



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Tesi di dottorato

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXIV

Il senso dello spazio. Etica e politica in Gilles Deleuze

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. GIOVANNI FIASCHI

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. GIOVANNI FIASCHI

Supervisore :Ch.mo Prof. GAETANO RAMETTA

Dottorando : RENATO ERCEGO

INDICE

Considerazioni preliminari	p. 2
Capitolo 1: La nozione di trascendentale tra critica e clinica. Il problema della forma	
- 1.1. Voce fuori campo	p. 5
- 1.2. Logica e geometria	p. 11
- 1.3. Geometria trascendentale	p. 18
- 1.4. Logiche della differenza	p. 24
Capitolo 2: Campo trascendentale e piano di consistenza. L'apprendimento dell'Arte	
- 2.1. Dalle parti di Proust	p. 32
- 2.2. Il senso perduto	p. 36
- 2.3. Incontro	p. 41
- 2.4. Relazione	p. 49
- 2.5. Eventi	p. 54
- 2.6. Forma	p. 60
Capitolo 3: Nomos e Logos	
- 3.1. Filosofia politica	p. 72
- 3.2. Società e diritto	p. 88
- 3.3. L'orizzonte materiale	p. 103
- 3.4. Etica	p. 117
- 3.5. Politica	p. 126
Postilla conclusiva	p. 135
Nota bibliografica	p. 137

Considerazioni preliminari

Nel momento in cui ci si appresta a trattare di un pensatore che si attarda indulgentemente tra le analisi dei moti oscuri del desiderio e fa della creatività – nella fattispecie della creazione concettuale – un elemento esplicito di caratterizzazione filosofica, l'impressione generale che ci può prevenire verso un'impostazione di tal guisa riguarda alcuni aspetti negativi apparentemente sottesi ad ogni troppo ostentata volontà di espressione: da una parte la mancanza, che sarebbe una penuria di padronanza dell'oggetto o di giusta distanza prospettica dal proprio campo di ricerca; dall'altra l'eccesso, un eccesso in quanto assenza di quel canone di scientificità che manterrebbe l'impeto produttivo nei limiti dei crismi seri dello studio.

In un caso del genere tendiamo ad apprezzare volentieri le doti di Gilles Deleuze come storico della filosofia, la sua capacità di rendere attuali in modo nuovo le filosofie del passato e di iniziarci originalmente all'apprendistato filosofico, per poi confondere l'originalità con una carenza di chiarezza nella ricostruzione dei percorsi filosofici globali che interessano maggiormente le vicissitudini del pensiero occidentale, nonché con la propensione poco rispettosa di investire di tratti anacronistici i predecessori, finanche spinta alla produzione ex novo di propri 'precursori'.

Certo, la parvenza del personaggio Deleuze si manifesta al nostro giudizio attraverso posture eccentriche, non disdegnando di evidenziare un'inclinazione per il paradosso ed il gusto per l'invenzione di parole 'barbare'. Ma, a ben vedere, non ci sembra che dal punto di vista d'una sensazione immediata tutto questo possa costituire una peculiarità dell'autore francese o una particolare novità in filosofia. Agli occhi del cosiddetto buon senso, la figura esteriore del filosofo, sin da quando essa esiste, è sempre stata accolta come qualcosa di anomalo o, comunque, da non prendere troppo seriamente.

Vero anche che nel lavoro filosofico complessivo di Deleuze si trovano accentuati l'esigenza di rovesciare l'immagine consueta del pensiero, l'ascolto libero del canto di sirena di esperienze ritenute folli, l'inseguimento di intricate linee di ricerca interdisciplinari. Ciò nonostante lo crediamo un processo di pensiero mai abbandonato all'intuizione contingente o privo di 'metodo'. E soprattutto siamo persuasi che tale metodo non sia affatto proteso verso facili uscite dal discorso filosofico della razionalità moderna.

Per cercare dunque di evitare la trappola di ritratti sommari o caricaturali, nella tesi che segue vorremmo proporre un itinerario all'interno delle opere di Deleuze che si attenga ad una rotta classica quale la traiettoria segnata dalla nozione di 'trascendentale'.

Teniamo solo a mente che se la filosofia deleuziana desidera essere fin dai propri esordi anche una breccia, una decisa rottura con l'Idealismo, pertanto anche con il concetto tradizionale di trascendentale – un distacco che rende nel contempo per noi così difficile intendere il costruito, dalla risonanza al nostro orecchio ossimorica, di 'empirismo trascendentale' –, sicuramente essa non mira a scappatoie ingenuamente vitalistiche o irrazionali. Implica piuttosto la ricerca di una via altra della modernità, o il prolungamento di un 'sapere minore' agente nel divenire stesso di tale lume moderno della ragione.

Nel primo capitolo mostreremo allora i passaggi attraverso i quali il procedimento deleuziano approda ad una metodologia definibile come *critica e clinica*. Tale criterio ci consentirà di capire i motivi che costringono Deleuze a dispiegare in nuove forme la linea filosofica tratteggiata in epoca postcartesiana da Spinoza. Mentre gli scogli che emergeranno dalla corrente spinoziana del pensiero, ci porteranno ad evidenziare il tipo di logica che struttura il metodo e lo stretto legame ch'esso instaura con l'estetica. Il secondo capitolo sarà infatti interamente dedicato alla particolare relazione che lo spinozismo deleuziano – cioè ciò che Deleuze stesso nomina appunto empirismo trascendentale – intrattiene con l'opera d'Arte.

Questi strumenti concettuali costituiranno infine i mezzi essenziali per rimarcare la natura *etica e politica* della filosofia di Gilles Deleuze. Nel terzo e ultimo capitolo tenteremo pertanto di mettere in luce i principali problemi etici che la filosofia politica dell'autore francese pone. Essi si svilupperanno a partire dal rapporto differenziale, e dal correlativo campo di forze, che si costituisce tra lo spazio di senso espresso dal

concetto di *nomos* e lo spazio di senso espresso dalla nozione tradizionale di *logos*. La connessione asimmetrica in questione dovrebbe quindi indurci a comprendere alcune ragioni pratiche dell'originaria impostazione anti-idealistica del pensiero deleuziano.

Per concludere questa presentazione, ci sentiamo di aggiungere un'ulteriore breve, ma per noi forse troppo ambiziosa, considerazione.

Ricordiamo che, come in Spinoza, anche in Deleuze il potere di pensare è connaturale al potere d'agire. Dunque, nel corso del nostro discorso, verrà a delinearsi, indipendentemente dalle nostre personali aspettative, un'istanza in grado di richiamarci ad una particolare assunzione di responsabilità: è lecita la volontà di separare con un taglio netto la filosofia pratica dalla filosofia teoretica, o la politica dalla scienza?

Da quanto diremo risulterà probabilmente una fuorviante illusione credere che esista un luogo che renda possibile una sospensione del giudizio adatta alla pura contemplazione oggettiva della realtà dei fenomeni. Ogni pensiero diviene il frutto di una produttività di base, la quale non è mai innocente o neutrale. Essa causa effetti inevitabili: effetti insalubri ed effetti salubri, mortiferi e vitali, di oppressione e di liberazione, di potere e di potenza.

Un'etica che non si riduca alla morale riconosciuta ci dimostra la complessità di uno spazio relazionale in cui anche la concreta astrazione di un gesto come quello implicato nelle operazioni filosofiche sia capace di diventare un attrezzo per favorire lo svolgimento di processi pratici che avviano il nostro corpo e la nostra mente verso una formazione più o meno adeguata.

Prima di pretendere di cambiare il nostro prossimo, cercare di mutare noi stessi e le nostre pretese può non essere un atto privo di conseguenze sane.

CAPITOLO 1

La nozione di trascendentale tra critica e clinica. Il problema della forma

1.1. Voce fuori campo

L'ideale metodologico seguito da Gilles Deleuze, pur lateralmente presente e implicitamente attivo durante l'intero arco della sua opera, si consolida, attraverso una definizione nominale evidente, soltanto nel titolo di uno degli ultimi testi pubblicati in vita, *Critica e clinica*. E' un libro che raccoglie articoli e scritti inediti di critica letteraria composti dall'autore francese nel corso dei non pochi anni di lavoro, nei quali egli analizza, con finezza e intelligenza, il tema dello 'stile' in alcuni scrittori, poeti e filosofi. La nostra attenzione viene richiamata su autori di fatto molto eterogenei per interessi, personalità ed epoca storica, ma che sarebbero accomunati dal diritto conquistato di far 'delirare' la lingua di cui si servono per scrivere, di farla tendere al massimo, fino a renderla adeguata ad un certo 'limite' che non si porrebbe al di fuori del linguaggio, ma ne costituirebbe *le dehors*, il suo "fuori" più proprio¹.

Ovviamente non si tratta qui di romanticherie, di esaltarsi per la mania divina dei poeti, o peggio di sminuire la gravità di incarnati stati patologici che pure afflissero personalità molto ammirate da Deleuze quali Nietzsche o Artaud. Al contrario il

¹ Cfr. CQCQ, p. 9.

problema risiede nel tentativo di non far cadere il delirio produttivo della lingua nello stato clinico del paziente, di non far sbattere il processo creativo contro i vicoli ciechi della malattia: quando “il delirio ricade allo *stato clinico*, le parole non sboccano più su nulla, non si sente e non si vede più nulla attraverso di loro, tranne una notte che ha perso la sua storia, i suoi colori e i suoi canti. La letteratura è salute.”²

Sarebbe ingiusto appiattare il discorso sulla contrapposizione salute-malattia. Deleuze stesso fu di salute malferma per buona parte della sua esistenza e negli ultimi tempi tormentato da gravi sofferenze. La salute di cui si parla investe tutt'altro. Rinvia sia alla Grande Salute di nietzschiana memoria, quanto a Spinoza, forse il primo filosofo a porre adeguatamente la questione della Salvezza in termini di Salute. Nondimeno la sintesi connettiva “critica e clinica” riveste un'importanza mai venuta meno nell'orizzonte di pensiero deleuziano. Dobbiamo dunque chiedere: qual è in tale orizzonte l'uso dello strumento critico e di quello clinico? Da dove scaturisce la necessità del loro ‘montaggio’? E questa connessione che funzione ottiene nei riguardi del trascendentale?

E' opportuno per procedere tenere come sottofondo, nei modi di un ritornello ritmico, l'andatura triadica del trascendentale che si palesa esplicitamente nell'ultimo scritto di Deleuze, *L'immanenza: una vita...*³. Essa è scandita dai seguenti elementi: campo - piano - immanenza.

Il breve testo, molto intenso e pregnante, quasi un compendio o un complesso dell'eredità filosofica deleuziana, si avvia, anche con significativi rimandi alle immancabili buone stelle del filosofo francese - Spinoza e Bergson primariamente -, con una domanda che verte sul “campo trascendentale”, attraversa “un puro piano d'immanenza”, e giunge all'“immanenza assoluta”. In un primo momento vi è dunque l'esigenza di evidenziare il campo trascendentale.

Deleuze ci dice subito che un campo trascendentale si presenta come “pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io”, e nello stesso tempo ci avverte della problematicità di tale

² Cfr. CC, p. 11.

³ Cfr. DRF, pp. 320-324.

definizione immediata⁴. Infatti la coscienza mantiene “un rapporto di diritto” col campo trascendentale, ma diventa “un fatto” solo in quanto *si esprime*, ed essa “ne s’exprime en fait qu’en se réfléchissant sur un sujet qui la renvoie à des objets.”⁵ L’*espressione* - in cui la coscienza va ad appartenere riflessivamente ad un soggetto e a dipendere dalla propria proiezione su un oggetto - delimita dunque un campo trascendentale manifestandosi come “trascendente” rispetto ad esso, come “hors champ”.⁶ Deleuze sa bene che *il* campo trascendentale ha molto a che vedere con *una* pura coscienza, ma sa altrettanto bene che non può definire *un* campo trascendentale attraverso *la* pura coscienza immediata. Ciò che in effetti è immediato in questa coscienza è la posizione del ‘fatto’ dell’esperienza soggettiva e del problema del ‘diritto’ della coscienza espressiva di applicarsi ad essa in modalità oggettive (Quid facti, Quid iuris). Ovvero di quel problema che fa tornare istantaneamente il trascendentale nell’alveo della tradizione kantiana, trasportandolo verso le porte del tribunale della ragione, ovvero di fronte “a un completo snaturamento del trascendentale”.⁷

Per riassumere schematicamente queste fondamentali pagine deleuziane, possiamo affermare che il piano dell’espressione deforma il trascendentale facendogli assumere le sembianze del giudizio trascendente. Diventa nel contempo la mediazione riflessiva che sostiene la condizione di possibilità della distinzione del fatto empirico e del diritto normativo, nell’ambito di una determinabilità della coscienza per cui l’immanenza viene ridotta a *contenuto* del piano trascendente. Mentre a questo livello il *rapporto di diritto* fra campo trascendentale e “pura corrente di coscienza” rimane sospeso in una dimensione indeterminata, per far trasparire poi il problema di creare un “piano d’immanenza” che renda possibile una determinabilità non giudiziale della connessione in questione. Sarebbe come dire che in Deleuze emergono due specie di ‘limite’: il limite dell’espressione, limite che si costituirebbe su di un piano trascendente

4 Cfr. DRF, p. 320.

5 Cfr. DXRF, p. 360.

6 Cfr. DXRF, p. 359.

7 Cfr. DRF, p. 321.

rivelandosi come voce “fuori campo”, Voce il cui diritto di parola pretenderebbe di svilupparsi in base al presunto dato empirico dell’espressione; un limite invece che si produrrebbe come “il fuori” proprio del linguaggio, in un processo - durante il quale il linguaggio e il suo limite si incontrerebbero in un’espressione non fattuale e puramente adeguata - diretto verso un piano dove il campo trascendentale riuscirebbe a rapportarsi con un suo diritto realmente immanente.

Nell’ottica deleuziana, una ‘critica’ di matrice kantiana sviluppa l’immagine di un pensiero che si esplica nelle categorie intellettive di un piano trascendente di organizzazione che conduce inevitabilmente a subordinare le forme dell’immanenza sensibile a “un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa”, ed a “un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose”⁸. E’ un genere di procedimento che presuppone acriticamente un soggetto personale da avviare al riconoscimento della sovranità di un soggetto universale e implica, come si diceva, “toute une dénaturation du transcendantal”⁹. In questo contesto non è scorretto considerare la parola “dénaturation” in un senso ampio, può valere cioè anche per adulterazione, sofisticazione, avvelenamento. Ovvero per quella sorta di miscela insalubre di concetti che comporta l’identificazione dei soggetti con i sudditi.

Dunque, per una prima approssimazione alla metodologia deleuziana, dobbiamo cominciare col liberarci da una concezione autocritica della ragione per pensare ad una dimensione pre-riflessiva della coscienza, una liberazione che ci viene suggerito riguardare il senso letterario della *critica*. In secondo luogo, tale critica procede insieme alla *clinica* allo scopo di tastare lo stato di salute dell’espressione, per rilevarne i sintomi e valutare il loro grado di utilità o di danno per la vita, o meglio per *una* vita.

Sì, perché se Deleuze segna il nostro itinerario proponendoci di seguire le tracce di un campo trascendentale nella sua relazione con un piano d’immanenza, onde evitare i malanni dell’espressione, ci avverte anche che la mappa non è priva di meta. Il percorso mira a *una vita* che sarebbe “l’immanenza dell’immanenza, l’immanenza assoluta”, ovvero una grande salute intesa come “puissance, béatitude complètes.”¹⁰ Tale legame

8 Cfr. DRF, p. 321.

9 Cfr. DXRF, p. 360.

10 Cfr. DXRF, p. 360.

tra beatitudine e potenza non stupisce poiché richiama la peculiare assunzione deleuziana dello spinozismo. Oltre ai noti testi dedicati a Spinoza, l'autore dell'*Etica* viene regolarmente citato in quasi tutte le opere di Deleuze, e compare come luogo di riferimento, spesso in punti essenziali, anche in lavori dallo stile innovativo quali i libri scritti in collaborazione con Félix Guattari. A nostro avviso quindi, per non lasciare il campo trascendentale nella sospensione esclusiva evocata dagli articoli indeterminativi, cerchiamo qualche ulteriore indizio utilizzando la lente dello spinozismo deleuziano.

Ancora ne *L'immanenza: una vita...* ci viene detto che un campo trascendentale può essere definito come "empirismo trascendentale" poiché esso non rinvia alla semplice sensazione della rappresentazione empirica, ma alla concezione spinoziana dell'esperienza sensibile in quanto divenire, ovvero quale aumento o diminuzione di potenza; inoltre si aggiunge che "in Spinoza l'immanenza non è *alla* sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza"¹¹, non può essere cioè considerata predicabile ad altro ma risulterebbe dotata di consistenza propria. E in *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari dichiarano: «Spinoza, l'infinito divenire-filosofo, ha mostrato, allestito, pensato il piano di immanenza "migliore", il più puro, quello che non si offre al trascendente né lo restituisce, quello che ispira meno illusioni, cattivi sentimenti e percezioni sbagliate... ».¹²

Sono dunque frequenti e fondamentali i motivi di ispirazione che Deleuze ritrova nel filosofo del *Deus sive Natura*, ma in questa sede ci dilungheremmo troppo analizzandoli in tutti i loro risvolti. Nel complesso, e semplificando un po' le cose, non nuoce però ribadire in che modo Spinoza costituisca qui un modello.

Dalla parte del solo Deleuze tale riferimento viene inizialmente utilizzato per una prima rottura con la tradizione idealistica, poi ampliata in *Differenza e ripetizione*¹³. In *Spinoza*

11 Cfr. DRF, pp. 320-321.

12 Cfr. CF, p. 49.

13 In *Differenza e ripetizione* viene annunciata sin dalla *Prefazione* dell'autore un'impostazione filosofica anti-idealistica riassumibile nella locuzione "antihegelismo generalizzato" (Cfr. DR, p. 1).

e il problema dell'espressione¹⁴, l'"espressionismo" di Spinoza, ma anche di Leibniz, rinvia a "sistemi profondamente ostili alla visione cartesiana del mondo" e ad una critica contro le interpretazioni dei postkantiani dello spinozismo¹⁵. A riguardo della coppia Deleuze-Guattari, è lecito ricordare che Spinoza è l'autore del *Trattato teologico-politico*, dove egli dimostra in modo sistematico la stratificazione storica che sostiene il linguaggio biblico, e da cui tra l'altro si evince la polemica spinoziana nei confronti dello stretto ordito di concetti teologici intessuto dalle moderne dottrine dello Stato. Spinoza instaura inoltre uno stretto legame tra due opere, l'*Etica* e il *Trattato politico*¹⁶.

Le assonanze con Deleuze-Guattari non sono irrilevanti. Risuonano nell'*Anti-Edipo*, un'opera che ambisce ad un'etica e ad una politica, e in *Mille piani*, che estende questa visione etica sino all'individuazione di quel passaggio attraverso gli strati determinati della storia, sociale e teologico-politica, che produca lo spazio della loro coesistenza mediante una originalmente intesa semiotica generale. In linea di massima ci si avvale del sentiero aperto dalla filosofia spinoziana per ricercare un piano dell'espressione che non si appiattisca su quello inaugurato nella modernità dalla concezione cartesiana del Soggetto. Una concezione che nel corso del tempo si troverà al centro di dispute di varia natura, sarà tema di notevoli sviluppi e svariate metamorfosi, genererà dibattiti dei quali indubbiamente se ne possono avvertire gli echi sino almeno alla grande stagione dello strutturalismo. Non è un caso che nel bel mezzo dell'esposizione dei complicati e irriverenti procedimenti macchinici dell'*Anti-Edipo*, ricercati per tentare di attenersi a dei criteri di analisi immanenti – primo fra tutti una nozione rinnovata di *produzione* che sfugga ai dispositivi globalizzanti del capitalismo –, venga segnalata la necessità di non

14 *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Édition de Minuit, Paris 1968. Ricordiamo che il testo fu presentato come tesi di dottorato complementare a *Differenza e ripetizione (Différence et répétition)*, Presses Universitaires de France, Paris 1968).

15 Cfr. SPE, pp. 12-13. Sull'"espressionismo" si veda "Conclusioni. Teoria dell'espressione in Leibniz e Spinoza (*l'espressionismo in filosofia*)", cfr. SPE, pp. 253-263. Deleuze svilupperà in modo più ampio i concetti fondamentali della filosofia leibniziana molto dopo la monografia su Spinoza, cfr. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988 (*La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2004).

16 Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 1107-1110.

limitarsi alla “categoria idealistica di espressione”¹⁷. Dalla prospettiva dei due autori, la “produzione desiderante”¹⁸, che in via di principio investirebbe direttamente la natura etica del sociale e la storia collettiva, rischia continuamente di tornare a sottostare al limite dell’espressione pianificata dalla sovranità del Soggetto, ovvero di ripiegarsi in un ambiente individualistico e personale. In questo senso l’obiettivo polemico dell’*Anti-Edipo* non è tanto l’opera di Freud o quella di Lacan, ma un tipo di spazio chiuso in cui si ripete la *Spaltung* tra sostanza estesa e sostanza pensante, poi eventualmente unificata mediante griglie interpretative precostituite o modalità espressive ancora trascendenti. Diventa allora paradigmatica la scena della seduta psicoanalitica, dove si rappresenta la figura del paziente disteso, sormontata in momenti opportuni dalla voce fuori campo dell’analista edipico presente-assente dietro il divano: attuale epifenomeno della trascendenza atta a “denaturare” il campo trascendentale.

In definitiva, attraverso lo spinozismo, si riuscirebbe a prolungare sin nel mondo contemporaneo una differente via della modernità, cogliendo così il carattere dinamico del campo trascendentale, l’immanenza reale del piano di espressione, l’essenza vitale dell’assoluto.

Il sistema spinoziano mostrerebbe il piano di espressione “migliore”, andrebbe a costruire il puro piano d’immanenza. Ciò nonostante Deleuze, nel suo lavoro di più ampio respiro dedicato a Spinoza, palesemente annunciava anche *il problema* dell’espressione. Di che problema si tratta?

17 Cfr. AE, p. 8.

18 Cfr. AE, p. 6.

1.2. Logica e geometria

In *Spinoza e il problema dell'espressione*, Deleuze utilizza lo strumento critico e clinico per farci notare l'impronta tecnica della scrittura spinoziana. Spinoza impiega in densi passi delle sue opere la parola "esprimere"¹⁹, accompagnata di frequente da alcuni elementi salienti, quali i termini "implicare" ed "esplicare"²⁰. In generale per Deleuze questi stilemi rinviano alla nozione di *complicatio*, un'idea che seguirebbe il proprio decorso storico a partire dal neoplatonismo medioevale sino al Rinascimento²¹, per poi trovare nella filosofia spinoziana una fresca risorgiva. La tradizione metafisica che "esplica" o manifesta l'Uno nel molteplice, e nel contempo "complica" o comprende il molteplice nell'Uno, garantisce per Deleuze l'aderenza del pensiero all'immanenza del principio sostanziale, da cui peraltro deriva il giudizio di panteismo costantemente rivolto a tale cultura neoplatonica. Spinoza dunque si inserirebbe in una linea di pensatori sempre sospettati di eresia, rinnovando *more geometrico* la manifestazione dell'unica sostanza nei molti fenomeni. La 'geometria' di Spinoza è ciò che sta a cuore in modo particolare al filosofo francese. Deleuze non la considera solo un tratto caratteristico dell'*esprit* secentesco, ma vorrebbe mostrarne il nucleo pregnante e pienamente attuale: Spinoza utilizzerebbe a suo modo l'"espressione" per restituire

19 Cfr. SPE, p. 9.

20 Cfr. SPE, p. 11.

21 Cfr. SPE, pp. 12-13. Facciamo notare che tali nozioni costituiscono degli elementi tecnici nelle opere di Nicola Cusano (1401-1464), il quale riprende i termini complicazione-esplicazione dalle concezioni matematiche della scuola di Chartres del XII secolo (cfr. CUSANO, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991, Introduzione della curatrice, p. 27). L'idea di *complicatio* è comunque già presente in un autore fondamentale per il pensiero medievale quale Severino Boezio, che Deleuze cita, oltre che in SPE, anche in *Marcel Proust e i segni* (Cfr. MPS, p. 44); inoltre un altro autore di riferimento per questo tema è il "teorico della *complicatio*" Giordano Bruno (cfr. LS, p. 229). Tale costellazione concettuale viene brevemente riassunta da Deleuze in una nota del capito undicesimo (cfr. SPE, p. 138 nota 12). Per un'analisi delle principali fonti storico-filosofiche del pensiero deleuziano, si veda AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, sous la direction de Stéfan Leclercq, Les Éditions Sils Maria, Mons Belgique 2005: in particolare "*Nicolas de Cuses*" (pp. 56-60), "*Plotin*" (pp. 161-169), "*Baruch Spinoza*" (pp. 199-208). Un testo che fa risaltare l'incontro di Deleuze con Giordano Bruno è T. VILLANI, *Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998 (cfr. *ivi*, pp. 32-35).

l'esposizione dell'assoluto in base al modello matematico costituito dalle dimostrazioni geometriche. Sarebbe costretto a limitarsi ad usare l'espressione poiché essa non potrebbe essere oggetto di dimostrazione geometrica, in quanto "è l'espressione che porta la dimostrazione nell'assoluto"²².

Le suddette premesse ci permettono di arrivare ad un certo passo del testo per ricavarne una peculiare scansione sintetizzabile nella formula: Vita = espressività = Assoluto²³.

L'aspetto esplicativo dell'Espressività denota l'automatismo logico del procedimento – che manifesta necessariamente l'unità che implica –, mentre quello complicante allude alle sue qualità più propriamente metafisiche. Nel complesso del movimento in cui la sostanza si esprime, la relazione *implicare-esplicare-complicare* disegna la matrice di tutte le serie triadiche riscontrabili in *Spinoza e il problema dell'espressione*. Senza entrare qui troppo nel dettaglio, proponiamo solo la concatenazione ontologica principale: sostanza-attributo-essenza, perfetto-infinito-assoluto, potenza-ente realissimo-modi come affezioni della sostanza. Ci interessa però evidenziare che le triadi della dimostrazione geometrico-espressiva sostengono lo sguardo della mente sotto cui possono adeguatamente apparire le "cose invisibili", cioè gli attributi molteplici dell'assoluto²⁴, le sue proprietà più essenziali, la *molteplicità* delle essenze o forme semplici.

Per esemplificare questo movimento sostanziale, cogliendo un suggerimento dello stesso Deleuze, occorre prendere alla lettera – nel senso del riferimento ad una dimensione strutturale del pensiero –, e comporre due rinomate metafore: l'albero e lo specchio²⁵. Le immagini plotiniane dell'albero e dello specchio vengono riprese rispettivamente quali metafore dell'Uno e della Materia. La superficie che dispiega l'espressione è insieme speculare e arborescente. L'attributo, se visto solo in quanto esplicazione immediata, è uno "specchio", rinvia alla riflessività intellettiva, in una fase

22 Cfr. SPE, p. 16.

23 Cfr. SPE, p. 60.

24 Cfr. SPE, pp. 15-16.

25 Cfr. SPE, p. 60.

iniziale. Diventa però rappresentazione della materia nella fase sviluppata della struttura ad albero. Una rappresentazione che rimane aderente all'Albero che implica ed esplica l'unica sostanza, e viene complicata, nell'interezza dell'apertura arborescente, dalla Natura costituita da infiniti attributi, da una infinità di essenze.

La Natura si flette nel verbo 'naturare', un termine tecnico molto noto al sistema spinoziano. Giova però ricordare che il verbo, storicamente, raccoglie insieme il concetto di generare per filiazione e quello di creare per produzione. E' questa miscela di concetti che non fa bene. La funzione clinica della critica deleuziana diagnostica ciò che tende a rendere insalubre l'Espressività, ovvero una concatenazione causale ricalcata su di una genealogia di seme patriarcale. L'elemento generativo, miscelato con quello produttivo, rischia di 'snaturare' la sostanza, nascondendone la reale virtù, involupandone l'atto essenzialmente 'naturante'. Per Deleuze l'automatismo esplicativo si innesta su di un movimento genetico di filiazione ideale della natura naturata, dunque appare come lo spontaneo sviluppo dell'Uno che conduce sino alla forma "comunissima" della sostanza, a ciò che Spinoza chiama *facies totius universi*. L'espressione, in quanto esplicazione, manifesta l'unico universo che è dato a tutti conoscere – conoscere come un dato –, cioè la forma comune che permette la rappresentazione empirica. Mentre la complicazione segnalata dalla natura naturante rinvia ad un piano in cui si trova la difficoltà della transizione, del passaggio dalla conoscenza della forma sostanziale così dispiegata alla comprensione dell'altra 'faccia' dell'universo, di quella Forma che complica la molteplicità delle forme assolutamente semplici, ovvero lo scoglio di comprendere ciò che Spinoza chiama Potenza e che Deleuze identifica con l'Espressività.

In effetti in Spinoza lo sviluppo della sostanza viene percepito dalla ragione, dal secondo genere di conoscenza, mentre l'*attuosa essenza* – l'operare immanente e produttivo della potenza assoluta – verrebbe colta da un terzo genere di conoscenza, dalla *scienza intuitiva*, una scienza che sorge solo alla fine del cammino dell'*Etica* e rimane una questione aperta nel solo sistema spinoziano. Deleuze, a conclusione delle minuziose argomentazioni di *Spinoza e il problema dell'espressione*, legge questa scienza intuitiva attraverso le movenze sinuose di una *logica del senso*²⁶. E' una lettura che permette di evidenziare clinicamente "il problema" dell'espressione.

26 Cfr. SPE, pp. 45-46 e nota 18.

Attraverso lo spinozismo deleuziano, la *complicatio* diventa un problema di senso. Il soggetto che *si esprime* sviluppando la forma obiettiva *dell'espressione*, viene complicato da “ciò che è espresso”²⁷. “*L'exprimé, c'est le sens*”²⁸. Il senso funziona da terzo incomodo per l'espressione metafisica. La facciata più evidente del problema riguarda il paradosso del senso: il senso non esiste “al di fuori” dell'espressione, ma “ne lui ressemble pas”²⁹. Il senso cioè non possiede alcun rapporto di somiglianza o contiguità con la coppia Soggetto-Oggetto, o con un movimento genetico di filiazione. Nell'ottica spinoziano-deleuziana il senso *non* si esprime mediante la metafisica dell'Uno o la ragione della forma comune. Tale contorno indefinito del senso rende possibile lo snaturamento ‘trascendente’ dell'Espressività. Essa funziona, nella sua forma puramente operativa, insieme alle essenze complicate della potenza, ma questo processo può risultare denaturato, interrotto, bloccato da un movimento diadico: il movimento che involupa, ripiega, racchiude, *contiene* il senso per conservare unicamente la coppia “esprimente-espressione”, nonché la conseguente cadenza in stile di marcia. Le dimostrazioni triadiche possono sempre rimanere bloccate dalla categoria diadica di espressione che le limita risolvendole all'interno della struttura classificatoria di un albero semantico³⁰, la quale contempla con chiarezza e distinzione dualismi, relazioni biunivoche e significati concettuali *già dati*, ma rimane miope rispetto alla virtuale visione di terzo genere.

Dal punto di vista ontologico, mediante lo sviluppo che conduce all'universo attuale, l'*espressione* rinvia all'aspetto statico della sostanza esprimente, alla forma unitaria dell'universo, la quale ottiene come *contenuto* la totalità dei modi, infiniti e finiti. Sotto questo aspetto, lo spinozismo non può che portare alle estreme conseguenze il piano geometrico cartesiano poiché il senso immanente dei modi, tanto dei modi del Pensiero quanto di quelli dell'Estensione, risulta qui relativo all'espressione sostanziale, quale

27 Cfr. SPE, p. 262.

28 Cfr. SPEX, p. 311.

29 Cfr. SPEX, p. 310.

30 Per una ricostruzione storica di queste strutture semantiche arborescenti, cfr. U. ECO, *Dall'albero al labirinto*, RCS Libri, Milano 2007.

suo ‘fatto’ o contenuto determinato. Mentre da una prospettiva gnoseologica, il movimento triadico tende a sfumare se ci fermiamo al parallelismo spinoziano di idee e cose, ovvero alla relazione biunivoca tra l’automa spirituale e il meccanicismo dei corpi, tra la rappresentazione ideale e la causalità corporea, con le rispettive diadi di idea-oggetto e di causa-effetto³¹. Dualismi che rinviano esclusivamente alla coppia esprimente-espressione. Dunque, sia quando si esprime la coscienza strettamente ideale, sia quando si esprime la causa empirica, si rimane sempre all’interno della categoria idealistica di espressione. Essa funge da paradigma trascendente dal quale far discendere il ‘diritto’ della ragione, il giudizio razionale, ovvero quel giudizio che potrà esercitarsi di volta in volta sull’asse ontologico ‘verticale’ dell’espressione e del contenuto, o su quello gnoseologico ‘orizzontale’ rappresentato dalle relazioni biunivoche.

D’altro canto, la forma vitale dell’espressività, pur non esistendo *al di fuori* del piano dell’espressione, pur non producendosi alla stregua di uno scontro dialettico tra *due* trascendenze, non rassomiglia affatto all’espressione. Il senso non si sottomette integralmente alle regole di una logica assiomatico-deduttiva o al tono dominante dell’espressione idealistica. Soprattutto, il processo triadico non si svolge seguendo la via retta del movimento spirituale ‘spontaneo’ implicato nella dualità soggetto-oggetto, o in modo conforme allo sviluppo teorico della sostanza. L’indeterminazione del senso, o la sua presenza fenomenica negativa, da un lato insiste nell’esercizio del giudizio trascendente, resistendovi, dall’altro richiede una determinabilità differente, dinamica, puramente attiva, puramente produttiva: l’espressività. Se ci leghiamo soltanto alla *ratio* di secondo genere, i modi rientrano nella legge che li espone come semplici alterazioni determinate di una natura naturata ad essi fondamentalmente indifferente, come elementi racchiusi nello spazio di una unità che funge loro da misura comune, che si manifesta innalzandosi ad unico punto fisso e inesteso dell’intero movimento universale³². La difficoltà non risiede propriamente nella modulazione dell’infinito nel finito. I modi finiti non creano particolari oscurità nello spinozismo, vengono intesi

31 Cfr. SPE, p. 263.

32 Alludiamo alla celebre evocazione cartesiana di Archimede, cfr. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Milano 2005, p. 23.

quali rappresentazioni passive, modi di una conoscenza inadeguata (primo genere), punti di vista sull'universo attuale. Il vero problema dell'espressione si rivela in una constatazione decisamente polemica di Spinoza, sottolineata da Deleuze con la domanda: "Che cosa può un corpo?"³³

Concretamente i corpi individuali non si esprimono mediante la ragione esplicativa della totalità dell'essere. La forma sostanziale non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola³⁴. I corpi, nella loro forma o essenza, sono complicanti, debordano la categoria di espressione, sfuggono al giudizio della ragione, e si rapportano di diritto soltanto con la potenza assoluta. Le essenze non si esprimono, si producono. L'unica causalità con cui le essenze singole sono di diritto in *rapporto univoco* è la Potenza, la potenza in quanto innata, non determinata da altro ad esistere e operare se non da se stessa, vale a dire la potenza che consiste nella *causa sui*. La scienza intuitiva sarebbe allora una scienza, poiché conquisterebbe una sua peculiare logica dei *rapporti di diritto* o una logica delle relazioni produttive, e un'intuizione, in quanto risulterebbe guidata non più da una percezione mediata dal giudizio trascendente o dal limite negativo del senso, ma dalla visione diretta del *senso problematico* del piano dell'espressione, della sua reale direzione, del suo fuori irriducibile alla manifestazione dell'essere. *Il fuori* della metafisica muta dall'interno la metafisica, che diviene appunto un'*etica*.

Da qui l'insistenza con cui Deleuze ritorna sulla prestazione pratica della filosofia di Spinoza³⁵. Il metodo geometrico può essere compreso come il miglior piano d'immanenza solamente se si riesce a intuirne la funzione reale, il senso immune da ogni fissità metafisica, la direzione puramente etica e politica. Al filosofo francese preme allora poter accogliere e far proseguire nel pensiero contemporaneo una geometria degli affetti. Spinoza scriveva di considerare le forze tenebrose degli affetti

33 Cfr. SPE, p. 169; inoltre cfr. le lezioni tenute da Deleuze su Spinoza, in <http://www.webdeleuze.com> (il ciclo di lezioni è tradotto in DELEUZE, *Cosa può un corpo?*, prefazione e cura di A. Pardi, ombre corte, Verona 2007).

34 Cfr. SPINOZA, *Etica*, II, prop. 10, in *Opere*, cit., p. 844.

35 Cfr. DELEUZE, *Spinoza - Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981. L'autore riprende e modifica la prima edizione del libro che risale al 1970 e tale ripresa rappresenta anche una ulteriore testimonianza del legame ininterrotto tra Deleuze e l'opera spinoziana.

come si fosse trattato “di linee, di superfici o di corpi”³⁶, e in questo Deleuze è perfettamente spinozista. Ma nel suo lavoro di ricostruzione della superficie luminosa, del puro piano d'immanenza, Deleuze trasforma il metodo geometrico anche in uno strumento politicamente ed eticamente clinico. Afferma Deleuze: “La vita non è un'idea, una questione di teoria in Spinoza. E' un modo d'essere, un modo eterno identico in tutti gli attributi. Ed è solo da questo punto di vista che assume tutto il suo senso il metodo geometrico. Quest'ultimo nell'*Etica* si oppone a ciò che Spinoza chiama satira; la satira è tutto ciò che trae piacere dall'impotenza e dalle pene degli uomini, tutto ciò che esprime il disprezzo e lo scherno, tutto ciò che si nutre di accuse, di malevolenze, di disprezzo, di interpretazioni volgari, tutto ciò che spezza le anime (il tiranno ha bisogno di anime spezzate, proprio come le anime spezzate di un tiranno). Il metodo geometrico cessa di essere un metodo di esposizione intellettuale; non si tratta più di una esposizione accademica ma di un metodo di *invenzione*. Esso diventa un metodo di rettificazione vitale ed ottica. Se l'uomo è in qualche senso distorto, sarà possibile rettificare questo effetto di distorsione ricollegandolo alle sue cause *more geometrico*.”³⁷

La reinvenzione di questa macchina clinica e il suo andamento a pieno regime, si tradurrà per Deleuze in un lungo periodo di collaborazione con Félix Guattari, ma per il momento lasciamo ai margini del discorso il laboratorio concettuale creato dall'incontro tra il filosofo e lo psichiatra, e ripercorriamo almeno alcune fondamentali acquisizioni dello spinozismo deleuziano.

1.3. Geometria trascendentale

36 Cfr. SPINOZA, *Etica*, III, pref., in *Opere*, cit., p. 896.

37 Cfr. SFP, p. 23.

La geometria ottica mostrerebbe la necessità di rettificare la categoria di espressione, di evitarne la distorsione indotta da immagini del pensiero doppie, dualistiche o trascendenti. L'impiego immanente dell'espressione – l'espressività –, dovrebbe essere in grado di far vedere la molteplicità innumerabile delle essenze costitutive dell'assoluto e il senso univoco di tale molteplicità: la Vita. La vita che è “*une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs.*”³⁸ Gli articoli indeterminativi, così tipici dell'ultimo Deleuze, ci riportano a *L'immanenza: una vita...* . Dicevamo che il campo trascendentale va distinto dalla rappresentazione empirica. L'empirismo semplice esclude “qualcosa di selvaggio e di possente” per limitarsi all'elemento della sensazione, la quale, presa isolatamente, “è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta”³⁹.

