di esso con la critica dell'eccesso in se stesso. Più specificatamente, vi ritrovo un rifiuto delle metafore dell'eccesso [...]. Intendo reiterare l'importanza e la positività delle sperimentazioni *trasformative*, le quali costruiscono le differenze, senza tuttavia andare troppo oltre. Si tratta della vitalità e della trasgressione prive dell'autodistruzione. Non si deve però supporre che si ricada così in un facile moralizzare o nel consueto appello alla moderazione. Al contrario penso che "basta che ti aiuti a passare la giornata", qualunque cosa aiuti e supporti i propri bisogni, al fine di proseguire, vada proprio bene. [...] Qualsiasi scarica di adrenalina sia necessaria al fine di proseguire, di continuare a proseguire va bene. [...] Credo che una delle più persistenti e vane finzioni, che ci vengono raccontate sulla "vita", sia la sua presunta autoevidenza, il suo implicito valore. [...] La vita è come un motore freddo, che va riavviato quotidianamente. La sua logica di fondo è essenzialmente entropica, il che implica che la carica elettromagnetica va rinnovata costantemente. Non vi è nulla di naturale o di dato in tutto ciò. Di conseguenza, io vedo un nesso logico tra due domande che in genere non vengono prese molto sul serio: cioè: "Cosa fare?" e "ma qual è lo scopo?". Per me tali interrogativi non hanno nulla di lamentoso o narcisistico. Segnano semplicemente uno spazio intermedio, un momento di stasi creativa che genera l'impulso ad agire. Proprio come il punto interrogativo che struttura la possibilità stessa di una distanza critica entro la quale si dà forma alla soggettività etica. [...] Determinazione a *non* accettare la vita a un livello d'intensità impoverito e

diminuito. [...] Rifiuto di condurre un'esistenza degradata. [...] A causa di quest'etica dell'affermazione e della positività, un approccio deleuziano suggerisce che “basta che ti aiuti a passare la giornata”, cioè qualunque sistema supporti la vita e migliori lo stato d'animo, sistema nei confronti del quale dipendiamo, non deve essere l'oggetto dell'imputazione morale, ma piuttosto un termine naturale di riferimento: un mero sostegno nel processo del divenire. Naturalmente “ciò che ti aiuta a passare la giornata” può trasformarsi nella premessa di dipendenze minori, di forme legali o illegali di sistemi che migliorano lo stato d'animo. [...] Noi tutti presentiamo i modelli di dipendenza che ci meritiamo. [...] I confini tra questi sistemi che supportano la vita e quelli “normalizzati” sono comunque di grado e non di specie. Se la vita *non* è una categoria autoevidente, se “qual è lo scopo?” rappresenta una domanda eticamente praticabile, allora qualunque cosa ti conduce ad attraversare il quotidiano è egualmente un'opzione praticabile, un modo appropriato di gestire il problema [...]. È il progetto, e non una qualche essenza radicata, a rendere unica la propria vita. [...] “A sufficienza” o “non andare oltre” esprimono la necessità di strutturazione, non della moralità di senso comune, praticata dall'ortodossia culturale dominante. “A sufficienza” disegna la cartografia della sostenibilità» (*ivi*: 102-110). Con ciò si chiarisce bene un punto (decisamente controverso e discutibile): nella *visione etico-dionisiaca del mondo*, a dover essere preservata non è tanto la vita in quanto tale, quanto la potenza affermativa e auto-oltrepassante della vita; in tal senso, una vita non affermativa può benissimo decidere di porre fine a se stessa se non si sente più in grado di gioire e di affermarsi positivamente – *meglio distruggere sé*, qualora non si sia più in grado di vivere l'apertura, *piuttosto che distruggere gli altri* rinchiudendo anch'essi.