Ora cominciamo a comprendere meglio questa distinzione, poiché l'automatismo esplicativo porta a concepire la percezione empirica propria dei molti modi finiti, numerabili, in quanto elemento prospettico integrato nell'esperienza della coscienza soggettiva che si sviluppa in seno all'espressione formale dell'Uno, della sostanza infinita. Inoltre riteniamo ormai evidente che l'empirismo trascendentale implica lo spazio del senso, lo spazio problematico dell'espressione esposto al rischio ‘del fuori’ indocile, dunque diventa un genere di empirismo “selvaggio” che si oppone al mondo ordinario del soggetto in modo partigiano, dalla parte di *un modo* singolare, capace di una virtù possente, e non perché si contrapponga all'esperienza in base ad uno schieramento frontale totalmente ‘altro’ rispetto a quello dei modi finiti. E' sempre la forma sostanziale, che si sforza di contenere il senso immanente dei modi, a predisporre l'ambiente atto ad ospitare parti frontalmente contrapposte, la specie duale dell'opposizione.

Se l'empirismo meno complesso si riduce alla rappresentazione, a ripetere ciò che si presenta come si trattasse di credere al comando imperioso di un'esteriorità immediata, l'espressione mostra che il presente della percezione può apparire soltanto all'interno di

38 Cfr. SPHP, p. 22, corsivi nostri.

39 Cfr. DRF, p. 320; Il tono delle affermazioni di Deleuze richiama il saggio di A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* (1980), ora in ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, pp. 21-285; ricordiamo che una delle prefazioni contenute nell'*Anomalia selvaggia* è dello stesso Gilles Deleuze (cfr. *ivi*, pp. 6-8).

determinate mediazioni logiche. La sostanza si manifesta sia qualitativamente nella 'cosa' inerte sezionabile da punti di vista certi, sia quantitativamente nella materia, nel contenuto possibile dell'universo attuale necessario, contenuto determinabile mediante relazioni tra soggetti e corpi "trascendenti", ovvero predisposti razionalmente in uno spazio neutro *precostituito*. La coscienza può ritrovarsi davanti i fenomeni esterni proprio perché è già più o meno consapevolmente posizionata in uno spazio ineluttabile, nell'universo che le rivolge una faccia sempre uguale in conformità alla legge della logica fuori campo, cioè fuori del campo potenziale dell'intuizione, legge o misura che prevede la distribuzione a ciascun soggetto della posizione indubitabile che mette nella condizione di poter giudicare obiettivamente le proprietà dei fenomeni. Con il metodo cartesiano la percezione empirica mondata dall'intuizione sensibile viene trasportata in uno spazio matematico asettico e diventa relativa al Soggetto sostanziale; con l'estremizzazione logico-geometrica del metodo portata a compimento dalla teoria spinoziana, il soggetto sostanziale diventa a sua volta relativo, si pone alle dipendenze della concatenazione logica, della perfezione formale universale, dell'espressione comunissima della sostanza. Potremmo anche sostenere che Spinoza, accettando il valore epocale del gesto cartesiano, lasci andare la filosofia cartesiana in una maniera necessaria e libera, oltre sé, sino a far emergere la logica formale che essa comporta e a scoprire poi quella soglia etica da cui ripartire verso una logica differente, ostile ad una visione esclusivamente razionalista del mondo.

Reintroducendo lo spinozismo "nel più profondo dell'operazione filosofica"⁴⁰, Deleuze pensa allora all'empirismo nei termini di una logica trascendentale in cui "le champ transcendantal se définit par un plan d'immanence, et le plan d'immanence par une vie."⁴¹. La presenza continua degli articoli indeterminativi rende spontanea la seguente considerazione: non si tratta mai in Deleuze di sostenere l'apologia di un vitalismo meramente intuitivo o antifilosofico, esso infatti apparirebbe come una contrapposizione perfettamente funzionale alla dottrina idealistica o alla separazione di già trascendente, fuori campo, della realtà razionale dall'irrazionale. Nel processo di adeguata definizione del campo trascendentale, l'articolo indeterminativo diventa

40 Cfr. DRF, p. 322.

41 Cfr. DXRF, p. 361.

“indice del trascendentale”⁴², gli articoli indeterminativi sono gli indici di una “determinabilità trascendentale”⁴³ che richiede un piano d'immanenza, una tavola delle categorie costruibile con nozioni puramente espressive.

Da quanto fin qui esaminato, capiamo che il piano d'immanenza, il piano etico-geometrico, allude al problema delle singolarità semplici che complicano ‘a priori’ *un* corpo, problema strettamente legato all'univocità ‘a posteriori’ di un'essenza assolutamente singolare, di un modo eterno, di *una* vita. Nel ‘prima’ sarebbe *implicato* il campo trascendentale con l'indeterminazione molteplice delle forme essenziali, vitali; nel luogo di mezzo si disporrebbe il piano etico dell'espressività in cui il campo trascendentale verrebbe *esplicato* mediante un'esposizione intellettuale non opposta ma lateralmente divergente rispetto a quella idealistica; ‘dopo’ tutto questo, la triade campo-piano-immanenza verrebbe nuovamente *complicata* dall'indeterminazione singola di una vita.

Sembra che Deleuze, proprio come i Geometri, sia costretto a navigare sulle onde della molteplicità con la tavola delle categorie espressive, tra un punto immisurabile e un cerchio non quadrabile. Ma ciò rappresenta un procedimento semplicemente negativo da una prospettiva che impiega l'espressione soltanto in una modalità fuori campo, cioè *esterna* al campo trascendentale, ed è proprio tale concezione che, tra l'altro, riposa su elementi quali un prima ‘possibile’, *la* mediazione ‘necessaria’ e un dopo ‘contingente’. Con lo spinozismo si sa che la categoria come primalità sana è la Necessità, la necessità libera, categoria che non aspetta né la volontà umana né il giudizio eminente per mettersi in moto.

Anche nella geometria classica comunque lo studioso non si limita a “esplicare” i problemi insiti nelle figure, non si limita a spiegarli attraverso definizioni, assiomi e teoremi. I problemi lo costringono anche a *dispiegare* le figure dello spazio su di una superficie puramente orizzontale, liscia, piana. Puntualmente Deleuze ci dice che o “on enveloppe, on implique, on enroule” il senso nell'espressione, oppure “on développe, on explique, on déroule” l'espressione in modo tale da rendere il senso⁴⁴. Con il movimento

42 Cfr. DRF, p. 322.

43 Cfr. DRF, p. 323.

44 Cfr. SPEX, p. 310.

in stile triadico, l'esplicazione accademica diventa uno "srotolarsi", un dispiegarsi, un aprirsi dell'espressione in vista del senso problematico. "Problema" che sicuramente non ci stimola ad andare banalmente alla ricerca del senso della *nostra* vita poiché, nell'ambito di una logica pienamente affermativa dell'assoluto, che non si ferma alla perfezione razionale infinita, non si nega nulla, nemmeno l'insensato. Il problema dell'espressione ci invita piuttosto a collaborare al processo di costruzione della geometria trascendentale, una geometria che ridimensiona lo sviluppo verticistico dell'espressione a favore del piano d'immanenza, dello spazio liscio, dello spazio liberato da striature predeterminate⁴⁵.

Tentare di cogliere con precisione quale specie di necessità sia implicata nel movimento di apertura della superficie che sta tra il campo trascendentale e l'immanenza assoluta, induce a soffermarsi un attimo sull'impianto strategico di *Spinoza e il problema dell'espressione*: «Spinoza e Leibniz sono postcartesiani nello stesso senso in cui Fichte, Schelling e Hegel sono postkantiani», devono riscoprire «un assoluto che sia all'altezza del "relativismo" cartesiano.»⁴⁶

Per Deleuze, fra Spinoza e Leibniz vi è una comunanza dettata dall'esigenza di individuare una strada diversa rispetto a quella inaugurata dal cartesianesimo. Ciò che è implicito nell'aut aut che si situa tra i due movimenti – il movimento che ripiega e nasconde il senso per farne il contenuto presente dell'attuale determinabilità trascendente, e il movimento che dispiega l'espressione per restituire una determinabilità trascendentale del senso potenzialmente problematico –, è trovare gli strumenti per riuscire a partecipare alla produttività nella forma della necessità libera, senza più limitarsi ad adeguare le cose alla necessità coatta dell'esplicazione ricognitiva del Soggetto.

Vale a dire che la posta in gioco è l'uscita dall'ontologia dell'Identità. Senza tornare "al di qua di Cartesio"⁴⁷, Deleuze cerca di riscoprire, con Spinoza e Leibniz, un assoluto che

45 Riprenderemo i concetti di "spazio liscio" e "spazio striato" più avanti, soprattutto nel corso del terzo capitolo del nostro lavoro.

46 Cfr. SPE, pp. 255-256.

47 Cfr. SPE, p. 255.

non si fermi ad un'ontologia della differenza relativa, del diverso subordinato all'identico, ma giunga sino alla Differenza, ad un'ontologia della differenza pura. Nell'espressione condotta cartesianamente, l'Io personale 'interno' e l'Essere perfetto 'esterno' si costituiscono come correlativi, e da tale perfetta costituzione si deducono il dualismo gnoseologico di Pensiero ed Estensione – ovvero il sapere come rappresentazione chiara e distinta dei fenomeni che esclude risolutamente la conoscenza 'ingannatrice' dei sensi – e la *differenza di natura* tra *la* mente e *il* corpo, differenza che permette di sollevare la contemplazione spirituale su di un piano in cui possa avvenire l'accertamento obiettivo del meccanicismo sotteso ai corpi. Dunque la Differenza è qui relativa al riconoscimento del principio costitutivo dell'identità tra l'Io e la Perfezione. Mentre ciò che accomuna Spinoza e Leibniz è il loro spingersi oltre l'argomento ontologico dell'infinitamente perfetto, per proseguire verso "l'assolutamente infinito come natura"⁴⁸, cioè verso una natura, una forma, che non stia né 'sopra' né 'sotto', ma realmente *tra* mente e corpo. Una Differenza come realtà immanente. Solo con una *scienza intuitiva* che vada al di là dell'essenza come definizione perfetta, a priori determinata, si accede all'espressione realmente immanente della Differenza. L'espressione si stabilisce allora "nel cuore dell'individuo, nel suo corpo e nella sua mente, nelle sue azioni e nelle sue passioni, nelle sue cause e nei suoi effetti. Leibniz con il concetto di *monade* e Spinoza con quello di *modo* non intendono altro che l'individuo come centro espressivo."⁴⁹

Deleuze avrà l'esigenza di usare un termine come *le de hors* anche per stabilire un'alleanza originale con Spinoza e Leibniz, con la loro intuizione adeguata dell'assoluto che non si confonde con la percezione chiara della dialettica tra la dimensione personale interiore e la perfezione universale esteriore, dialettica in cui, in fondo, la Differenza rimane docilmente cristallizzata sul piedistallo che si offre al taglio sintetico del Soggetto, allo sguardo che 'discende' dividendo in due nello stesso istante in cui 'sale' riunendo le diadi nel principio perfetto, che segue i due procedimenti complementari di analisi e di sintesi. Lo spazio del senso è invece qualcosa che riguarda

48 Cfr. SPE, p. 256.

49 Cfr. SPE, p. 257.

un diritto d'andare 'fuori', d'evadere dal mondo che riconosce l'Identità, di muoversi in uno spazio molteplice pre-individuale, in un luogo che compone l'espressività più intima degli individui con la soglia che comunica con *la* molteplicità, con l'infinità delle differenze in relazione alla quale la Differenza stessa si ripete in un modo dinamico, in un singolare vettore di mutamento, nel centro espressivo di *un* corpo.

Proponiamo un breve schema: se Cartesio porta ad altezze metafisiche la struttura dell'espressione soggettiva rinnovando così il divieto edenico, il divieto d'accesso rivolto al mondo sensibile dell'individuo posto alle porte di questa architettura ideale, Spinoza radicalizza geometricamente l'espressione per dischiuderla agli affetti vitali e farla attraversare da una differenza immanente. Leibniz asseconda la struttura sino agli estremi architettonici barocchi che vanno dalla profondità chiaro-scura dei ripiegamenti della materia, alla visione vertiginosa dei mondi possibili. Senza dimenticare ovviamente Hobbes, che risolveva i problemi del cartesianesimo chiudendo gli individui *dentro* al paradiso perduto, contenendoli tutti nel corpo sovrano perfettamente costituito, cosicché non vi fosse nemmeno più la possibilità per gli individui di venirne scacciati mediante decisione arbitraria.

La strategia deleuziana è dunque complessa. Prolungare e rinnovare un pensiero della differenza implica emanciparsi dalle categorie moderne senza ritornare "al di qua" di esse. Significa attraversarle e oltrepassarle, senza lasciarsi fissare al punto, al principio dell'Identità da cui consegue l'oscillare tra le varie specie, filosofiche e politiche, di generalità trascendente. Per tentare di realizzare questo progetto, Deleuze si connette alla linea filosofica "espressionista" tratteggiata inizialmente da Spinoza e Leibniz, proseguendo così nella ricerca di un'immagine del pensiero che renda consistente la necessità di concepire l'individuo come centro espressivo autonomo, come potenza espressiva impersonale, cioè sciolta dalle pesanti armature esterne articolate dalla soggettività occidentale, strutture certo necessarie in uno specifico ordine delle cose, quello dei rapporti tra rappresentazione finita e rappresentazione infinita, ma che risultano oltremodo qualcosa di ingombrante quando si lasci lo spazio sidereo della scienza regia e ci si metta in viaggio sulla terra, tra i divenire immanenti dei modi di vita.

1.4. Logiche della differenza

Accettando il contributo deleuziano all'espressionismo filosofico si presta il fianco ad una serie di possibili contestazioni, rispetto alle più importanti delle quali lo stesso Deleuze si rende disponibile a premunirci. Ben prima delle opere sin qui considerate, egli scrive la recensione di *Logica ed esistenza*, il “libro essenziale” di Jean Hyppolite⁵⁰. Questo testo assume per noi una rilevanza particolare se teniamo a mente la proporzione vista poc'anzi, che dovrebbe essere reimpostata secondo la linea messa in luce e assumere il senso seguente: Spinoza, Leibniz e Deleuze sono postcartesiani come Fichte, Schelling e Hegel sono postkantiani.

Abbiamo visto durante il nostro lavoro che per l'autore francese il trascendentale del criticismo kantiano è in definitiva uno sviluppo ulteriore del relativismo cartesiano, e rimane così strettamente legato alla generalità trascendente dell'espressione soggettiva. La trascendenza viene quindi intesa come logica che estromette quella “corrente di coscienza assoluta” che si avviluppa nella campitura delle differenze potenziali e che rimane implicata problematicamente nell'empirismo trascendentale deleuziano di ispirazione spinozista.

Attestandosi su queste acquisizioni si potrebbe però argomentare che l'unico ‘sapere’ veramente all'altezza del relativismo cartesiano-kantiano sia il sapere assoluto

⁵⁰ Cfr. IDAS, p. 10. Testo originale: DELEUZE, *Jean Hyppolite - Logique et existence*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, vol. CXLIV, luglio-settembre 1954, n. 7-9, pp. 457-60, ora in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, pp. 18-23. Jean Hyppolite (1907-68), celebre studioso di Hegel, fu professore di Deleuze, e a Hyppolite è dedicata la prima pubblicazione di ampio respiro di Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (cfr. ID., *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris 1953). Per le notizie sulla vita del nostro e un'esposizione generale del percorso di ricerca, rinviamo all'indispensabile F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007.

dell'hegelismo, specie nella versione datane da Hyppolite che Deleuze ritiene fondamentale. L'allievo in effetti mostra di cogliere con attenzione ammirata la tesi portante del saggio del maestro: “*La filosofia deve essere ontologia, non può essere un'altra cosa; ma non c'è ontologia dell'essenza, c'è solo ontologia del senso.*”⁵¹

Deleuze, in poche righe, oltre ad individuare l'idea centrale del libro di Hyppolite, ci fornisce srettiziamente delle coordinate preziose per orientarci in un dibattito scaturito verso la fine degli anni quaranta e che all'epoca dello scritto era in uno stato di piena espansione. Se Hyppolite ha l'urgenza di affermare l'uguaglianza di filosofia e ontologia è perché intende superare una certa immagine antropologica del pensiero filosofico. Continua Deleuze: “L'antropologia vuole essere un discorso *sull'uomo*. Essa presuppone come tale il discorso empirico *dell'uomo* in cui colui che parla e ciò di cui parla sono separati. La riflessione sta da una parte e l'essere dall'altra. La conoscenza così intesa è un movimento che non è quello della cosa, essa dimora fuori dall'oggetto.” Deleuze concorda con Hyppolite sulla necessità di aderire ad “un movimento” che sia “quello della cosa” e non quello di un astratto formalismo esterno all'oggetto e ripiegato sulla coscienza empirica immediatamente esistente. In questa affinità d'intenti riecheggia un motivo tipico della temperie culturale di quel periodo, il tema di un *logos* che non releghi più l'essere oltre i confini della ragione per trattenere soltanto l'oggetto ad essa relativo, ma sia in grado di farsi accogliere dalla parola della cosa stessa⁵². Anche quando il discorso si eleva kantianamente fino al ‘diritto’ della critica dei limiti della conoscenza, non esce dall'antropologia poiché considera il linguaggio uno strumento empirico posseduto ‘di fatto’ da un soggetto presupposto come isolato, separato da ciò che lo circonda. Dunque il discorso antropologico presuppone l'uomo

51 IDAS, p. 10.

52 Ci riferiamo soprattutto a Jean-Paul Sartre, alla famosa conferenza tenuta a Parigi il 29 ottobre 1945, “L'esistenzialismo è un umanismo”, e ai dibattiti che ne seguirono, i quali poco tempo dopo coinvolsero anche Heidegger attraverso la sua nota presa di distanza dall'esistenzialismo. Deleuze, che assistette di persona alla conferenza parigina, non nascose la sua delusione nei confronti di Sartre (cfr. DOSSE, *Biographie croisée*, cit., pp. 119-120). Ciò nonostante, nel corso degli anni, mantenne intatta la sua ammirazione per il filosofo dell'*Essere e il nulla* (cfr. IDAS, “*E' stato il mio maestro*”, pp. 95-99), in particolar modo per le sue primissime opere (cfr. DRF, p. 321 nota 2). Per approfondire la conoscenza di questo primo periodo di formazione risulta utile leggere DELEUZE, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*, a cura di Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.

che parla come dato oggetto di riflessione senza mettere in questione chi o cosa renda disponibile questo ‘dato’⁵³.

Deleuze spiega allora che il movimento del sapere assoluto ha molto poco a che vedere con la presunzione di “se prendre pour Dieu”⁵⁴, con la volontà luciferina di carpire le idee della mente divina, di intuire immediatamente le essenze di “un Altro” e l’essenza in quanto mondo posto al di là dei dati empirici⁵⁵. “L’Essere, secondo Hyppolite, non è l’essenza, ma il *sensu*.”⁵⁶ Il fatto che non ci sia un mondo ‘Altro’ è “la grande tesi della Logica hegeliana, perché costituisce allo stesso tempo la ragione di trasformare la metafisica in logica, e in logica del senso. Il fatto che non ci sia un aldilà significa che non c’è un aldilà del mondo (perché l’Essere è soltanto il senso), e che non c’è nel mondo un aldilà del pensiero (perché nel pensiero l’essere si pensa), e infine che non c’è nel pensiero stesso un aldilà del linguaggio.”⁵⁷

Il linguaggio del discorso assoluto implica una logica, una logicità che appartiene all’Essere e non ad una riflessione ridotta a duplicare la riflessione empirica. In fondo la riflessività del sapere antropologico non fa che abbandonare l’in sé dell’essere al linguaggio poetico che tratta di un aldilà “ineffabile”, essa fa uscire, per così dire, l’irrazionale dalla porta del giudizio per ritrovarselo poi entrare dalla finestra della cosa in sé. Mentre la Logica dimora nei momenti stessi dell’autosviluppo linguistico proprio dell’Essere che si determina come il senso dell’unico mondo, *questo*, il mondo che è *ora e qui*⁵⁸. Se nell’esperienza della coscienza la cosa appare separata da colui che ne

53 Cfr. IDAS, pp. 10-11.

54 Cfr. IDTE, p. 20.

55 Cfr. IDAS, p. 12.

56 IDAS, p. 11.

57 Cfr. IDAS, p. 12.

58 Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 63. Una critica molto interessante di questi passi hegeliani si trova in J-F. LYOTARD, *Discorso, figura*, a cura di Francesca Mazzini, Mimesis, Milano 2008 (cfr. *ivi*, “Dialettica, indice, forma”, in particolare pp. 67-83). Nel testo di Lyotard, pubblicato per la prima volta nel 1971, si cercano i mezzi per liberare la forma del sensibile dal linguaggio dialettico in direzione dello “spazio figurale”, uno spazio che Lyotard ritrova nella dinamica creativa delle arti contemporanee. La distinzione lyotardiana “figurale”/“figurativo” verrà

parla, la Fenomenologia mostra che “la differenza generale tra l’essere e la riflessione, tra l’in sé e il per sé, tra la verità e la certezza, si sviluppa nei momenti concreti di una dialettica il cui movimento stesso è quello di sopprimere questa differenza o di conservarla soltanto come apparenza necessaria.”⁵⁹ La dialettica ‘supera’ la differenza astratta tra l’estensione e il pensiero, tra il corpo e la mente, per conservarne i vari momenti “concreti” nella narrazione per ‘figure’ necessaria alla rappresentazione della coscienza empirica. La filosofia speculativa fa vedere invece che il significato spirituale di tale narrazione è la sua soppressione, è “l’immane potenza del negativo”, “l’energia del pensare”, il momento iniziatico che deve educare al puro movimento concettuale del linguaggio logico⁶⁰. Dal punto di vista della Logica le diverse figure diventano concetti determinati, e la differenza generale diventa “la differenza interna dell’Essere stesso, in altri termini l’Essere identico alla differenza, alla mediazione.”⁶¹

Il tempo, in Hegel, è fondamentalmente un tempo logico. L’ontologia del senso “è il Pensiero totale che si conosce soltanto nelle sue determinazioni, che sono momenti della forma”⁶². Questa forma, nella Logica, viene denominata ‘divenire’. L’Essere è il senso di ‘questo’ mondo, il senso del mondo dimora nel pensiero dell’essere, il senso del pensiero risiede nella forma della filosofia speculativa che è il divenire concetto nel linguaggio del concetto stesso: il mio discorso è logicamente filosofico “quando dico il senso di ciò che dico, e quando l’Essere, in questo modo, si dice. Un tale discorso, stile particolare della filosofia, non può che essere circolare.” La filosofia “deve essere” ontologia, ma questa ontologia è un modo particolare del discorso che presuppone l’identità di essere e concetto in ogni momento del sapere. Il ‘prima’, il ‘durante’ e il

in seguito ripresa da Deleuze in *Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, cfr. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di Stefano Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995, p. 14 e nota 1.

59 Cfr. IDAS, p. 11.

60 Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., “Prefazione”, p. 19. Per un’analisi dettagliata della celebre *Prefazione* hegeliana, si veda G. RAMETTA, *Filosofia come “sistema della scienza”*, Guido Tamoni Editore, Schio 1992.

61 Cfr. IDAS, p. 11.

62 Cfr. IDAS, p. 13.

‘dopo’ perdono di significato, poiché il senso è soltanto il movimento infinitamente circolare del concetto che esce da sé ‘ora e qui’ (tempo e spazio) come verità della certezza sensibile e fa ritorno al sé ‘ora e qui’ come vero Soggetto dell’intero divenire logico. In altre parole, il tempo è la temporalità circolare del senso sempre presente in cui il contenuto implicito del ‘senso interno’ diviene identico alla forma logica esplicita del ‘senso esterno’, al Circolo totale che comprende tutti i circoli delle determinazioni particolari escludendo l’esistenza di ogni differenza non speculativamente determinabile: dal presente del piccolo cerchio dell’Io alla presenza del grande cerchio dello Spirito. In altre parole ancora: il Figlio che si riconosce identico al Padre mediante il concetto dello Spirito.

Deleuze ammette con Hyppolite che “la filosofia, se ha un significato, non può che essere un’ontologia e un’ontologia del senso”, ma nell’hegelismo il senso ‘finale’ si identifica con la differenza speculativa che è “l’Essere che si contraddice”⁶³. Vi è ‘qui’, *dentro* la circolarità spirituale, l’esigenza di spingere la differenza fino alla contraddizione, fino alla cosa che si contraddice all’interno di se stessa “distinguendosi da *tutto* ciò che non è”. La cosa è la mediazione spirituale del negativo che nega tutto, anche, a rigor di logica, il limite negativo della propria totalità circolare, *divenendo* così il confine positivo del reale fenomenico nel quale la coscienza può tornare a riflettersi e a contraddirsi empiricamente. Risulta quindi una circolarità ‘assoluta’ tra Logica e Fenomenologia che sta all’origine di non poche difficoltà.

Se non esiste un “aldilà del linguaggio”, un’eccedenza rispetto alla Logica, allora si fa molta fatica a definire nello stesso sistema hegeliano la relazione tra Logica e filosofia della storia⁶⁴. Questo impedimento induce a tentare di “reintrodurre la finitezza stessa nell’Assoluto”, ovvero si è costretti a porsi nuovamente in una exteriorità astratta, in una posizione impropria rispetto alla filosofia speculativa, per riflettere *sulla* finitezza, su di una contingenza estranea a quella empirica con cui si confronta il movimento del concetto o la potenza del negativo, una finitezza che possa costituire la base per determinare “il rapporto tra l’ontologia e l’uomo storico”, rischiando così “un ritorno dell’antropologismo sotto una nuova forma”. Aggiungiamo che questo ‘nuovo’

63 Cfr. IDAS, p. 14.

64 Cfr. IDAS, p. 13.

antropologismo, oltre a non superare realmente la kantiana forma temporale della percezione, rinvia ad un punto di vista situato proprio in quello spazio matematico “morto e vuoto” tanto esecrato dalla Fenomenologia⁶⁵. Dunque un discorso di tipo antropologico non oltrepasserebbe nemmeno il matematismo di matrice cartesiana. Inoltre, volendo proseguire con alcune conseguenze di queste difficoltà: il discorso circolare assoluto rinvia ad uno “stile particolare della filosofia”⁶⁶, che è quello del circolo ermeneutico che non mette mai veramente in discussione l’ambiente dei preconcetti in cui è inserito, e si affida solo allo spazio striato dalla griglia interpretativa, griglia che nel caso dell’hegelismo è costituita dall’asse logico del positivo-negativo e da quello fenomenologico della identità-contraddizione⁶⁷; il discorso assoluto fornisce un linguaggio costitutivo, ma si limita a costituire il soggetto empirico, un soggetto presupposto ben educato almeno all’“opinione”, al ‘buon senso’, pedagogia che presuppone a sua volta un soggetto storico che sicuramente la Logica non riesce a comprendere con i suoi soli mezzi; la Fenomenologia, secondo Logica, non prevede intrinsecamente né nomi propri di ‘spiriti’, né date, né eventi storici, tanto meno uno spazio geografico, una terra che non sia lo spazio ‘circolare’ costituito dalla Persona spirituale infinita; la logica del ‘negativo’ sottesa alla Fenomenologia, conduce necessariamente a pensare soltanto ad una finitezza apparente, dotata di una necessità non reale, visto che ‘il vero’ reale risulta essere ‘il razionale’, un’apparenza che si mostra soltanto attraverso figure, e implica in definitiva una rappresentazione in cui la finitezza ‘diviene’ esclusivamente nel circolo (classe) della “signoria”, e la paura della finitezza ‘diviene’ esclusivamente nel circolo (classe) della “servitù”.

Per questi motivi, se non vediamo male, Deleuze si metterà alla ricerca di un aldilà della forma logica hegeliana, di *una forma dello spazio-tempo* che comporti un pensiero in grado di stabilire adeguatamente la connessione tra ontologia del senso e uomo storico senza ricadere nel Giudizio antropologico dell’astrazione trascendente o nella Rappresentazione fenomenologica interna al principio unico del Negativo, principio che

65 Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., p. 25.

66 Cfr. IDAS, p. 13.

67 Vedremo meglio nei prossimi capitoli tale peculiare critica dell’‘ermeneutica’.

causa l'esposizione speculativa sovra-storica. Già nel 1954 Deleuze era guidato dall'intuizione di "un'ontologia della differenza pura"⁶⁸. Un'intuizione nata in un contesto che rendeva l'apprendista filosofo consapevole del significato dell'ammonizione di Hyppolite, il quale avvertiva che un'ontologia della differenza pura si sarebbe rivelata "un'ontologia dell'essenza" e non un'ontologia del senso, avrebbe cioè rinviato ancora al "sapere di un Altro", al mondo Altro e al discorso ad esso correlativo delle persone che "credono all'ineffabile" e che si illudono di oltrepassare lo speculativo rimanendo invece perfettamente 'superate' e 'conservate' come tali proprio da esso. A tal riguardo Deleuze terminava la recensione accennando alla propria via d'uscita dal circolo virtuoso del 'sapere assoluto', all'idea di espressione: "est-ce la même chose de dire que *l'Être s'exprime* et qu'il se contredit?"⁶⁹. Bisognerà pazientare fino a *Spinoza e il problema dell'espressione* perché questo suggerimento si concretizzi in quella 'linea espressionista' che permetterà di capire quanto il sapere assoluto sia in realtà un sapere infinito interamente relativo alla finitezza empirica, linea alla quale di lì in poi l'autore francese avrebbe sempre tenuto fede.

Sembrebbero nondimeno avverarsi nell'allievo le parole premonitrici del maestro. In effetti il movimento espressivo deleuziano è rimasto fin qui bloccato o nella spinoziana molteplicità essenziale – necessaria ma puramente indeterminata se rimaniamo nella prospettiva del 'reale razionale' –, o nella leibniziana armonia prestabilita dalla libertà di 'un Altro' – che si risolve in fin dei conti nella trascendenza ineffabile –. Tutte stazioni del sapere integrabili in una logica di stile hegeliano. Ecco allora il contributo dell'empirismo trascendentale. Il senso della sensazione dell'empirismo semplice è facile preda dello speculativo. Ma c'è un empirismo interamente condizionato dalla logica del senso problematico, ovvero dalle differenti forme spazio-temporali, quindi dalle diverse forme dell'espressività che dispiegano i molteplici modi di vita. L'unico ambito filosofico in cui possiamo andare a cercare un'analisi di tali forme è l'estetica, la critica d'Arte. Ovviamente, costruite queste premesse, non si tratta di inglobare l'Arte nello spirito organico del sistema filosofico, ma di servirsi di una *critica* in grado di

68 Cfr. IDAS, p. 14.

69 Cfr. IDTE, p. 23, corsivo nostro.

accedere direttamente al senso problematico della sensazione, senza passare per il discorso antropologico o per quello fenomenologico. L'Arte in se stessa non si limita all'imitazione, alla contemplazione o alla rappresentazione della cosa. Essa crea 'blocchi' di sensazioni intensive che possono a loro volta solo essere sentiti nelle loro variazioni di potenza. Irriducibili integralmente all'interpretazione concettuale, essi vanno a dare consistenza ad un'esperienza della coscienza che risponde alle voci di terre dai ritmi e dalle durate peculiari. L'artista pensa creando relazioni percettive e affettive che permettono di spalancare la superficie dell'espressione per sentirsi attraversare da quella corrente di coscienza assoluta che non esclude né la necessità non speculativa, né il senso storico, né i salti selvatici in tempi dissonanti rispetto al tempo dell'*ora* e del *qui*. *Il fuori* della logica filosofica è in una prima fase il piano di consistenza che sconvolge le armonie prestabilite e propone al filosofo la questione della nuova forma di linguaggio che l'Arte nella storia produce.

Facciamo notare, per concludere questa parte, che anche nella sua ultima pubblicazione, Deleuze non si pone nella posizione arrendevole di intuire immediatamente la problematicità di una 'figura' come *la vita*, ma passa *prima* per l'opera di un grande scrittore. "Nul mieux que Dickens n'a raconté ce qu'est *une vie*, en tenant compte de l'article indéfini comme indice du transcendantal."⁷⁰ La critica ci insegna che è soltanto la coscienza empirica, l'individuo precostituito in quanto chiuso nell'ambiente dei preconcetti o dei codici, a credere ai racconti per figure. Lo spazio artistico è invece uno spazio dinamico intensivo che tiene conto di un movimento che procede guidato in modo automatico dagli 'indici', dagli indizi, dai *segni* di una forma d'eternità trascendentale. *Una* forma che può essere raggiunta soltanto mediante l'immanenza assoluta, l'espressività della vita complicata in una vita. Non è a *questo* mondo che accade di *divenire* libero.

70 DXRF, p. 361.

CAPITOLO 2

Campo trascendentale e piano di consistenza. L'apprendimento dell'Arte

2.1. Dalle parti di Proust

Ci siamo occupati dell'uso del metodo critico e clinico, di come Deleuze se ne serva per una serie di scopi: distanziarsi dal discorso antropologico del criticismo kantiano, cercare in filosofia un linguaggio adeguato all'ontologia della differenza pura, evitare l'immanenza negativa di derivazione hegeliana e la relativa assolutizzazione logica della dimensione attuale dello spazio-tempo. Sono allora emerse le due tendenze evolutive di tale disposizione metodologica: l'impulso clinico, legato principalmente ad una filosofia pratica caratterizzata dall'assunzione deleuziana dello spinozismo e culminante nell'incontro con Guattari; l'impulso critico, marcato dalla questione del senso e dalla conseguente problematizzazione delle forme dell'intuizione sensibile che Deleuze chiama 'empirismo trascendentale'. Si è visto inoltre come l'unione di critica e clinica mirasse fondamentalmente a riscoprire con nuove forze la ragione che porta ad abbandonare l'espressione idealistica della coscienza a favore di un'individualità vitale e complessa concepita come potenza espressiva impersonale, ovvero a rinnovare nel

discorso contemporaneo l'istanza capace di mutare la metafisica in etica. Quest'esigenza induceva quindi Deleuze a farsi portavoce, in ambito storico-filosofico, della linea espressionista che trova in Spinoza e Leibniz i principali interlocutori. Infine abbiamo tentato di mettere in evidenza la funzione essenziale che ottiene l'Arte in rapporto alla filosofia, funzione costitutiva del *dehors*, della *mediazione* irriducibile alla contraddizione ontologica che sta alla base della necessità di connettere nel metodo la critica con la clinica.

Il percorso seguito porta ora ad accostarci con maggiore cognizione di causa a un saggio pubblicato da Deleuze nel 1964: *Marcel Proust e i segni*⁷¹. In effetti esso rappresenta un po' una 'svolta' nella ricerca del filosofo francese e ci permetterà di entrare nel merito del trascendentale deleuziano.

Dicevamo che per Deleuze si tratta di partecipare al movimento della cosa stessa, di intendere la conoscenza come un processo produttivo che appartiene all'essere e non all' 'uomo' che Giudica o alla coscienza che Nega, di lasciar 'parlare' l'essere. E' l'essere che primariamente "si esprime" – in un modo necessario – e non il Soggetto o lo Spirito. Dunque il linguaggio dell'essere non è per l'uomo moderno facilmente riconoscibile, poiché il senso dell'espressività ontologica è innanzi tutto un senso paradossale che non rassomiglia né al sapere oggettivo, né al fenomeno soggettivo, un senso che il discorso antropologico non riesce a domare né dalla parte del Soggetto, né sul versante dell'Oggetto. Il paradosso interrompe ogni possibile ricognizione rappresentativa e rende problematica ogni logica del senso che sul riconoscimento si organizza, sia essa una logica di tipo assiomatico-deduttivo che una di impostazione dialettico-negativa.⁷²

Noi siamo abituati alla rappresentazione empirica, alla possibilità di riconoscere con certezza la posizione di cose e oggetti dalle determinate forme esteriori. E' un empirismo astratto o trascendente, come abbiamo visto in precedenza, ma capita che già all'altezza della saggezza popolare si ammetta indirettamente la natura di astrazione

71 DELEUZE, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

72 Per quanto riguarda il tentativo di fare un 'elenco' esaustivo dei paradossi che rendono problematiche le logiche tradizionali, si veda DELEUZE, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969. Per una lettura della filosofia deleuziana che s'impenna sulla nozione di paradosso, cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008.

preconcetta della rappresentazione, la sua incapacità di cogliere l'essenza immanente delle cose. Infatti le persone spesso tradiscono tale sapere obliquo, 'minore', ad esempio quando ribattono ad un giudizio empirico 'vero' rivolto loro, con un giudizio analogo dalla generalità ancora più estesa, cioè con un insulto⁷³. Il paradosso è la versione elegante, filosofica, dell'offesa indirizzata ad un'intelligenza troppo umana. Ma in fondo la filosofia, che pretende di nascere liberamente come 'amica' disinteressata e senza presupposti del sapere, di presentarsi come la volenterosa mediatrice tra opinione ed episteme, si risolve quasi sempre nello sforzo di evitare in tutte le maniere i paradossi per poter iniziare quietamente da fatti empirici o da percezioni che sembrano più comuni, non riuscendo così quasi mai a disfarsi del 'buon senso', di ciò che per altro verso essa denuncia ostinatamente come 'doxa'⁷⁴. La filosofia non è troppo astratta, messa in confronto a saperi minori, lo è troppo poco, e il più delle volte essa non sa nemmeno valutare con precisione, essendone spaventata, il senso paradossale dell'ironia crudele e dello humour glaciale che emerge da certi rapporti particolari che si instaurano a volte tra soggetti socialmente ben educati alla retta opinione e altri a tal guisa educati meno⁷⁵.

Il linguaggio dell'essere non può apparire come oggetto di riconoscimento, sfugge alla nostra volontà di 'iniziare', alla scelta arbitraria di una rappresentazione da cui 'cominciare'. Accade invece che si sia 'iniziati' all'Espressività. E' compito dell'Arte

73 Ci riferiamo all'aneddoto riportato da Hegel, citato in forma abbreviata da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*, in cui si racconta di una popolana alla quale era stato detto: "Le vostre uova sono marce, vecchia", e che a sua volta risponde: "Marcio sarà lei, sua madre e sua nonna" (cfr. CF, p. 143; e cfr. HEGEL, *Sul Wallenstein, chi pensa astrattamente?*, a cura di Furia Valori, Cadmo, Roma 1980, p. 81). Naturalmente è quasi superfluo far notare che mentre in Hegel l'episodio si lega ad una valutazione negativa delle classificazioni astratte che il giudizio popolare comporta e, implicitamente, ad una polemica rivolta all'astrazione della filosofia kantiana, in Deleuze l'aneddoto assume una valenza pregnante, diventa un'espressione che mostra la paradossale concretezza dell'opinione popolare capace, in certi casi, di rivelare l'astrazione reale, quella dei giudizi empirici 'razionali'.

74 Per il tema del modo classico di fare filosofia, della concezione "democratica occidentale della filosofia", delle opinioni che appartengono all'"eterna Atene", cfr. CF, p. 142.

75 Cfr. DELEUZE, *Il freddo e il crudele*, trad. it. di Giuseppe De Col, SE, Milano 2007, soprattutto cfr. *ivi*, "La legge, l'umorismo e l'ironia", pp. 89-99.

rivelare i criteri decostruttivi e i lineamenti positivi di questo avviamento che Deleuze, con Proust, chiama “*apprentissage*”⁷⁶.

Deleuze studia e ci spiega la *Recherche* perché essa funziona bene come modello elementare di iniziazione all’apprendimento, come apprendistato appunto. Il *Proust* di Deleuze, e, come vedremo, il suo ampliamento maturo con l’*Anti-Edipo*, sta, per tornare a ridurre il tutto tramite proporzioni, all’*etica* deleuziana come la *Fenomenologia* sta alla *logica* hegeliana. *Alla ricerca del tempo perduto* è il racconto delle ‘figure’ che il protagonista esamina durante il peculiare tirocinio che fa di lui un letterato, specie delle parvenze che assume nel corso della narrazione il celebre ricordo involontario, ma essa, più profondamente, diviene una rivelazione dell’esperienza reale della coscienza e del processo di formazione adeguato. Non che lo scrittore o l’artista da giovane sia il detentore esclusivo della Verità, del fine ultimo o dell’autenticità dell’uomo. ‘Apprendistato’ vuol dire che esiste - da scoprire - una concezione nobile e forse originaria dell’*attività produttiva* per niente somigliante al lavoro servile descritto dalla narrazione fenomenologica. ‘Formazione’ vuol dire che esiste - da ritrovare - un movimento di esplicazione delle *strutture spazio-temporali* per nulla assimilabile alla temporalità logica o al trascendentale kantiano risolvibile nel sapere speculativo. Inoltre lo scopo di tale formazione va nella direzione di una coscienza in procinto di esperire ‘la perdita’ dell’Io, e non in quella inscritta a priori nello spazio spirituale, che è il recinto in cui ogni coscienza si lascia docilmente colonizzare dallo ‘spirito assoluto’ o dal Super-Io. Insomma, Proust ci dona i mezzi fondamentali sia per una critica della filosofia, sia per ricercare in metafisica categorie affermative, costruttive, cioè ci offre gli elementi per una critica filosofica della filosofia⁷⁷. Questi elementi sono i *segni*.

76 Cfr. MPS, p. 5.

77 Cfr. MPS, p. 92.

2.2. Il senso perduto

I segni sono «oggetto di un apprendimento temporale, non di un sapere astratto. Apprendere significa anzitutto considerare una materia, un oggetto, un essere, come se emettessero segni da decifrare, da interpretare. Non esiste apprendista che non sia “l’egittologo” di qualche cosa. Non si diventa falegnami se non facendosi sensibili ai segni del legno, o medici, a quelli della malattia. [...] Tutto ciò che ci fa apprendere qualcosa emette segni, ogni atto dell’apprendere è un’interpretazione di segni o di geroglifici. L’opera di Proust non si basa sull’esposizione della memoria, ma sull’apprendimento dei segni. [...] La Ricerca si presenta come l’esplorazione dei vari mondi dei segni, che si organizzano in cerchi, intersecandosi in certi punti.»⁷⁸

L’“apprentissage temporel” non pertiene al punto di vista empirico, in questo caso a quello autobiografico dell’autore, né all’intenzione filosofica di esporre una tesi sulla memoria intesa come pura o assoluta. I segni sono come dei “geroglifici”, nascono prima della filosofia, anche prima della rivelazione trascendente. Oltre l’uomo di ‘Gerusalemme’ e di ‘Atene’, vi sarebbe l’esperienza dell’“l’egittologo”, con i suoi ideogrammi da decifrare, con il suo portato di enigmi e segreti. Apprendere riguarda un linguaggio della realtà, una realtà che per il poeta, per il vero poeta, si rivela in grazia di segni pregnanti più fra le cosiddette persone ‘incolte’ che fra quelle acculturate. Un falegname non si limita a conoscere il legno, a saperne a priori classificare le tipologie per poter poi ri-conoscere in un bosco l’albero adatto per il proprio lavoro. Come apprendista è obbligato a *farsi sensibile*, a diventare sensibile alle vibrazioni della

⁷⁸ Cfr. MPS, p. 6.

propria materia prima, a intuirne alla vista e al tatto rapporti di composizione, nodi e venature, fin anche ad apprezzare la varietà di fragranza che il legno effonde. Ricordiamo che tra i letterati alle prime armi uno dei segni di un adeguato avviamento alla vocazione non è tanto lo sforzo laborioso e continuo di studiare, ma il desiderio leggero ed eventuale di annusare un libro prima di leggerlo. In campo clinico tout court, è noto quanto possa essere in molti casi d'importanza vitale un'intuizione tempestiva e 'irrazionale' dei sintomi di una malattia, la qual cosa viene usualmente tradotta nella credenza, un tempo molto radicata nel sentimento popolare, che avverte in una diagnosi felice l'intervento immanente di Dio, in una negligente l'errore dell'uomo.

Per l'apprendista filosofo invece, la Ricerca ha il vantaggio di essere un'"esplorazione" in cui i segni si presentano nel loro aspetto fenomenico più evidente, più marcato, e cioè come i segni distintivi di un mondo, o meglio di un "cercele", il quale si dispiega secondo una "ligne de temps privilégiée", uno specifico segmento in grado però di intersecare altre particolari linee temporali⁷⁹. Dal percorso esplorativo emergono così quattro cerchi caratteristici appartenenti all'universo dei segni: il *milieu* della mondanità, l'amore, le qualità sensibili, l'arte⁸⁰; ai quali corrispondono quattro linee, quattro "véritables lignes d'apprentissage"⁸¹: 'il tempo che perdiamo', 'il tempo perduto', 'il tempo che ritroviamo', 'il tempo ritrovato'⁸².

L'*ambiente* mondano è quello che emette i segni più appariscenti e dalla velocità più elevata⁸³. La ragione di questa vistosità e velocità risiede nella natura di questi segni. Sono segni talmente *codificati* da tendere alla perfezione puramente formale, a posture perfettamente rituali, ai cliché, un genere di perfezione che "non rimanda a qualche altra cosa, significato trascendente o contenuto ideale, ma che ha usurpato il valore presunto del suo senso". Ciò è riscontrabile in modo palese negli ambienti aristocratici, o almeno in quelli che esistevano ancora all'epoca di Proust, ma investe in generale tutte le

79 Cfr. PS, p. 35.

80 Cfr. MPS, pp. 7-15

81 Cfr. PS, p. 35.

82 Cfr. MPS, p. 24.

83 Cfr. MPS, p. 7.

esperienze entro gli ambienti della mondanità, basti pensare oggi al mondo dello spettacolo e alle sue espressioni rivelatrici ad esempio nella pop-art; anche se tra le arti moderne l'interprete probabilmente più completo dei segni, ovviamente non solo di quelli mondani, è il cinema d'autore. Non per caso Deleuze, parecchi anni dopo il libro su Proust, dedicherà un ponderoso studio semiotico alla settima arte⁸⁴.

Vi è nello spazio della mondanità un paradosso del senso che, sulla scia del suggerimento posto alla fine dello scritto di Deleuze da noi impiegato poc'anzi, potremmo definire del 'senso perduto'⁸⁵. Il paradosso del senso perduto fa saltare il meccanismo della rappresentazione o della categoria idealistica di espressione, proprio portandolo al suo regime estremo, alla sua velocità limite: la vacuità. Il senso del segno è il segno stesso, i segni rinviano solo a se stessi, presuppongono esclusivamente se medesimi e viaggiano così nel vuoto. Gli aristocratici o le rock-star possono enunciare delle proposizioni perfettamente idiote o restarsene in un silenzio di tomba, ma possiedono una precisa sensibilità alla teatralità dei segni esteriori, alle pose statuarie, ai simulacri e sono in grado di produrre questi segni in una grande quantità che va spontaneamente in direzione del gesto fine a se stesso, dell'entropia, dell'assenza di comunicazione significativa. Noi non troviamo alcun valore ideale nelle figure, nei personaggi, nei riti mondani, e li giudichiamo dotati di fatuità crudele o semplicemente stupidi. Il segno vuoto di senso fa "le veci di azione e di pensiero", "annulla il pensiero come l'azione"⁸⁶, non rimanda così né ad un presunto originario duello di riconoscimento, né ad una presunta eroica lotta concettuale tra l'essere e il nulla. Inoltre non riusciamo a ricondurre i segni molteplici dell'espressione mondana ad un significato trascendente, ad un'espressione unitaria superiore, visto che tali segni anelano ad una piatta uniformità inerte, indifferente tanto alla manifestazione sostanziale dell'Uno, quanto a quella modale dei Molti in essa contenuti. Se è vero che la trascendenza che condiziona la designazione oggettiva e la quantità estensiva ad essa

84 Cfr. DELEUZE, *L'image-mouvement*, Les Editions de Minuit, Paris 1983 (*L'immagine-movimento*, trad. it. di Jean-Paul Manganaro, Ubulibri, Milano 1984); ID., *L'image-temps*, Les Editions de Minuit, Paris 1985 (*L'immagine-tempo*, trad. it. di Liliana Rampello, Ubulibri, Milano 1989).

85 Cfr. IDAS, p. 14.

86 Cfr. MPS, pp. 7-8.

relativa, va a perdersi, allora siamo costretti a rivolgerci ad una quantità di genere differente, determinabile in senso intensivo. “Les signes mondains sont seuls capables de donner une sorte d’exaltation nerveuse, *exprimant* l’effet sur nous des personnes qui savent les produire”⁸⁷.

L’ermeneutica idealistica nega astrattamente l’attrazione pre-riflessiva che esercitano i segni vacui, che scaturisce dalla superficialità del loro formalismo, e noi, continuando a giudicare moralmente tale fascino indiscreto una mera perdita di tempo, a relegarlo nella sfera dell’inautentico, non inizieremo mai il processo di apprendimento. L’arte ci mostra ‘il tempo che perdiamo’ in un modo che sta al di qua del bene e del male, l’artista si espone alla possibilità di perdersi in ambienti votati all’insensatezza, per cogliere in pieno l’affetto che si produce sperando il potere delle affezioni mondane. Nel mezzo delle preconette sensazioni empiriche di frivolezza nelle azioni e stoltezza nei pensieri alle quali la mondanità permette con noncuranza lo sfogo, nasce un tipo di sensazione che in termini spinoziani risponde ad un divenire, ad un passaggio ad una maggiore realtà o perfezione, ad un primo passo sulla strada della conoscenza adeguata. I segni mondani non hanno di per sé un valore semantico, ma il potere effettuale che dimostrano ci costringe a qualcosa che può soltanto essere sentito, a farci sensibili ad una nostra “esaltazione nervosa”, un indice corporeo questo sì concretamente espressivo. Infatti esso ci forza ad interpretare questi segni in direzione dell’apprendistato temporale. La Ricerca diventa per certi aspetti un perdere tempo e un perdersi tra gli ambienti mondani, ma tale perdita di senso fa spazio alla sensazione che è capace di anticipare la rivelazione dell’azione impersonale del tempo, il segno che rivela il tempo in tutta la sua crudeltà reale, nella sua potenza di modificare tutti gli esseri, di mutare inesorabilmente ciò che ci è più abituale o familiare, rendendocelo letteralmente irriconoscibile. In Proust questa immagine è condensata verso la fine dell’opera, nella scena del ricevimento presso le ampie sale principesche dei Guermantes che si muta agli occhi del protagonista in un macabro ballo in maschera⁸⁸. Similmente in ambito cinematografico la ricerca artistica moderna si concentra sulla temporalità esperita, e viene inaugurata da un geniale maestro dell’“immagine-tempo”,

87 Cfr. PS, p. 13, corsivo nostro.

88 Cfr. M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, trad. it. di Giorgio Caproni, Einaudi, Torino 1978, pp. 254 ss.

Orson Welles⁸⁹. L'esaltazione nervosa che proviamo sostiene il presentimento della manifestazione dell'inquietudine iperattiva del tempo, della virtù che lavora nell'ombra cavernosa di un continuo mutamento, il quale scardina il piano formale della rappresentazione. Il Tempo è ciò che impedisce l'assolutizzazione del presente, della dimensione attuale dello spazio-tempo, scavandola dall'interno. Il potere temporale annienta la sostanza degli esseri lasciando sopravvivere soltanto architetture che s'inselvano, edifici dalle algide geometrie luminose e strutture labirintiche senza uscita, per lasciar trasparire in tali spazi i sintomi della circolarità patologicamente solipsistica che ogni fissazione dell'attenzione sul presente, o sulla forma globale dell'intuizione empirica, nasconde⁹⁰.

La filosofia moderna rimuove od occulta la follia che l'artista moderno è necessitato invece a mostrare nelle sue insane, poiché prigioniere, movenze ferine, spesso a proprio rischio e pericolo⁹¹. Ma l'arte non si limita a dire, volendo usare il linguaggio di Heidegger, ciò che la metafisica oblia o, se intendiamo inserirci nel dibattito psicoanalitico, ad ammettere ciò che il filosofo tende a rifiutare tramite denegazione. Infatti gli ambienti svuotati di contenuto ideale che l'arte ci costringe ad attraversare, oltre a farci rivivere con maggiore intensità il potere livellante del tempo che passa,

89 Non avremo qui l'occasione per esaminare adeguatamente gli autori cinematografici che costituiscono in Deleuze un riferimento privilegiato. Ricordiamo solo che Orson Welles è considerato, nei libri succitati dedicati al cinema, uno dei principali fautori della produttività artistica che permette il passaggio dall'immagine cinematografica 'classica' all'immagine 'moderna', dall'"immagine-movimento" all'"immagine-tempo", o, se vogliamo, dal montaggio 'invisibile' che caratterizza il linguaggio filmico codificato, in cui il tempo è assunto classicamente come misura del movimento, al montaggio 'visibile' in cui la temporalità stessa diventa una materia di lavoro implicata nell'immagine che il nuovo linguaggio filmico sa comprendere. In questo senso un testo fondamentale per cogliere l'idea di fondo che muove le analisi deleuziane dei segni del cinema diventa il libro del grande regista russo A. TARKOVSKIJ (1932-1986), *Scolpire il tempo*, a cura di Vittorio Nadai, Ubulibri, Milano 2002.

90 Sugli aspetti 'patologici' insiti nel vissuto dello spazio-tempo attuale - o attualistico - torneremo più avanti. Per ora ci limitiamo a rinviare alle geometrie psicotiche che innervano un capolavoro del cinema quale *Shining* di Stanley Kubrick (Usa 1980), e segnalare almeno alcune opere di un autore che riesce stupendamente a manifestare attraverso il linguaggio filmico gli odierni ambienti 'alienati', in particolar modo le architetture svuotate di senso in cui si sviluppa la problematica giovanile contemporanea: GUS VAN SANT, *Elephant*, Usa 2003; ID., *Last Days*, Usa 2005; e ID., *Paranoid Park*, Usa 2007.

91 Cfr. il dibattito, diventato ormai un luogo imprescindibile del pensiero, sorto tra Michel Foucault e Jacques Derrida sul tema dell'"esclusione" della follia dall'orizzonte della filosofia moderna nel contesto del gesto 'epocale' rappresentato dal cartesiano dubbio metodico, in FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di Franco Ferrucci, Emilio Renzi e Vittore Vezzoli, BUR, Milano 1999, Appendice III, "Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco", pp. 485-509.

sono in grado di amplificare altrettanto potentemente le trasformazioni sociali causate dagli eventi⁹², rendendoci così sensibili al senso storico. L'*espressione* idealistica perde di significato in rapporto al *segno* mondano, in compenso riceve dalla critica filosofica della filosofia la possibilità di ottenere un *contenuto* empirico storicamente condizionato, il fatto necessario ad una storia critica, ovvero la trasformazione sociale che fa invecchiare le istituzioni presenti. *Ambienti-codici, espressione-contenuto* saranno le categorie utili alla comprensione della funzione operativa che costruisce gli strati storici del corpo sociale⁹³.

2.3. Incontro

L'ambiente mondano ci appare fatuo e stolto. Ad un livello teorico, i segni autoreferenziali che trasmette non implicano alcuna istanza superiore che ci si imponga classicamente con la domanda che avvierebbe il motore immobile dell'esposizione del movimento concettuale⁹⁴. Dal lato pratico, le famiglie aristocratiche, ad esempio, sanno di non avere alcun'altra permanenza se non quella del loro nome⁹⁵, con tutto l'intricato

92 Cfr. MPS, p. 19.

93 Articolaremo queste categorie nel nostro terzo capitolo.

94 Ci riferiamo alla classica domanda di stampo platonico, al "che cosa è?" che impronta l'inizio della Fenomenologia (cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 63), della quale abbiamo discusso in precedenza. Alla domanda platonico-hegeliana farà da contraltare il "cosa è accaduto?" messo in luce da Deleuze e Guattari in *Mille piani* in relazione alla prestazione artistico-letteraria, specificamente al genere letterario della 'novella' (cfr. MP, «1874. Tre novelle o "che cosa è accaduto?"», pp. 293-312).

95 Cfr. MPS, p. 19.

albero di matrimoni e alleanze che esso comporta, mentre la cosiddetta società dello spettacolo si costituisce oggi sulla base di notorietà totalmente effimere; dunque in ogni caso si perde nel nulla anche la possibilità di un'azione intesa come autentico cominciamento intersoggettivo, come volontà iniziale delle autocoscienze di affrontarsi a singolar tenzone allo scopo di un presunto signorile riconoscimento. La mondanità ci fa assistere agli spettacoli della parvenza effimera, ad una teoria di maschere, ombre o fantasmi, che se non altro mantiene intatti individuabili nomi propri e localizzabili ambienti di nascita. E la stessa esperienza del peculiare divenire intensivo che il nostro corpo produce in connessione con i segni mondani, rischia di rimanere *per noi* uno spettacolo tra i tanti, una mera impressione fastidiosamente nervosa da lasciar indecifrata nell'esaltazione delle esclamazioni di stupore rivolte all'essere che ha il potere di patire e agire attraverso espressioni segniche.

Il problema è che ogni segno « a deux moitiés: il *désigne* un objet, il *signifie* quelque chose de différent. Le côté objectif, c'est le côté du plaisir, de la jouissance immédiate et de la pratique. Nous engageant dans cette voie, nous avons déjà sacrifié le côté "vérité". Nous reconnaissons les choses, mais nous ne les connaissons jamais. Ce que le signe signifie, nous le confondons avec l'être ou l'objet qu'il désigne. Nous passons à côté des plus belles rencontres, nous nous dérobono aux impératifs qui en émanent: à l'approfondissement des rencontres, nous avons préféré la facilité des recognitions. Et lorsque nous éprouvons le plaisir d'une impression, comme la splendeur d'une signe, nous ne savons dire autre chose que "zut, zut, zut" ou, ce qui revient au même, "bravo, bravo": toutes expressions qui manifestent notre hommage à l'objet.»⁹⁶

Come l'universo di Spinoza, l'universo dei segni presenta una faccia oggettiva, un versante comune alla percezione degli uomini o dei soggetti empirici, cioè l'idea dei corpi esterni come motivo dell'affezione o impressione fisica che sperimentiamo. L'altro versante riguarda il significato affettivo o realmente espressivo del segno, l'espressività della singolare sensazione che esso è in grado di farci provare iniziandoci alla potenza in quanto divenire. Lo spinozismo deleuziano ha il merito di sgombrare il campo da qualsivoglia equivocità nell'interpretazione della sostanza spinoziana: la sostanza si risolve in modo univoco nella potenza, nella capacità di essere affetti dai segni espressivi che ci immettono sulla via di una maggiore realtà o perfezione, e ha ben

96 Cfr. PS, pp. 37-38.

poco a che spartire con il soggetto o con l'Io. L'appercezione è legata al *conatus*, alla vita pratica, ai bisogni pratici di sopravvivenza, e va intesa principalmente come 'idea dell'idea', come idea dell'immagine esterna che causa l'alterazione interna, immagine dell'impressione che subiamo e a cui ci sforziamo di reagire attraverso l'appetizione dell'oggetto di cui l'impressione è segno. Dunque è un Io che coincide con l'ordine coatto della rappresentazione immediata, e noi, in quanto uomini, siamo separati da ciò che possiamo divenire, dalla capacità colmabile da una molteplicità di affetti, dalla più essenziale e istintiva sensibilità. Nella vita pratica non ci può essere un faccia a faccia intersoggettivo, una reale azione duale di riconoscimento. L'individuo umano della condizione empirica è ciò che di più astratto possiamo trovare in natura, riconosce soltanto oggetti che appaiono più o meno appetibili, o tutt'al più indifferenti, e non altre autocoscienze. Da questa prospettiva le anime sono inesorabilmente spezzate, tagliate, separate le une dalle altre dall'Immagine delle cose, dall'idea oggettiva, dalla *facies totius universi*. Per questa ragione hanno bisogno di una mediazione intersoggettiva altrettanto astratta, di un patto idealmente comune, idealmente collettivo. La coscienza 'egoica' non trova la sua parte mancante se non nell'ordine altamente simbolico del potere teologico-politico. Dal punto di vista pratico-empirico, la metà rappresentativa del segno mondano si combina a posteriori con la figura simbolica della coercizione collettiva, cioè con *la legge*. Mentre l'altra metà del segno mondano risulta discordante, dissonante, non si presta al riconoscimento, neppure a quello simbolico, è un frammento che "significa qualche cosa di differente", che fa cenno alla potenza, all'attuosa essenza del reale. A partire da qui vanno compresi i due aspetti del segno: la "facilité des recognitions", la difficoltà "des rencontres".

L'apprendimento temporale delle espressioni segniche pone di fronte all'individuo una faccia oggettiva del segno che assume inizialmente i contorni ideali di una figura marmorea, impietrita, di una maschera perfettamente neutra. La maschera, quando assume valore in sé e per sé, non rappresenta, se non in un secondo piano - il piano per l'appunto dell'espressione simbolica del potere -, qualcuno, designa semplicemente una cosa, rispecchia la *facies* di tutti e di nessuno. Affermando con i suoi comportamenti il puro volto impersonale dell'esperienza mondana, il soggetto empirico può trovar posto là dove questi ama più soggiornare, ovvero dalle parti del *piacere*. L'apprendistato dell'arte ci conduce a concepire "la facilità delle ricognizioni" come riguardante la sfera

del godimento, del piacere della fruizione di esseri e cose nel loro aspetto immediato di puro oggetto, di materia inerme utile per l'uso e consumo del soggetto, un piacere a suo modo radicale poiché la strada del piacere è anche quella che implica lo sfinimento dell'Io al quale questo versante oggettivo del segno è in primo luogo dedicato. In effetti l'esaltazione nervosa che si prova in presenza dei segni mondani, viene normalmente tradotta nell'esperienza dell'ebbrezza in cui lo spirito individuale, sotto gli influssi della maschera del piacere, comincia euforico a girare a vuoto. Non si dovrebbe sovrapporre al piccolo cerchio dell'Io figure fenomenologiche e atletici contorsionismi spirituali. In genere l'individuo empirico è condizionato dagli a priori storici, è indotto ad interpretare una parte socialmente stratificata, un ruolo storico-sociale, e si mostra già ben educato e apparentemente ben disposto nei confronti dello spirito della cultura a posteriori subita. Invero egli avverte bene l'artificiosità dello 'spirito del proprio tempo' rispetto al presentimento della forza reale del tempo di nessuno, e lo dimostra con la tendenza a dissolvere il proprio ego cosciente nella vacuità dei circoli mondani, lasciando pure che il giudizio estrinseco di fatuità di cui abbiamo parlato si sposi con l'educazione simbolica ricevuta, affinché esso non vada ad arrecare un inutile disturbo al puro piacere. Nei pressi dell'ambiente mondano, gli unici individui che sono in grado di vestire in modo puramente adeguato la maschera neutra dell'apparenza, sono gli attori di talento.

I veri attori si fanno carico di "un'atletica affettiva" e non di un atletismo dialettico⁹⁷. Le grandi attrici, i grandi attori, hanno bisogno dei dialoghi soltanto per poter in momenti opportuni far delirare la parola sino al grido, al verso, e lasciar allora libero corso ad un corpo emotivo capace di creare movenze che ci colpiscono diventando "la splendeur d'un signe", gesti singolarissimi e silenziosamente rivelatori di un intero mondo che passa trasformandosi sotto i nostri occhi. Ma la strada del piacere si scopre senza uscita. Seguendo questa via, torniamo sempre di nuovo a sacrificare la "verità" virtuale del segno sull'altare del riconoscimento oggettivo. Anche quando conosciamo il piacere dello splendore dei segni che un attore ci trasmette, riusciamo soltanto ad applaudire, per riconoscere pubblicamente il valore della persona di spettacolo, della persona nel suo attuale aspetto mondano, cioè ci limitiamo a nascondere il senso inattuale del segno

97 Cfr. A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, a cura di Gian Renzo Morteo e Guido Neri, Einaudi, Torino 1968, "Un'atletica affettiva", pp. 242-249.

sotto la pubblica espressione di meraviglia. La meraviglia non è che un ulteriore sintomo del nostro accomodante “hommage à l’objet”, ovvero un’affezione, un sentimento rappresentativo che riconduce all’ordine presente l’individuo, fissandolo ad un posto personale prestabilito dal punto di vista del piacere di un sempre assente sovrano spettatore simbolico⁹⁸.

Il punto inesteso di contemplazione ideale che la figura del piacere manifesta, si scontra con la propria “verità”, cioè con il proprio significato differenziale, mediante l’imperativo che emana da un *incontro* e che esige un’interpretazione non simbolica, una decifrazione letterale nello stile dell’egittologo. *La rencontre*⁹⁹ caratterizza il secondo cerchio, il circolo amoroso, e costituisce l’inizio dell’esperienza trascendentale, l’azione che ci inizia all’espressività e che implica l’abbandono della coazione alla facilità del riconoscimento a favore del processo di ricerca del senso immanente dei segni. Tra l’amante e l’amato si scatena una dinamica possente totalmente autonoma rispetto alla buona o cattiva volontà dei soggetti coinvolti. Riconosciamo nella persona amata l’oggetto della nostra appetizione, ne subiamo fisicamente l’impressione, patiamo la profonda forza d’attrazione che emana da un tale oggetto, sperimentiamo il potere della passione. Ma anche se l’amato si sforza di rivolgerci tutte le attenzioni richieste dal nostro reattivo desiderio cosciente, abbiamo il sentore che tali ostentati segni di cura risuonano in noi in modo profondamente ambiguo. La contraddizione che viviamo nell’innamoramento risiede nel gioco dell’attrazione-repulsione. L’oggetto d’amore che incontriamo ci attrae con una necessità inesorabile nello stesso istante in cui ci respinge, e ci respinge ineluttabilmente, attirandoci. Questo gioco di forze che può arrivare ad un grado di crudeltà insopportabile anche per gli spiriti più puri, ci fa capire che l’essere amato detiene un potere segreto, degli attributi invisibili che non riusciamo a riconoscere, un qualcosa che non può neppure esserci detto, dunque una verità che rende inutile la conversazione e può soltanto tradirsi attraverso piccoli segni. I poeti sanno bene che basta un fazzoletto per far impazzire di gelosia l’amante invaso dalla passione. E soltanto l’artista è capace di divenire sensibile al campo di forze degli affetti

⁹⁸ Nella parola “hommage” risuona il suo antico significato, che rinvia all’atto di sottomissione compiuto nei confronti del signore feudale.

⁹⁹ Cfr. PS, p. 13.

in tutta l'enigmatica potenza che esso comporta, per poi tradurre, grazie a questa stessa potenza, i segni di un tale campo nell'opera che dona ad un oggetto la singolarità di un'imperitura consistenza immateriale. L'Arte lavora con sadica violenza sulle linee direttrici della nostra rappresentazione immediata, *fa* apparire la contraddittorietà del riconoscimento, la follia della passione, esprime la condizione primitiva del soggetto iniziato alla ricerca.

“*Chi* cerca la verità? [...] Proust non crede che l'uomo, e nemmeno un presunto spirito puro, senta naturalmente un desiderio del vero, una volontà di scoprire il vero. Cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca. Chi cerca la verità? Il geloso, sotto la pressione delle menzogne dell'amato.”¹⁰⁰

Tanto la filosofia classica quanto la fenomenologia dello spirito, presuppongono nell'uomo una spontaneità di fondo, un amore per la conoscenza dettato da una volontà, da un desiderio negativo, cioè da un eros concepito come astuta penuria, come mancanza del vero oggetto, come progressivo avvicinamento al bene razionale supremo, o al sapere assoluto, fondato sul dialogo o sullo sviluppo dialettico del comune accordo tra spiriti civili¹⁰¹. Mentre la figura artistica del geloso dimostra con l'evidenza di un esperimento scientifico lo stato concreto del soggetto: egli è costretto a cercare la verità sorretto dalla natura che non manca di nulla, neppure delle potenze del falso¹⁰².

100 Cfr. MPS, p. 16. Facciamo notare che già in Spinoza la gelosia è un affetto complesso e problematico: da un lato esso viene descritto nel suo triste aspetto fenomenico o psicologico di passione; sotto un altro punto di vista diventa un segno intensivo capace di rivelare ciò per cui due singoli individui “si accordano” per natura, ovvero di mostrare la natura comune degli esseri umani. Dunque la gelosia può risultare un affetto capace d'implicare una maggiore potenza di agire e pensare. Cfr. *Etica*, cit., III, prop. 35, scolio, pp. 929-930; *Etica*, cit., IV, prop. 34, scolio, pp. 1000-1001.

101 Cfr. MPS, pp. 16-17; buona parte del saggio deleuziano si basa sul contrasto polemico “amore e arte”/“amicizia e filosofia” (cfr. MPS, p. 8; pp. 29-30). Cfr. inoltre la nota 4 del presente capitolo. Nel passo ci riferiamo ovviamente anche al celeberrimo itinerario erotico descritto da Platone.

102 Rinviamo alla sezione di Immagine-tempo imperniata sul rapporto Orson Welles-Nietzsche, cfr. DELEUZE, *Immagine-tempo*, cit., “Le potenze del falso”, pp. 143-174. Cogliamo lo spunto per sottolineare che Deleuze, parlando del proprio percorso di ricerca, afferma: “In effetti, ho iniziato con dei libri di storia della filosofia, ma tutti gli autori di cui mi sono occupato avevano per me qualcosa in comune. E tutto tendeva verso la grande identità Spinoza-Nietzsche.” (Cfr. ID., *Pourparler. 1972-1990*, trad. it. di Stefano Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 180.)

La Natura è essenzialmente affermativa, non ragiona per mezzo dell'astuzia delle determinazioni negative, ad esempio non pensa "l'orchidea che è qui di fronte a me non può divenire vespa", oppure "la donna che ho sognato stanotte non è mia madre", e lascia così che l'immagine creata dal fiore o dalla donna divenga liberamente la presenza vera che l'insetto o l'individuo maschio desiderano¹⁰³.

La Potenza ragiona per sovrabbondanza, mentre penuria e astuzia sono soltanto la conseguenza 'naturale' della civiltà. Il geloso in quanto soggetto di rappresentazione è simile ad un insetto da studiare in laboratorio, e Socrate poteva tranquillamente dilungarsi nel racconto dei miti incantevoli dell'assenza, ma certamente non si sottraeva dal praticare la gelosia dei suoi molti e inquieti pretendenti. L'amante non soffre per l'assenza dell'amato, ma per la sua soverchiante presenza. Egli subisce la continua pressione dei segni ingannevoli che l'essere amato trasmette suo malgrado. L'amato agisce attraverso un sadismo involontario che trasforma il desiderio cosciente dell'amante in una masochistica, passiva disponibilità alla sofferenza.

Se il soggetto empirico tendeva a perdersi nei vuoti meandri mondani per risolversi nel piacere della pura contemplazione, nell'incontro amoroso egli si ritrova, ma nella posizione scomoda, invertita, di scoprirsi oggetto inerme della visione altrui. La contraddizione dell'amore vissuto ci pone nella situazione concreta di sentire il dolore e il piacere nello stesso identico istante, ci fa accedere al luogo in cui viene messa in crisi la nostra sovrana percezione oggettiva. Il cerchio dell'amore opera la *sintesi connettiva* dell'oggetto esterno 'esteso' fonte del piacere e del soggetto interno 'inesteso' fonte del dolore, rende il riconoscimento rappresentativo inutilizzabile, conferendo così all'impressione fisica una potenza autonoma tanto dalla volontà negativa del soggetto quanto dall'impulso positivo dell'oggetto percepito, l'autonomia preterintenzionale di un segno espressivo. L'attrazione-repulsione che il geloso prova diventa un imperativo affettivo che costringe il soggetto a farsi sensibile alla "sofferenza d'un

103 Il rapporto singolare che l'orchidea instaura con la vespa, fatto anche di sensazioni olfattive e tattili, costituisce una composizione fra elementi eterogenei che Deleuze e Guattari amano spesso riportare come esempio per spiegare la loro concezione del desiderio, di un'energia desiderante molto lontana da "una consolidata tradizione filosofica – che affonda le radici in Platone e trova nel Novecento significativi momenti di rilancio e riproblematizzazione in Kojève e Lacan – che definisce il desiderio in relazione a un'assenza, a una lacuna." (Cfr. DELEUZE e GUATTARI, *Mille piani*, a cura di Massimiliano Guareschi, Castelvecchi, Roma 2006, *Introduzione* del curatore, p. 13.)

approfondimento”¹⁰⁴, a cogliere la violenza di questo segno come se esso incidesse sul suo corpo i geroglifici di un mondo per lui straniero, ad immettersi dunque sulla strada dell’interpretazione-traduzione.

Non si tratta di un percorso facile. Infatti non possiamo “interpretare i segni di un essere amato senza sboccare in mondi che non hanno aspettato noi per formarsi, che si formarono con altre persone, e nei quali siamo dapprima solo un oggetto tra gli altri”¹⁰⁵.

L’affetto non rappresentativo, cioè il significato differenziale del segno, ci fa sentire che nel vero incontro noi ci scontriamo concretamente con la forza e le resistenze di un mondo altro, di un altro modo di vita, e non con altri soggetti, persone o autocoscienze. *Un* altro mondo esigerebbe, in relazione alla funzione dell’articolo indeterminativo della quale avevamo in precedenza iniziato a trattare, una determinabilità trascendentale già liberata dalle ingombranti armature della rappresentazione che ci intralciano il cammino. Mentre a questo punto il mondo di un altro essere risulta per noi veramente un mondo recintato, inaccessibile, impenetrabile, poiché non è più il mondo oggettivo che riconosciamo, ma un mondo in cui in un primo momento noi stessi siamo un oggetto generico tra altri possibili, delle semplici comparse.

Dunque i segni di preferenza, i gesti d’attenzione che riceviamo dall’amato ci fanno partecipare ad un’azione drammatica, da assenti spettatori ideali quali eravamo ci trasformano in attori, in personaggi implicati, inclusi, compresi in una vicenda in atto che eccede la nostra attuale comprensione cosciente. Un genere di partecipazione che diventa per noi, in forza di cotanta presenza, non la conoscenza della reale alterità di un modo di vita, ma l’immaginazione “del *mondo possibile* dove altri sarebbero o sono preferiti”, e dove noi crediamo quindi continuamente di *essere* e di *non essere* il vero oggetto di predilezione. Da qui lo scatenarsi della gelosia, dell’invadente, tormentoso, insistente ronzare dell’interpretazione immaginifica del maschio intorno ai gesti della donna desiderata. Una specie d’interpretazione che trova requie nell’immaginarsi la possibilità estrema che risiede ai margini delle danze roteanti dell’amore, vale a dire il caso limite del piacere latente di Sodoma e Gomorra¹⁰⁶.

104 Cfr. MPS, p. 10.

105 Cfr. MPS, p. 9.

106 Cfr. MPS, pp. 11-12; pp. 74-75; p. 98.

Il cerchio dell'amore costituisce un'apertura che ci fa accedere al mondo immaginativo del possibile. Ma i giri dell'insetto della gelosia sboccano molto più frequentemente nel confine rappresentato dalla 'scenata', si sfogano usualmente sulla scena esplicita della "prova", della *répétition*¹⁰⁷.

La scenata di gelosia si presenta come un palcoscenico a cielo aperto dove si ripete, si prova o si anticipa la fine, la perdita dell'amore in atto. In questa scena proviamo e riproviamo ad addomesticare la presenza vivente e selvatica del nostro rapporto affettivo. Guardiamo affiorare la *differenza* come si trattasse di un fenomeno trascorso, passato, già morto, trasportiamo la nostra esperienza viva nella dimensione docile del ricordo, della registrazione del 'tempo perduto'. La potenza spazio-temporale della sintesi connettiva, in cui il desiderio in sé e per sé vive e si nutre e di cui il prodotto 'piacere e dolore' è soltanto una prima *punta* o emergenza, risulta allora scomponibile dall'immaginazione e registrabile dalla memoria, la facoltà che opera una *sintesi disgiuntiva*, che ci permette di velare la parete incrinata dell'imperativo affettivo con lo schermo del ricordo in cui si proiettano delle immagini istantanee o di felicità o di tristezza, dei momenti ben separati che anticipano l'immobilità del morente.

Per noi il rifugio entro le possibilità dischiuse dal linguaggio dell'immaginazione e il riquadro formato dal linguaggio della memoria, è per certi aspetti utile, poiché esso, in genere, riesce a sviare la risposta a cui la percezione degli uomini 'civili' è inclinata ad aggrapparsi in presenza della violenza dell'incontro, ovvero la reazione dettata dalla per lo più maschile intenzionalità delittuosa. Inoltre tale 'casa' della differenza potenziale, costruita mediante le due suddette facoltà, conferisce alla coazione a reiterare il percettivo "hommage à l'objet", la dimensione 'privata' della conservazione del ricordo, dell'ambigua memoria volontaria. Infatti 'il tempo perduto' che si manifesta per noi nella scenata, nella prova teatrale, nell'atto primo della *ripetizione*, ripropone la sottomissione alla designazione oggettiva, all'idea rappresentativa, alla facilità del riconoscimento, lasciando che noi s'immagini l'essere e il non essere, l'immanenza e la trascendenza, il partecipare e il non partecipare dell'amorosa commedia. Il cerchio mendace dell'amore diventa allora il luogo di nascita, familistico e immaginario, della

107 Cfr. PS, p. 28.

nostra narrazione personale del passato, della voce posta al di là dell'azione in cui si svolge l'incontro, della nostra consolatoria 'voce fuori campo'.

2.4. Relazione

Incontriamo un segno e non un oggetto dell'estensione, ci scontriamo con un mondo altro e non con un'altra coscienza a noi simile, il senso del segno risponde all'imperativo involontario della differenza e non al fenomeno antropologico della contraddizione. Il cerchio dell'amore appare all'uomo contraddittorio quando invece esso costituisce una porta aperta sullo spazio paradossale della verità, la verità dell'apprendistato temporale che sarà una ricerca tanto più prossima alla realtà immanente quanto più affermerà le potenze della finzione artistica. Deleuze tradurrà le prove teatrali in cui hanno luogo i 'falsi' segni amorosi, tra l'altro supportato da un precursore del calibro di Kierkegaard, in quel *Theatrum Philosophicum* in cui gioca un ruolo importante la *sintesi congiuntiva inclusa* nella ripetizione adeguata che è Differenza¹⁰⁸. L'esperienza fenomenica e antropologica della coscienza è legata alla credenza nell'attività intenzionale del giudizio sintetico, mentre l'apprendimento dell'arte implica il pensiero della produttività automatica delle tre sintesi 'passive'.

108 Riprenderemo nell'ultimo capitolo il discorso sulle tre sintesi passive tratteggiate in queste pagine. Per il tema dei segni amorosi 'teatrali' in filosofia, cfr. S.KIERKEGAARD, *La ripetizione*, a cura di Dario Borso, BUR, Milano 2000. Inoltre, lo scritto foucaultiano *Theatrum Philosophicum* si dimostra prezioso per capire la prima fase della produzione di Gilles Deleuze, cfr. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, *Introduzione* di Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", pp. VII-XXIV.

Però lo spazio-tempo in cui avvertiamo nel modo migliore il levarsi dell'intuizione empirica al grado di potenza autonoma risiede nella musica. Qui la Natura *si esprime* liberamente e in tutto il suo splendore affermativo. La musica è quell'arte che più di ogni altra porta a compimento l'"interpretazione silenziosa"¹⁰⁹ dei segni delle dinamiche spazio-temporali dell'intensità affettiva. Infatti Deleuze, grazie ad *un incontro* come quello con Guattari, supererà alcune oscurità ancora contenute in *Différence et répétition* (1968) e in *Logique du sens* (1969), forse dettate da alcune concessioni fatte in questi testi alla nozione di 'inconscio' e alle relative interpretazioni psicoanalitiche della Differenza, per giungere, in seguito all'esperienza dell'*Anti-Edipe* (1972), sino alla piena maturità dell'elaborazione concettuale attiva in *Mille plateaux* (1980), dove il nodo del gioco della ripetizione e della differenza viene sciolto dal concetto di "ritornello". Vedremo che in quest'opera non sarà solo tale concetto che si richiamerà alla musica, le stesse idee portanti del libro si ispireranno ai problemi suscitati dal lavoro teorico di un grande compositore quale Pierre Boulez.