³² Anche Foucault sottolineava (e in una prospettiva in cui «la vita è giunta, con l'uomo, a un vivente che non si trova mai del tutto al proprio posto, a un vivente che è destinato a “errare” e a “sbagliarsi”»: 1998a: 328, di modo che «il rapporto che ha con il suo ambiente non implica un punto di vista fisso su di esso, l'uomo è mobile su un territorio indefinito o definito in modo abbastanza ampio, deve spostarsi per raccogliere le informazioni, deve muovere le cose tra di loro per renderle utili»: *ivi*: 327; dunque l'uomo anche per Foucault – che si rifà in particolare a Georges Canguilhem: cfr. 2009 – è destinato a *sperimentare*) come l'ascetismo non sia da intendere come «una morale della rinuncia» (Foucault 1998a: 274), ma anzi come «un esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere» (*ibidem*): nella prospettiva foucaultiana (cfr. Foucault 1998b: 9-37) si può parlare di *arts de l'existence*, di *techniques de soi*, e di *esthétiques de l'existence* ogni volta che ci si trova di fronte a *pratiques réfléchies et volontaires* tramite cui gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano in prima persona di trasformarli e così di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'*oeuvre* che esprime un certo *stile*, che risponde a determinati criteri estetici (non c'è azione e condotta morale che non richieda la costituzione di sé come soggetto morale, la quale avviene tramite *modes de subjectivation*, *pratiques de soi*, vale a dire un'*ascétique*) – sull'idea foucaultiana del *bíos* come possibile *materiale di un'opera d'arte*, di quell'*attività creatrice che dà vita alla vita*, ossia *all'esistenza*, cfr. Stimilli 2004. Abbiamo accennato, inoltre, alla vicinanza dell'antropologia deleuziana ai grandi temi dell'antropologia filosofica contemporanea, curioso notare che (cfr. a tal proposito l'ottimo Russo 2003) anche l'antropologia gehleniana giunga a proporre l'*ascesi* come unica possibile risposta all'alienazione e personificazione contemporanee, e ciò in una prospettiva in cui l'*ascesi* è un *modo fondamentale dell'azione umana*, nel senso che ascetica è la vita dell'uomo in quanto tale, di quell'essere – cioè – che deve sopperire alla mancanza di meccanismi naturalmente inibitori moderando e governando i propri impulsi, per stabilizzarli e stabilizzarsi di conseguenza (e non si dimentichi la definizione scheleriana secondo la quale *der Mensch ist der Asket des Lebens*, all'interno di una visione secondo la quale egli è il *Neinsagenkönnen* nei confronti della vita, caratteristica che se – da un lato – lo pone in una *Sonderstellung* che lo rende *nicht umweltgebunden* ma *weltoffen* – tanto che *der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße “weltoffen” verhalten kann*, l'uomo è quella X capace di comportarsi in modo illimitatamente “aperto al mondo”, allo stesso tempo però – dall'altro lato – fa sì che si possa affermare che *es ist schwer, ein Mensch zu sein*). Certo, l'*ascesi* gehleniana è certamente più contenitiva e immunitaria, ma resta sempre vero il fatto che solo quell'essere privo di istinti naturali e perciò aperto al mondo

e alla sfera dell'artificiale può – dovendo condurre attivamente la propria esistenza – dar vita a *tecniche del sé*, alle *tecniche della vita* per *prendersi cura di sé* e per *darsi attivamente forma* (cosa che, peraltro, lo stesso Foucault sembra esplicitamente considerare in alcuni passaggi di *La cura di sé* – cfr. 2004). Sulla dimensione artistico-ascetico-acrobatica della vita umana contemporanea e dell'esistenza umana in quanto tale si vedano rispettivamente, da un punto di vista più sociologico, Bauman 2009, e soprattutto l'importante Sloterdijk 2010.