Nel nostro *Proust e i segni* possiamo trovare il concetto di ritornello nel suo stato embrionale. Le brevi riflessioni di Deleuze sulla "piccola frase di Vinteuil"¹¹⁰ già anticipano gli sviluppi futuri della filosofia deleuziana. Questo motivo, che tanto ossessiona uno dei principali personaggi della *Recherche*, può essere scomposto materialmente nelle cinque note che lo formano, può essere analizzato rispetto all'immagine nell'estensione, ai due strumenti musicali che riproducono il ritornello, o in relazione alla particolare qualità sensibile, cioè all'ascolto degli intervalli fra i suoni, rappresentati dalle note, che costituiscono la piccola frase. Ma anche se suddividiamo all'infinito tale peculiare frammento della "Sonata in fa diesis", non scopriremo mai il suo segreto. L'arte ci mette ironicamente nella posizione paradossale di Achille e della sua volontà troppo umana di superare la tartaruga. Ci concede sicuramente la possibilità di una divisione infinita della distanza che ci separa dal segno espressivo che incontriamo, quando invece, in ultima istanza, una musica non può che essere *ripetuta* mediante un uso impersonale della memoria, cioè conquista la *necessità* di essere

109 Cfr. MPS, p. 8.

110 Cfr. MPS, p. 38.

evocata attraverso il ripetersi di esercizi rituali o “*appris par cœur et récité*”¹¹¹, un po’ come in una trance. “Come se i musicisti, più che suonare la piccola frase, compissero i riti da lei pretesi per apparire...”¹¹².

L’immagine spaziale del pianoforte o del violino è veloce, il suono che ci colpisce è più lento. Ma non si tratta più della comparazione empirica tra velocità e lentezza, tra il grande e il piccolo, tra il finito e l’infinito. Si tratta del rapporto differenziale, del problema del rapporto tra una determinata *durata qualitativa* e un’altra durata qualitativamente diversa, che non si risolve nella regressione infinita o nella cattiva infinità, ma in un divenire. L’immagine racchiusa nell’idea che diviene ritornello, comunica con il suono attraverso la mediazione della composizione musicale che fa vibrare insieme le due diverse durate nel punto singolare di tangenza, o del loro effettivo incontro su di un piano, quello artistico, che diviene qualcosa di irriducibile al piano della percezione oggettiva. La singolarità del frammento musicale o della speciale ‘immagine-tempo’ che si avviluppa in esso, è come il fulmine che nasce da una differenza di potenziale tra la terra e la nube facendo alzare e perdurare la voce tonante del fondo oscuro su cui si staglia, è come la scintilla che emettono gli occhi quando sono accecati da una passione. *Lux seipsam et tenebras manifestat*, dice Spinoza.

Non è che dal mondo del possibile, come d’acchito sembrerebbe in Leibniz, nasca l’esigenza di una ‘decisione’ dell’artefice, al contrario. E’ dalla necessità indissolubile dell’invenzione artistica involontaria insita nel frammento, che emana, dalle sue frequenze più deboli, meno intense, più basse, anche il contenuto possibile, la materia che noi decidiamo di interpretare razionalmente come infinitamente divisibile. La dimensione musicale del tempo, dona consistenza al punto in cui si intersecano la ‘velocità’ della visione e la ‘lentezza’ dell’ascolto, alla zona dove una certa qualità della vista e una certa qualità del suono s’incontrano, fondendosi nella differenza intensiva, in un blocco grezzo di sensazioni, non finito ma ben solido, che corrisponde al tema di un ‘ritornello’. Tale trasformazione fa emergere il campo affettivo nella sua purezza, nella molteplicità dei suoi ritmi, nelle sue continue variazioni d’intensità, nelle sue innumerabili combinazioni.

111 Cfr. PS, pp. 62-63.

112 Cfr. MPS, p. 38.

Ai confini del campo affettivo abbiamo certo la possibilità di decidere d'interpretare soggettivamente una musica. Possiamo dire o dirci astrattamente: 'questa piccola frase mi ricorda un periodo in cui ero triste', 'ero triste per questo motivo', 'questo motivo per un altro motivo ancora', e così via all'infinito, finché stanchi del nostro personale interpretare diamo la colpa a Dio in persona della nostra tristezza. La nostra facile interpretazione soggettiva, l' 'Achille' che è in noi, è una specie di 'coscienza infelice', mentre soltanto l'artista può produrre le 'figure' complesse dei paradossi, creare i personaggi dei paradossi del movimento in tutta la loro sintomatica problematicità, e giungere alla conclusione che comprende che "il mobile e la freccia e Achille sono i primi personaggi kafkiani della letteratura"¹¹³.

Proust ci insegna che quando Swann, pur sempre mancando l'incontro con il così vicino e allo stesso tempo da lui lontanissimo musicista – in questo molto simile ad un personaggio kafkiano –, incontrava veramente la piccola frase di Vinteuil:

«Il savait que le souvenir même du piano faussait encore *le plan* dans lequel il voyait les choses de la musique, que *le champ* ouvert au musicien n'est pas un clavier mesquin de sept notes, mais un clavier incommensurable, encore presque tout entier inconnu, où seulement çà et là, séparées par d'épaisses ténèbres inexplorées, quelques-unes des millions de touches de tendresse, de passion, de courage, de sérénité, qui le composent, chacune aussi *différente* des autres qu'un univers d'un autre univers, ont été découvertes par quelques grands artistes qui nous rendent le service, en éveillant en nous le correspondant du thème qu'ils ont trouvé, de nous montrer quelle richesse, quelle variété, cache à notre insu cette grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme que nous prenons pour du vide et pour du néant. Vinteuil avait été l'un de ces musiciens. En sa petite phrase, quoiqu'elle présentât à la raison une surface obscure, on sentait un contenu si *consistant*, si explicite, auquel elle donnait une force si nouvelle, si originale, que ceux qui l'avaient entendue la conservaient en eux de plain-pied avec les idées de l'intelligence.»¹¹⁴

113 Cfr. J. L. BORGES, *Altre inquisizioni*, trad. it. di Francesco Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 2002, p. 106.

114 M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, volume I, *Du côté de chez Swann*, Éditions Gallimard, 1987, pp. 343-344, corsivi nostri.

Il ricordo personale deforma in tristi termini regressivi il piano in cui si *vedono* chiaramente le cose della musica; la ragione, assuefatta alla luce convenzionale della misura, confonde con la nota notte in cui tutte le vacche sono nere, o al massimo con il vuoto o il ni-ente, il campo incommensurabile aperto al musicista, in cui si *sentono* i milioni di tasti, di segni, le mille *e una* differenza espressiva che il ritornello trovato avvolge in se stesso. Prima della memoria volontaria, anche prima della ragione, vi sta la logica d'un creatore che dispiega con necessità implacabile il contenuto d'una singolare intuizione - ovvero la molteplicità infinita degli universi, la moltitudine dei mondi possibili - sullo stesso livello, sul medesimo piano dell'espressione idealistica, complicandolo.

Capiamo quindi l'origine dei primi elementi che connotano ciò che andrà a costituire lo spazio deleuziano del senso:

il *campo trascendentale*, dove il rapporto di diritto fra il campo di forze affettivo, corrente, energetico e la coscienza, è rivelabile nella sua concretezza soltanto mediante le condizioni dettate da un soggetto e da un oggetto problematici, cioè dalla paradossale identità impersonale del 'creatore' presente in un'opera, e dalla complicata unità molteplice di un frammento, di un 'ritornello', attiva nella composizione di questa stessa opera; il *piano di consistenza* dell'arte¹¹⁵, in cui i linguaggi dell'esperienza sensibile si saldano con i segni del campo dell'esprimibile, costruendo così la via d'accesso a quel *dehors* necessario al filosofo per prolungare geometricamente le 'linee di tempo', apprese dall'arte, sulla *superficie etica e politica*, sul *piano d'immanenza* della filosofia.

Necessità dei segni, Possibilità dei mondi, Atto di creazione. Spinoza-Leibniz-Deleuze: la linea di sviluppo dell'espressionismo in filosofia.

L'atto di creazione, attraverso la differenza che rende un'opera originale, fa ritornare il campo aperto, *le dehors*, il fuori del linguaggio, ripetendo, in un modo nuovo, le condizioni di possibilità della Relazione, le condizioni, anche violente e crudeli,

115 Cfr. MP, "Piano di consistenza, Corpo senza Organi", pp. 743-745. Un pensiero come quello di Deleuze che rifugge sistematicamente da ogni forma, esplicita o implicita, di 'assiomatica', può risultare di primo acchito molto difficoltoso, soprattutto a causa delle continue 'variazioni' di una stessa locuzione o per la continua 'coalescenza' di locuzioni diverse. Per quanto riguarda il lessico deleuziano sono pertanto utili: F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003; AA. VV., *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Vrin, Paris 2004.

necessarie per demolire le credenze reattive e servili del nostro presunto spirito puro, e per iniziarci di conseguenza alla *relazione intersoggettiva adeguata*.

Per Deleuze non può esserci una scienza della coscienza, una fenomenologia, un'esposizione puramente filosofica del significato dell'esperienza. Soltanto sul piano scoperto dall'Arte si diventa capaci di 'ripetere' tanto l'esperienza quanto il senso più proprio di essa, ovvero l'incontro con l'alterità difficile. Il che fa dire al filosofo: "il n'y a d'intersubjectivité qu'artistique."¹¹⁶

2.5. Eventi

Riassumendo l'apprendistato temporale, si potrebbe dire che la linea di tempo privilegiata nell'ambiente mondano, 'il tempo che perdiamo', ci costringe ad apprendere un uso a posteriori dell'*intelletto*, il quale viene applicato per decifrare il puro formalismo dei segni rituali che si svolgono in questo cerchio, formalismo che verrà in seguito tradotto nelle nozioni ancor più generali, 'vuote' di *Legge* e di misura; la linea che si svolge nel cerchio amoroso, 'il tempo perduto', mostra una direzione del tempo sempre rivolta al passato e c'impone una forma del presente che è quella della 'prova teatrale', della ripetizione, della forma seriale, per iniziarci all'apprendimento di un uso della *ragione* che non si baserà più su un'idea astratta di libertà, ma sul desiderio produttivo che richiederà, come vedremo meglio più avanti, la costruzione in autonomia di *agencements*; le visioni dell'Arte e il campo aperto all'artista, soprattutto al

116 Cfr. PS, p. 55.

musicista, fanno emergere ‘il tempo ritrovato’, ovvero ci rivelano quel contenuto dell’anima, la *sensibilità* individuale, che per dispiegarsi in tutta la sua pienezza, per elevarsi all’ennesima potenza, necessita della relazione intersoggettiva adeguata, dell’incontro adeguato con la presenza di un altro mondo, di un altro modo di vita, del mondo che deborda dai limiti costituiti dalla rappresentazione oggettiva e dalla nostra volontà soggettiva di riconoscimento. Il potere rappresentativo è il grado più basso della potenza. Esso non ha mondo, non incontra nulla, rimane schiavo della struttura trascendente del linguaggio e, in ultima istanza, non trova alcun segreto in tutti i segni che lo circondano. Per il potere tutto è ‘facile’.

Ci manca il terzo cerchio, quello delle qualità sensibili e del ‘tempo che ritroviamo’. Lo affrontiamo soltanto ora poiché è esso che determina il definitivo cambiamento di prospettiva: dalla facilità del riconoscimento contrapposta alla decifrazione in sofferenza dei segni, si passa all’esperienza della speciale letizia che la memoria involontaria dona; dall’oscillare tra le interpretazioni oggettive dei segni e quelle soggettive, si perviene alla necessità di far lavorare il *pensiero*, ad un’unione tra affettività e necessità, tra la maggiore potenza di agire di un corpo che la letizia esprime e la transizione ad una maggiore potenza di pensare, che Spinoza chiamerebbe *affetto attivo*.

Il segno intensivo che differenzia le qualità legate alla reminiscenza dalle normali percezioni, c’invade accompagnato da una “gioia violenta”¹¹⁷, da una “joie étrange”¹¹⁸. Quando, un esempio per tutti, il protagonista della *Recherche* assapora il famoso pezzetto di *madeleine*, egli si sente colmo di un affetto che lo sorprende liberandolo “dalla giornata grigia e dalla previsione d’un triste domani”, di una felicità che scaccia istantaneamente l’immaginazione del possibile e il sentimento individuale che lo rendono “mediocre, contingente, mortale”¹¹⁹. Ma tale felicità è strana poiché il ‘narratore’ sa che *il caso* “ha una grande parte in tutte queste cose, e un secondo caso, quello della nostra morte, spesso non ci permette d’attendere a lungo i favori del

117 M. PROUST, *La strada di Swann*, trad. it. di Natalia Ginzburg, Einaudi, Torino 1978, p. 50.

118 Cfr. PS, p. 18.

119 Cfr. M. PROUST, *La strada di Swann*, cit., pp. 49-50.

primo.”¹²⁰ Inoltre la violenza con cui il segno fortuito investe chi lo esperisce, implica il presentimento che il ricordo da esso evocato non possieda un valore in se stesso, e comporti tutto un travaglio, “une sorte d’*obligation sentie, nécessité* d’un travail de la pensée: chercher le sens du signe”¹²¹. Come non bastasse il narratore articola la propria ricerca, ispirata dai ricordi involontari, proprio esprimendo continui sentori di fallimento a riguardo di essa e molti dubbi sulla stessa utilità, rispetto alla vita vissuta, di un’opera d’arte portata a compimento.

La felicità del segno non può quindi essere confusa con un sentimento generico d’allegria. Capiremo che agli occhi del filosofo una creazione artistica - e sarà il caso per Deleuze, in particolar modo, del lavoro di Antonin Artaud - avrà tanto più valore, tanto più forzerà a pensare mediante la sua debordante presenza, quanto più conquisterà tutti i crismi del ‘fallimento’, quanto più sarà un’opera costruita per ammucciamiento di frammenti, alla quale corrisponderà però il felice rinvenimento del ‘soggetto’ trascendentale del pensiero, ovvero di *un corpo* pieno assolutamente espressivo.

In Proust ciò che sostiene il ‘caso primo’ della *Recherche*, il piano su cui si dipana il segno casuale che risveglia il problema di salvare il passato “quale è in sé”¹²², è anzitutto la narrazione dell’*apprentissage* d’un artista, l’esposizione del superamento della rappresentazione soggettiva delle vicissitudini contingenti, e, insieme, delle astratte rappresentazioni spirituali, in direzione dell’eternità dell’opera letteraria memorabile. Attraverso l’apprendistato temporale del filosofo invece, l’‘esposizione’ si trasforma e viene trasportata altrove, su di un altro piano. Essa riguarda soltanto marginalmente la Memoria, o i problemi suscitati da un confronto con una concezione di matrice bergsoniana della ‘memoria pura’, mentre esalta il problema del senso. I segni della memoria involontaria sono propedeutici per l’avviamento alla vocazione di un letterato, e il sentimento sublime di ‘salvare’ il tempo con tutti i mondi perduti che esso con sé trascina – la volontà di potenza che viene resuscitata in noi –, fa evidentemente parte del livello più nobile dei segni, cioè del circolo dell’arte. A Deleuze interessa però, in primo

120 Cfr. *ibidem*.

121 Cfr. PS, p. 19, corsivi nostri.

122 Cfr. MPS, p. 56.

luogo, la circolarità perfetta della *Recherche*, la quale, è bene ricordarlo, si conclude con la leggerezza d'un segno, con un suono peculiare che fa poggiare l'intero, imponente racconto sulle effimere punte d'equilibrio del suo inizio¹²³. La scrittura dell'opera può così rinviare sia all'ostinata chiusura monadica di un circolo aristocratico, al perfetto formalismo del rito, sia ad un cerchio in grado di contenere tutti i cerchi - mondani, amorosi, sensibili, artistici - e dunque, paradossalmente, anche se stesso. Quest'effetto claustrofobico di *mise en abyme*, non possiede tuttavia un valore assoluto. L'esposizione proustiana è funzionale alla critica della filosofia tradizionale, e specialmente, come abbiamo fin qui tentato di dimostrare - non essendo nel *Proust* di Deleuze così esplicito -, di quella tipica circolarità del discorso filosofico rappresentata dall'hegelismo.

Al di là delle critiche ingenuie alla 'chiusura' del sistema hegeliano, sistema di cui in precedenza evidenziavamo, attraverso Hyppolite, il fondamentale contributo ad una riflessione contemporanea sull'ontologia del senso, la polemica sottile di Deleuze si rivolge alle eccessive aperture delle maglie che intessono una tale circolarità, alla 'facilità' ad essa correlativa che si lascia sfuggire tanto la nobiltà dell'incontro problematico, quanto l'espressività insistente del reale. L'hegelismo è dal lato logico troppo poco astratto, dal lato dell'esperienza troppo schiacciato sui presunti 'fatti' empirici, così rassicuranti rispetto ai vertiginosi paradossi di una logica del senso priva di protezioni teologico-politiche. La critica essenziale risiede nel far emergere la concreta astrattezza dei segni dell'arte, tra i quali il divenire del suono della piccola frase di Vinteuil costituisce un esempio privilegiato. L'atto di creazione trasmuta l'affetto, non rappresentativo ma comunque coinvolto nelle sintesi passive della temporalità, in una *obligation sentie*. Tale obbligazione ha un valore iniziatico, rende sensibili all'affetto attivo, alla necessità del lavoro del pensiero. Un pensiero che passa dapprima per l'operare artistico, e poi per il lavoro filosofico. Un lavoro atto alla produzione di un'altra immagine della filosofia, di un'espressione filosofica che non sia più quella determinata dal *contratto* d'uno Spirito universale, dallo Spirito che si accorda con se stesso sulla "signification des choses et des mots"¹²⁴ per ritrovare, come

123 Cfr. M. PROUST, *Il tempo ritrovato*, cit., p. 391.

124 Cfr. PS, p. 116.

‘fine della storia’, lo stesso significanto spirituale, presupposto sin dall’inizio, quale significato ultimo delle parole e delle cose.

La letteratura può apparire paradossale o in sé autoriflessiva, ma non può mai essere ‘totale’, ridursi all’artificioso ritrovamento del principio unico che ‘risolve’ il senso dell’esperienza. Alla *critica* andrà allora aggiunta la *clinica*, poiché un’opera letteraria c’insegna a decifrare i sintomi della malattia e della salute di *una* coscienza e non a fissarci nel circolo ermeneutico o a perderci nei labirinti dell’interpretazione infinita. Sul piano d’immanenza della filosofia i segni dell’arte diventano allora i segni di *una vita*, mentre le reminiscenze manifestano solo l’aspetto psicologico dell’incontro pregnante con un segno, incontro che diventa *un evento*, un enigma fatto di caso e necessità. Non che l’‘espressionismo filosofico’ di cui ci stiamo occupando abbia la pretesa di risolvere problemi e segreti della Vita, ma, se non altro, può fornirci degli strumenti utili per combattere tutti quei poteri che, mancando in se stessi di un mondo, rendono infinitamente triste la vita degli altri.

L’incontro casuale è latore d’un evento. Ci sono certamente piccoli e grandi eventi, eventi simili all’esperienza della *madeleine* e grandi eventi storici che segnano una vita. Ma esperire fino in fondo i primi non lascia impreparati al giungere dei secondi. La loro *forma* sarebbe infatti la stessa.

Nel suo ultimo scritto, del quale abbiamo già avuto modo di trattare, Deleuze afferma: “*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. [...] 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.”¹²⁵ E aggiunge: “L’indéfini comme tel ne *marque* pas une indétermination empirique, mais une détermination d’immanence ou une déterminabilité transcendantale”¹²⁶.

Il potere rappresentativo e i poteri che su di esso si fondano, si limitano a patire *l’Immagine attuale* e la relativa espressione dialettica fatta di interiorità-esteriorità,

125 Cfr. DRF, pp. 322-323.

126 Cfr. DXRF, p. 362, corsivo nostro.

soggetto-oggetto, causa-effetto, ecc., una dialettica che anela a quel grande corpo simbolico dello Spirito, il Leviatano, in grado di digerire tutti i piccoli cerchi immaginari dell'Io, e una passività che comporta la percezione di qualcosa come *la* vita, cioè della vita, nostra e degli altri, come fosse un *fatto* fra tanti, quando invece *una* vita, *di diritto*, è ovunque. Una vita incontra soggetti viventi e oggetti vissuti, incontri che assumono il carattere dell'evento e non l'aspetto fenomenico della persona o della cosa. Gli eventi si raggruppano e si dividono secondo categorie che non sono quelle legate alla classificazione empirica delle contingenze della vita. Le determinazioni empiriche, condizionate dal Soggetto trascendente o fuori campo, non fanno alcuna presa sulle singolarità, ovvero sugli "indefiniti di una vita", sui segni intensivi. Viceversa, le differenze nell'intensità "marchiano" una vita alla stregua d'una cicatrice, costringendo così ad un'attuosa determinazione (artistica) d'immanenza o ad una determinabilità trascendentale (filosofica) degli eventi.

Nel caso di Deleuze, il grande evento che formerà l'orizzonte dell'incontro con Guattari e della creazione di un'opera come l'*Anti-Edipo*, sarà, come ben noto, il maggio del '68, mentre in seguito, con *Mille piani*, si cercherà di dispiegare i differenti piani d'immanenza connessi alle molteplicità evenemenziali, agli eventi singolari, alle date e ai nomi propri di una vita. Dunque non dovremo stupirci se in questi lavori troveremo rinvii continui alla letteratura, alla musica e alle altre arti, poiché è soltanto sul terreno scoperto dall'Arte che maturano per Deleuze i paradigmi dell'esperienza trascendentale. Inoltre in *Proust e i segni*, se ci lasciamo sedurre dal gusto per le sfumature, possiamo già avvertire senza indugi i prodromi della futura collaborazione Deleuze - Guattari¹²⁷.

L'estetica, intesa come *critica e clinica*, non può essere pensata come una mera disciplina nell'ambito della ricerca deleuziana. Essa riassume il percorso che attraversa l'apprendimento temporale dei segni e l'invenzione del 'metodo', del dispositivo che ci permette di stare in agguato, di attendere alla *necessità* del caso. Il dispositivo del "corpo-ragno"¹²⁸, del ragno che non si rappresenta nulla di 'possibile' ma che,

127 Cfr. PS, p. 201 nota 1. Il testo di Guattari qui citato è raccolto in F. GUATTARI, *Una tomba per edipo*, a cura di Luisa Muraro, Bertani editore, Verona 1974, pp. 96-111.

128 Cfr. MPS, p. 167. Deleuze, alla fine del saggio, fa cenno al problema della follia, della schizofrenia che emerge dalla tessitura delle relazioni tra i personaggi che animano l'opera proustiana, motivo in seguito ripreso, approfondito ed eticamente dispiegato nei lavori con Guattari.

costruendo la sua tela, sente tutto. Tutto ciò che, essendo impensabile, non può che accadere.

2.6. Forma

Di un piccolo evento come quello della *madeleine* possiamo dire, in un primo momento, che la singolare letizia che esso ci procura è “strana”, o meglio, estraniante. Capita spesso che una sensazione - un sapore, un profumo, un suono, ecc. - evochi felicemente dei ricordi di cui non sospettavamo in noi l’esistenza, a volte succede anche di non riuscire a capire con precisione se tali ricordi si riferiscano a fatti realmente accaduti o ad episodi soltanto sognati, non raramente avviene persino di sentire di non poter affermare con troppa sicurezza a chi certe evocazioni appartengano, se a noi o alla memoria di qualcun altro. Non è questa la sede adatta per indagare gli stati psicologici inerenti alla memoria involontaria, o l’importanza, in quest’ambito, delle associazioni mentali che procedono per rassomiglianza e contiguità, per non parlare delle principali figure che denotano tale procedimento, ovvero metafora e metonimia¹²⁹. Dobbiamo però soffermarci sulle analisi di Deleuze a riguardo del ricordo casuale per cercare di completare il quadro dell’impianto trascendentale dell’empirismo del nostro autore.

Il primo punto da rimarcare riguarda la categoria di causa. Il patente effetto di discontinuità che questi eventi dimostrano rispetto alle normali qualità sensibili della

129 Cfr. MPS, p. 53-54.

percezione empirica, ridimensiona l'importanza del suddetto principio. Usualmente le qualità in questione sembrano inevitabilmente legate alla materia. Ad esempio, facciamo fatica a concepire un sapore separato dalla sua causa materiale, dalla cosa che gustiamo. Eppure appare chiara l'impossibilità di attribuire alla sola *madeleine* la ragione della gioia stranamente intensa che essa fa provare. Questa esperienza guasta la passione per la percezione oggettiva, interrompe il sottostare all'Immagine attuale, mette fuori fase la categoria causale collegata all'idea rappresentativa o all'idea-affezione, obbligandoci a sentire la differenza intensiva del segno sensibile e la necessità di pensarne non la causa, ma il senso.

Bisogna quindi insistere sul secondo punto, sull'"obbligazione sentita" rivelata dall'Arte. L'obbligazione sentita rinvia alla necessità libera, ovvero al gioco della differenza e della ripetizione liberato da condizionamenti soggettivi o trascendenti. I segni che corrispondono al ricordo involontario, così come vengono esposti in Proust, rendono sensibili ad altri segni dell'arte, specie al frammento musicale, alla particolare 'immagine-tempo' coinvolta nella frase musicale che in Deleuze si articola, come già anticipato, attraverso il concetto di ritornello. Tratteremo più avanti di quanto il tempo in musica abbia a che vedere con la "terra", il "territorio" e la "deterritorializzazione", cioè, in pratica, col "*nomos*", con quella necessaria 'regola-melodia' capace di sfuggire alla presa coatta e storicamente stratificata della 'legge-logos'. Per ora ci basti comprendere come la letteratura trasformi il ricordo involontario in un'obbligazione sentita che prepara ad un'espressione filosofica non più condizionata dalla generalità di patti o contratti, ma vincolata piuttosto all'"essence du temps localisée"¹³⁰, all'essenza del tempo che seleziona un determinato spazio geografico.

Nell'attimo in cui la *madeleine* induce a ripetere il passato, in un modo che fa a meno dell'Io o della memoria volontaria, il mondo di *Combray* risorge con un nitore tale da persuadere che esso sia un qualcosa di irriducibile al paesaggio animato percepito dal protagonista durante l'infanzia. Il sapore del dolcetto costringe ad interrogarsi su una qualità che non solo diventa una durata qualitativa impersonale che si estende su due momenti, il presente e il passato, ma che soprattutto *implica* una differenza, implica i colori e le immagini di un luogo che non è mai stato visibile empiricamente. L'appercezione si pratica riflettendo il presente, la memoria volontaria riproduce nella

130 Cfr. PS, p. 76.

dimensione attuale del tempo un vecchio presente, ma né l'io né la memoria funzionano più quando si è obbligati all'ontologia della differenza pura. *Combray* è un luogo virtuale, non dal punto di vista del Soggetto che confonde il virtuale col possibile, ma dalla prospettiva della differenza *essenziale* che restituisce agli elementi virtuali tutta la loro realtà. La letteratura possiede la virtù di far ritornare non la Memoria, sempre costruita con momenti nati vecchi, ma l'unica cosa che in Natura si ripete, ovvero la Differenza, il cuore giovane delle età della vita. Nell'opera letteraria ritorna la *consistenza reale* di luoghi e colori che appartengono di diritto al *commencement*¹³¹ di una vita, ad un'essenza singolare. Luoghi reali “senza essere attuali, ideali senza essere astratti”¹³².

Per Deleuze l'atto di creazione che soggiace al Ritornello è indispensabile per connettere due categorie ontologiche in se stesse irriducibili l'una all'altra, il *virtuale* e *l'attuale*, una coppia che richiama la *natura naturante* e la *natura naturata* dell'*Etica* spinoziana. L'atto di creazione collega un campo di forze virtuale – potenzialmente illimitato – con il grado più basso della potenza, cioè con la dimensione attuale dell'essere – rigidamente limitata dal *Logos* – . Da tale rapporto, da questa differenza di potenziale scaturisce, fluisce, scorre senza impedimenti la temporalità essenziale: *il divenire*. Tutti gli altri 'divenire' ne dipendono. Il processo del divenire è innanzitutto un processo creativo che obbliga a *diventare espressivi*. L'apprendistato temporale del

131 Cfr. PS, p. 57. Nella versione originale la parola “commencement”, nel contesto di un'unica proposizione, è ripetuta tre volte. Questa insistenza è molto significativa poiché rinvia ad un inizio assolutamente immanente che si oppone alla questione del 'fondamento' filosofico e soprattutto, tra le righe, alla relativizzazione hegeliana dell'inizio (*Anfang*), abbandonato all'“esteriorità” della contingenza. Purtroppo nella traduzione italiana questa sfumatura si perde.

132 Cfr. MPS, p. 58. E' opportuno ribadire che Deleuze riprende questa frase da Proust e *non* da Bergson, non mancando di mettere in rilievo il diverso problema che il letterato pone rispetto al filosofo (cfr. MPS, p. 56). Dopo il saggio su Proust, Deleuze avrà modo di ritornare sul pensiero di Bergson, ma già qui mostra il suo interesse per questo “être en soi du passé” che il filosofo di *Matière et Mémoire* “appelait le virtuel” (cfr. PS, p. 73). Il tentativo di rinnovare per proprio conto il virtuale sempre più allontanandosi dalla concezione bergsoniana, accompagnerà Deleuze fin dentro i suoi ultimissimi scritti. In ogni caso il reale-virtuale, come stiamo proponendo nella nostra tesi, si lega al problema dell'evento o al senso problematico dei segni, e solo secondariamente alla funzione della memoria. Cfr. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1966 (trad. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, Einaudi, Torino 2001); ID., *L'actuel et le virtuel* (testo inedito del 1995), in DELEUZE-C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, pp. 177-185 (trad. it. *L'attuale e il virtuale*, in *Conversazioni*, trad. it. di Giampiero Comolli e Raul Kirchmayr, ombre corte, Verona 1998, pp. 157-161); cfr. inoltre la voce “Actuel/virtuel” in *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 22-29.

filosofo ha lo scopo di apprendere l'espressività necessaria di soggetti viventi e oggetti vissuti.

Arriviamo allora al terzo punto. *L'empirismo trascendentale* è funzionale al complessivo espressionismo filosofico del nostro autore. L'empirismo trascendentale è la chiave che permette di accedere direttamente ad un genere di conoscenza – che nello spinozismo corrisponderebbe alla scienza intuitiva – sciolto dai lacci della logica assiomatico-deduttiva. Questa logica sarebbe compromessa nel suo andamento necessario, e per Deleuze ciò vale ancor di più per una logica dialettica di stile hegeliano, dalla tradizionale figura teologico-politica del patto, la quale, più o meno palesemente, ossessiona buona parte della filosofia occidentale. Tale figura s'incarna nei sistemi filosofici mediante l'accordo convenzionale tra spiriti 'amici', mediante la possibilità del dialogo in amicizia che comunica l'*arché* sul quale stabilire l'intesa, cioè il principio unico di comando atto a governare le relazioni logiche interne ad un dato sistema per evitare a priori di esporlo a 'nemici', 'errori' o paradossi. Mentre l'empirismo deleuziano si differenzia profondamente dalla possibilità della comunicazione amichevole, della riflessione dialogica o del dialogo interiorizzato. Tale empirismo è infatti condizionato non da un principio a priori dell'intelletto sottoposto alla *possibilità* del giudizio critico antropologico o dialettico, ma dalla *necessità* dell'essere di esprimersi attraverso una peculiare forma a priori della sensibilità, un'essenza singolare del tempo e dello spazio, una *singolare forma trascendentale* innata e, ad ogni nuovo incontro, sempre nascente.

Proprio incontrando le "qualità sensibili" di Proust, Deleuze afferma: « Tout se passe comme si la qualité *enveloppait*, retenait captive l'âme d'un autre objet que celui qu'elle désigne maintenant. Nous "*développons*" cette qualité, cette impression sensible, comme un petit papier japonais qui s'ouvrirait dans l'eau et libérerait *la forme* prisonnière. [...] Mais quels que soient les exemples, madeleine, clochers, arbres, pavés, serviette, bruit de la cuiller ou d'une conduite d'eau, nous assistons au même *déroulement*. »¹³³ E in altri punti del testo: "Implication et explication, enveloppement et développement: telles sont les *catégories* de la Recherche"¹³⁴; « Certains néo-

133 Cfr. PS, pp. 18-19, corsivi nostri.

134 PS, p. 109, corsivo nostro.

platoniciens se servaient d'un mot profond pour désigner l'état originaire qui précède tout développement, tout déploiement, toute "explication": la *complication*, qui enveloppe le multiple dans l'Un et affirme l'Un du multiple »¹³⁵; "L'*expressivité*, c'est le contenu d'un être."¹³⁶

Non è un caso che Deleuze senta il desiderio di riportare una similitudine veramente molto bella, quella della cartina giapponese che libera l'"anima", la propria forma reale a contatto con l'acqua, un'immagine che Proust impiega a conclusione dell'episodio della *madeleine*. Il filosofo impara dall'artista che la scrittura creativa ha molto poco a che vedere con la volontà 'civile' di comunicare, di dialogare, di spiegare il significato delle cose e delle parole. Il letterato educato dagli'incontri 'selvaggi' coi segni, lavora il linguaggio per creare la superficie adeguata sulla quale "il contenuto d'un essere" non può che esprimersi, spiegarsi, "srotolarsi" con la necessità e l'automatismo che gli sono propri. Grazie al lavoro dell'artista il filosofo riesce poi a trasformare questo autosviluppo dell'anima, che il segno evenemenziale tiene in sé implicata o "prigioniera", in una *logica del segno*. "Implicazione ed esplicazione, involuppo e sviluppo: tali sono le categorie della Ricerca." *Implication, explication, enveloppement, développement*, sono termini che, sotto varie declinazioni, ricorrono in tutte le opere maggiori di Deleuze. Essi vanno a costituire le categorie logiche correlative alla categoria ontologica di virtuale. La deleuziana logica dell'essere è determinata dal *segno*, dal *sensu* e dall'*essenza*: il segno impone un campo affettivo di forze che involuppa uno spazio territoriale; il senso dell'espressività diviene lo sviluppo dei diversi territori atti a cogliere oggetti-eventi e soggetti-eventi; l'attuosa essenza *complica* i segni e i luoghi in una forma singolare dello spazio-tempo, in uno *spazio intensivo virtuale*.

Bisogna far notare che *implication* diventa sinonimo di *enveloppement*, mentre *explication* diventa sinonimo di *développement*, di *déroulement*, o di *déploiement*. Dunque non ci si deve lasciar troppo suggestionare dalla logica di matrice stoica che la parola "implicazione" evoca. L'accento va posto su *déploiement*: lo spiegamento, lo svolgersi, il dispiegarsi. Se per lo stile di scrittura di Proust diventa emblematico

135 Cfr. PS, p. 58; e cfr. nota 21 del primo capitolo.

136 PS, p. 145, corsivo nostro.

l'esempio giocoso del "petit papier japonais", per lo stile con cui Deleuze si misura con i problemi filosofici diventa sintomatico l'accostamento della logica dei segni con la geometria. Durante il primo capitolo dicevamo che l'espressione o l'esplicazione, se comprese in quanto *spiegamento*, ricordano il gesto pratico di distendere le parti che compongono una figura solida su di un piano geometrico liscio. Deleuze compie un gesto simile in rapporto ai nostri principali 'blocchi di sensazioni': i segni mondani, i segni amorosi, i segni sensibili, i segni dell'arte.

In Deleuze questi segni si sviluppano a poco a poco, nel corso della ricerca successiva al suo *Proust*, in direzione del piano d'immanenza etico che si costruisce sul campo trascendentale. Risulta comunque ovvio che nella filosofia deleuziana l'ispirazione spinozista e i più rilevanti termini tecnici suggeriscono un certo modo originale di intendere la geometria (campo, piano, spazio intensivo, terra, territorio, ecc.). Da quanto abbiamo detto trattando in precedenza di *Spinoza e il problema dell'espressione*, è anche chiaro che Deleuze cerca procedimenti in grado di sottrarre il modo geometrico alla classica critica dei postkantiani: i 'geometri' svolgerebbero i loro teoremi da un punto di vista astratto, non problematizzato, semplicemente legato ad una riflessione tutta esteriore al movimento dell'essere. Ora sappiamo che Deleuze trova tali procedimenti elaborando una regola *critica e clinica* che gli permette di connettere la logica dei segni con le pratiche geometriche, l'empirismo trascendentale con la geometria etica o "geofilosofia"¹³⁷. La *geofilosofia* mira così alla leggerezza eventuale di una pura filosofia pratica, ambisce ad una geometria degli affetti, ad un'etica realmente posta al di là del bene e del male, ovvero compiutamente sgravata dal Giudizio. Dal giudizio storico, teologico, teologico-politico, teologico-filosofico. Insomma, un'etica senza giudizio morale.

Tutto ciò ci conduce a considerare sotto una nuova luce gli obiettivi di un'operazione come quella di 'unificare' le due filosofie apparentemente antitetiche - l'assiomatica spinoziana e il 'prospettivismo' leibniziano - in un 'espressionismo'.

Deleuze si mostra ben consapevole del fatto che la buona volontà di interiorizzare il dialogo a distanza tra Spinoza e Leibniz – tra la 'tesi' deterministica di Spinoza e l'antitesi leibniziana che si pone a guardia della sovrana libertà divina –, presterebbe ingenuamente il fianco ad una 'sintesi' di tipo hegeliano-dialettico. Come ormai

137 Si rimanda al capitolo quarto di *Che cos'è la filosofia?* (cfr. CF, pp. 77-107).

riteniamo assodato, l'esigenza di prolungare una linea filosofica espressionista di derivazione neoplatonica nel pensiero contemporaneo (Spinoza-Leibniz-Deleuze) non dipende da un idealismo assoluto mal compreso, ma dalla logica triadica del segno (segno-senso-essenza) che prende vita dall'apprendimento temporale dei processi artistici di creazione.

L'espressionismo filosofico è indubbiamente un buon motivo per tornare al 'panteismo' neoplatonico. Però, anche qui, non si tratta più della dialettica tra l'Uno e i molti, tra l'Unità superiore contenente e le molte cose o individui contenuti in essa. La logica del segno comporta la traduzione della nozione tradizionale di *complicatio* in termini di temporalità e dinamicità, come traspariva anche dal passo succitato. La *complicazione* diviene per Deleuze lo stato originario che precede tutte le localizzazioni, che precede ogni esplicazione dello spazio territoriale peculiare che un essere implica. Il movimento che dispiega il territorio di un vivente è sempre accompagnato da un movimento che curva, riavviluppa, riavvolge, piega il senso esplicativo dell'espressività in direzione dello stato originario di una vita, dello stato intensivo virtuale.

In relazione all'analisi dei segni dell'arte cinematografica, Deleuze riuscirà a distinguere in modo preciso "l'immagine-movimento" dall'"immagine-tempo" proprio avvalendosi di questa doppia dinamica, territorializzante e deterritorializzante. Rimanendo però sul piano etico, si può far osservare che il movimento di territorializzazione crea la base su cui si impiantano a posteriori i limiti determinati dal discorso della rappresentazione teologico-politica, un genere di determinazione che verrà nominata "riterritorializzazione". Mentre il movimento di deterritorializzazione fa esclusivo riferimento alla *piega* del senso, all'essenza che condiziona i processi di singolarizzazione del vivente: l'evento puro.

L'"Uno" affermato dalla complicazione dinamica dell'Immagine-tempo, corrisponde in definitiva ad un'essenza singolare, ad un singolare punto di vista, cioè ad un *modo* di vita impersonale ed esemplare. L'essenza singolare si rivela come un punto di vista preriflessivo, una pura coscienza che non riconosce il valore preconstituito delle parole e delle cose. Una coscienza che non conosce soggetti o oggetti, non rappresenta il mondo attuale, non ha memoria volontaria, non riconosce un essere sovrano, non desidera essere riconosciuta. In poche parole: *non comunica*. Il modo di vita, in quanto *centro*

espressivo, non ha, leibnizianamente, “né porte né finestre”¹³⁸, non agisce come noi pensiamo esso agisca, non percepisce come noi pensiamo esso percepisca. Per questo motivo i processi artistici di creazione costituiranno sempre un modello privilegiato. L’artista possiede la capacità di essere sensibile ai segni espressivi che ‘emanano’ dalla singolarità essenziale in sé chiusa e la virtù di far comunicare per vie trasversali individualità o eventi che in apparenza non si prestano ad alcuna comunicazione reciproca.

Nel *Proust* di Deleuze c’è almeno un ultimo esempio da sottolineare. Deleuze riporta per intero il passo in cui il protagonista della *Recherche* descrive un viaggio in treno. L’attenzione del narratore proustiano è attirata da un’esperienza abbastanza frequente: all’interno delle comuni carrozze ferroviarie non è possibile una veduta d’esterno frontale, se si vuole ammirare il paesaggio che si sta attraversando si è costretti ad un tipo di sguardo che corre da un lato all’altro della vettura, da “un finestrino all’altro”¹³⁹. La particolare situazione prospettica prodotta dalla posizione del viaggiatore e dal percorso del treno che si snoda tra deviazioni e anse, spezza la continuità dello spazio percepito in frammenti non ricomponibili rendendo problematica l’abituale visione binoculare.

Il punto di vista dell’individuo empirico rinvia alla geometria ottica che studia l’integrazione delle immagini dei due occhi a nostra disposizione in una veduta totale che percepisce le cose in un quadro continuo. Possiamo qui solo accennare alle influenze sul pensiero filosofico antico e moderno dei progressi dell’*ottica*. Diciamo solo che nel nostro contesto l’aspetto fenomenico della differenza o dell’essenza singolare, cioè la contraddizione, non è privo di relazioni con il quadro ottico spiegato dalle analisi moderne della prospettiva. L’equazione derivante dal principio d’identità a cui si modellano i postkantiani ($A=A$) e in cui essi vedono già l’azione della contraddizione nel segno algebrico che pone l’uguaglianza nel momento stesso in cui la nega, si può in fondo tradurre in termini ottico-geometrici. I posti diversi occupati dalle due ‘A’ sul piano che le espone a guisa di equazione, implicano una triangolazione analoga a quella necessitata dagli organi visivi, dai due nostri occhi, i quali si

138 Cfr. MPS, p. 41.

139 Cfr. MPS, p. 117.

focalizzano nel punto oggettivo fissato sullo sfondo del quadro continuo, nell'unità da cui di volta in volta escono i raggi lineari che ci colpiscono. Per questo Deleuze parlerà sempre di *linee di fuga* piuttosto che di 'contraddizione'. Sono le linee di fuga che si prolungano dall'*unità* dell'oggetto che condizionano la 'contraddittorietà' dei *due* occhi che lo guardano, e non viceversa.

La contraddizione a cui pensano con insistenza i postkantiani citati esplicitamente da Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione*, implica una serie di presupposti: la casualità fisiologica che dota di due occhi l'uomo 'normale'; la necessità geometrica che la visione binoculare comporta; lo *spazio striato* sul quale l'unità dell'Oggetto può venire riflessa dal Soggetto o dal Negativo. Per Deleuze la contraddizione isolata non produce nulla attivamente. Le 'striature' dello spazio sono opera di una necessità storica, di 'a priori' che cambiano nel corso del tempo storico, e non di un divenire dialettico.¹⁴⁰

Lungi dal produrre la sintesi oggettiva nel 'concetto' di due 'momenti' insieme identici e diversi, la contraddizione fenomenica, cioè rappresentabile, presuppone l'Unità della diade in ogni momento. E' inutile ricordare quanto nella tradizione filosofica la vista abbia sempre mantenuto una posizione privilegiata rispetto agli altri nostri sensi, come anche la radice della parola 'idea' notoriamente indica. Deleuze, per un verso, non fa eccezione. Egli però distinguerà sempre la 'visione' dalla 'veggenza', e non per motivi religiosi. Deleuze, come Spinoza, non sopportava il fanatismo religioso. Alle 'visioni' dei fanatici preferiva di gran lunga la 'veggenza' che si manifesta nel mondo animale. Deleuze, come Spinoza, amava osservare gli insetti, specialmente i ragni. E la biologia moderna comprende che i ragni hanno la misteriosa virtù di dispiegare la loro tela, il loro territorio, il loro singolare spazio striato, seguendo le linee di un'architettura tale da risultare perfettamente invisibile agli occhi 'obiettivi' della mosca.

Altra cosa è la contraddizione vissuta. L'esempio proustiano del viaggio in treno è istruttivo per il pensiero dei segni essenziali dell'arte. Il narratore vive la contraddizione di *uno spazio frammentato* non più integrabile nella totalità uniforme dell'Immagine

140 E' a partire da tali problemi che va inserito il tema del complesso rapporto che Deleuze intrattiene con il pensiero di Michel Foucault. Si rinvia al fondamentale *Foucault* di Deleuze, in modo particolare: "Gli strati o formazioni storiche: il visibile e l'enunciabile (sapere)" (Cfr. DELEUZE, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986; Cfr. ID., *Foucault*, trad. it. di Pier Aldo Rovatti e Federica Sossi, Cronopio, Napoli 2002, pp. 69-95).

attuale. I frammenti di viaggio assumono un carattere autonomo, chiuso in se stesso. Diventano una molteplicità, dei pezzi non simbolici, parti non comunicanti, “frammenti irriducibili al Tutto”¹⁴¹. Nel frattempo l’artista avverte la necessità di ricomporre tali frammenti chiusi, di ripetere la loro unità in un modo virtuale. Egli non può più duplicare l’empirico, imitare il punto oggettivo centralizzato che fa apparire la faccia dell’universo nel presente identico degli individui. E’ obbligato a seguire “una trasversale”, a tessere la propria rete di relazioni seguendo linee di fuga che emanano da frammenti autonomi in variazione continua, e non dall’oggetto centrale o dall’istante immobile privilegiato dalla visione empirica.

Le vie trasversali dell’Arte fanno ritornare in primo luogo la molteplicità originaria della Differenza, e solo secondariamente il reale identico dell’Io. In effetti l’artista non può ripetere compiutamente la realtà a tutti comune se non producendola in qualcosa di differente, di singolare, in un luogo paradossalmente posto dentro il tempo storico e *fuori* di esso, ovvero in un’opera d’arte.

Se la forma del mondo sensibile è nella sua essenza la fonte d’una differenziazione trascendentale, un a priori del divenire virtuale, un puro evento, e dunque una cosa in sé irrappresentabile, un “fuori” irrisolvibile che accompagna il nostro viaggio sui binari della Storia, ciò non vuol dire che questa forma unitaria del *cominciamento* vitale sia priva di espressione. Essa condiziona l’esperienza reale dei singoli individui esprimendosi attraverso segni rispetto ai quali l’Arte sa renderci sensibili.

Dalla prospettiva della Forma, l’Opera offre allora il modello adeguato per la concezione d’un originale principio trascendentale oggettivo che implica un’intersoggettività, un genere di comunicazione che avviene su piani sottili, minori, su linee di fuga trasversali che costruiscono geometrie in grado di collegare mondi radicalmente differenti per durata, ritmi, tempo e geografia. Alla molteplicità degli universi costitutiva dell’oggetto-opera corrisponde quindi un particolare tipo di principio trascendentale ‘negativo’, un principio improduttivo, ciò che Deleuze, già nel finale di *Proust e i segni*, chiama “Corps sans organes”¹⁴² (CsO).

141 Cfr. MPS, p. 117.

142 Cfr. PS, p. 218.

Torneremo su tale nozione artaudiana-deleuziana. Anticipiamo però che tale principio svolge una funzione ‘improduttiva’ in un senso molto particolare. Esso, in quanto ‘cieco’ istinto o desiderio latente di oltrepassare la visione empirica della realtà attuale, non è naturalmente volto a ‘negare’ le determinazioni utili alla vita pratica o, peggio, a identificarsi con un presunto istinto di morte. Il CsO tende bensì a fuggire istintivamente gli effetti di repressione causati dagli strati culturali o storico-sociali – che si estendono al di sopra della Natura e che producono l’Io personale –, per trovare il modo di affermare la potenza d’una vita, per ‘dire sì’ ad una vita vissuta e alle contraddizioni e ai paradossi ch’essa prevede. Il CsO opera la sottrazione continua dell’Io personale dalla propria molteplice esperienza di formazione, di quell’Io che, come dicono i poeti, è sempre un Altro. L’Altro come principio supremo interiorizzato che sarebbe ‘atto’ a governare e organizzare il nostro corpo secondo desideri riconosciuti e finalità trascendenti. Il CsO implica un processo trascendentale di perdita dell’Io, un movimento di destratificazione, una muta necessaria del modo di esperire il nostro corpo esposta a diversi pericoli. Ai giorni nostri le insidie più evidenti vengono definite “paranoia” e “schizofrenia”, ovvero le malattie del pensiero che fanno oscillare le anime dall’estremo dell’identificazione patologica con la macchina del potere di turno, all’estremo degli stati catatonici dello schizofrenico da ospedale.

Avvicinandoci alla conclusione di questa tappa del nostro itinerario ci sembra dunque lecito sostenere che l’apprendistato temporale in Arte obbliga Deleuze a pensare il *Ritornello*, un concetto che nell’estetica deleuziana comprende il gioco libero, musicale, drammatico della differenza e della ripetizione. Il Ritornello rinvia al senso del fuori, al senso dello spazio naturale, all’intuizione della necessità della Forma spazio-temporale adeguata alla complessità della Natura, una specie d’intuizione che mette in secondo piano la possibilità della forma antropologica dell’intuizione sensibile. Nell’ambito della *critica e clinica* del linguaggio, il Ritornello conduce allora alla ‘scienza intuitiva’, alla logica triadica del segno che fa ritornare il senso nella sua forma trascendentale pura, nel suo stato di coscienza intensivo e virtuale. Il senso diventa ciò che è: un puro evento impersonale senza Oggetto e senza Soggetto.

L’evento puro, così sentito, mette fuori gioco il fatto della riflessione, impedisce tanto l’espressione oggettiva della coscienza empirica, quanto l’espressione idealistica che presuppone la possibilità dell’atto sintetico del Soggetto. L’evento si esprime

filosoficamente attraverso concetti a loro volta legati alla necessità della *mediazione di un atto di creazione*, ovvero concetti che sotto certi aspetti ‘spiegano’ universalmente la logica dell’essere, sotto altri la ‘complicano’ in una particolare produttività filosofica.

Molti concetti deleuziani, specie quelli creati con Guattari, possono a volte apparire troppo astratti, impronunciabili o improntati al barocchismo. Ma a ben guardare essi sono la risposta filosofica ad un’esigenza del linguaggio in fondo molto concreta.

Tale concretezza si manifesta comunemente in un genere di enunciati che i linguisti descriverebbero come frasi minime ‘a zero argomenti’, cioè le proposizioni che ottengono un senso perfettamente compiuto soltanto con l’ausilio di un verbo e che vengono usate prevalentemente per indicare circostanze atmosferiche¹⁴³. Quanto queste enunciazioni siano facilissime da ripetere volontariamente ma estremamente difficili da esprimere, è cosa molto nota agli artisti e poco a molti filosofi. Un poeta o un pittore sanno quanto complicato sia ad esempio rendere la potenza di una tempesta, un autore cinematografico conosce la difficoltà di cogliere i cambiamenti affettivi e percettivi che accadono ad esempio quando nel mezzo di un paesaggio sereno si è sorpresi da una pioggia improvvisa.

Se l’*Affetto* e il *Percetto* sono creazioni dell’Arte che producono la consistenza reale dell’esperienza virtuale dei singoli individui, il *Concetto* è invece ciò che cerca di farci sentire gli eventi collettivi nella loro natura più ampia – naturante e naturata, virtuale e attuale – e farceli vedere dalla prospettiva di una temporalità che appartiene in primo luogo al Divenire, una temporalità che solo parzialmente si lascia spiegare dalle categorie legate alla Storia.

Deleuze non è un autore facile. In compenso, come tutti i veri pensatori, sa essere semplice. La complessità che accompagna lo sviluppo terminologico della fertile ricerca deleuziana, è dettata dalla rigorosa ostinazione con cui si elaborano i concetti in grado di mettere in relazione i molteplici *plateaux* dell’essere con l’altipiano primordiale dell’evento puro, con il piano d’immanenza che trasforma la vita in una vita “che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze.”¹⁴⁴ Tutto ciò che

143 Cfr. LS, p. 136, dove per descrivere l’evento puro viene impiegata la proposizione “piove”.

144 Cfr. DRF, p. 323.

crede di occupare un posto posizionato al di fuori di questo viaggio complicato è per Deleuze il frutto dei bisogni del potere e della tirannia.

Comunque stiano le cose, in Deleuze non troviamo soltanto le asperità implicate dalla nozione innovativa di Ritornello. Anche nelle opere di Deleuze, come in quelle di Proust, possiamo scoprire una “piccola frase” caratteristica, un motivo semplice che si ripete con una certa frequenza e secondo varie modulazioni. E’ un piccolo ritornello che però compone la fondamentale *regola di prudenza critica e clinica* sempre rispettata dal filosofo francese. Esso suona così: “La biologie aurait raison, si elle savait que les corps en eux-mêmes sont déjà langage. Les linguistes auraient raison s’ils savaient que le langage est toujours celui des corps. Tout symptôme est une parole, mais d’abord toutes les paroles sont des symptômes.”¹⁴⁵

145 PS, pp. 112-113.

CAPITOLO 3

Nomos e Logos

3.1. Filosofia politica

Si sono seguite le tracce che conducono alla via deleuziana dello spinozismo, alla necessità della mediazione artistico-creativa che obbliga il pensatore a cambiare il proprio punto di vista accademico per reintrodurre lo spinozismo nell'operazione filosofica, al mutamento evenemenziale che fa diventare lo studioso capace di far parte dei "viventi-veggenti"¹⁴⁶. Si deve ora far notare la rilevanza pratico-etica dell'espressionismo filosofico in relazione all'incalzare dei problemi sociali e politici contemporanei.

Dalla disposizione del nostro lavoro si inferisce che non vi sarà in questa sede l'occasione per ricostruire la genealogia dell'incontro Deleuze-Guattari, una collaborazione che ha reso possibile la composizione di un'opera in due volumi – *L'anti-Edipo* e *Mille piani* – che va a costituire la filosofia politica di Deleuze¹⁴⁷. Vorremmo però che si tenesse almeno a mente la connessione della nozione di incontro

¹⁴⁶ Cfr. SFP, p. 24.

¹⁴⁷ Su questo si confronti la citata *Biographie croisée* di François Dosse.

con l'ontologia del senso, sottolineata nel corso del capitolo precedente, per evitare di ridurre la suddetta cooperazione ad un amichevole scambio dialettico di vedute. Proporremo inoltre, subito di seguito, alcune avvertenze sull'impianto generale dell'*Anti-Edipo* e di *Mille piani*.

Ciò che permette più agevolmente di distinguere l'apporto di Deleuze all'elaborazione concettuale racchiusa in questi testi, è il principio trascendentale di Corpo senza Organi. Un principio che matura nella filosofia deleuziana, come abbiamo visto, già a partire da *Proust e i segni*. Una trascendentalità in relazione alla quale Guattari non evitò di mostrare le proprie perplessità, probabilmente persuaso dal timore per il termine 'metafisica' che il CsO sembra evocare. Dal canto nostro, riteniamo di aver fatto emergere le cadenze logiche che costringono Deleuze a tradurre la metafisica in etica, a far coincidere vita ed espressività, a modulare il discorso teoretico verso le tonalità di una filosofia pratica, di una critica e clinica dei modi di vita. Di conseguenza un principio trascendentale come il CsO si chiarificherà soltanto se si coglie innanzitutto la *regola di prudenza* critica e clinica che va a situarsi nel luogo di mezzo tra le discipline che analizzano il linguaggio e gli studi che hanno per oggetto il comportamento dei viventi, tra "i linguisti" e la "biologia". Quella regola che faceva dire poco fa al filosofo: "Ogni sintomo è una parola, ma, prima ancora, tutte le parole sono sintomi." In un tratto più avanzato del nostro lavoro, cercheremo allora di spiegare che tale luogo di mezzo, per Deleuze, si definisce *diritto*.

Le parole che si usano vanno comprese in prima istanza come immanenti al campo trascendentale, ovvero come sintomi delle quantità intensive, delle variazioni di intensità determinate dagli affetti che esprimono la maggiore o minore potenza di un corpo vivente. Il passaggio ad una maggiore potenza di agire e pensare si chiama *letizia*, il passaggio ad una minore potenza si chiama *tristezza*. E' in questi termini spinoziani che bisogna leggere tutta la critica che viene rivolta ai "linguisti", cioè, nel contesto dell'*Anti-Edipo* e di *Mille piani*, agli strutturalisti. A tal proposito è opportuno ribadire che se ci si limita ad assumere acriticamente l'ormai codificata classificazione storico-filosofica che posiziona Deleuze nell'ambito del post-strutturalismo, non si riesce a prestare la dovuta attenzione al percorso spinoziano di più ampio respiro realizzato da Deleuze, che porta a vedere, tra l'altro, nello strutturalismo, una delle ultime

metamorfosi del modo idealistico, trascendente, fuori campo, di intendere l'espressività¹⁴⁸.

Dal versante della "biologia", l'obiettivo polemico di Deleuze è meno esplicito, ma, a nostro avviso, non meno interessante. L'autore di riferimento per quanto riguarda la biologia è Jakob von Uexküll, scienziato tra i fondatori dell'etologia. Apparentemente Deleuze riserva allo studioso estone un'indiscussa ammirazione. Infatti il filosofo francese, quando tratta del mondo animale, riporta con entusiasmo esempi presi pressoché alla lettera dall'opera più celebre di Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*¹⁴⁹, per non parlare del fatto che Deleuze trova in Uexküll una teoria biologica in grado di prestare manforte al concetto di Ritornello.¹⁵⁰

Ma al di là dei meriti attribuiti all'aristocratico iniziatore dell'etologia e dell'ecologia contemporanee, dal nostro punto di vista la ricerca di Uexküll diventa soprattutto 'sintomatica'. Intendiamo riferirci alle 'deduzioni' politiche che si compiono nel momento in cui si passa, senza regole necessarie di prudenza, da una corretta sensibilità nei confronti dei segni espressivi del mondo istintivo degli animali, al pensiero dell'organizzazione che forma l'orizzonte dell'ambiente umano. Su questa soglia si inserirebbe tutto quell'ordine di problemi efficacemente riassunto da Michel Foucault mediante il termine *biopolitica*, una nozione ormai diventata d'uso comune nel dibattito politico attuale.¹⁵¹

148 Per quanto riguarda lo spinozismo deleuziano in quanto 'post' strutturalismo, si consideri l'eccellente saggio di Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, soprattutto il capitolo VII, "Spinoza et le structuralisme", pp. 149-172.

149 Cfr. J. VON UEXKÜLL (1864-1944), *Ambienti animali e ambienti umani*, a cura di Marco Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

150 Cfr. MP, "1837. Sul ritornello", p. 463.

151 La tematica contemporanea del 'biopolitico' richiederebbe una mole di riferimenti bibliografici inopportuna nell'ambito della sola filosofia politica deleuziana. In effetti Deleuze non ama utilizzare termini come 'biopolitica' o 'bioetica', proprio per le ragioni che vanno maturando nel nostro testo, ovvero, principalmente, a causa della concezione di un Corpo senza Organi irriducibile ai dispositivi di potere o all'organizzazione dei corpi. Rinviando dunque ad uno scritto di Deleuze rivolto originariamente a Foucault che riteniamo essenziale al fine di definire le molte affinità e alcune basilari differenze tra i due autori in campo politico: "Désir et plaisir" in DXRF, pp. 112-122 (DRF, 94-103). Sull'opera politica, di Foucault facciamo presente almeno alcuni tra i più recenti e validi lavori di ricerca: AA. VV., *Governare la vita*, a cura di Sandro Chignola, ombre corte, Verona 2006; AA. VV., *Foucault, oggi*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008; P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*,

Senza entrare nel merito delle vicende storiche che indussero Uexküll a simpatizzare per il nazismo o per la 'bio-politica' autoritaria, vorremmo far notare quanto le parole che si usano in un certo ambito scientifico possano essere sintomi di tristezza, e di una tristezza troppo umana pienamente funzionale alle esigenze della tirannia. Quando Uexküll confronta la molteplicità dei mondi animali con la moltitudine degli individui umani, usa delle categorie veramente incoerenti in riferimento alla prospettiva della nostra logica del segno: cosa vuol dire, ad esempio, che l'ambiente umano è più 'ricco' ma meno 'sicuro' rispetto a quello animale?¹⁵² Per noi simili espressioni costituiscono dei segnali che ci obbligano a chiedere: perché l'uomo appiccica speranze e paure tipiche delle persone civilizzate agli istinti che condizionano il comportamento dei viventi?

La risposta alle questioni che abbiamo sollevato è anche il punto di partenza della filosofia politica di Deleuze: "l'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions."¹⁵³

In *Instincts et institutions*¹⁵⁴ comincia a tratteggiarsi in forma problematica lo specifico percorso filosofico-politico del nostro autore. In questo testo Spinoza non viene mai citato, ma gli echi spinoziani nella maniera di impostare la questione politica sono già avvertibili. L'uomo non possiede degli istinti 'animali', e ciò non perché in sé contenga una differenza specifica determinabile come Ragione o Libertà. Per Spinoza non è lecito discutere di forme sostanziali: la Natura non crea veramente generi e specie, crea 'Pietro', 'Paolo', 'Bucefalo', cioè Individui. E gli individui umani hanno la prerogativa di esistere in comunità particolari. In linea di principio, tanto in Spinoza quanto in Deleuze, gli uomini non ammettono una pura libertà, una libertà a priori. Essi risultano piuttosto condizionati, rispetto agli appetiti che muovono le loro azioni e ai giudizi

CLEUP, Padova 2010.

152 Cfr. J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 51.

153 Cfr. "Instincts et institutions", in IDTE, p. 27.

154 Lo scritto rappresentava originariamente l'introduzione ad una raccolta di testi scelti tra le opere di autori moderni incentrate sulla questione appunto del rapporto tra istinti naturali e istituzioni umane, raccolta che faceva parte di un progetto, diretto da George Canguilhem, all'epoca pensato per favorire il rinnovamento degli strumenti didattici, cfr. G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, (prefazione di G. CANGUILHEM), Hachette, Paris 1953.

antropologici che da tali appetiti derivano, dalla società storica in cui hanno la possibilità di sopravvivere.

“Fa sempre un certo effetto constatare la differenza che separa l’ispirazione degli empiristi da quella dei razionalisti. Gli uni si stupiscono di quello che non stupisce affatto gli altri. A sentire i razionalisti, la verità e la libertà sono prima di tutto diritti; i razionalisti si chiedono come tali diritti si possano perdere, come si possa cadere in errore o perdere la libertà. Per questo il razionalismo ha trovato nella tradizione adamitica, che pone al principio l’immagine di un Adamo libero e razionale, il terreno adatto alle sue preoccupazioni. In una prospettiva empirista, è esattamente il contrario: quel che sorprende è il fatto che gli uomini possano talvolta conoscere il vero, talvolta intendersi fra di loro, e talvolta liberarsi da ciò che li imprigiona. L’ispirazione empirista di Spinoza, che concepisce la libertà e la verità come prodotti ultimi, che sorgono solo alla fine, può essere scorta nel vigore con cui attacca la tradizione adamitica. Uno dei paradossi di Spinoza, e non è il solo caso in cui lo vediamo all’opera, consiste nell’aver ripreso le forze concrete dell’empirismo per metterle al servizio di un nuovo razionalismo, fra i più rigorosi che siano mai stati concepiti.”¹⁵⁵

Lungo il cammino che inizia da *Istinti e istituzioni* (1953), attraversa *Proust e i segni* (1964) e *Spinoza e il problema dell’espressione* (1968), per giungere a *L’anti-Edipo* (1972) e *Mille piani* (1980), Deleuze fa molti progressi in direzione di quel razionalismo spinoziano, ‘eretico’, che egli definisce empirismo trascendentale. Abbiamo dianzi mostrato la difficile gestazione dell’empirismo trascendentale, la qual cosa ci ha indotti a seguire un procedimento di ricerca non strettamente cronologico, avendo del resto avuto – in questo fare – la fortuna di salire sulle spalle di giganti del pensiero quali Spinoza, Leibniz e naturalmente lo stesso Deleuze. Ci è sembrato così di giungere a disporre di attrezzi storico-filosofici idonei per lavorare con maggior destrezza la materia politica deleuziana.

Proseguiamo dunque con un’affermazione agile: Spinoza sta alla polemica anti-adamitica come Deleuze sta alla critica anti-edipica. In entrambi i pensatori si agisce filosoficamente per “lucidare le lenti” della visione razionalistica del mondo che confonde la sensibilità con il peccato o l’errore, il desiderio con la mancanza o la povertà, la tristezza con il Male, la letizia con il Bene. Spinoza insegnava che il

155 SPE, pp. 117-118.

desiderio vivente è, nella sua essenza, connesso con la produttività infinita della Natura e non con il Bene e il Male. Deleuze aggiunge che tale produttività si rivela in primo luogo attraverso i segni dell'Arte, e quindi in una forma d'opera essenzialmente singolare ed extra-morale. In ogni caso Bene e Male sono qui nozioni prive di contenuto che ottengono un significato positivo soltanto nei tribunali umani, ovvero mediante la legge che di volta in volta prestabilisce come vadano definiti, e conseguentemente a posteriori giudicati, l'Adamo perfetto e l'Adamo stolto, o l'Edipo salvatore e l'Edipo blasfemo. Propriamente parlando, non esiste *la* legge in Natura. E l'uomo, in se stesso, non implica né il bene né il male, non sente né la mancanza della divina perfezione 'a priori', né la nostalgia per un astratto stato di natura pre-sociale. L'uomo, utilizzando termini teologici, non desidera né imitare il Padre né essere come il Serpente. L'individuo segnato dalla finitezza è, dal punto di vista dell'esistenza immediata, involontariamente legato al destino di una certa comunità storica capace di produrre istituzioni, ovvero istituzioni sociali che hanno la funzione di governare l'espressione delle tendenze istintive dei corpi individuali.

“Il fatto che nell'istituzione la tendenza si soddisfi è indubbio: basta pensare alla sessualità nel matrimonio, all'avidità nella proprietà. Tuttavia, si potrebbe contrapporre l'esempio di istituzioni come lo stato, alle quali non corrisponde alcuna tendenza. E' chiaro, però, che tali istituzioni sono secondarie, che presuppongono già dei comportamenti istituzionalizzati, che invocano un'utilità derivata propriamente sociale, che in ultima istanza trova il principio da cui essa deriva nel rapporto tra il sociale e le tendenze. L'istituzione si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi. E' proprio questa, d'altra parte, la differenza tra l'istituzione e la legge: la legge è una limitazione delle azioni, l'istituzione un modello positivo di azione. Contrariamente alle teorie della legge che pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali), e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale), la teoria dell'istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni), per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originali di soddisfacimento). Una simile teoria ci darà infine dei criteri politici: la tirannia è un regime in cui ci sono molte leggi e poche istituzioni, mentre la democrazia è un regime in cui ci sono molte istituzioni e pochissime leggi.

L'oppressione si manifesta quando le leggi hanno a che fare direttamente con gli uomini e non con le istituzioni preliminari che garantiscono gli uomini."¹⁵⁶

In questo eccellente tratto di *Istinti e istituzioni* si avverte l'adeguato prolungamento di un pensiero politico originariamente spinoziano. E' un passo che misura la distanza che separa Deleuze dalle teorie moderne dello Stato. Come risulta palese, non si vuole contrapporre un presunto 'spontaneismo' naturale alla razionalità dello Stato. Anche quando vi è la possibilità di immaginare uno stato di natura diverso da quello dell'hobbesiana guerra di tutti contro tutti, uno stato del tipo 'buon selvaggio', non si esce dalla logica del giusnaturalismo. Ma non si intende nemmeno esaltare la "democrazia" quasi fosse la risposta immediata ad impulsi puramente biologici. Ciò farebbe poggiare il regime politico democratico su una base necessaria ma irrazionale, quindi su fondamenti di nuovo vantaggiosi per le istanze razionalistiche che pretendono di produrre *ex nihilo* il Leviatano, l'animale artificiale, lo Stato.

L'evidenza che s'impone è invece che la legge razionale non produce nulla di realmente nuovo sotto il sole. La legge "è una limitazione delle azioni", una limitazione negativa di usi e costumi che vengono sottintesi come già dati, già prodotti. E soltanto a partire da tale limite negativo e improduttivo si può pensare ad un'istituzione derivata qual è lo Stato moderno.

Le "istituzioni preliminari" si presentano invece positivamente. La società inventa dei modelli artificiali d'azione che "trasformano la tendenza stessa introducendola in un ambiente nuovo [*un milieu nouveau*]", vale a dire che "ogni esperienza individuale presuppone, come un *a priori*, la preesistenza di un ambiente in cui l'esperienza è condotta, ambiente specifico o istituzionale."¹⁵⁷ La "teoria dell'istituzione" non invoca alcuna astratta specie umana unica, e nemmeno diritti naturali trascendenti. E' una teoria che comporta degli *a priori storici*, che implica tante specie umane quanti sono gli *ambienti codificati* che rendono possibili i comportamenti individuali.

E' ancora prematuro insistere sull'argomento. Per ora è importante capire che anche dall'abbozzo teorico che traspare da *Istinti e istituzioni* si trae la caratteristica principale dell'etica deleuziana.

156 IDAS, pp. 15-16.

157 Cfr. IDAS, p. 15.

La teoria politica può diventare una filosofia pratica dei modi di vita poiché quest'ultima, in Deleuze, si distingue nettamente da una qualsivoglia legge morale. Alle pretese della 'morale' si risponde con le esigenze dell'etologia', un termine che Deleuze, non a caso, usa per definire l'*Etica* di Spinoza.¹⁵⁸

Con 'etologia' Deleuze allude al senso che il vocabolo rivestiva un tempo, ossia studio dei costumi nei differenti ambienti storici, e non quindi al significato che esso comincia ad acquisire attraverso biologi quali il succitato Jakob von Uesküll. E ciò per una ragione da evidenziare in *Istinti e istituzioni*: "l'istinto traduce le urgenze dell'animale, così come l'istituzione traduce le esigenze dell'uomo: l'urgenza della fame diventa nell'uomo rivendicazione di avere del pane."¹⁵⁹

L'istinto è già una forma particolare di traduzione-decifrazione dei segni intensivi che i corpi emettono, i corpi in se stessi sono già linguaggio e il linguaggio è sempre quello dei corpi. Dunque in Deleuze non si tratta di contrapporre – come invece fa ad esempio Heidegger ispirato dallo stesso Uesküll – l'“ambiente animale”, la vita nuda e povera, all'“ambiente umano”, alla vita vestita e ricca, tanto meno si intende rappresentare il mondo animale alla stregua di un modello benefico o malefico di 'società'. La questione è piuttosto quella di saper apprendere i linguaggi dei differenti corpi, linguaggi differenti che di leggi morali che vietano le azioni proprio non si curano.

L'etologia' di Deleuze-Spinoza è dunque una definizione che va utilizzata soltanto per distanziare con una battuta netta l'etica dalla moralità tradizionale, e non va quindi caricata di sfumature scientifiche troppo austere. Essa dispone di risvolti umoristici che possono far ricordare un aneddoto divertente, quello dello scrittore newyorkese di famiglia rabbinica al quale era stato chiesto di dove fossero i suoi genitori; a domande del genere lo scrittore soleva rispondere come loro abitassero a Londra, ma per buona parte dell'anno risiedessero nel XV secolo...

Il problema 'serio' è un altro. Se impostiamo il tema politico in un modo esclusivamente teorico, senza le necessarie regole di prudenza pratico-etiche o critico-cliniche, ci troviamo di fronte la seguente logica.

158 Cfr. la quarta di copertina di DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, Paris 1981.

159 Cfr. IDAS, p. 18, corsivo nostro.

La teoria dell'istituzione "pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni), per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva"; le teorie della legge "pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali), e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale)". Queste teorie sono complementari. La prima proietta il negativo sul bisogno, nascondendo quest'ultimo alla conoscenza. I nostri bisogni e desideri non sono realmente dati. Noi abbiamo a che fare con dei soggetti collettivi che creano dei modelli di comportamento che regolano a priori la manifestazione delle nostre tendenze naturali, le quali ci appaiono nel loro aspetto positivo soltanto nel momento del loro soddisfacimento istituzionalizzato: "E' notte perché si dorme; si mangia perché è mezzogiorno."¹⁶⁰

Il negativo non può spiegare il positivo, e viceversa. I bisogni sessuali "non spiegheranno mai le molteplici forme possibili di matrimonio", la brutalità "non spiega affatto la guerra", ma essa "vi trova il suo mezzo migliore."¹⁶¹ Il soggetto sociale si presenta così come inventivo, creando dei mezzi artificiali di soddisfacimento, come il matrimonio o la guerra. Esso tuttavia posiziona un effetto collaterale, cioè il problema dell'istinto negativo. La società ci appare positiva, ma non ci spiega nulla, non attiva né determina "la tendenza che soddisfa".

Ecco allora comparire i teorici della legge, con l'intenzione di spiegare il negativo. Essi interpretano i nostri bisogni rovesciando i termini del problema sociologico. Il giusnaturalismo occupa il negativo esterno del bisogno ponendo "diritti naturali". Nello stesso istante riproietta il negativo sul sociale per mezzo della "limitazione contrattuale". Dalla premessa che rappresenta l'esistenza di diritti naturali che precedono le norme del diritto positivo, deriva allora la possibilità di quella dialettica filosofica che, specialmente da Hobbes in poi, si sforza di accordarsi sul significato 'reale' di tali diritti. E' una dialettica che però non rispetta i limiti storici del giusnaturalismo. Infatti essa si rivolge al passato, trovando nella tradizione biblica "il terreno adatto alle sue preoccupazioni", come anche soltanto il titolo dell'opera più celebre di Hobbes indica, e sviluppa il suo nocciolo logico fino al cuore della filosofia

¹⁶⁰ Cfr. IDAS, p. 18.

¹⁶¹ Cfr. IDAS, p. 16.

contemporanea, come anche il breve passo deleuziano appena riportato qui sopra dimostra.

Il sistema hobbesiano si sforza di ‘secolarizzare’ il messaggio teologico-politico lasciando in eredità una logica accattivante. In Hobbes lo spazio naturale viene pensato in termini meccanicistici, ovvero in quanto spazio neutro in cui gli individui esistono in uno stato dinamico di moto perpetuo, ovvero dotati di un potere d’agire privo d’impedimenti esterni. Gli individui vengono allora interpretati come atomi mancanti di ogni limite rispetto al loro potere, e il diritto naturale risulta un diritto di tutti a tutto. Essi si riconoscono tra loro come esseri mancanti di limite, dunque, per evitare la reciproca distruzione, istituiscono una limitazione delle azioni che si presenta mediante la figura del contratto sociale. Con l’istituzione contrattuale negativa – che si può quindi anche intendere come negazione del bisogno, come negazione di una negazione – si trasferisce immediatamente ad un unico potere che trascende la società dei molti il compito di determinare positivamente tale limitazione. Nascerebbe così il potere sovrano dello Stato, in grado di rappresentare la volontà generale di riconoscimento e di trasformarla in legge da imporre indistintamente a tutti gli individui, volenti o nolenti.

Non stiamo per ora ad esaminare le variazioni sul tema che questa logica subisce nel corso del tempo¹⁶². Osserviamo solo il persistere nella logica dei teorici della legge di un immaginario teologico-politico e alcuni suoi effetti pratici nell’animo umano.

Senza un’adeguata analisi degli *a priori storici*, senza una critica pratico-clinica degli ambienti sociali che condizionano le azioni e i pensieri immediati degli individui, la conseguenza è di iniziare da premesse teoriche che in realtà non spiegano nulla dei nostri desideri. La teoria dell’istituzione ha il vantaggio di chiarire l’utilità preliminare della società, quella di garantire l’esistenza dell’individuo evitando di esporlo a mondi che stanno al di fuori del sociale, mondi in cui l’individuo assolutamente isolato non potrebbe sopravvivere. Tuttavia questa teoria prepara un terreno negativo adatto all’ermeneutica del teorico della legge che intende sovra-determinare con norme ‘universali’ comportamenti particolari socialmente determinati. E ciò con l’effetto, derivato ma non meno inquietante, di assecondare le esigenze del regime politico previsto dalla tirannia.

162 Sull’impianto teoretico del giusnaturalismo e i relativi sviluppi storico-concettuali, rinviamo a due noti strumenti di ricerca: AA. VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Franco Angeli, Milano 1993; AA.VV., *Il potere*, a cura di Giuseppe Duso, Carocci, Roma 1999.

Il regime assolutistico o dispotico cerca, a seconda delle convenienze, di cancellare, rimuovere o uniformare gerarchicamente, in forma piramidale, l'esistenza della pluralità degli ambienti storico-istituzionali, marcando così i confini di un tipo di spazio in cui le leggi ottengono facilmente la possibilità di aver a che fare "direttamente con gli uomini", cioè proprio con quegli individui che la società si sforzava di non isolare. Sotto certi aspetti la società libera l'organismo dei corpi umani dalla natura immediata, ma sotto altri educa gli individui ad un'obbedienza 'istintiva', un'obbedienza che diventa vantaggiosa per la volontà o sovranità diretta del despota.

In armonia con un'etica al di là del bene e del male, è il caso di avvertire che nemmeno la figura del despota, nella filosofia politica deleuziana, è moralmente buona o cattiva. Essa possiede una funzione storica a suo modo produttiva, sulla quale torneremo più avanti. Anticipiamo però che il despota, a differenza della teoria della legge, crea qualcosa di nuovo, produce per l'appunto uno spazio sociale livellato che neutralizza le differenze e che va a costituire una piattaforma sulla quale i teorici della legge hanno la possibilità di iniziare i dialoghi sulla 'natura' negativa o positiva degli individui.

Le teorie razionalistiche della legge, le impostazioni filosofico-giuridiche del pensiero politico, non si allontanano di molto dalla tradizione teologica. Esse, in fondo, continuano a porre "al principio" la matrice d'uomo che moltiplica all'infinito individui sempre identici, a pensare all'Adamo dall'anima spezzata, ubbidiente o disubbidiente. L'Adamo a cui il Padre può solo proibire di desiderare il frutto negativo 'naturale' e giammai aiutarlo a comprendere il desiderio. Spinozianamente: "Uomini, donne e fanciulli: tutti possono ugualmente essere ubbidienti in forza di un comando, ma non tutti possono ugualmente conoscere."¹⁶³

La polemica anti-adamitica si svolge prevalentemente come una critica della maniera moralistico-giuridica di concepire il desiderio, ovvero, classicamente, come povertà o mancanza. Dunque, in linea con la nostra proporzione, la critica anti-edipica di Deleuze non si riduce ad un mero corpo a corpo con il genere di analisi *clinica* praticata dalla psicoanalisi. Inoltre, l'analisi *critica* e clinica è anche un'autocritica del filosofo che non può sottrarsi all'esigenza di mettere in discussione le proprie stesse categorie

163 Cfr. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, con testo latino a fronte, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001, cap. XIII, p. 465.

sociologico-politiche, le quali, il più delle volte, non hanno altro effetto pratico che nutrire l'impotenza degli uomini e i bisogni del tiranno.

L'impotenza che viene alimentata riguarda da vicino passioni tristi quali la paura e la speranza. Non intendiamo riferirci soltanto alla speranza del premio e alla paura del castigo, passioni ben note nell'ambito delle istituzioni culturali. La teoria della legge sovra-determina per proprio conto queste passioni, e la paura in particolare. Essa diventa paura di una guerra continua esterna allo stato perpetuamente pacificato, perché la guerra istituzionale risulta confusa con il "diritto naturale", il quale diritto a sua volta non può risultare positivamente conservato che dai vari stati sovrani. Sul versante interno, la paura diventa terrore di possibili rivoluzioni o resistenze violente, le quali, secondo la logica del giusnaturalismo, sono percepite teoricamente come pura negatività autodistruttiva, quasi fossero malattie cancerogene del corpo dello Stato.