³⁵ Segnaliamo come sotto alcuni aspetti le posizioni deleuziane qui presentate trovino talune interessanti corrispondenze con il pensiero di Salvatore Natoli, per il quale il *deserto* può essere considerata metafora dell'esistenza contemporanea, nella società che «a partire da questo ultimo secolo, ha perso le mete, l'ideale della conclusione della storia, della fine. Non ha perso le mete nel senso che non ci siano più mete; ma nel senso che non ce ne è più una sola; i progetti sono sempre locali, mai definitivi. Nell'ordine del definitivo ci sta solo la domanda; c'è un prevalere del domandare sul risolvere e quindi c'è un prevalere dello stare in via sulla meta» (Natoli 1995: 134). Proprio per questo, siamo invitati «a una logica della sperimentazione su quella del principio speranza; a una logica di un grande empirismo o esercizio della ragione nelle sue soluzioni locali e nei suoi scontri parziali anziché all'idea dell'uscita come definitività» (*ibidem*). Secondo Natoli, l'uomo è tale che «nasce già istituito nel legame, vive nella relazione sociale, ha bisogno degli altri» (Natoli 2008: 107), ed «esiste in quanto è potenza» (*ibidem*), «quantità di forza» (*ibidem*), di potenza finita (come, peraltro, ogni altro ente naturale, stante la natura essere quel tutto eternamente differenziante, «luogo illimitato del molteplice»: *ivi*: 172, metamorfosi incessante che «si differenzia nelle molteplici nascite, si individua nelle molte vite, si trasforma senza mai perire in tutte le morti»: *ivi*: 173, ossia ciò che coincide con «il puro e semplice “divenire del mondo”. In questa luce Dio e il mondo sono il medesimo: *deus sive natura*»: *ibidem*), è quella quantità naturale di potenza che «ha in mano i fili della sua vita, e tocca a lui tesserne la trama, comporne il destino» (*ivi*: 196), perché «ammesso pure che l'uomo non sia uno scopo della natura, gli tocca *darsi ugualmente uno scopo*, destinare la propria vita: gli può essere ignoto il segreto delle cose, ma la sua natura è tale da potere e dovere conferire a esse senso» (*ibidem*): pertanto, in maniera insieme molto deleuziano-spinoziana e a-deleuziana-a-spinoziana, per così dire, «la coscienza deve mettersi in pari con la potenza. Ognuno di noi deve cercare di comprendere la potenza che è. Per valorizzarla, dirigerla, investirla, non sprecarla, per essere realizzativi e non dissipativi. L'uomo fino a che vivrà probabilmente non saprà mai quanta potenza è. Sarà però nelle condizioni di calcolare in base alle sue continue esperienze quello che può fare e quello che non può fare. L'uomo non saprà mai quanta potenza è, però avrà sufficiente *competenza di sé* per stabilire quello che è nell'ordine delle sue possibilità e quello che è nel registro delle sue impossibilità. Da questo punto di vista la struttura dell'essere umano la possiamo definire come un compito o uno sforzo. Ecco la dimensione positiva dell'inquietudine. Non solo ansietà, ma tensione, ricerca continua» (*ivi*: 107 s.). Si capisce come la più grande differenza rispetto a Deleuze sia che questo processo dinamico di sperimentazione della propria potenza sia un processo che ha come protagonista e come termine ultimo il potere della coscienza, la costruzione di un sé stabile e limitato che domina, regolando e indirizzando, le passioni (che contiene e irrigimenta gli affetti), che è proprio quanto il filosofo francese intendeva fare esplodere e mettere in subbuglio con la sperimentazione delle potenze del corpo, che non doveva curare le ferite, ma procurarne di nuove (per quanto di non mortali): «bisogna tenere in circolo coscienza e potenza. Per realizzarsi, per non essere schiavo della sua passione, l'uomo deve entrare *in potere di se stesso*. I greci avevano una parola eloquente per questo: *en-krateia*. Noi abitualmente la traduciamo con “temperanza”, che sembra parola timida, mentre così non è. In greco *enkrateia* equivale a “diventare signore di sé”. È questo il compito che l'uomo deve svolgere e sviluppare. Più l'uomo sviluppa la propria *enkrateia* (cioè diventa capace di padronanza di sé), meno dipende dalle passioni. [...] Se sei schiavo del tuo desiderio, avrò buon gioco a sottometterti, potrò ricattarti. [...] Soggetto morale [...] vuol dire [...] colui che diventa *legge a se stesso*, sa darsi un limite. Di più: sa essere all'altezza del proprio limite. [...] Questa è l'unica sanità possibile: essere medico delle proprie ferite» (*ivi*: 108 e 111). Ancora più affine alla prospettiva deleuziana ci sembra la correlazione che Natoli istituisce tra il dolore e la chiusura, tra il dolore e l'impedimento della potenza di esistere sotto forma dell'impedimento del rapporto, della relazione (il dolore come ciò