Per contro, la teoria dell'istituzione implica delle conseguenze che trasformano speranze e paure in qualcosa che in generale viene definita "nevrosi". "La tendenza viene soddisfatta con mezzi che non dipendono da essa. D'altra parte, essa non viene mai soddisfatta senza essere, al tempo stesso, costretta o vessata, e trasformata, sublimata. Sicché la nevrosi è possibile."¹⁶⁴

La nevrosi è il sintomo patologico di desideri frustrati. Noi speriamo di ottenere quei mezzi artificiali di soddisfacimento che la società ci insegna fin da fanciulli a desiderare. Le nostre delusioni, i nostri fallimenti, sono delusioni e fallimenti sociali. A ciò si somma il fatto che le istituzioni creano le condizioni ideali per un dualismo espressivo: l'espressione positiva, sublimata, della tendenza naturale che si realizza nel piacere istituzionalizzato; l'espressione negativa della tendenza che si manifesta nei complessi edipici e nell'istinto di morte. Sono principi del positivismo psicologico-sociale che Freud ha sapientemente enucleato e Lacan, seguendo i criteri formali della linguistica strutturalista, sviluppa e rinnova la dottrina freudiana. "Avevamo già molti padri nella psicoanalisi: innanzitutto un padre reale, ma anche immagini di padre. E tutti i nostri drammi avevano luogo nella tensione di rapporti fra il reale e l'immaginario. Jacques Lacan scopre un terzo padre, più fondamentale, padre simbolico o Nome-del-padre."¹⁶⁵

164 IDAS, p. 16.

165 IDAS, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?", p. 216.

L'empirismo trascendentale precisa ulteriormente che è certo che ogni sintomo è una parola, ma, prima ancora, *tutte* le parole sono sintomi. Per Deleuze il linguaggio clinico che nasce e progredisce con la psicoanalisi è il sintomo di un disagio esclusivamente sociale. Da questo punto di vista la psicoanalisi possiede una sua determinata funzione. Lo psicoanalista è la metamorfosi moderna dell'“uomo del rituale”. “L'istituzione ci rinvia a un'attività sociale che costituisce modelli di cui non siamo coscienti, e che non si spiega attraverso la tendenza o l'utilità, poiché al contrario quest'ultima, in quanto utilità umana, la presuppone. In questo senso, il prete, l'uomo del rituale, è sempre l'inconscio del fruitore.”¹⁶⁶

La psicoanalisi ha il merito di portare alla superficie della coscienza – attraverso riti ed elementi simbolici nuovi – la struttura significante dell'attività sociale. In essa emerge però un grave inconveniente: lo psicoanalista alimenta nelle persone la speranza di poter parlare di loro stesse, di poter facilmente narrare la propria storia personale esprimendosi ‘liberamente’, quando invece il paziente ideale non è altro che il significato empirico dell'attività sociale che costituisce il soggetto quale persona-fruitor di tale servizio psicologico, ovvero in quanto soggetto passivo della “nevrosi”. E' cioè il linguaggio dell'attività sociale che sublima simbolicamente i modelli inconsci di comportamento a parlare nella seduta psicoanalitica, e non il singolo individuo. Il ragionamento che soggiace alle istituzioni psicoanalitiche private sembrerebbe essere questo: se è vero che nelle società capitalistiche moderne si produce un'infantilizzazione globale degli individui, se il padre reale-sociale risulta latitante, allora sarà opportuno dare la possibilità alle persone di acquistare un padre simbolico che del padre reale faccia le veci.

Le questioni che l'*Anti-Edipo* e *Mille piani* cercheranno di far emergere saranno allora: cosa sono i soggetti dell'attività sociale? A chi sono realmente utili le istituzioni? Qual è il vero rapporto tra i modi sociali della produzione positiva e il desiderio? Esiste una pratica del diritto che non sia quella rappresentativa dei teorici della legge? Il desiderio degli individui può esprimersi solamente mediante un linguaggio simbolico-sociale?

166 IDAS, pp. 16-17.

Tutte queste domande si riassumono nel “problema fondamentale della filosofia politica” che “resta quello che Spinoza seppe porre”: “perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come si trattasse della loro salvezza?”¹⁶⁷

Sarebbe ingenuo definire l’*Anti-Edipo* e *Mille piani* la rappresentazione del desiderio di emancipazione di una generazione, una generazione impegnata nei movimenti che caratterizzarono in Francia le pratiche politiche nate in seguito agli avvenimenti del maggio ’68. In effetti questi libri possono essere letti come un grandioso affresco del sessantottismo: gli stessi Deleuze e Guattari corroborano tale valutazione. Nella *Prefazione all’edizione italiana* di *Mille piani* essi ammettono, non solo ironicamente, di non essersi potuti sottrarre alla ‘civetta hegeliana’, al dovere filosofico di apprendere il loro tempo in pensieri.¹⁶⁸ I nostri però si affrettano ad aggiungere che “l’oiseau de Minerve” ha “ses cris et ses chants; les principes en philosophie sont des cris, autour desquels les concepts *développent* de véritables chants.”¹⁶⁹

Mettiamo in risalto ancora una volta il verbo *développer*, poiché il confronto di Deleuze con Hegel, quale emergeva da *Proust e i segni*, non va mai sottovalutato. E’ un confronto che si svolge anche tra le righe di *Istinti e istituzioni*, uno scritto cronologicamente molto vicino alla recensione di Deleuze al libro di Hyppolite, di cui in precedenza abbiamo avuto modo di parlare.

In *Istinti e istituzioni* è presente una polemica implicita rivolta agli hegeliani *Lineamenti di filosofia del diritto*, che rientra in quella critica filosofica della filosofia cui si discuteva nel capitolo precedente, la critica dei metodi di esposizione accademica ai quali Deleuze stesso era stato educato. La filosofia non può ridursi all’interpretazione, alla narrazione dei fenomeni storici mediante griglie interpretative che appartengono esclusivamente all’ambiente codificato in cui il filosofo cresce, neppure coincidere con la rappresentazione a posteriori della totalità di una stagione culturale: il pensare filosofico tornerebbe così a quella circolarità ermeneutica tanto aborrita. La civetta di Atena compie sicuramente i suoi voli interpretativi sul far del crepuscolo, ma non si

167 Cfr. AE, p. 32.

168 Cfr. MP, p. 31.

169 Cfr. DXRF, “Préface pour l’édition italienne de *Mille plateaux*”, p. 290, corsivo nostro.

deve scordare che per i greci la voce, il logos era originariamente un grido: Atena nasceva dalla testa di Zeus armata, sprigionando un grido di guerra. Fuor di metafora: nel pensiero deleuziano la logica trascendentale dei segni non viene mai abbandonata. Il filosofo accoglie i segni prefilosofici emessi dai soggetti viventi e dagli oggetti vissuti che incontra, sviluppa concettualmente il loro senso, inventa un metodo per catturare in pensieri l'evento che contiene, comprende e complica il filosofo stesso.

Ciò si realizza particolarmente nell'*Anti-Edipo* e *Mille piani* in relazione ad un evento come il sessantotto il quale, in maniera più marcata rispetto ad altri fenomeni storici, appartiene all'ordine «di un evento puro, libero da ogni causalità normale o normativa. [...] Nel '68 ci sono state molte agitazioni, gesticolazioni, parole, sciocchezze, illusioni, ma non è questo che conta. Ciò che conta è che è stato un fenomeno di veggenza, come se tutt'a un tratto una società vedesse quel che contiene di intollerabile e vedesse inoltre la possibilità di qualcosa d'altro. E' un fenomeno collettivo sotto forma di: "Un po' di possibile, altrimenti soffoco..." Il possibile non preesiste, è creato dall'evento. E' una questione di vita. L'evento crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività (nuovi rapporti con il corpo, il tempo, la sessualità, l'ambiente sociale, la cultura, il lavoro...)."¹⁷⁰

Logica dei segni quindi ed evento puro, "fenomeni di veggenza" che costringono ad una produttività differente ed Evento che obbliga a pensare. Non si tratta più di esprimere idealisticamente la "causalità normale o normativa" di un fenomeno, ma di rispondere adeguatamente alle nuove condizioni di produttività rese possibili non da un'istituzione storica, ma dall'evento puro che l'ambiente sociale si limita a subire. Vi sarà sempre la possibilità di teorizzare che l'Oggetto del sessantotto è 'la libertà', e il Soggetto 'i giovani'. Ma nel momento in cui, per caso e necessità, si è obbligati a farla finita con giudizi vuoti e astratti di tal fatta, si scoprirà che non sono le antropologiche idee morali, regolative o storico-normative della ragione a muovere il desiderio delle persone. E del resto è proprio qui che risiede il cuore del problema.

Ciò che sta a cuore a Deleuze, è rinnovare lo spinoziano razionalismo eretico in grado di oltrepassare, senza conservare, quella dialettica del negativo-positivo, implicitamente hegeliana, ancora così insistente in *Istinti e istituzioni*. Il problema della *ratio* è il problema del *rapporto*. Vi è una ragione strettamente connessa con un desiderio né

170 Cfr. DRF, "Maggio '68 non c'è stato", pp. 188-189.

negativo, né positivo, ovvero vitale, che si manifesta sotto il sole per mezzo di un evento collettivo: la ragione come mutamento del rapporto “con il corpo, il tempo, la sessualità, l’ambiente sociale, la cultura, il lavoro...” Tale connessione pratica tra desiderio e ragione nell’*Anti-Edipo* e *Mille piani* viene nominata *agencement*.

Se l’*Anti-Edipo* tenta di sviluppare, esplicitare, dispiegare concettualmente *questa* ragion pratica, *Mille piani* si concentra sugli eventi, sui fenomeni di veggenza. Ogni *plateau* di *Mille piani* possiede una data precisa. Scorrendo l’indice di questo testo, si noterà che non compare affatto il momento fatidico per i due autori, appunto il ’68. Essendo Deleuze e Guattari ben consapevoli di venire compresi in un puro evento collettivo, non hanno l’illusoria pretesa di trascendere il loro tempo. Soprattutto, ed è la stessa cosa, non si arrogano il diritto di ‘farlo invecchiare’, come invece i *Lineamenti* di Hegel vorrebbero poter fare con le ‘figure della vita’.¹⁷¹ E ciò per un motivo che ormai sappiamo individuare: ogni evento puro è *virtualmente* eterno. In *Mille piani* si cerca di costruire una forma d’opera in cui i piani molteplici dell’essere evenemenziale possano trasversalmente interagire in un modo singolare. Per contemplare così i tempi perduti *sub specie aeternitatis* e rivoltare lo spazio dalla parte sensibile alle luci e potenze dell’attuosa essenza del mutamento.

Ci stiamo spingendo un po’ oltre i nostri compiti. Per procedere con ordine, leggiamo ancora ciò che in Deleuze si afferma insieme a Spinoza.

“La vita non è un’idea, una questione di teoria in Spinoza. E’ un modo d’essere, un modo eterno identico in tutti gli attributi. Ed è solo da questo punto di vista che assume tutto il suo senso il metodo geometrico. Quest’ultimo nell’*Etica* si oppone a ciò che Spinoza chiama satira; la satira è tutto ciò che trae piacere dall’impotenza e dalle pene degli uomini, tutto ciò che esprime il disprezzo e lo scherno, tutto ciò che si nutre di accuse, malevolenze, di disprezzo, di interpretazioni volgari, tutto ciò che spezza le anime (il tiranno ha bisogno di anime spezzate, proprio come le anime spezzate di un tiranno). Il metodo geometrico cessa di essere un metodo di esposizione intellettuale; non si tratta più di una esposizione accademica ma di un metodo di *invenzione*. Esso diventa un metodo di rettificazione vitale ed ottica. Se l’uomo è in qualche senso distorto, sarà possibile rettificare questo effetto di distorsione ricollegandolo alle sue

171 Cfr. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari 2001, “Prefazione”, p. 17.

cause *more geometrico*. Questa geometria ottica attraversa tutta l'*Etica*. Ci si è chiesti se l'*Etica* debba essere letta in termini di pensiero o in termini di potenza (ad esempio, gli attributi sono delle potenze o dei concetti?). In effetti, non vi è che un termine, la Vita, che comprende il pensiero, ma che reciprocamente è compresa solo dal pensiero. Non certo che la vita sia nel pensiero. Ma solo il pensatore ha una vita possente e senza colpevolezza né rancore, solo la vita esplica [*explique*] il pensatore. Occorre comprendere nell'assieme il metodo geometrico, la professione di lucidare le lenti e la vita di Spinoza."¹⁷²

La geometria ottica di Deleuze-Spinoza sarà lo strumento che utilizzeremo per percorrere la filosofia politica dell'*Anti-Edipo* e di *Mille piani*.

3.2. Società e diritto

L'*Anti-Edipo* (1972) è un'opera provvisoria che trova le sue conclusioni in *Mille piani* (1980). In questa sede, dedicata allo studio degli aspetti principali della filosofia politica deleuziana, non potremo seguire l'evoluzione concettuale che avviene durante l'arco di tempo che separa la composizione dei due libri. Richiamiamo soltanto un obiettivo prioritario: l'idea di "macchina desiderante" che innerva tutto il primo capitolo dell'*Anti-Edipo*, andrà definitivamente a confluire, in *Mille piani*, nel già annunciato concetto di *agencement* (concatenamento). Questo aggiustamento nel tiro delle risposte

172 SFP, p. 23-24.

che Deleuze riserva al “problema fondamentale della filosofia politica”, dà modo di descrivere quelli che a nostro avviso sono i pregi e i difetti dell’*Anti-Edipo*.

Lo stile dell’*Anti-Edipo* ha la virtù di rispecchiare congruamente i linguaggi del sessantottismo e di spiegare quindi il senso delle aspirazioni involupate in quella temperie culturale: il desiderio come produzione collettiva di una “nuova soggettività”, molto consapevole e combattiva di fronte a ciò che la nostra società “contiene di intollerabile”, e cioè, in primo luogo, di fronte a quel “capitalismo” che forma il primo termine del sottotitolo dell’*Anti-Edipo*. L’inconscio sociale, quale “fabbrica” illuminata dal desiderio produttivo, viene allora contrapposto all’inconscio scoperto dalla pratica psicoanalitica, una pratica che tenderebbe ad isolare gli individui dal loro contesto collettivo, ad arginare il desiderio di partecipazione politica e ad ipostatizzare le immagini familistiche e ‘teatrali’ del desiderio. Abbiamo visto più addietro che lo stesso Deleuze, almeno fino a *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, era stato influenzato da una nozione di Ripetizione per alcuni tratti ancora intrecciata con i metodi di ‘teatralizzazione’ o con la nuova ritualità mondana prodotta dal freudismo. E’ noto lo scopo di tale rito: rinchiusi nello spazio scenico della seduta psicoanalitica, *tutti* gli uomini hanno la possibilità di indossare la maschera catartica del figlio ribelle, recitando all’infinito il ruolo del classico ed eroico Edipo o del moderno e dubbioso Amleto.

Il principio unico della psicoanalisi è *il figlio*, così essa “se la sbrogliava male con una regressione infinita: il padre ha dovuto essere bambino, ma ha potuto esserlo solo in rapporto ad un padre, che fu a sua volta bambino, rispetto ad un altro padre.”¹⁷³ Non esiste in verità un padre reale nella psicoanalisi. Le griglie interpretative degli psicoanalisti non sono nulla “senza le identificazioni dei genitori ai bambini”, e dunque senza la “posizione originaria d’un padre della orda”¹⁷⁴ che prestabilisca un limite mitologico alla regressione infinita, mascherando così il sofisma che i ragionamenti della psicoanalisi implicano.

Il merito dell’*Anti-Edipo* è allora quello di far emergere kantianamente i “paralogismi” in cui si imbatte la psicoanalisi, dimostrando che non è più il caso di chiedersi “chi

173 Cfr. AE, p. 311.

174 Cfr. AE, p. 311.

venga prima, tra il padre o il bambino, perché una tal questione si pone solo nell'ambito del familiarismo. Quel che è primario, è il padre rispetto al figlio, ma solo perché quel che è primario è l'investimento sociale rispetto all'investimento familiare, l'investimento del campo sociale nel quale il padre, il bambino e la famiglia come sottoinsieme sono contemporaneamente immersi.”¹⁷⁵ “*Prima di essere un sentimento infantile di nevrotico, Edipo è un'idea di paranoico adulto.*”¹⁷⁶

Questa ‘critica della ragion psicoanalitica’ che l’*Anti-Edipo* espone, diventa in questi punti del testo estremamente interessante. Purtroppo il libro contiene anche un vistoso inconveniente: esso cede alla tentazione di proporre qualcosa che sostituisca la psicoanalisi, una pratica che nelle intenzioni degli autori sia in grado di fondare nientemeno che la “schizoanalisi”.

E’ comprensibile che Deleuze abbia avuto l’esigenza di recidere l’esile cordone ombelicale che, nella fase immediatamente precedente l’incontro con Guattari, lo teneva ancora legato alla psicoanalisi strutturalista. L’aver però compiuto tale gesto lasciando credere che si trattasse anche di un’operazione atta a generare un surrogato della psicoanalisi, insinua in noi il sospetto che esso sia stato un tentativo maldestro di Deleuze di rinunciare per un attimo alla sempre amata filosofia. *Mille piani* è un lavoro più felice, molto più coerente con la logica del segno, e soprattutto ha il buon gusto di risparmiarci ogni volontà di costituire nuove “analisi” che non siano quelle filosofico-politiche, per quanto la “schizoanalisi” dell’*Anti-Edipo* potesse esser stata improntata alla buona intenzione di liberarci dalla rappresentazione ‘teatrale’ che abbiamo di noi stessi. Le buone intenzioni non servono a nulla, sono una “palla al piede”, dei sintomi psicologici perfettamente funzionali ai metodi psicoanalitici. In questa intenzionalità che impronta il discorso anti-edipico va visto lo “scacco” a cui alludono retrospettivamente Deleuze e Guattari nella *Prefazione all’edizione italiana di Mille piani*.¹⁷⁷

175 Cfr. AE, p. 314.

176 Cfr. AE, p. 311.

177 Cfr. MP, p. 29.

L'*Anti-Edipo* appare contrapponendosi frontalmente ai padri della psicoanalisi, dando così l'impressione di ripetere ingenuamente quella maschera familistica del ribelle così cara a quegli stessi riti psicoanalitici che si vorrebbero veder superati. Subire il fascino dell'uccisione del padre vuol dire rafforzarne costantemente l'amletica e fantasmatica presenza. Nell'*Anti-Edipo* capita a Deleuze, in rapporto a Freud, un po' la stessa cosa che, *mutatis mutandis*, accadeva a Platone nei confronti del 'padre-Parmenide' o a Hegel in relazione a Kant.

E' inutile inoltre negare che il libro sortisce un effetto 'volontaristico' abbastanza simile a quello che denota i sopracitati teorici della legge. Al di là dell'opportuna critica ai metodi psicoanalitici, la volontà di 'superamento' rischia di confondersi con la volontà di sovra-determinare moralmente un'istituzione come quella psicoanalitica che, piaccia o meno, possiede una sua determinata necessità storica. Iniziare direttamente dal "desiderio", dalle "macchine desideranti", come apparentemente fa l'*Anti-Edipo*, non può che comportare l'impelagarsi nella dialettica tra le tesi positive dell'istituzione psicoanalitica e le antitesi negative che presuppongono un istinto 'spontaneo' superiore, un desiderio istintivo facilmente reintegrabile nelle teorie del diritto naturale meccanicistico di matrice hobbesiana. Non serve a molto definire a priori il desiderio come "produttivo" se poi si ottiene l'effetto contrario di far intendere ai più che tale desiderio si esprime solo nei toni di una sterile polemica contro coloro che producono realmente pratiche sociali storicamente necessarie. Così facendo, l'unico risultato evidente che si ottiene è quello di mostrare con cadenze moralistiche come la limitazione contrattuale negativa si trasferisca dalla dimensione sociale pubblica a quella del borghese patto commerciale privato che viene stabilito tra psicoanalista e paziente. Surrettiziamente, ad un orecchio filosofico, tal risultato non può non ricordare vetuste polemiche, come quella tra i 'sapienti', che agirebbero per il bene di tutti gli individui in maniera disinteressata, e i 'sofisti', che lo farebbero solo per alcuni e in cambio di danaro.

Da un punto di vista storico-filosofico, non è un caso che all'indomani della pubblicazione dell'*Anti-Edipo* avvenga anche la crisi della collaborazione che Michel Foucault aveva intrattenuto con Deleuze fino a quel momento. Le varie debolezze del

testo in questione si situano probabilmente all'origine delle divergenze che di lì in poi avrebbero pregiudicato i rapporti tra i due filosofi.¹⁷⁸

Mille piani è un libro differente. Esso va compiutamente a costituire l'*Etica* di Deleuze. Secondo noi in *Mille piani* il filosofo riesce realmente a trasformare il metodo geometrico in un metodo di invenzione, a conquistare la necessità creativa, la necessità libera. L'opera rinnova la metafisica in direzione della pratica critica e clinica, evitando di cadere nel tranello di 'uscire' dalla filosofia per ingaggiare un duello con la psicoanalisi. Abbiamo già visto nel capitolo precedente come creando il concetto di Ritornello, uno dei capisaldi di *Mille piani*, venisse felicemente risolto il teatrale gioco teoretico della differenza e della ripetizione. Più avanti tratteremo dell'*agencement*, altro concetto chiave di *Mille piani*, della sua capacità di esplicitare una ragion pratica semplice e concreta, sciolta da ogni dualistica dialettica tra istinti negativi e istituzioni positive. Preme però sottolineare il 'centro espressivo' di *Mille piani*. Il lavoro artistico di Antonin Artaud diventa in *Mille piani* un singolare centro espressivo – decentrato rispetto all'immediata riflessione filosofica –, capace di emettere le grida e i sussurri, i segni sensibili necessari allo sviluppo della logica, della geometria ottica e dell'etologia' deleuziane.

Mille piani presenta una struttura formale esplicita che retroagisce sullo stile diretto, informale e 'spontaneo' dell'*Anti-Edipo*, illuminandone il contenuto più genuino. Ogni *plateau* possiede una data che indica il singolare fenomeno di veggenza che ottiene la virtù di una rettificazione vitale e ottica. Il *plateau* che ci interessa evidenziare è quello che occupa una posizione centrale, dedicato appunto ad Artaud: "28 novembre 1947. Come farsi un Corpo senza Organi"¹⁷⁹.

La data rappresenta l'evento determinato da una delle ultime apparizioni pubbliche del grande artista francese, ovvero la performance radiofonica intitolata *Pour en finir avec le jugement de dieu*, una registrazione che venne ben presto censurata dalle autorità

178 Su questo cfr. F. DOSSE, *Biographie croisée*, cit., "Deleuze et Foucault: une amitié philosophique", pp. 364-393. Inoltre cfr. i non pochi documenti raccolti in DRF che testimoniano lo sforzo di appianare le incomprensioni sorte tra i due pensatori dopo l'*Anti-Edipo*, manifestando il costante e infruttuoso tentativo da parte di Deleuze di riaccostarsi al vecchio compagno di viaggio.

179 Cfr. MP, pp. 237-259.

dell'epoca ma che ebbe ugualmente, fin da subito, una vasta risonanza e riuscì a circolare ampiamente attraverso mezzi più o meno clandestini.¹⁸⁰

L'evento-Artaud costituisce per la filosofia politica deleuziana una rivelazione imprescindibile. Artaud fa parte di quei viventi-veggenti, di quei 'suicidati dalla società', che hanno veduto e sentito in un modo puramente singolare *tutto* ciò che è intollerabile nel nostro attuale modo di vivere.¹⁸¹

Il teatro 'crudele' di Artaud, realmente intransigente nel far piazza pulita di ogni istituzionale modello adamitico/edipico, è per lo spinozismo deleuziano il segno espressivo per eccellenza. E' un segno rivelatore che ha la potenza di trasformare tutti gli altri segni: 'mondani', 'amorosi', 'sensibili', 'artistici'. Secondo Deleuze, l'opera di Artaud costruisce il piano di consistenza che collega con un nodo problematico la dimensione virtuale del tempo e la dimensione attuale, il Divenire e la Storia, la natura naturante e la natura naturata, la metafisica e la Società, il Corpo e i corpi sociali, la biologia e la politica. Il nodo prodotto da Artaud costituisce la vera contraddizione, la contraddizione vissuta: il Corpo senza Organi.

Proprio nella trasmissione radiofonica del novembre 1947, Artaud esprimeva la necessità di un tale discordante principio. Deleuze ben avverte l'espressività di Artaud, l'espressività vitale che plasma la condizione evenemenziale rendendo possibile la traduzione del segno-CsO in uno dei principi trascendentali dell'empirismo deleuziano.

“L'uomo è malato perché è mal costruito. / Bisogna decidersi a metterlo a nudo per grattargli / via questa piattola che lo rode mortalmente, // dio, / e con dio / i suoi organi, // Legatemi pure se lo volete, / ma non c'è nulla che sia più inutile di un organo. // Quando gli avrete fatto un corpo senza organi, / l'avrete liberato da tutti gli automatismi / e restituito alla sua vera e immortale libertà.”¹⁸²

Il 'dio' di cui Artaud dice, è il “Demiurgo”, ovvero l'Ego trascendente, il Negativo, la “magia nera” che conserva a posteriori i propri organi istituzionali – gli “automatismi” – e le scienze ad essi asservite. Artaud ha contraddittoriamente unito in sé l'*Homo natura*

180 Cfr. A. ARTAUD, *Per farla finita col giudizio di dio*, a cura e traduzione di Marco Dotti, testo originale francese a fronte, con CD audio della registrazione radiofonica, Stampa alternativa, Roma 2001.

181 Cfr. A. ARTAUD, *Van Gogh. Il suicidato della società*, a cura di Paule Thévenin, Adelphi, Milano 1988.

182 Cfr. ARTAUD, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 53.

e l'*Homo historia*¹⁸³, vedendo, e provando sulla propria pelle, tutto il percorso che conduce all'"anatomia attuale" dell'uomo.

Prolungando sino a noi le linee della scrittura artaudiana, afferma Marco Dotti: «Ed è solo per magia – una magia nera, a cui va contrapposta la *poesia bianca* della parola liberata che le “abominevoli istituzioni” – patria, famiglia, società, spirito, concetti, percezioni, sensazioni, anima, legge, giustizia, diritto, religione, nozioni, Verbo, lingua, dio, etc. etc. – si tengono in piedi, e mantengono, a discapito dell'uomo, la sua anatomia attuale: “sono 4000 anni che l'uomo ha un'*anatomia* che ha smesso di corrispondere alla sua natura. L'anatomia in cui siamo insaccati è un'anatomia creata da degli asini imbastati, medici e scienziati che non hanno mai saputo comprendere un corpo semplice (...) si sono impadroniti del corpo umano e l'hanno rifatto secondo i principi di una chiara e sana logica, punto per punto, organo per organo, analitica a loro modo.” In questa prospettiva, il teatro diventa strumento anatomico di dissezione e di ricomposizione [...]. Parlare, disegnare e scrivere significa, allora, contorcersi – “torcere il colon della fame” – e gridare, “scalciare e sbracciarsi” contro quella forza che “prima di aver avuto il tempo di decidere da me l'essere di vivere mi ha spossessato”. Lottare come un “rebelle absolu contre tout”, come un corpo, e non come un organismo, che vuole cicatrizzare le ferite *inferte* da un'"umanità digestiva" (la società che “mi dischiara folle perché mi mangia”) fatta di *envoûteurs*, psichiatri e “petits-bourgeois repus” che compiono strani traffici sul suo corpo.»¹⁸⁴

Artaud scriveva “pour les analphabètes”, scriveva per e con “una moltitudine eccentrica di senza patria, di fuori legge, di umiliati, di mutilati, di sofferenti”¹⁸⁵, non permettendo per un solo istante che il massacro mondiale del Novecento si lasciasse velocemente cicatrizzare dagli organismi del ‘secolo breve’. La sua è una ‘veggenza’ capace di farci vedere e sentire l'abominevole contenuto delle due guerre e il vero volto delle istituzioni complici di tale ingiustificabile realtà. Artaud si esprime attraverso una “poesia bianca” in grado di far delirare la parola, portandola alle altezze del grido di una

183 Cfr. AE, pp. 314-316.

184 Cfr. la *Premessa* di Marco Dotti in A. ARTAUD, *CsO: il Corpo senz'organi*, Mimesis, Milano 2003, pp. 12-13.

185 Cfr. *ivi*, p. 11.

denuncia radicale, senza intercessori, per mostrare “le dehors des choses”, “l’espace absolu de corps”¹⁸⁶ che la “magia nera” della Storia si affretta a negare, rimuovere, interiorizzare e digerire ‘scientificamente’. Il teatro della crudeltà – il quale non ha come ‘prova’, come ‘ripetizione’ e palcoscenico, che il corpo complicante, molteplice ed espressivo dello stesso Artaud – diventa allora un potente strumento critico, una lotta continua contro la logica ‘da basto e da sella’ dell’anatomia *attuale* che non ha mai saputo comprendere “un corpo semplice”.

Qui risiede l’essenza dell’espressività vitale di Artaud, la sua pura eticità liberata da ogni compromesso con la storia sociale e con la teodicea politica, il suo spinozismo condotto all’ennesima potenza: “Ebbene la conosciamo la lurida storia del Demiurgo / [...] si è proiettato attraverso il mio corpo / di cui ne custodiva un pezzo / al fine di farsi passare per me / [...] Lui un corpo abietto / che gli spazi non volevano / io un corpo che si stava facendo / e quindi non ancora giunto al suo stadio completo / ma che si evolveva / verso la purezza integrale / e non verso l’empietà integrale / come quella del sedicente Demiurgo / il quale sentendosi inaccettabile / e volendo ugualmente vivere ad ogni costo / non ha trovato di meglio / per *essere* / che nascere a costo del mio / assassinio”.¹⁸⁷

Il Demiurgo – il negativo dell’essere ideale e idealistico, la volontà di imitare e compiacere l’Essere sovrasensibile, il povero diavolo dell’umanità digestiva, il desiderio eternamente mancante di limiti e leggi – è, letteralmente, un ladro e un assassino. Manda al macello i corpi di soldati, donne, uomini e bambini e soldati-bambini; ‘spezza le anime’, stronca sul nascere la potenza dei processi vitali per alimentare l’evoluzione teleologica dell’“essere”; ruba un pezzo del nostro corpo, il nostro Io empirico, per proiettarne l’ombra universale sotto forma di Ego su una materia, l’Estensione attuale, che si trasforma così in un luogo ignobile “che gli spazi non volevano”.

«Per questo motivo, Artaud dichiara esplicitamente di essere “un infortunio del corpo” [...]. Nell’ultima fase della sua scrittura (1946 – 1948), il suo processo di insurrezione si estremizza, l’unità dei contrari diviene caos generativo, intensità reiterata, volontà

186 Cfr. *ivi*, p. 12.

187 Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

assoluta di giustizia, possibilità concreta di potenza: è il corpo ritrovato (dopo il furto, *vol*, da parte di dio) e rinnovato (dopo lo stupro, *viol*, da parte degli uomini).»¹⁸⁸

Il processo creativo avviato da Artaud segue una direzione inversa rispetto a quella ‘evolutiva’ della volontà mimetica del Demiurgo da cui l’umanità è posseduta. E’ il ritrovamento di un corpo insorgente, che la Storia tiene in ostaggio, e il rinnovamento del rapporto col nostro corpo: la produzione di una nuova soggettività che implica tempi e ritmi completamente differenti rispetto al tempo crono-logico, il quale si nutre di negativo e positivo, di vecchi presenti e giovani corpi, e rintocca con le sue monotone campane binarie, segnando “punto per punto” i momenti dello sviluppo che conduce agli attuali organi istituzionali codificati, stratificati, divinamente giudicati e infine automatici o ‘inconsci’.

Ecco dunque l’insegnamento che l’arte artaudiana dona all’uomo: “Quando gli avrete fatto un corpo senza organi, / l’avrete liberato da tutti gli automatismi / e restituito alla sua vera e immortale libertà. // Allora gli reinsegnerete a danzare alla rovescia / come nel delirio del *bal musette* / e questo rovescio sarà il suo vero diritto [*son véritable endroit*].”¹⁸⁹

Il problema posto da Artaud e appreso da Deleuze come tale, è il problema del “vero diritto”. Farsi un Corpo senza Organi per *farla finita col giudizio* è “una visionaria esperienza, un inaudito progetto biopolitico che, mentre fa *danzare* l’anatomia, ne deforma anche l’orizzonte materiale (in questo, tutto l’ultimo Artaud è *politico*), per riconsegnare all’uomo il diritto (*droit*) alla propria *posizione* (*endroit*) nel mondo.”¹⁹⁰

E’ la ‘deformazione’ ottica dell’orizzonte materiale – economico e politico – rivelata dall’esperienza artaudiana, a costituire il nucleo di un testo come l’*Anti-Edipo*. E’ la prosecuzione filosofica della produttività artaudiana a determinare il progetto della geometria etica, il piano d’immanenza di *Mille piani*: rigirare gli occhi distorti dell’uomo dalla parte ‘diritta’, dalla parte rivolta all’indietro, alla “storia universale

188 Cfr. *ivi*, p. 18.

189 Cfr. ARTAUD, *Per farla finita col giudizio di dio*, cit., p. 53.

190 Cfr. M. DOTTI, in ARTAUD, *CsO: il corpo senz’organi*, cit., p. 19.

della contingenza”¹⁹¹; riconsegnare all’uomo la propria “possibilità concreta di potenza”, il proprio luogo-diritto, l’“espace absolu” dei corpi, lo *spazio liscio*.

Lo *spazio del diritto* non è in Deleuze un termine medio, non va confuso con la dimensione della contingenza astratta, la Contingenza posta tra le categorie idealistiche di Necessità e Possibilità, d’Intelletto e Volontà. Tale contingenza, in termini spinoziani, è solo un ente di ragione tra gli altri, una comodità del linguaggio antropologico, della mera rappresentazione dei dati empirici, della troppo umana ‘attività digestiva’. Lo spazio-tempo del diritto-potenza viene costruito da caso e necessità, da affetti e relazioni, da desiderio e ragione, da incontri e concatenamenti, da segni e logica, da senso e geometria, da quiete e movimento, da lentezze e velocità, da eventi e mutamenti. E’ un diritto che diviene autonomo, indipendente tanto dal giudizio del diritto naturale che verrebbe ‘prima’ rispetto alle nostre azioni nel mondo, quanto dal giudizio del diritto positivo che verrebbe ‘dopo’ quelle stesse azioni. E’ una pratica concreta, un diritto alla posizione che attiva tutto un mondo singolare, nel *mezzo* delle cose. “C’est que le milieu n’est pas du tout une moyenne, c’est au contraire l’*endroit* où les choses prennent de la vitesse.”¹⁹²

Lo scopo di questa pratica etica del diritto non è ‘il Bene’, il bene ideale sempre spostato, sempre posto al di là del vero diritto dei corpi; è piuttosto una giustizia radicale, una giustizia insieme semplice e complicata: restituire ad un corpo *tutti* i tempi e *tutti* gli spazi necessari affinché esso possa giungere “al suo stadio completo”.

Si ripete con Artaud e Deleuze, in forme nuove, il paradosso della filosofia pratica di Spinoza. Occorreva l’intera metafisica dell’*Etica*, e poi il *Trattato teologico-politico* e il *Trattato politico*, perché il pensiero spinoziano tornasse ad un corpo semplice, al “Corpo dell’infanzia”, e di lì potesse ripartire per favorire l’attivazione di un processo essenziale di mutamento. “In questa vita, dunque, noi ci sforziamo soprattutto che il Corpo dell’infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca ad una Mente che sia il più possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose”.¹⁹³

191 Cfr. MP, p. 31.

192 Cfr. MPX, p. 37, corsivo nostro.

Ci sembra allora inevitabile che lo spinozismo deleuziano dovesse scontrarsi con la psicoanalisi. La pratica psicoanalitica ha ragione, per un certo verso, a continuare nello sforzo d'interpretare le contraddizioni umane, di vedere nei gesti e nelle parole dell'uomo, nelle 'denegazioni', i sintomi di una nevrosi generalizzata, una nevrosi resasi consapevole di sé mediante il modello edipico. Gli psicoanalisti non colgono però l'altro versante dell'uomo, la sua "faccia" differente: il suo sentirsi inadeguato rispetto al tempo e alle potenze di una Natura che lo supera da tutti i lati, pur essendo in essenza la sua stessa natura; il suo presentire la complicata relazione che lo unisce all'assoluto, alla Vita e, insieme, il muro costituito da tutte le idee inadeguate e da tutti gli automatismi che da essa dolorosamente lo separano.

La psicoanalisi si ferma all'*Es*, ad una contraddizione fra inconscio e conscio dettata dalla dialettica di immaginario e simbolico, dai fantasmi dell'immaginazione e dalle sublimazioni simboliche, una dialettica tutta miniaturizzata entro i limiti del sottoinsieme più piccolo del campo sociale, cioè entro i confini dello stato biologico 'naturale' della famiglia istituzionale. La pratica psicoanalitica considera la maggior parte degli uomini come degli esseri viventi che per motivi familistici e psicologici sono rimasti imprigionati in uno stadio immaturo, infantile. Ma non sono queste le cause primari per cui gli uomini rimangono 'bambini'. La psicoanalisi è una pratica incantata dall'occhio di Medusa degli effetti, delle conseguenze, da conseguenze prive di premesse adeguate.

Il fatto che il teatro dell'inconscio psicoanalitico non sia nulla senza le identificazioni dei genitori ai bambini, è in stretta relazione con le concezioni moderne dell'individuo. Basti pensare ad Hobbes. Egli costruisce la propria filosofia morale e politica in base ad una concezione teatrale dell'individuo, della "persona naturale": nel celebre capitolo sedicesimo del *Leviatano*, viene analizzata l'origine latina della parola persona, il suo significato di "maschera" o "faccia posticcia".¹⁹⁴

Prima di essere una questione psicologica, l' 'immaturità' degli uomini è una questione politica, e più precisamente riguarda l'evolversi nella storia del pensiero politico del

193 Cfr. SPINOZA, *Ethica*, con testo latino a fronte tradotto da Gaetano Durante, Sansoni, Firenze 1963, pp. 643-645 (Etica, V, prop. 39, scolio).

194 Cfr. HOBBS, *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, trad. it. di Agostino Lupoli, Maria Vittoria Predaval, Riccarda Rebecchi, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 131.

problema della rappresentanza. Secondo il giusnaturalismo, secondo i teorici della legge, la persona naturale appare nella veste d'un minorenni incapace di agire razionalmente. Lasciata in modalità solipsistiche nel teatro di 'guerra' dello 'stato di natura', la persona incarna la propria volontà cosciente e individuale, diciamo pure cartesianamente, con tratti estremi che vanno ben al di là del giudizio, dell'intelletto naturale, delle "leggi di natura" o del *foro interno*.¹⁹⁵ Gli individui così concepiti, posseggono un diritto indeterminato a tutto, un diritto irrazionale. Sono atomi neutri, luciferini angeli asessuati che non riconoscono né padri né madri, né leggi né limiti alle loro azioni. Dunque sarà necessario privarli totalmente di cotanta 'libertà' per consegnare il 'diritto naturale' ad un'unica istanza rappresentativa, all'unica, trascendente e assoluta volontà del potere sovrano – lo Stato –, a sua volta in teoria incarnabile nelle varie forme storiche di governo degli uomini.

In tale situazione, fondamentalmente cartesiano-hobbesiana, è comprensibile la lotta senza quartiere di Spinoza contro una tale visione della libertà umana, riassumibile in una apparentemente ironica considerazione: "Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che è in suo possesso, questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce, bensì anche dalla conformazione di chi patisce. Se dico, ad esempio, che posso fare per diritto ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo dire che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l'erba."¹⁹⁶

Questo breve passo implica tutta una critica al concetto moderno di 'volontà' o di 'libertà'. Una volontà cartesianamente fonte di 'errori' e/o 'peccati' che risulta con facilità rappresentabile dal modello adamitico o da quello edipico. Nella tradizione moderna si presuppone che il corpo umano e i suoi organi siano strumenti del soggetto personale, della "maschera" dell'io, un soggetto che avrebbe il diritto di fare ciò che vuole del proprio corpo, di usarlo come più gli aggrada: per conservare tutto o distruggere tutto, per curare od uccidere, per lavorare o far la guerra, per servire fedelmente il Signore o tagliare la testa a qualsivoglia sovrano.

Spinoza, invece, insegnava benissimo che l'individuo non possiede alcun potere assoluto, non può fare quello che vuole del proprio corpo. L'individuo umano non

195 Cfr. *ivi*, p. 128.

196 Cfr. SPINOZA, *Trattato politico*, in *Opere*, cit., p. 1132.

desidera agire perché è libero di volere il bene o il male, ma è 'libero' di volere così perché *desidera*.

Sono i singoli corpi a costituire il soggetto del desiderio e non l'Io cosciente o la 'persona'. La volontà umana non è affatto libera o indeterminata. Essa è condizionata dal desiderio, dalla "conformazione di chi patisce", dal rapporto caratteristico che un corpo stabilisce con le affezioni causate dai corpi esterni e con gli affetti intensivi che soffre e sperimenta. Un rapporto caratteristico che è di primo acchito determinato dalle "abitudini", dai costumi sociali di ognuno, da quel genere di automatismi in cui l'Io occupa un posto veramente molto marginale. L'individuo, in quanto punto di vista particolare, è il risultato dell'attività sociale. Le sue affezioni, le sue immagini delle cose, gli si presentano in modalità conformistiche, ridondanti di ripetizioni meccaniche che rispecchiano i modelli istituzionali per mezzo dei quali l'individuo umano è cresciuto. Mentre gli affetti coscienti dell'individuo sono immediatamente degli affetti passivi, delle passioni tristi che i politici di professione sanno 'istintivamente' manovrare a loro piacimento, come avviene nel caso tipico che riguarda la paura e la speranza di uomini riuniti in una folla, in una 'massa' uniforme e indistinta. Soltanto a queste condizioni, tutti – uomini, donne e fanciulli – possono *ugualmente* essere ubbidienti in forza di un comando.

Nello spinozismo non si può a priori astrarre l'individuo dal proprio contesto storico e sociale, e se i teorici della legge possono farlo, ciò accade perché ai loro occhi, al loro peculiare modo di contemplare le cose, gli individui appaiono già educati all'obbedienza, si mostrano cioè sotto sembianze fenomeniche, mediante una personalità educata ad obbedire ai meccanismi della società 'naturale'. Tale maschera personale dell'individuo moderno può allora venir giudicata alla stregua di una giuridicamente omogenea persona fisica minorenni, quindi una persona che sarebbe incapace di intendere e volere l'artificio della 'ragion di Stato', e, in definitiva, 'naturalmente' disubbidiente.

Ecco allora il prezzo pagato dall'astrazione dei teorici della legge: il giusnaturalismo non sa o non vuole spiegare lo sviluppo sociale dell'individuo; i teorici della legge si ritrovano intrappolati in una regressione infinita.

La teoria della legge si basa sul dato empirico dell'ubbidienza e sulla possibilità negativa della disubbidienza. Fondare la libertà sul negativo di una volontà assoluta,

vuol dire allora presupporre ciò che si vorrebbe spiegare. Si proietta sugli individui la volontà assolutamente negativa, fonte del peccato. Si deduce da questa proiezione che gli individui abbiano bisogno di un contratto sociale. Ma il contratto sociale non può essere reso effettuale che da un soggetto 'altro', già in possesso del monopolio della volontà. Il principio unico del teorico della legge è l'individuo: la volontà ha dovuto essere un individuo, ma ha potuto esserlo solo in rapporto ad una volontà assoluta, che fu a sua volta individuo, rispetto ad un'altra volontà assoluta etc. etc.

Questa volontà sempre *altra*, apparentemente contraddittoria, fa presto a tornare nel suo luogo d'origine, ovvero nella 'classicità' della rappresentazione mitica in cui è nata, nell'immaginazione della Spada che taglia eroicamente il nodo gordiano, che spezza in due la complessità del bisogno sociale. La figura del contratto sociale diventa allora il moderno termine medio che *pretende* di unire le due parti spezzate – il sociale e il politico – e che *pretende* d'essere in sé un movimento di sintesi razionale. Il razionalismo cerca di velare col termine medio del contratto la regressione infinita in cui s'imbatte, cercando di porre un limite artificioso al proprio principio unico: l'immagine antropologica solipsistica dell'atomo individuale d'origine mitologica. L'aporia che il razionalismo vuole nascondere è che la sua propria razionalità si fonda su un'immagine mitologica dell'uomo politico, opposta e complementare a quella atomistica dell'individuo moderno, ovvero su qualcosa di profondamente irrazionale.

Se è vero che le teorie morali e politiche dei razionalisti mascherano un irrazionalismo di fondo, allora il razionalismo etico inaugurato da Spinoza è “un nuovo razionalismo, fra i più rigorosi che siano mai stati concepiti.”

Dalla prospettiva dei teorici della legge, i moderni individui 'borghesi' sembrano 'bambini' perché vengono più o meno consapevolmente confrontati con modelli classici, con i grandi modelli plasmati dai tiranni dell'epica e della tragedia. Mentre dalla prospettiva spinoziana, gli individui rimangono “fanciulli” non per motivi immaginari e mitologici, ma per cause reali, ovvero, anzitutto, a causa di condizionamenti sociali che non vanno negati né altezzosamente disprezzati, bensì criticamente compresi.

Ben altra cosa è dunque in Spinoza il problema del “Corpo dell'infanzia”. Un problema che implica tutta una critica razionale agli automatismi sociali dell'abitudine e alle passioni tristi delle aggregazioni umane, e un processo di mutamento che mira ad un

grado di consapevolezza interamente improntato alla specie di causalità che si annuncia all'inizio dell'*Etica*, ovvero all'unica causa adeguata all'espressività della Vita, alla *causa sui*.

Lo spinozismo, e tanto più lo spinozismo deleuziano, fa risaltare le differenze, la capacità di un singolo corpo di mutarsi in un corpo differente, "per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova", mirando ad uno stadio altrettanto singolare di completezza. Mentre i modelli esplicativi dei teorici della legge non sono nulla senza la persona, senza l'anima spezzata, senza la coscienza sempre mancante del suo pezzo assolutamente *altro*: "Il tiranno ha bisogno di anime spezzate, proprio come le anime spezzate di un tiranno".

Le anime spezzate hanno un bisogno sociale e politico di tiranni immaginari dal fantasmatico potere assoluto; i tiranni e i politici di professione, veramente esistenti, hanno bisogno di questo genere di anima e di desiderio per esercitare il loro potere.

L'immagine del pensiero politico moderno si costituisce mediante l'assunzione della soggettività bisognosa di cercare un inizio mitico della storia *personale*. E' una soggettività che appartiene a uomini maschi adulti, a scienziati e teorici che nascondono, dietro il paravento d'una logica che vorrebbe essere imparziale e 'oggettiva', una particolare ermeneutica del potere interamente schierata dalla parte dell'istituzione statale, un'ermeneutica che pretende di giustificare il potere assoluto dello Stato e che si trasforma in una 'teodicea' della storia universale di questo potere, in una giustificazione giuridica del presente, del 'migliore dei mondi possibili'.

Il linguaggio dei teorici della legge è il sintomo d'un immaginario credente all'istinto negativo quale dato empirico o 'naturale' dell'essere umano.

Se mettiamo tra parentesi l'attività pratica di molti psicoanalisti e le varie scuole di pensiero della psicoanalisi, se allarghiamo il nostro angolo visuale, i meriti della necessità creativa insita nell'opera di Freud o in quella innovatrice di Lacan diventano allora innegabili. Tali opere hanno il pregio di avere l'ambizione di cercare di sublimare simbolicamente l'immaginario che condiziona il 'disagio della civiltà', la nevrosi personale e politica, il bisogno del tiranno e l'immagine del pensiero ad esso collegata. Insomma, si rinnova con i grandi padri della psicoanalisi il rapporto dialettico tra le due città dell'anima occidentale: Atene e Gerusalemme, il *logos* immanente e negativo della *polis*, e il *logos* trascendente e positivo della *Legge* pura.

Attraversando la svolta psicoanalitica, anche la ‘sintesi’ delle due città nel platonismo cristiano assume così, ma solo utilizzando le lucide lenti dello spinozismo deleuziano, una più precisa e salutare valenza. Essa mostra tratti terapeutici come platonismo ‘selettivo’ dei “pretendenti”. Deleuze ricordava quanto la dottrina cristiana rendesse accessibile a tutti il senso generale della dottrina platonica delle idee, riportando l’immagine dell’idea cristiana di madre: solo in una creazione ideale una madre può *essere* soltanto Madre. Similmente in Platone, ad esempio: soltanto l’idea di Giustizia può *essere* giusta.¹⁹⁷

Soltanto un’Idea può essere identica a se stessa e in sostanza appartenere a se stessa, soltanto l’Idea può essere in sé e per sé. L’‘inseità’ e la ‘perseità’, secondo la morale platonica, non devono giammai appartenere all’Io o alla persona, la quale persona, in confronto al mondo delle Idee, si riduce inevitabilmente a consumarsi nel vano sforzo negativo d’imitare in modalità mitiche – demiurgiche o volontaristiche – i puri esseri spirituali. Ogni pretendente alla morale e alla politica che immagini di avere il diritto alla proprietà personale ed esclusiva della giustizia pura, vergine e assoluta, non può che rivelarsi un potenziale ‘tiranno’, da escludere dall’autentica attività politica o educare altrimenti.

Sotto il profilo di questo platonismo, la psicoanalisi, specialmente nella versione ‘strutturalista’ datane da Lacan, risulta più concreta e dotata di una sua propria necessità storica legata alle trasformazioni del rito sociale per la cura delle anime.

Il guaio è che ogni immagine del pensiero riconducibile al platonismo non riesce a fare i conti con i soggetti dell’attività sociale che condizionano, in quanto *a priori storici*, lo stesso Logos occidentale. Un logos che il più delle volte ha la presunzione di aver origini sovra-storiche o di essere il fine o la fine della storia, il tramonto spirituale di ogni sviluppo storico e di ogni divenire.

Nell’*Anti-Edipo* – il quale, come ogni filosofia politica degna di rispetto, è anche un buon tentativo di ‘rovesciare’ il platonismo per mostrarne il suo lato più vitale – uno dei soggetti del desiderio sociale che ci riguarda più da vicino è “il corpo del capitale”.

Il corpo sociale capitalistico è un’istanza storico-aprioristica che ha, tra l’altro, la funzione di annichilire ogni contenuto positivo e salubre che appartenga alla Legge. Il

197 Cfr. DELEUZE, *Logica del senso*, trad. it. di Mario de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, Appendice I, “Simulacro e filosofia antica”, pp. 223-234.

capitalismo svuota la Legge del suo significato sostanziale: neutralizza i significati positivi delle leggi formali costituiti dai modelli sociali di comportamento, dagli ambienti storicamente codificati, sostituendoli con ambienti e codici puramente fattizi¹⁹⁸; fa cinicamente sfumare nel nulla della ‘mano invisibile’ del mercato globale delle religioni i valori spiritualmente curativi determinati in epoca premoderna dai contenuti ideali della Tradizione.

Deleuze ha un estremo bisogno d’incontrare Artaud. La filosofia politica necessita del suo *fuori*, dei “due poli riuniti da Artaud nella formula magica”, nella magia bianca della parola poetica che riunisce in sé, per scongiurarlo, l’*envoûtement* dell’ordine imperiale e del disordine politico, della tirannia e dell’anarchia: Eliogabalo-anarchico, “l’immagine di tutte le contraddizioni umane, e della contraddizione *nel principio*.”¹⁹⁹

Artaud è il ‘tiranno’ che con l’involontaria crudeltà del corpo-teatro recide non la complessità dei nodi sociali, ma i cordoni ombelicali che uniscono *il principio*, il Verbo, il Logos all’immagine del pensiero occidentale, alla Persona immaginaria, al teatro dell’immaginario, alla mitologia. Soltanto un grandissimo artista come Artaud poteva e può, con la sua opera singolare e per tutti noi necessaria, far realmente invecchiare la figura della vita un tempo necessariamente creata dai giganti anonimi e non anonimi dell’Arte: la rappresentazione tragica dell’uomo.

198 Un esempio eclatante di tale svuotamento è lo stile *kitsch* di molti ambienti tipici del capitalismo odierno, quali le città specializzate nei giochi d’azzardo e i parchi dei divertimenti. Il cinema ha egregiamente saputo rendere visibile la natura particolare di tali spazi soprattutto nei capolavori del genere gangster story, un esempio per tutti: B. DE PALMA, *Scarface*, Usa 1983, (rifacimento di *Scarface, Shame of a Nation*, di Howard Hawks, Usa 1932), con un memorabile Al Pacino che interpreta la versione contemporanea dell’eroe classico, cioè il boss della malavita quale alter ego negativo del moderno capitalista ideale.

199 Cfr. AE, p. 316. E cfr. ARTAUD, *Eliogabalo o l’anarchico incoronato*, a cura di Albino Galvano, Adelphi, Milano 1991.

3.3. L'orizzonte materiale

Il CsO artaudiano diviene in Deleuze il soggetto contraddittorio e vitale del Desiderio, l'esperienza veggente capace di rivelare agli occhi distorti e agli apparati digestivi dell'umanità contemporanea – senza più la mediazione volontaristica del demiurgico giudizio antropologico – la potenza complicante coinvolta nella concezione spinoziana della Natura: la necessità libera, la *causa sui*.

I soggetti dell'attività sociale, quelli che nell'*Anti-Edipo* vengono definiti “corpi pieni”, cioè il “corpo della Terra”, il “corpo dispotico” e il “corpo del capitale”, sono peculiari corpi al contempo universali e concreti. ‘Universali’, in quanto strutture di base che si organizzano e si sviluppano secondo *ambienti e codici, espressione e contenuto*; ‘concreti’ in quanto produttori dei molti modi di comportamento.

I suddetti corpi, creati dal desiderio quale bisogno sociale di sopravvivenza, si ipostatizzano in ‘trascendentali’ storici che decifrano così e traducono – nei modi mondani di vedere, agire e parlare – i segni dell'espressività che ‘emanano’ dalla ‘causa prima’ che appartiene al CsO, al puro Desiderio, per l'appunto dalla *causa sui*.

Ad esempio: il corpo universale del capitale-danaro è come un'“interpretazione” della *causa sui* che trasforma quest'ultima in un'ipostasi aprioristica, snaturandola, adulterandola. Il capitale-danaro, quando giunge ad occupare il centro dell'orizzonte materiale, dello spazio sociale e politico, si presenta nelle vesti di una soggettività a priori che presuppone soltanto se stessa, che pone sé come oggetto e presuppone sé come soggetto dell'auto-posizione, che moltiplica speculativamente se stessa all'infinito e ‘desidera’ quindi solo se stessa, escludendo, negando, rimuovendo qualsiasi differente forma di desiderio.

Secondo la logica che innerva e struttura lo spazio sociale, sono i corpi pieni che si riproducono ed ‘evolvono’ storicamente, e non i singoli individui. Difatti, gli individui e i gruppi umani minoritari che non riescono a conformarsi o adattare la loro singolare

natura ai corpi sociali predominanti, a trovare *un posto* nella società, a risolversi ad esserne il negativo nutrimento contingente, vengono, mediante sistemi vari, eliminati.

La crudeltà della selezione sociale è il motivo scatenante della vegggenza artaudiana prolungata da Deleuze nell'*Anti-Edipo*.

La violenza selettiva della società provoca due principali tipi di tendenza negli individui adulti: la tendenza paranoica e la tendenza schizofrenica. La *paranoia* e la *schizofrenia*, al di qua delle tassonomie cliniche, determinano i sintomi che manifestano la nuda realtà dell'attività sociale.

Il senso della polemica anti-psicoanalitica è allora: "*Prima di essere un sentimento infantile di nevrotico, Edipo è un'idea di paranoico adulto.*"

La reazione dell'adulto in presenza dell'oggetto posizionato dall'attività sociale è quella di "investire". L'individuo adulto 'aliena' la propria energia pulsionale, 'investe' il proprio desiderio in relazione alla posizione occupata dall'oggetto sociale all'interno dell'orizzonte materiale, quindi con una reazione desiderante 'passiva' dal carattere primariamente economico legata alla sussistenza dell'individuo, al mero *conatus* di conservazione di un individuo catturato dall'idea, dall'idea-affezione d'un oggetto che non ha aspettato il singolo individuo per esistere.

Le posizioni *attuali* degli oggetti sociali: al *centro*, la 'civilizzata' unità corporea del capitale (economia liberalistica della Città globale) con le correlative rappresentazioni ideali fattizie; nella *periferia*, il 'barbarico' corpo del despota (economia schiavistica dell'Impero) con le correlative rappresentazioni ideali tragiche; nelle aree più esterne e marginali, il 'primitivo' corpo della Terra (economia di sussistenza del Villaggio) con le rappresentazioni ideali mitiche. Occorre però tenere conto delle combinazioni plurime che tali posizioni oggettive e ideali possono instaurare tra loro.

Prima di proiettare l'immaginario edipico sul micro-insieme della famiglia, l'adulto investe nei mezzi di riproduzione prodotti dai macro-corpi sociali. L'individuo adulto investe nel mondo sociale; la Società restituisce il desiderio all'individuo con l'ambiguo sovrappiù dell'interesse, un interesse dettato dall'immaginazione del Bene e del Male, dell'Edipo despota-illuminato e dell'Edipo tiranno-blasfemo, ovvero dell'Adamo ubbidiente e dell'Adamo disubbidiente. La Società accetta di fatto e di diritto soltanto individui fisicamente e mentalmente alienati, incapaci di avere un mondo che non sia quello dell'immaginazione legata al punto di vista del Giudizio. L'individuo diventa

‘adulto’ soltanto quando, volente o nolente, aliena definitivamente il proprio desiderio in funzione delle impressioni fisiche e mentali causate dall’attività sociale nello spazio-tempo attuale.

La speranza in un’integrazione totale nel corpo sociale di turno, la paura di un’interdizione integrale da esso, sono le passioni tristi implicate nelle idee-affezioni degli ‘adulti’. La ‘sintesi’ di queste passioni nella tendenza paranoica provoca la psicosi caratteristica di questo stato dell’essere vivente: l’essere che soggiace totalmente all’impressione prodotta dall’oggetto sociale passa dal delirio personale d’onnipotenza all’‘istinto’ personale di persecuzione, di autocastrazione o di autodistruzione. Edipo, alla fine della tragedia, “si acceca” con le proprie mani.

Agli inizi del Novecento non è casuale il grande interesse suscitato fra gli studiosi, non solo psicoanalisti, di un’opera anomala quale *Memorie di un malato di nervi* del presidente della Corte d’Appello di Dresda Daniel Paul Schreber²⁰⁰: essa rappresenta un caso emblematico di paranoia, poiché è il ‘folle’ stesso a compiere l’autoanalisi ‘razionale’ della propria condizione sociale e ideale di malato di mente.

Se la paranoia diventa una sorta di follia lucida, d’insonnia della ragione capace di comunicare e far propagare i nudi e crudi effetti di alienazione che si esperiscono nello spazio sociale in cui si sopravvive, la schizofrenia, al contrario, mostra una facciata totalmente chiusa rispetto alla realtà esterna, un’abissale distanza dalla volontà di comunicazione. Quando il delirio schizofrenico cade in uno stato puramente clinico, l’essere vivente appare ermeticamente chiuso in se stesso, in uno stato dell’essere ‘senza porte né finestre’, in uno stato ontologico patologicamente monadico.

Il linguaggio razionale del paranoico manifesta il delirio dell’Identità, della tendenza all’identificazione assoluta con l’idea dell’*archè*, con l’immagine del dominante principio sociale di comando, dunque con la regressione infinita causata dalla volontà di possedere in proprio e dominare illusoriamente la storia sociale che in realtà domina il paranoico, regressione che troverebbe pace soltanto con l’altrettanto illusoria ‘fine’ della Storia.

Mentre i gesti e le azioni dello schizofrenico manifestano la scissione, la totale separazione dall’idea del principio, la pura immobilità tanto rispetto alla reazione

200 Cfr. D.P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano 2007, e cfr. *ivi*, “Nota sui lettori di Schreber” del curatore, pp. 501-536.

causata dall'affezione mentale degli oggetti sociali, quanto all'investimento biologico di desiderio da essi richiesto. Nell'*Anti-Edipo* l'esperienza artaudiana riunisce allora, nell'immagine dell'Eliogabalo-anarchico, questi due poli della tendenza sociale degli adulti: l'Identità paranoica, il paranoico bisogno sovra-storico di far indossare una maschera tirannica all'a priori storico per far sì che qualcuno si 'decida' a impersonarlo in ogni tempo e in ogni dove; la Differenza schizofrenica, il desiderio schizofrenico d'anarchia, totalmente indifferente ai principi, ai modelli e alle maschere della logica sociale e al linguaggio ad essa relativo.

L'immagine vissuta, compresa, lavorata e ricreata originalmente da Artaud, costruisce il *piano di consistenza*, il CsO, la contraddizione reale senza essere attuale, ideale senza essere astratta; la contraddizione nel principio sociale e politico, la concreta astrazione attraverso la quale la filosofia politica di Deleuze è obbligata a passare.

Il Desiderio nello spinozismo deleuziano si rivela così formato da due facce: la faccia contraddittoria rivolta al muro apparentemente insuperabile dello spazio-tempo *attuale*, spazio interamente condizionato dalle stratificazioni sociali e dalle correlative rappresentazioni che vestono il desiderio con panni umani; la faccia rivolta alla causalità vitale che implica la molteplicità di spazi e tempi *virtuali*, evenemenziali e puramente intensivi. Sono le due facce del Corpo senza Organi.

Il Desiderio, dal versante attuale, si mostra quale limite ultimo della storia sociale, quale suo proprio 'motore immobile' in grado di diventare tanto l'energia necessaria per il movimento di riproduzione dell'attività sociale costituita, quanto la sostanza adulterata che guasta la macchina sociale erigendo dei blocchi di confine rigidamente anti-produttivi: la paranoia e la schizofrenia.

Dalla prospettiva deleuziana allora, la psicoanalisi non può che confondere il problema del Desiderio, il problema di questa straordinaria fonte energetica di Vita che ogni essere vivente a suo modo involupa in se stesso, con un problema legato alle profondità dell' 'inconscio', quando invece i desideri più profondi dei viventi sono, paradossalmente, un problema di superficie, un problema d'affezioni rappresentative e d'intensivi affetti non rappresentativi da esplicitare e comprendere come si trattasse, in continuità con le affermazioni di Spinoza, d'un problema "di linee, di superfici e di corpi".

Anche nel momento in cui la psicoanalisi matura, grazie a Lacan e alla grande stagione dello strutturalismo francese, un'analisi guidata da un metodo geometrico di tipo topologico²⁰¹, essa non riesce a superare la soglia della trascendente concatenazione logico-simbolica, si ferma cioè ad una peculiare dialettica del negativo, del negativo che si contrappone frontalmente alle auto-posizioni empiriche degli oggetti sociali, rimanendo dunque fundamentalmente irretita nel dualismo teorico tratteggiato in *Istinti e istituzioni*.

La psicoanalisi strutturalista evoca il diritto degli individui alla funzione vuota, al "posto vuoto" che *deve* (moralmente) consistere come tale, secondo le cadenze della dialettica fra l'immaginario 'negativo' e i valori 'positivi' che governano le azioni degli individui 'normali' esprimibili dalla catena significante, dalla legge del linguaggio simbolico. Lo spazio strutturale anela ad una "posizione" simbolica interna allo spazio sociale diacronico, che restituisca l'autentica genealogia del senso dei sintomi delle malattie sociali e che costituisca la condizione di possibilità per l'ordinata combinazione sincronica delle relazioni logiche che s'incarnano istericamente nelle storie personali degli individui. Alle molteplici esperienze personali manca il Principio unico, il Verbo benevolo, il Logos ordinatore in grado di disciplinare le sconvolgenti realizzazioni dell'immaginario malato. Il desiderio degli uomini è malato perché sempre povero, sempre mancante. Agli individui empirici manca la Parola autentica. Una parola assente perché troppo vicina, troppo presente, sempre spostata dai luoghi terreni in cui l'Uomo la cerca poiché posizionata, come direbbe ironicamente Proust, di fronte alla banana che sta tra i due occhi umani. Sono le parole e il senso di una Lettera eternamente presente e infinitamente "rubata".²⁰²

Se, ad esempio, la persona adulta si realizza e soddisfa positivamente i propri bisogni per mezzo del posto patriarcale che occupa all'interno della famiglia istituzionale, tale posizione particolare verrà per lo più sconvolta dal distacco dall'immaginario mitologico del padre quale affezione della mente del figlio che l'adulto è stato. Tale immaginario, una volta abbandonato a se stesso, si trasforma in una coscienza

201 Cfr. ID, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?", p. 218-219.

202 Sul "posto eccentrico" del soggetto dell'inconscio quale luogo della dialettica dell'immaginario e del simbolico, si veda l'ormai classico "seminario su *La lettera rubata*", in J. LACAN, *Scritti*, Volume primo, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 7-58.

desiderante negativa, ‘inconscia’, che ‘magicamente’ si incarna negli individui reali, nei figli, sotto forme allucinatorie più realistiche della realtà. Forme che allora saranno curabili da un’anamnesi genealogica capace di ricondurle alla Legge, all’ordine simbolico universale, alle funzioni simboliche ‘vuote’, *senza tempo, senza luogo*, trascendenti, ovvero alle forme sovrasensibili capaci di placare le forze perturbatrici causate dalla proliferazione incontrollata delle fantasmatiche immagini psicologiche individuali.

Nello strutturalismo lacaniano, il dramma prodotto dalla tensione fra la dimensione reale della persona particolare e la dimensione immaginaria dell’individuo viene sciolto da rapporti produttivi più fondamentali, da rapporti differenziali fra *posti* significanti quali “il Nome-del-padre” e “il Fallo”, che possiedono una terapeutica funzione logico-simbolica in grado d’organizzare la disordinata struttura perturbante del discorso inconscio delle singole anime.

Così “nel caso dell’*Uomo dei lupi* come lo interpreta Lacan, il tema della castrazione risorge nel reale, sotto la forma allucinatoria del dito mozzato, perché rimane non simboleggiato.”²⁰³

Deleuze non nega, anzi esalta geometricamente i pregi della psicoanalisi lacaniana. Ma il paesaggio psicologico e simbolico del diritto-posto (*place*) evita aristocraticamente di farsi attraversare dall’orizzonte materiale e di misurarsi con il diritto-luogo (*endroit*), con lo spazio-tempo del diritto dei singoli corpi. La geometria topologica strutturalista, la catena significante dei posti simbolici, esclude il versante temporale-virtuale e geometrico-intensivo dello spazio, getta il bambino con l’acqua sporca, produce un effetto quietistico di accettazione dell’esistente, dei ruoli sociali costituiti, non coglie gli aspetti potenzialmente rivoluzionari dell’energia desiderante.

Soprattutto lo strutturalismo finisce per accettare acriticamente la concezione dell’individuo implicata nel pensiero politico moderno, cioè la posizione di individui tutti uguali nello spazio politico neutralizzato, ovvero l’‘auto-posizione’ di una funzione vuota – il concetto moderno di *persona* – capace di racchiudere soltanto una variabile purificata – l’individuo = x – estendibile geometricamente in uno spazio che diventa così omogeneo e tendenzialmente totalitaristico. L’analisi clinica strutturalista ‘rimuove’ il Desiderio e la storia critica ad esso connessa, ‘purificando’ i singoli individui perché

203 ID, “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, p. 216.

meglio si adattino alle normali e disciplinate funzioni sociali alle quali, agli occhi degli strutturalisti, essi sono inevitabilmente destinati.

Un segno di tale rimozione è riscontrabile non tanto nella ricerca in vita di Lacan, il quale ebbe un atteggiamento d'attenzione nei confronti delle istanze critiche presenti nell'opera deleuziana, quanto piuttosto nell'incomprensione in seguito nata nei rapporti dei lacaniani con la filosofia politica deleuziana.

Gli scritti di alcuni allievi di Lacan sono sintomatici. In essi non si riesce ad ammettere, nella sua compiutezza di principio empirico e trascendentale, una differente specie di soggettività qual è la sostanza desiderante forgiata dal Corpo senza Organi. Nei testi in questione *si pretende* di “fondare il posto esatto” del CsO²⁰⁴ mediante una logica insiemistica che porta a contemplare il corpo come un sacco vuoto, e cioè nelle modalità dell'anatomia attuale dei corpi, dell'anatomia “in cui siamo insaccati” tanto aborrita dalla sensibilità di Artaud. Una sensibilità, come abbiamo addietro spiegato, senza la quale la via che conduce a comprendere la problematicità del desiderio che appartiene alla Vita risulta impraticabile. Dunque, di fronte al partito preso da molti studiosi e scienziati, il CsO può risultare anche, in conformità al platonismo così come viene inteso da Deleuze, una buona Idea per la selezione dei pretendenti.

Ma al di là della funzione filosofica del CsO, della sua virtù, non priva d'ironia, di diventare un utile strumento per fuggire la presa di volontà che pretende di essere in possesso della verità assoluta a riguardo dell'idea problematica, a riguardo del Desiderio, il CsO si presenta nella contemporaneità primariamente attraverso l'opera artaudiana, e si esprime deformando l'orizzonte materiale per rivelarne la natura realmente sofferente. Un'opera di grande salute qual è la produzione artistica di Artaud, che si posiziona nel bel mezzo di un mondo sociale fatto di leviatanici corpi pieni, di corpi riempiti da individui alienati, non può che apparire, agli occhi delle cosiddette persone serie, l'opera dettata da una follia incurabile.

204 Cfr. J. LACAN, *Il Seminario*, Libro XXIII, Il Sintomo, 1975-1976, a cura di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006. Jacques-Alain Miller, nelle “Note passo passo”, commenta la lettura che offre Lacan dell'assiomatica cantoriana affermando: “Ho appena scritto la parola che permette di afferrare ciò di cui si tratta: fondare il posto [place] esatto dove conviene inscrivere l'elucubrazione, centrale nell'*Anti-Edipo*, di un misterioso ‘corpo senza organi’. Il corpo senza organi è il corpo-sacco. La sua ex-sistenza rispetto agli elementi che contiene, la sua consistenza di contenente, è quella dell'insieme vuoto [...]” (cfr. *ivi*, Appendice, p. 211).

L'espressività che accoglie come base il piano di consistenza formato dal CsO, dimostra un quadro sociale clinico e ottico dalla struttura oscillatoria. Questa struttura dello spazio vissuto viene riassunta nell'*Anti-Edipo* per mezzo di uno schema a pendolo che diventa la versione deleuziana della 'contraddizione' idealistica cui ci siamo in precedenza riferiti.²⁰⁵

Il punto fisso che permette il movimento di oscillazione viene formato dall'auto-posizione aprioristica dell'Oggetto sociale che Deleuze e Guattari chiamano "socius". E' il punto di fuga inesteso, in cui si perdono l'orizzonte materiale e la storia sociale, che determina positivamente tale orizzonte. Mentre paranoia e schizofrenia vengono presentate come le "due estremità d'amplitudine", i punti estremi dell'oscillazione più ampia del "pendolo". La paranoia e la schizofrenia sono le tendenze sociali, i segni espressivi, gli affetti intensivi tipici dell'uomo moderno causati dagli investimenti sociali di desiderio condizionati dal capitalismo in primo piano, dal capitalismo quale centro odierno dell'orizzonte materiale.

Dal punto di vista globale della società moderna, la paranoia e la schizofrenia sono le oscillazioni inquietanti di un corpo malato e di una mente uscita di senno. In un'ottica deleuziana esse diventano i segni espressivi delle "linee di fuga" che dipartono dall'attuale principio sociale esclusivo, che è il vero malato, la vera fonte di questi generi moderni di follia.

I corpi individuali e i punti di vista empirici si presentano immediatamente in quanto condizionati dai posti occupati dai principali corpi sociali storico-aprioristici: il "corpo della Terra", il "corpo del despota", il "corpo del capitale". Vedremo meglio in seguito come tali oggetti determinati condizionino le varie amplitudini, i diversi archi d'orizzonte, le triangolazioni geometriche, le "sintesi passive" che si svolgono all'interno della sensibilità soggettiva, del corpo 'con' organi. Per ora intendiamo sottolineare come il CsO si 'contraddice' nel senso dell'oscillazione, seguendo la direzione impressa dall'attuale immagine-movimento, dall'arco d'orizzonte più ampio, passando da un delirio d'Identità assoluta (paranoia) ad un delirio di Scissione assoluta (schizofrenia).

Il Desiderio – nel suo aspetto fenomenico, in quanto superficie sensibile rivolta all'attualità sociale – si contraddice affermando di volta in volta, attraverso i sintomi

205 Cfr. AE, p. 321.

schizo-paranoici, o un'identificazione assoluta con le specie aprioristiche d'eternità posizionate dall'Oggetto sociale o un'alterità assoluta rispetto ad esse. Soltanto in relazione al punto di fuga fissato dalla storia sociale il Desiderio può esprimere la sua condizione innata di corpo 'senza' organi, può 'negare' di possedere particolari organi di senso.

In effetti l'atto storico 'primitivo' dell'umanità, del bisogno sociale di sopravvivenza, dell'attività peculiare del "corpo della Terra", sembra proprio esser quello di 'privare' i corpi dei loro organi, di mettere a disposizione della comunità umana tutte le parti vitali dei singoli corpi codificandoli, determinando così precisamente e rigidamente i significati dei segni espressivi del corpo e la funzione sociale di ogni organo particolare. Tale primitivo atto di mappatura del corpo umano, e tale necessità d'imporre coercitivamente una primitiva memoria involontaria a tutti gli uomini, si rivelano mediante gli ornamenti e le scritte che vengono ad imprimersi direttamente sulla pelle degli individui nell'ambito delle pratiche culturali delle comunità umane dette selvagge.²⁰⁶

Sotto certi aspetti i corpi sociali selvaggi e non nomadi forniscono alle vite degli individui un senso sicuro e determinato, una direzione chiara e distinta, dei bioritmi ordinati che ripetono istintivamente le cadenze cicliche dell'ambiente che permette alla comunità umana stanziale di sopravvivere e riprodursi: le rigide ritualità che segnano il passaggio attraverso l'infanzia, l'età adulta, la terza età; i momenti determinati in cui è bene nascere, crescere, morire, e tacere, giocare, parlare, pregare, danzare, guerreggiare, ridere, piangere... Per altri versi, *tutti* i corpi sociali storici selezionano ed escludono con cieca crudeltà le vite inadatte ai significati socialmente riconosciuti della vita, le vite incapaci di digerire i frutti dell'Albero.

Quando invece il piano verticale dello spazio-tempo attuale viene oltrepassato, quando viene sfondato il muro dell'Immagine, dell'orizzonte materiale, il CsO diventa ciò che realmente è, ovvero un Corpo semplice, una sostanza desiderante capace di divenire "il più possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose", un desiderio d'agire e di pensare in modo autonomo, un bisogno singolare d'esperienza. Sono gli uomini ad aver inventato la Società; la Natura naturante produce singoli corpi, crea una vita al di là del Bene e del Male, al di là del bisogno servile e dello 'spirito' che lo imita o lo duplica.

206 Su questi temi cfr. AE, capitolo terzo, "Selvaggi, barbari, civilizzati", paragrafi 1-5.

Il Corpo semplice compie un primo gesto di sfondamento, di 'fuga' dalla gabbia dei principi fondamentali della Società, per divenire un processo di singolarizzazione in regime d'autonomia qual è quello di 'spogliarsi'. La linea di fuga del Desiderio liberata dal punto fisso dell'Oggetto sociale, ci costringe ad esperire il processo trascendentale che si disfa della persona, ci obbliga a mutarci in un corpo differente, più potente, in grado di non sottostare passivamente al bisogno funzionale, alla necessità coatta che 'premia' i nostri investimenti di desiderio con maschere clniche, con il Soggetto-suddito, con la funzione-Persona, insomma, con ciò a cui gli uomini hanno infine deciso di dar nome 'Io'. La Società si esprime in un linguaggio dialettico, inventa la distorsione ottica dell'Io, la mediazione del Negativo e il bisogno personale della Sintesi.

La Storia afferma un dato corpo sociale: al polo positivo del dato corpo corrisponde il polo complementare magico-negativo; la *necessità* sociale esige la *contingenza*, l'infinità aprioristica necessita della finitezza empirica. L'anima degli individui allora *vuole* 'razionalmente' la sostanza etica artificiale, *vuole* 'contrattare' l'eternità sintetica. Gli individui 'desiderano' le loro stesse catene, gli uomini combattono per la loro servitù come si trattasse della loro salvezza: il Villaggio, lo Stato, la Città globale.

Cominciando realmente a sottrarre l'Io dalle nostre esperienze si vedrebbero le cose tornare automaticamente al loro posto: il Sociale e il Politico ridimensionare il loro potere invasivo; il valore della Speculazione dialettica e della Cura psicoanalitica assumere le sue proprie piccole proporzioni; concetti quali Contraddizione e Identità, Negativo e Positivo, Coscienza e Autocoscienza, Inconscio e Super-Io, Servitù e Signoria, mostrare la loro portata limitata. Ovvero, si vedrebbe la piramide oscillante del potere materiale riposare a terra e srotolarsi come un tappeto, diventare semplicemente un'utile mappa etologica degli ambienti umani. Utile per orientarci nelle nostre esperienze mondane, per la distribuzione nell'attuale spazio-tempo dei segni mondani d'espressione.

I processi di liberazione dei corpi semplici, quando riescono a raggiungere il loro stadio completo, risultano misteriosamente molto contagiosi. Per questo nel corso della storia i poteri costituiti hanno sempre temuto il diritto all'autonomia dei singoli corpi e delle loro anime nobili, integre, ovvero non spezzate in due, non più bisognose del loro 'pezzo' rappresentativo e tradizionale, immaginario e simbolico, personale e giuridico.

Questa esperienza di liberazione non è mai stata facile. Attualmente gli impedimenti più immediati si possono riscontrare nel bombardamento d'immagini fattizie che dalla culla alla tomba ingozzano le sensibilità individuali costringendole a sopportare e digerire di tutto. Ecco dunque ancora la necessità d'artisti e poeti veri. Soltanto i Poeti sanno lavorare e selezionare le immagini adeguatamente, separando le idee-affezioni cattive, insalubri, snaturate, dalle idee buone, nutrienti, naturanti. L'Arte è la mistica di ogni giorno, possiede la virtù d'insegnare a tutti le complicate armonie e le dissonanti melodie del Desiderio vissuto in autonomia: il Nomos della Vita.

L'autonomia del Desiderio è un'obbligazione sentita che ci costringe non a rammemorare le nostre 'figure', le nostre maschere, non a rivestirci sempre di nuove di speranze, paure o illusioni per meglio conservarle, piuttosto a cominciare a disfare il nostro Io²⁰⁷, a sottrarre l'Io dalle nostre vite per immetterci sulla via impersonale dei corpi semplici, che comporta una necessità etica d'analizzare criticamente la carta geopolitica del Sociale e il mondo dei fenomeni su di essa tracciato.

Non tutti i processi di spogliazione delle umane vesti empiriche funzionano. Vi sono movimenti d'esplicazione che rivelano poco del Desiderio. Vi sono processi produttivi, movimenti di complicazione, modi dell'espressività che si fermano ad uno stadio interrotto, segnato dal dolore e dalla tristezza.