che *re-stringe* le possibilità e che quindi *co-stringe* nella porzione-mondo di spazio-tempo in cui il corpo si trova a essere), come a dire che non c'è «bene» o «male», ma solo «buono» o «cattivo» nei termini di ciò che è gioioso o doloroso, che apre od ostacola (rispetto alle relazioni con il mondo, se è vero che «è impossibile conferire senso alla propria vita prescindendo dalla comune vita degli uomini e perciò dalla *vita in comune*, dalla custodia della terra come patria di tutti»: *ivi*: 197): «se il dolore non è così forte da ridurci a cosa, da spegnere in noi la coscienza, si sviluppa in uno con essa, si instaura entro il progetto *che noi siamo* come ostacolo. L'impedimento altro non è che l'esperienza di non poter fare qualcosa che si vorrebbe fare e che, in altre condizioni, si sarebbe potuto fare. Il dolore blocca le nostre possibilità, si colloca nel cuore della relazione, problematizza il nostro essere-nel-mondo. L'impedimento rappresenta lo scarto tra un'offerta di possibilità e la delusione rispetto a quest'offerta. [...] Il dolore frena, impedisce, esclude possibilità: in questo senso anticipa la morte e nel contempo si colloca al centro della vita. [...] Consideriamo la parola *nascere*. Cosa vuol dire nascere? Nascere significa venire al mondo. Il mondo in cui si nasce è lo spazio aperto delle nostre possibilità. Venire al mondo è da subito un gioco tra desiderio e obiettivo: questo significa essere nati. Si comincia dal seno della madre, si differenzia poi l'universo delle possibilità. Il mondo è qualcosa che si offre all'uomo e venire al mondo vuol dire poter perseguire queste possibilità. Il dolore si presenta come interruzione di questi percorsi. [...] Nel dolore il corpo non si presenta più come apertura al mondo, ma come barriera, ostacolo. [...] Nel dolore l'uomo sente il peso del corpo. Ha immaginato perciò una condizione di vita in cui potesse esserne sgravato. Il corpo sano sente il mondo, il corpo malato sente se stesso; il corpo sano si fonde con le cose, il corpo malato si percepisce come interruzione verso le cose, come opacità e resistenza, come punto di non-passaggio. Il dolore interrompe la relazione, restringe lo spazio-mondo e per questo riduce l'uomo a cosa: i “venuti al mondo” ne sono scacciati. [...] Il dolore, in quanto impedisce la relazione, lacera. Due sono le caratteristiche del dolore: lacera e inchioda. Lacera perché inchioda: tu resti fermo qui, il mondo non è più per te, non può essere per te: in ogni caso non lo può più essere come era prima. [...] Il dolore isola, separa, impedisce di partecipare alla vita degli altri, esclude. [...] La vita è legame» (*ivi*: 134-137). Natoli sottolinea anche *la positività del dolore*, il suo essere pungolo e stimolo, scostandosi nuovamente da una prospettiva deleziana, ma per certi versi recuperando l'esigenza di sperimentare, nel senso che il dolore lacera, ma è anche occasione, quindi lo si può (Natoli non lo dice esplicitamente) anche cercare, a patto che non cancelli del tutto la possibilità di sperimentare nuovi legami e nuove aperture, a patto cioè di non diventare *algos* che rende fino in fondo *algidi*, freddi, glaciali, ossia immobili e sclerotizzati nella propria chiusura: «è anche vero che il dolore modifica le condizioni d'esperienza. In questo caso da impedimento può trasformarsi in occasione: le vie sbarrate possono divenire ragione per individuare nuovi sentieri, intravedere diverse possibilità. È stato detto: il dolore che non uccide stimola. Ma davvero il dolore fa crescere, rende migliori? Forse. Bisogna però stare attenti, la frase può essere consolatoria. Il dolore innanzitutto devasta. Poi può anche far crescere, ma a condizione che al di là della lacerazione diventi ancora possibile sperimentare legami. [...] Bisogna saper stare sulla linea [...]. È vero, il dolore lacera il senso, ma non lo estingue del tutto. Ogni sofferenza è sottesa da brandelli di senso, almeno quanto basta per cominciare a ritessere in qualche modo la propria vita» (*ivi*: 136, 139 e 141). Anche per Natoli, per chiudere questo abbozzo di confronto, la ricerca della *cauta e prudente sperimentazione della propria potenza* culmina con l'*ascesi*, intesa (a differenza di Deleuze) soprattutto come «educazione di sé» (*ivi*: 166), fine in sé che altro non è che «una lotta, un'acrobazia, una ginnastica per divenire competenti del proprio desiderio e signori di sé. Per gli antichi l'ascesi era una tecnica per dominare le passioni, per non cadere in balia della nostra stessa sregolata potenza. Asceta per i pagani è colui che è capace di farcela e che soprattutto può *farcela da solo*. L'asceta è capace di bene, e può, in forza di se medesimo, guadagnarsi la felicità» (*ibidem*).

³⁴ «Le forze repressive hanno sempre bisogno di fare affidamento su un “io”, di esercitarsi su individui determinati. Quando diventiamo un poco fluidi, quando riusciamo a non farci assegnare un “io”, quando non ci sono più uomini su cui Dio possa esercitare il suo rigore o da cui possa farsi sostituire, allora la polizia perde la testa. Non è qualcosa di teorico» (Deleuze 2002: 301).

Bibliografia

- Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario su luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.
- Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, introduzione di S. Pittalunga, Garzanti, Milano 2003.
- Amato P., *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010.
- Ariemma T., *Il nudo e l'animale. Filosofia dell'esposizione*, presentazione di M. Mazzocut-Mis, Editori Riuniti, Roma 2006.
- Artaud A., *CsO: il corpo senz'organi*, a cura di M. Dotti, Mimesis, Milano 2003.
- Bataille G., *L'erotismo* (1957), tr. it. di A. Dell'Orto, a cura di P. Caruso, Mondadori, Milano 1972.
- Bauman Z., *L'arte della vita* (2008), tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Braidotti R., *Meta(l)morfosi*, in Fimiani-Gessa Kurotschka-Pulcini 2004: 79-114.
- Canetti E., *Massa e potere* (1960), tr. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique* (1966), PUF, Paris 2009.
- Cimatti F., *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice edizioni, Torino 2009.
- Cuomo V., *Soglie (post) umane: la "casa dell'essere" e l'evento del corpo-senza-organi*, in "Kainos", n. 6: *Dopo l'umano*, 2006 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.kainos.it/numero6/ricerche/ricerche-cuomo-soglie.html>).
- Deleuze G., *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975.
- Deleuze G., *Cours Vincennes. Sur Spinoza*, 1978-1981 (reperibile presso World Wide Web all'indirizzo: <http://www.webdeleuze.com/pdf/fr/Spinoza/020078.zip>).
- Deleuze G., *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983), tr. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984.

Deleuze G., *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985), tr. it. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989.

Deleuze G., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

Deleuze G., *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

Deleuze G., *Critica e clinica* (1993), tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Deleuze G., *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997.

Deleuze G., *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

Deleuze G., *Pourparler* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, con bibliografia deleuziana di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000.

Deleuze G., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.

Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia e altri testi* (1962), a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

Deleuze G., *Abecedario di Gilles Deleuze* (2004), video-intervista in 3 DVD a cura di C. Parnet, regia di P.-A. Boutang, tr. it. sottotitolo di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, con l'opuscolo "Gilles Deleuze. Frammenti di un'opera", a cura di D. Lapoujade, tr. it. di R. Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

Deleuze G., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1963-1974* (2002), a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007.

Deleuze G., *L'immanenza: una vita...* (1995), tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Deleuze G., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* (2003), a cura di D. Borca, introduzione di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2010.

Deleuze G., *Cinema* (1983), a cura di M. Bertolini, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.

Deleuze G., Guattari F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II* (1980), tr. it. di G. Passerone, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

Deleuze G., Guattari F., *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002.

Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998.

Dumoulié C., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto* (1999), tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 2002.

Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

Esposito R., *Canetti e il nemico*, in “Micromega”, n. 7: *Chi ha paura di Charles Darwin?*, 2007, pp. 109-115.

Fadini U., *Principio metamorfosi. Verso un’antropologia artificiale*, Mimesis, Milano 1999.

Falco G., *1. Breve storia dell’applauso. Concerti, funerali e tv: ora tutti battiamo le mani*, in “la Repubblica”, giovedì 5 agosto 2010.

Fimiani M., Gessa Kurotschka V., Pulcini E. (a cura di), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell’età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004.

Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1991.

Foucault M., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1996.

Foucault M., *Theatrum philosophicum* (1970), in “aut aut”, nn. 277-278, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 54-74.

Foucault M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 3. 1978-1985: Estetica dell’esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.

Foucault M., *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1998.

Foucault M., *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2004.

Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2002.

Galimberti U., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

Girlanda A., Gironi P., Pasquero F., Ravasi G., Rossano P., Virgulin S. (a cura di), *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

Godani P., *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.

Gualandi A. (a cura di), “Discipline filosofiche”, XIII, I: *L’uomo, un progetto incompiuto*. Vol. II: “Antropologia filosofica e contemporaneità”, Quodlibet, Macerata 2003.

Heidegger M., *Il nichilismo europeo* (1940), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.

Hubig C., *Die Kunst des Möglichen. I: Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, transcript, Bielefeld 2006.

Huxley A., *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno* (1954-1956), tr. it. di L. Sautto, postfazione e bibliografia di G. e R. Boeri, Mondadori, Milano 2007.

James W., *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano 2009.

James W., *Saggi di empirismo radicale* (1912), a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009.

Jaspers K., *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh* (1922), tr. it. di M. Baumbusch e M. Gandolfi, prefazione di U. Galimberti, con un saggio di M. Blanchot, Raffaello Cortina, Milano 2001.

Lacan J., *Scritti* (1966), 2 voll., a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

Levy-Strauss C., *Antropologia strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane* (1958-1972), tr. it. di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1978.

Mazzeo M., *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003.

Mazzeo M., *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005.

Mazzeo M., *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata 2009.

Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1973.

Natoli S., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, il Saggiatore, Milano 1995.

Natoli S., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008.

Nietzsche F., *Opere. I: 1870-1881*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993.

Nietzsche F., *Opere. II: 1882-1895*, a cura di F. Desideri, Newton&Compton, Roma 1993.

Oliverio A., *Miti e realtà delle neuroscienze*, in Fimiani-Gessa Kurotschka-Pulcini 2004: 137-156.

Pansera M. T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.

Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), tr. it. di U. Fadini, E. Lombardi Vallauri e V. Rasini, revisione generale di V. Rasini, introduzione di V. Rasini, postfazione di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Plessner H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo* (1931), a cura di B. Accarino, manifestolibri, Roma 2006.

Reale G. (a cura di), *I presocratici*, tr. it. di G. Reale, M. Migliori, M. Timpanaro Cardini, I. Ramelli, A. Tonelli, D. Fusaro e S. Obinu, Bompiani, Milano 2006.

Russo N., *Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Gehlen*, in Gualandi 2003: 239-262.

Sahlins M., *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale* (2008), tr. it. di A. Aureli, Elèuthera, Milano 2010.

Sloterdijk P., *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica* (2009), tr. it. di S. Franchini, introduzione di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010.

Spengler O., *L'uomo e la tecnica. Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), tr. it. di A. Treves riveduta da E. Mattiato, introduzione di E. Mattiato, Piano B, Prato 2008.

Spinoza B., *Epistolario*, a cura di E. Droetto, Einaudi, Torino 1974.

Spinoza B., *Trattato politico* (1677), a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991.

Spinoza B., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1664), a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, Bompiani, Milano 2007.

Stimilli E., *Per una "governamentalità" dell'esistenza. La vita come opera d'arte e ri-creazione*, in "Forme di vita", nn. 2-3: *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, DeriveApprodi, Roma 2004, pp. 209-222.

Trasatti F., *Leggere Deleuze. Attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Verducci D., *Il segmento mancante. Percorsi di filosofia del lavoro*, presentazione di F. Totaro, Carocci, Roma 2003.