I primi inclinano a bloccarsi davanti all'elemento paradossale del modo desiderante di rapportarsi al corpo. Sono esperienze rivelate da stili di linguaggio che amano molto giocare con gli specchi, con i punti di vista soggettivi. Deleuze riassumeva questo modo di disfare l'Io personale in *Logica del senso*, incontrando la sorprendente logica delle relazioni presente nell'opera di Lewis Carroll, e facendo emergere il paradosso sintomatico che assilla la maggior parte dello spirito giocoso della logica contemporanea di matrice 'analitica': "Alice non cresce senza rimpicciolire, e viceversa."²⁰⁸

"Alice" è un modo della soggettività, un rapporto col corpo, che può diventare anche estremamente perturbante. Esso è in grado di sconvolgere la persona, l'immagine fissa che abbiamo di noi stessi e la nostra facoltà di riconoscerci in essa. Un modo in

207 Cfr. MP, p. 239.

208 Cfr. LS, p. 9.

continuo movimento che impedisce alle immagini di fissarsi una volta per tutte. Una soggettività che oscilla continuamente tra lo specchio oggettivo, tra la visione di un corpo che si ingigantisce e lo specchio soggettivo di un corpo che, proprio crescendo, appare alla visione in soggettiva sempre più piccolo. L'empirismo logico trova la sua musa ispiratrice soprattutto nelle esperienze corporee di crescita tipiche dell'età adolescenziale, magistralmente ricreate nella loro inquietante complessità dalla genialità di Carroll.

Le altre esperienze in questione sono però qualcosa di diverso, non sono un gioco di specchi. A differenza dell'empirismo trascendentale, l'empirismo logico sottovaluta il 'vampiro', il cinico punto di vista capitalistico: i corpi dei singoli individui negli specchi moderni – globalmente occupati dal corpo dominante del capitale e dalle correlative rappresentazioni fattizie dei rapporti materiali e delle esperienze di vita – proprio non si riflettono. Le figure del dongiovanni-vampiro-sociale, dell'uomo-lupo-politico e dell'individuo-zombi-asessuato, quali miti e mode attuali, non fanno che tradurre nella fantasia le paure suscitate dall'‘eternità’ speculativamente aprioristica del corpo globalizzato del capitale-danaro.

La “lugubre schiera” di corpi semplici brevemente elencata in *Mille piani*, espone alcuni esempi di processi che rivelano la problematicità del Desiderio proprio in quanto movimenti interrotti, esperienze irregolari, motori immobili, stazioni socialmente anti-produttive: il corpo ipocondriaco, il corpo paranoico, il corpo schizofrenico, il corpo drogato, il corpo masochista.²⁰⁹

Sono corpi tristi e desideri problematici che comportano solitudine, violenza, dolore, crudeltà, pericoli d'autodistruzione estremamente concreti. D'altra parte l'Arte moderna e contemporanea, quella più inattuale e coraggiosa, sa dar voce extra-morale a tali esperienze, voci e grida che manifestano il principio di libertà ed eternità che certo non teme i soggetti e i fantasmi dell'attività sociale odierna, poiché *questo* principio non va ad essere condizionato dalle leggi morali della persona, dai bisogni vincolati di sopravvivenza, ma dalle norme pratiche modellate dalla *causa sui*.

209 Cfr. MP, pp. 238-239.

Per capire ciò che del principio “CsO” in *Mille piani* si afferma, dobbiamo pensare a William Burroughs, alla sua letteratura sperimentale, ai suoi drogati che “sempre la fanno lunga su Il Freddo”, sul metabolismo che “si avvicina allo ZERO Assoluto.”²¹⁰

Tale espressione *artistica* dell’esperienza per Deleuze manifesta il CsO non più solo come contraddizione vissuta, ma in quanto essenziale *causa sui*, ovvero come vero diritto naturale, come diritto dell’*auto-affezione*.

I corpi semplici, essenziali, sono corpi che hanno disfatto l’organizzazione sociale degli organi di senso, che hanno posto il loro sigillo ermetico su ogni canale che faccia fluire la dialettica servile, che hanno ricucito tutte i tagli del corpo che rendono possibile la comunicazione tra il *foro interno* e il *foro esterno*.

Se è vero che la capacità d’essere affetti dal *potere* bio-politico (sociale e politico) è il grado più basso della *Potenza*, allora la potenza d’auto-affezione è il grado zero del *Desiderio*, la quantità intensiva più ‘fredda’ di tutte, lo zero assoluto del Desiderio. All’ipocondriaco bastano le parole che definiscono le malattie per creare da sé tutti i sintomi concreti che negli individui ‘normali’ dipendono da cause esterne. Il corpo paranoico ‘fa’ da sé la Storia, delira di razze sociali pure e di miracoli politici sovra-storici. Il processo schizofrenico produce un corpo catatonico puramente ‘macchinico’, automatico, in grado di manifestare in sé e per sé tutta la crudeltà bio-politica degli stereotipi sociali.²¹¹ Il masochista separa il suo corpo da ogni conformistico rapporto col mondo, desiderando tutti quei giochi erotici capaci di sigillare le nostre troppo umane finestre sensibili. Il corpo drogato vive le sue porte e le sue finestre, i suoi propri organi, in modo esclusivamente intensivo: “Il Freddo” che il corpo drogato avverte in sé e per sé diviene il prodotto d’una pura auto-affezione totalmente indipendente dalle circostanze atmosferiche e sociali delle città in cui essi vivono, in cui vivono per conquistare la perfetta solitudine della *cosa*, la perfezione artistica di una macchina celibe, di un impianto frigorifero spostato dalla struttura materiale ridondante che lo duplica all’infinito.

210 W. BURROUGHS, *Il pasto nudo*, trad. it. di Claudio Gorlier, Donatella Manganotti, Giulio Saponaro, SugarCo, Milano 1992, p. 13.

211 Un riferimento fondamentale per comprendere il senso della schizofrenia descritta nell’*Anti-Edipo* si trova in B. BETTELHEIM, *La fortezza vuota. L’autismo infantile e la nascita del sé*, trad. it. di Anna Maria Pandolfi, Garzanti, Milano 1987 (si veda specialmente “Joey” e il suo corpo “azionato dalle macchine”).

“Un drogato non vuole sentirsi caldo, lui vuole essere Freddo-Più freddo-FREDDO. Ma vuole Il Freddo nel modo in cui vuole la Sua Droga – NON FUORI dove non gli servirebbe a niente ma DENTRO in modo da starsene seduto con la spina dorsale congelata come una presa idraulica... mentre il suo metabolismo si avvicina allo ZERO Assoluto.”²¹²

3.4. Etica

Non si tratta mai in Deleuze di rovesciare i modelli sociali positivi per il mero gusto della provocazione. Infatti egli si affretta a chiarire le pieghe spinoziane delle contemporanee forme singolari d’esperienza: “Che cosa è accaduto? Avete usato la *prudenza* necessaria?”²¹³; “In ultima analisi, non è forse l’*Etica* il grande libro sul CsO?”²¹⁴

212 W. BURROUGHS, *Il pasto nudo*, cit., p. 14.

213 MP, p. 239, corsivo nostro.

214 Cfr. MP, p. 242. Ricordiamo che l’avverbio “caute”, insieme ad una rosa selvatica, componeva la figura racchiusa nel sigillo di Spinoza.

L'Arte è capace di donare una *consistenza empirica extra-morale* alle singole esperienze di spogliazione dell'Io. E' compito di una geometria al di là del Bene e del Male esprimere le *regole etiche* di prudenza e il *nomos* d'una politica dell'esperienza collettiva.

In geometria il problema del Bene e del Male è un falso problema. Ma ciò non vuol dire affatto rinunciare al buono e al cattivo, alla prova di forza delle passioni, agli affetti nutrienti e ricostituenti, alla letizia e alla beatitudine.

Deleuze impara dall'Arte e da Spinoza a vivere e pensare il *campo trascendentale*, il campo di forze delle quantità intensive e degli affetti non rappresentativi, "senza io". Il modo etico e politico di esperire la potenza di un corpo.

Sotto l'anatomico sguardo moderno della Persona, e prima ancora sotto quello del Capitale e del Sovrano, il nostro corpo è formato da identici individui nati morti. In realtà il Corpo è costituito e continuamente ricostituito da moltissimi individui viventi, da potenti singolarità pre-individuali, a-soggettive, impersonali.

Gli organi-individui vivi sono gli 'attributi' dell'energia desiderante, della materia "non stratificata"²¹⁵, ognuno dotato di causalità autonoma. E gli elementi più semplici del corpo non sono affatto sostanze, bensì 'modi', puri rapporti di velocità e lentezza, variazioni quantitative nella corrente intensiva, nelle onde qualitative di dolore, piacere, calore, colore, freddo, luce, ombra, rumore, suono... I modi impersonali sono relazioni tra organi che non si possono rappresentare, *contare* o misurare nel senso empirico della parola, ma solo sentire nel loro accadere e singolarmente esprimere.

La logica delle relazioni intensive non può venir ridotta alla logica che segue l'umana 'ragione'. A noi sembra razionale che un'unica bocca *serva* per mangiare o per parlare. Nel puro spazio relazionale-intensivo dei corpi *la* bocca che inghiotte e *le* bocche che gridano e parlano e ridono e ... , non sono individui identici. La tendenza anoressica di alcuni grandi attori che proseguono la linea di fuga del teatro della crudeltà di Artaud non è la stessa cosa dell'anoressia-bulimia quale moderna malattia sociale, diviene un *segno* della *potenza* e non un *sintomo* del *potere*.

Noi non abbiamo realmente *due* occhi, ne abbiamo uno e uno e molti; uno in una certa *posizione*, uno in una diversa *posizione*, molti in differenti *luoghi* spazio-temporali. L'equazione duale perde di valore poiché l'esperienza trascendentale sottrae l'Io che

215 Cfr. MP, p. 242.

rispecchia il misurabile rapporto di simmetria: se ci limitiamo a determinare con precisione anatomica i rispettivi posti oggettivi degli organi ottici, non sentiamo più la gamma di vibrazioni luminose nei suoi rapporti con la corrente intensiva che attraversa la molteplicità vivente di un corpo, e viceversa.

Noi non abbiamo un unico organo sessuale: tutti i moltissimi individui che ci costituiscono sono capaci di desiderare-conoscere-amare, ciascuno con il suo modo. Il Corpo 'senza' organi ci fa apprendere un'armonia involontaria, la *democrazia ontologica* dei corpi semplici.

Il diritto naturale dei modi impersonali instaura una «logica dell'« E »»²¹⁶.

Il diritto naturale-sociale dei modi personali, dei punti di vista soggettivi, instaura invece una logica delle sintesi passive/attive, del corpo che '*patisce*' e del soggetto che '*agisce*', una logica del prospettivismo empirico, delle triangolazioni geometriche, delle amplitudini, degli archi d'orizzonte. Vediamo le principali triangolazioni che si sviluppano all'interno dell'orizzonte materiale.

Sintesi connettiva. Riguarda gli oggetti parziali condizionati dall'oggetto totale, dalla posizione dell'Oggetto sociale. Ad esempio: il seno e la bocca²¹⁷ in quanto inseriti nell'insieme familiare della 'madre' e del 'figlio', a sua volta incluso nel Villaggio, nell'Impero, nella Città. La sensazione empirica nasce dal tipo di "taglio", dal rapporto tra l'organo che serve ad emettere il flusso di latte e l'organo ad esso connesso che serve per tagliare ritmicamente o interrompere tale flusso. La sintesi passiva di connessione produce l'idea-affezione del piacere, quale percezione 'oggettiva' comune ai due organi. Il punto di vista soggettivo, quale sintesi 'attiva', interpreta in modo coatto, condizionato, i due poli produttivi come polo positivo e polo negativo e il piacere come '*bene*' sintetico, come idea dell'idea-affezione, come appercezione. Se il processo empirico non funziona nasce il dolore e il correlativo sentimento consapevole del '*male*'.

Possiamo anche prolungare per conto nostro questo tipo di sintesi, ad esempio in relazione all'oggetto parziale 'Casa', alla Casa in quanto particolare costruzione sociale: il padre e la casa del figlio – ovvero lo spazio fondamentalmente falocratico in cui i

216 Cfr. MP, p. 62.

217 AE, p. 3.

figli vivono – vengono sintetizzati nella percezione comune di sicurezza e nell’appercezione della *speranza* di continuare a sopravvivere. Il fallimento di tale processo empirico produce la sensazione preconsca d’insicurezza e la correlativa passione consapevole: la *paura* di non sopravvivere.

Sintesi disgiuntiva. E’ il processo che produce una memoria preconsca, un’abitudine condizionata dalla Memoria sociale, una produzione che assume il carattere del “procedimento d’iscrizione”²¹⁸. Le particolari dinamiche processuali funzionanti o non funzionanti prodotte all’interno dello spazio domestico patriarcale, vengono registrate dagli individui al di sotto della forma linguistica cosciente dell’“O ... o”. Questo procedimento di scrittura rammemorante produce sintesi dualistiche apparentemente inconciliabili: *o* il piacere *o* il dolore; *o* il bene *o* il male; *o* la sicurezza *o* l’insicurezza; *o* la speranza *o* la paura; *o* la vita *o* la morte; *o* l’amico *o* il nemico; *o* la pace *o* la guerra...

Sintesi congiuntiva. Costituisce un genere di sintesi passiva condizionata dalla Storia universale che si esprime sotto la forma linguistica del Verbo, del verbo *Essere*, dell’“è dunque...”²¹⁹, ovvero costituisce il processo che produce l’individuazione empirica autocosciente, e la facoltà di *ri-conoscimento* dell’Autocoscienza o del Super-Io.

Negli individui ‘normali’ la triangolazione geometrica di riconoscimento avviene primariamente tra le persone particolari e *il corpo* naturale individuale: *tu* corpo femminile sei dunque *la* madre, *egli* corpo maschile è dunque *il* padre, *io* corpo naturale *sono* dunque *il* figlio ... La sintesi congiuntiva produce la traccia sintetica d’una narrazione fenomenica personale che le persone plurali della Storia condizionano per mezzo dell’educazione istituzionale.

In effetti i giovani corpi, *crescendo*, dispiegando il loro proprio potere d’agire, rendono problematico il processo di riconoscimento, si ‘*dimenticano*’ dell’*essere* che hanno già appreso all’interno dello spazio familiare. Interviene allora l’educazione istituzionale con la funzione di far ‘ricordare’ al giovane ciò che già sa ‘senza’ coscienza di sapere, senza Autocoscienza. L’espressione idealistica di tale funzione si può riscontrare nella domanda classica che i maestri pongono all’allievo affinché egli giunga insieme a loro

218 Cfr. AE, p. 14.

219 Cfr. AE, p. 19.

alla Verità (“Cos’è?”). Il procedimento gnoseologico dell’anamnesi fa ricordare alla giovane anima ciò che essa ha, per *colpa* del *corpo* che turba i gesti codificati e le percezioni abituali, ingiustamente ‘rimosso’. E’ inutile notare che nei regimi politici totalitari – ma in forme diverse accade la stessa cosa anche nelle nostre democrazie neocapitalistiche –, dove la ragione umana non dorme mai e non si lascia incantare dallo splendore dell’oblio e dal fascino dei paradossi che un giovane corpo che cresce vive e ispira agli adulti sani di mente, il valore sociale della disciplina fisica e sportiva dei corpi problematici degli adolescenti assume un’estensione mostruosa.

I dispositivi di riconoscimento degli adulti che sentono potentemente l’alienazione dell’energia desiderante si esprimono invece nella sintesi congiuntiva della tendenza paranoica, la quale fa delirare la Storia avvelenando le forme linguistiche ordinarie di comunicazione trasmesse dalla Memoria sociale: la vera pace è dunque la guerra, l’amico vero è dunque il nemico, la vera vita è dunque la morte, la vera speranza è dunque la paura, il vero padre è dunque il tiranno... e così via sino a proiettare nello spazio domestico il complesso edipico, la moderna paura adulta nei confronti dei figli che diventano così identici ai tanti nemici identici incontrabili nello spazio puramente *anti-produttivo* del paranoico.

L’Arte ‘schizofrenica’ rende totalmente inefficace tale proiezione d’immaginario producendo un’espressione differente – frutto d’un atto di creazione –, mettendo cioè in corto circuito la struttura stessa del riconoscimento, guastando una volta per tutte la logica sintetica dello stato biologico ‘naturale’: “Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio padre, mia madre, ed io”²²⁰.

L’espressività artistica che Deleuze e Guattari nell’*Anti-Edipo* chiamano schizofrenica complica allora l’intero orizzonte materiale e storico. La ‘follia’ dell’Arte dona voce al Desiderio che *produce* in sé e per sé la contraddizione vissuta dell’*Homo natura* e dell’*Homo historia*.²²¹

Quando comprendiamo la contraddizione della Potenza ‘inconscia’ che ‘patendo’ agisce e la contraddizione del Potere ‘conscio’ che ‘agendo’ patisce – patisce tutti i sentimenti tristi del mondo –, il bisogno coatto del riconoscimento si ridimensiona radicalmente:

220 Cfr. AE, p. 17.

221 Cfr. AE, pp. 23-24.

non si prova più il senso di mancanza, la volontà di sapere *La* verità. Il desiderio di un tiranno che ‘decida’ di risolvere tutto, di tagliare con la spada tutti i nodi, di *giudicare il tutto* dall’alto del suo ‘assoluto’ punto di vista teologico-politico, diventa un veleno ignobile e mortifero. Il bisogno di una sintesi *finale*, di una soluzione a tutti i nostri problemi, di un’istanza *morale* e politica che renda Potenza e Potere sintetizzabili (“Spirito”) o indiscernibili (“Contratto”), diventa ciò che realmente è: il frutto dell’insonnia insalubre della ragione, della ragione troppo maschile, troppo storica, troppo umana – cioè paranoica – che genera mostri.

L’Arte che conquista la necessità libera, scatena il desiderio dalla logica della volontà, dalla volontà di sintesi, dalla volontà di sapere, dalla volontà del Potere; rompe le concatenazioni geometriche indotte dalla *materia stratificata*; produce delle *connessioni* tra spazi non più subordinati all’esperienza condizionata dalle sintesi temporali omogeneizzanti, dalle passioni tristi legate al potere bio-politico della Memoria dell’Io e alla Storia teologico-politica del Super-Io.

La sintesi connettiva tra Potenza e Potere, tra Natura e Storia, si trasforma in un *rapporto differenziale* che produce la temporalità del Divenire, ovvero una temporalità *virtuale*.

L’empirismo trascendentale mostra allora le regole di prudenza immanenti atte ad orientare il processo di *destratificazione*, il *Desiderio senza Oggetto*.

Nell’empirismo trascendentale la letizia e la tristezza non sono più sentimenti rappresentativi, condizionati da oggetti e soggetti sociali, dagli ambienti codificati. Diventano quantità virtuali, i *segni* del passaggio ad un maggior o minor grado di potenza e perfezione.

Nessuno ci può insegnare a decifrare il nostro desiderio più essenziale, la Forma singolare che ci differenzia da ogni altro essere vivente; la *scienza intuitiva* è una ricerca che ciascuno di noi è costretto ad esperire e costruire attimo per attimo nel corso di una vita vissuta. Ma la logica dell’“ E ” – la connessione storicamente incondizionata ed empiricamente incommensurabile – dimostra che la Letizia e la Tristezza sono prima di tutto regole di prudenza che ci guidano verso strade buone.

Come quantità virtuali, Letizia e Tristezza sono necessariamente delle entità connesse a trasversali relazioni intersoggettive. I nostri corpi crescono e si complicano soltanto incontrando altri corpi viventi e complicanti. Le nostre menti inadeguate diventano

realmente consapevoli soltanto quando partecipano a tali problematici incontri dettati dal caso e dalla necessità dell'incontro.

Una madre *non vuole* di-rettamente o 'razionalmente' il bambino, è costretta a *desiderare* un corpo 'straniero' in lei nascente in forza di *un* possente *evento relazionale* che la supera e la comprende da tutti i lati, una potenza vitale che del Bene e del Male non si cura affatto e si esprime soltanto per mezzo delle cadenze ritmiche stabilite da Letizia e Tristezza, dal piacere e dal dolore che trapassano ogni limite sociale e travalicano ogni legge fallocratica. L'Adamo perfetto della tradizione teologico-politica è totalmente incapace di "divenire donna", di *sentire* e *affermare* le crudeli beatitudini della Potenza, dunque non può che continuare ad aver paura di Essa isolandosi nel recinto della ragione che illude di poter tutto *negare*.

In generale, *ogni* incontro evenemenziale che un corpo necessita per aumentare la sua capacità d'agire e pensare ha un carattere ritmico segnato in modalità possentemente intensive da Letizia e Tristezza. Le quantità virtuali ci obbligano a non fidarci della nostra condizionata percezione: non è sempre vero che il piacere sia un bene, certi piaceri ritmati dalla presenza e dall'assenza dell'oggetto piacevole possono tristemente provocare il diminuendo della nostra capacità d'implicare ed esplicare un evento; non è sempre vero che il dolore sia un male, certe sofferenze che fluiscono da un corpo dolorifico con il suo *battere* e il suo *levare*, con le sue proprie imposizioni e le sue proprie sospensioni, causano un crescendo estatico, un ebbro aumento dinamico di potenza, un'estraniante letizia, una debordante beatitudine.

Questa prudenza come *musicale* obbligazione sentita ci fa accedere alla ragion pratica, alla ragione così come viene concepita da Deleuze, cioè come *agencement*, *concatenamento*.

I concatenamenti "cominciano con il prelevare sugli ambienti un *territorio*."²²²

La regola del concatenamento aiuta ad evitare di riporre troppa fede nelle forme spazio-temporali fisse condizionate dalla nostra sensibilità individuale, dalla sensibilità empirica, dalle kantiane forme del senso interno e del senso esterno, dall'hobbesiano foro interno ed esterno, ovvero dal tempo e dallo spazio della Memoria sociale.

222 Cfr. MP, p. 739.

I concatenamenti non servono per negare il potere rammemorante del Sociale: la pura negazione frontale del potere bioetico delle istituzioni non fa che alimentare il bisogno biopolitico di un tiranno.

Se però si usa il potere dal versante della materia stratificata, esso può fungere da materia prima per i processi di elaborazione produttiva dei singoli corpi. Le essenze singolari hanno la necessità naturale di un loro territorio, di costruire una dimensione adeguata ai bisogni della loro propria natura virtualmente selettiva. La necessità libera ci costringe a prelevare sugli ambienti un territorio in cui i nostri oggetti affettivamente vissuti si distribuiscano liberamente: non un'abitudine dettata, in termini musicali, dalla dialettica tonica-dominante, o, in altri termini, dalla contrapposizione tra il sentimento del bene e il sentimento del male, dall'Io e dal Non-Io, ma una specie di dipendenza costruita mediante una forma seriale del tempo. Nel nostro presente senza Io, ogni singolo oggetto esteso non è più un oggetto parziale, conquista un diritto individuale autonomo che si dispone lungo una successione lineare formata da altri oggetti autonomi, all'interno di un creativo e singolarmente ordinato concatenamento di spazi variegati.

Ci riferiamo qui ad un esempio che Deleuze propone nell'*Abecedario*. Un uomo sale in un taxi in cui vige il divieto legale di fumare.²²³ Egli non si oppone frontalmente alla Legge, piuttosto ricava da tale ambiente socialmente codificato uno spazio differente che ha il carattere della casa mobile. Tale spazio si concatena con un altro ambiente, con un'abitazione in affitto. Sull'ambiente-abitazione viene prelevato un territorio, un luogo in cui è in vigore temporaneo il diritto che obbliga quell'uomo a fumare in determinati momenti. Il proprietario dell'appartamento non può proibire al suo inquilino questa pratica temporale, il taxista diventa indistinguibile dall'anzidetto locatore, quindi il divieto giuridico in questione risulta illegale.

I concatenamenti rovesciano la prospettiva del Giudizio: non è la natura che si sforza di adeguarsi alle leggi dell'intelletto, è la Legge che si sforza continuamente di rincorrere la tartaruga di Achille, di adeguarsi alle potenzialità creative della *pratica del diritto*, del diritto delle singole creature. Ciò non vuol dire che i concatenamenti siano un bene o un

223 Cfr. *Abecedario di Gilles Deleuze*, video-intervista a cura di Claire Parnet, ed. it. a cura di Roberto Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005, lettera g ("gauche").

male. Anche i concatenamenti, come gli Affetti, sono problematici, cioè esprimono problemi veri e non soluzioni a falsi problemi, a problemi già risolti in partenza.

Il concatenamento complica, nella sua disarmante semplicità, le nostre comuni esperienze empiriche. Essendo molteplici nelle loro virtuali variazioni spazio-temporali, i concatenamenti non osservano i ritmi binari del bene e del male imposti dall'attuale mondo sociale. Ad esempio un normale viaggio in aereo può apparire tranquillo e piacevole se il veicolo è ben regolato, efficiente. Ma nel caso in cui un uomo armato imponga in modo autoritario la legge 'eterna' del suo mondo paranoico all'interno dello spazio comune dei viaggiatori, l'aereo da tranquillo vettore si trasforma in una paurosa prigione volante, per poi diventare una terrorizzante arma missile.

Ecco allora un altro aspetto fondamentale della prudenza: la nostra energia desiderante, la nostra materia non stratificata, la nostra potenza virtuale *non è infinita*. Essa può certo giungere ad una speciale forma completa d'assolutezza che l'Arte può rivelare, ma il desiderio d'eterna onnipotenza è solo un desiderio malato, condizionato dall'Oggetto sociale che produce come epifenomeno il falso movimento della regressione infinita implicata nei processi d'individuazione o di riconoscimento.

Nelle società 'selvagge', la rappresentazione mitica dei popoli è un desiderio sano d'eternità che protegge dall'onnipotenza dell'ignota natura esterna all'ambiente rigidamente codificato del Villaggio. Nelle società imperiali dei 'barbari', la rappresentazione tragica diventa una necessità naturale della sensibilità religiosa dei sudditi che possono così porre un limite al delirante arbitrio 'assoluto' del Despota.

La questione diventa: le nostre 'civilizzate' società capitalistiche esigono uno spettacolo continuo, una rappresentazione fattizia che svuota di senso la potenza rivelatrice dell'Arte classica e di ogni Tradizione rivelata. Inoltre, le moderne tecnologie neocapitalistiche trasformano le esperienze *virtuali* in un qualcosa di totalmente irreali, in turistici viaggi artificiali nel mondo astratto del *possibile*.

La prudenza etica c'insegna allora a non sottoporre i nostri desideri ad una fatica erculee infinita. Noi oggi tendiamo a volere un'esperienza diretta di *tutto* perché non sentiamo più il bisogno di 'credere' nella Vita, perché intuiamo che i 'veggenti' che la nostra società impone non sono altro che il mero spettacolo preconfezionato dal 'nichilismo' contemporaneo, cioè dal consumismo di massa. Il paradosso è che la volontà di vivere tutto *qui e ora*, significa volere la velocità nichilistica dell'*attuale* soggetto-

consumatore-turista che produce rifiuti umani e materiali, che interpreta ogni viaggio sulla terra come un fenomeno spettacolare tra i tanti.

La sensibilità etica ci fa sentire la necessità dell'Arte e della Scienza che donano *consistenza reale* alle nostre singole esperienze *virtuali*, la necessità di una storia trasversale che placa il bisogno coatto di sprecare le nostre energie finite in continue e snervanti pratiche 'dirette' che pretendono di osservare i fenomeni così come agli uomini 'spontaneamente' appaiono.

L'Arte riattiva in modo nuovo antichi, lenti e salutari viaggi virtuali sul posto, capaci di mortificare le nostre tristi speranze di sopravvivenza e le nostre tristi paure di non sopravvivere in spazi stranieri. La Storia, quando non si riduce alla storia di Stato, ci insegna a viaggiare nel mondo rispettando tempi e geografie differenti. La Scienza può farci conoscere le potenzialità creatrici di una tecnologia che per lo più rimane schiava della globalizzazione del capitale-danaro.

Imparare a viaggiare vuol dire possedere la libertà di portare con sé lo stretto necessario: i libri, gli oggetti, le mappe e gli strumenti tecnici veramente utili per scoprire la geofilosofia della Terra, i suoi canti e le sue grida.

3.5. Politica

La filosofia politica occidentale è in generale dualistica, si basa sulla coazione a ripetere nell'estensione materiale la sintesi congiuntiva di riconoscimento (Uno) che risolve la sintesi connettiva dell'antropologica sensibilità empirica (Diade): madre-padre, figlio; Istinto-Famiglia, Istituzione; Volontà-Individuo, Guerra; Diritto-Società, Contratto; Sovrano-Legge, Stato; Contingenza-Necessità, Potere assoluto ...

Se Deleuze prova fin dagli inizi della sua ricerca a distanziarsi dalla matrice idealistica del pensiero, lo fa principalmente per motivi concreti, ovvero per motivi politici, storici e teorici. Basta nutrirsi con l'opportuna *prudenza etica* del frutto dell'Albero teologico del Bene e del Male per, come direbbe Nietzsche, non farsi soffocare dalla testa del Serpente ch'esso cela al suo interno. Non è una novità che dalla parte maggioritaria del pensiero occidentale antico e moderno sbuchi fuori il volto concreto del Tiranno di turno.

La razionalità dei teorici della legge nasconde l'Idea dell'irrazionale puro, dell'arbitrio assoluto del Sovrano in grado di detenere il monopolio della violenza di Stato che garantisce la pace perpetua 'interna'. Dalla perpetua pace sociale nascerà poi 'spontaneamente' lo sviluppo concettuale che condurrà alla pace interiore, al Contratto sociale interiorizzato dell'Io = Io.

La tradizione occidentale ha fatto della fede nella memoria della Verità che *già* da sempre è, un valore assoluto. Ma tale modalità del ricordare risulta efficace su giovani corpi che non ne hanno un desiderio reale. Mentre su corpi adulti alienati l'anamnesi terapeutica non funziona perché di Memoria e di Storia sociale tali corpi sono saturi. I corpi adulti sono malati di una memoria personale ipertrofica e di una storia universale neutralizzante che causano l'insonnia paranoica della ragione.

Il modo aristocratico di pensare – da Platone a Hobbes, da Hegel a Heidegger, e oltre – illude scienziati e filosofi di poter dirigere verso il Bene il despota, il tiranno capace di conquistare il potere o il politico 'carismatico' che riesce a meglio incarnare l'attualità del corpo sociale centrale. Ma è mai possibile 'educare' ciò che 'educa'?

E' la stessa 'educazione' sociale che tutti ricevono – che anche scienziati e filosofi ricevono – a implicare il bisogno sintetico e potenzialmente paranoico, il desiderio ontologico e gnoseologico di un'istanza assolutamente anti-produttiva, della verità a priori, di un tiranno apparentemente in grado di dare *il* senso certo e assolutamente sicuro alla nostra troppo umana e troppo mitologica "ex-sistenza".

Forse l'hegelismo può essere considerato il vero sistema scientifico del pensiero occidentale moderno, poiché diventa il vettore adatto per trasportare un linguaggio sintomatico: lo speculativo come sintomo dell'immane *sforzo* della ragione umana di liberarsi del fondo irrazionale che le sta appiccicato, lo speculativo come sintomo nevrotico della fatica della volontà cosciente nella sua pretesa di 'educare' la stessa

Volontà – lo Spirito negatore, la Signoria, il Tiranno mitizzato – in direzione del senso ultimo della Storia: il sapere assoluto che non sente e non vede più alcun segreto in ciò che pur lo circonda da ogni parte. E dopo la cosa ultima?

E dopo si ricomincia da una nuova *tabula rasa*, da un nuovo ‘inizio’ assoluto, inevitabilmente sempre di nuovo tirannico e sempre di nuovo mitologico...

Quello che in fondo Deleuze ci fa apprendere, e prima di lui Machiavelli e Spinoza, è che il corpo del despota non è affatto l’incarnazione dello spirito negatore o un’istanza puramente anti-produttiva, la quale esiste soltanto nell’immaginazione degli adulti. Il Sovrano – sia esso una persona, poche o molte – agisce in modalità produttive seguendo un certo “regime significante”²²⁴.

Il potere dispotico sa usare a proprio vantaggio gli ambienti codificati, le istituzioni civili e religiose, ovvero sa decodificare la Memoria sociale che agisce indirettamente iscrivendosi negli organi preconsce del corpo umano. Il despota ha il potere di decodificare gli ambienti sociali particolari imponendo leggi che hanno a che fare direttamente con le coscienze degli uomini. E’ il potere di produrre ed emettere segni che controllano i sentimenti coscienti degli individui, le loro speranze e le loro paure. Sono sintomi del potere, segni rappresentativi che mostrano agli uomini riuniti in una massa indistinta ciò che la sensibilità empirica ha il bisogno coatto di vedere: lo spettacolo della Morte, la rappresentazione del Male assoluto che consente una visione chiara, per contrasto, del Bene assoluto. Tale regime emette in continuazione queste affezioni, queste impressionanti immagini di Luce e Tenebra, con una velocità che tende all’entropia, al caos più assoluto. Sotto tale regime si accumulano cadaveri a non finire, mentre i sudditi si comportano come certi insetti in natura quando sono in pericolo, fingono di essere morti.

Al di là della sensibilità religiosa popolare, l’entropia di cui il corpo del despota è portatore viene *interpretata* teologicamente. I sapienti e i filosofi di regime riproducono in vari modi una teologia politica, un’ermeneutica razionale del potere, un’interpretazione che cerca di arginare la potenzialità entropica del regime significante dispotico formalizzandola in categorie universali, prima fra tutte la categoria di *Stato*.²²⁵

224 Cfr. AE, capitolo terzo, “Selvaggi, barbari, civilizzati”, paragrafo 7.

225 Cfr. AE, capitolo terzo, “Selvaggi, barbari, civilizzati”, paragrafo 8.

Il fine dell'ermeneutica è quello di far coincidere i sintomi col linguaggio, il significato col significante, il contenuto con *l'espressione*, di far diventare cioè il linguaggio la "Casa" dell'"Essere", con tutte le correlative implicazioni fallocratiche più (Freud) o meno (Heidegger) consapevoli che ciò comporta. Il linguaggio acquista così un valore in sé e per sé, ovvero diventa puramente simbolico.

Mille Piani mostra invece l'irriducibilità del senso dei segni al Significante. Il Desiderio socializzato diventa un automa spirituale, una *funzione* automatica di selezione sociale dei pretendenti, degli individui, delle persone. La funzione di stratificazione²²⁶ storica della materia procede nel suo movimento secondo *ambienti* (comunità) e *codici* (passioni comuni), *espressione* (parole enunciabili) e *contenuto* (immagini visibili). Il 'demiurgo', la mega-macchina della storia sociale, produce dei modelli positivi di condotta e dei modelli determinati di linguaggio ai quali il pensiero individuale può adeguarsi senza troppi problemi, invero delle parole d'ordine. L'individuo che impara prima ad agire riconoscendosi nei modelli autorizzati e a pensare riconoscendo la parola d'ordine più attuale, vince il premio, gli si aprono tutte le porte istituzionali.

Tale mega-macchina si esprime nelle nostre democrazie mediante il criterio della *rappresentanza*. Quando si vota, non si votano i *nostri* rappresentanti, si attribuisce invece consistenza morale al Modello 'infinito' che appartiene al Sociale e che noi siamo politicamente autorizzati a desiderare e riconoscere: Individuo bianco, maschio, adulto, possidente, urbanizzato... Deleuze ricordava per inciso l'uso improprio del termine 'divenire' riferito all'esperienza individuale: non può darsi un divenire adulti o un "divenire uomo". Essendo l'Uomo-Adamo una perfetta, un'aprioristica rappresentazione attuale-sociale, è *già*, dunque gli individui non possono *divenire* poiché essi si 'risolvono' negli investimenti sociali di desiderio e nei processi sintetici di riconoscimento. In tale contesto gli individui non riescono ad esperire alcun *mutamento essenziale*, poiché non fanno altro che diventare ciò che già sono, ciò che è 'destino' essi siano.

Naturalmente non sono sapienti e filosofi a cambiare il regime, a modificare ritmi e velocità della macchina sociale, a disinnescare la centralità sociale del corpo del despota. E' il corpo del capitale a farlo, *governando* i desideri in forme nuove.

226 Cfr. MP, pp. 736-739.

Il corpo del capitale, in quanto soggetto sociale che conduce attivamente una nuova forma di codificazione, sostituisce il despota con un nuovo oggetto sociale centrale, ovvero col capitale-danaro. Se il corpo del despota decodificava la sintesi disgiuntiva del piacere e del dolore, del bene e del male, assolutizzandola, il corpo del capitale ricodifica gli ambienti in termini congiuntivi suoi propri: il Bene e il Male non sussistono, tutto è Danaro; i corpi ('passivo') sono oggetti vendibili, le menti ('attivo') sono soggetti comprabili, il tempo è dunque Danaro ('amministrazione').

Il Politico moderno è necessariamente schiavo di chi amministra il capitale-danaro. Il 'miracolo' politico della decisione è soltanto l'ennesima illusione teologica a cui il capitalismo moderno concede molto volentieri l'"ex-sistenza" per meglio portare a termine la sua invasiva espansione globale: il capitale controlla il *centro* delle città, il centro controlla i despoti della *periferia*, la periferia controlla i 'selvaggi' delle comunità che ancora sopravvivono presso le frontiere della Città globale.

Il corpo del capitale ci comunica continuamente un falso problema: non è l'Albero ad essere marcio, è solo il suo frutto ad esserlo; non siamo noi i paranoici, è il dittatore ad essere malato; il nostro problema è quello d'"esportare" la democrazia, d'esportare la 'vera' ragione. Non è un caso che al giorno d'oggi ogni *sana – non teologico-politica –* protesta contro la ragione monolitica della globalizzazione, venga con facilità inclusa nella categoria universale dell'"irrazionale".

Al governo del capitale corrisponde un certo tipo di Legge, definibile come "assiomatica"²²⁷. I Codici moderni sono letteralmente formali, non contengono alcun contenuto sostanziale, alcun riferimento al Bene o al Male, tanto meno alle norme consuetudinarie delle società tradizionali. La Legge moderna risulta vuota, risulta formata da limiti negativi, da confini sempre spostabili, continuamente *contrattabili*. Essa è scritta in termini che mantengono sempre la possibilità di subire continue riforme particolari, continue 'decodificazioni' dettate dalle esigenze capitalistiche. La Legge si fonda oggi sul dialogo tra uomini che stabilisce in modo esclusivamente convenzionale gli assiomi e lo spirito strutturanti i Codici giuridici, uno 'spirito' che tende a subordinarsi alle istanze del governo capitalistico.

Il *Desiderio senza Oggetto* è una questione aperta in filosofica politica. Se il corpo del capitale si sbarazza del Bene e del Male, esso annichilisce anche il problema di separare

227 Cfr. MP, pp. 671-687.

il salubre dall'insalubre, il rimedio dal veleno, la Potenza dal Potere, la necessità libera dalla necessità coatta. La questione è in sostanza quella di rianimare un problema di Movimenti.

Il capitale autorizza un *unico* movimento, il suo. I movimenti dei migranti sono attirati dalla centralità del capitale, il capitale lascia poi alla paranoia sociale e agli stati il compito di controllare 'attivamente' i singoli corpi che patiscono tutti i pericoli e tutto il dolore di tale movimento d'attrazione. I 'padroni' del capitale non vedono corpi nei movimenti. Loro stessi non si vedono mai. I 'padroni' non hanno corpo perché il corpo è quello del capitale con i propri organi finanziari e le proprie istituzioni bancarie, ed esso ha una capacità di movimento ultrasonica che per i comuni mortali e per lo 'Stato' risulta impraticabile e impensabile. Un tempo la Fabbrica appariva come una nuova Chiesa, come una struttura immobile? Il neocapitalismo la 'delocalizza', la trasporta agilmente dove più gli conviene. L'aria sta diventando irrespirabile, la terra sta diventando invivibile? Poco male, l'universo è infinito, il capitale lo conquisterà.

La Ragione del capitale produce tra le altre tristi cose anche la sua propria irrazionalità: la fantascienza istituzionalizzata.

Il corpo del capitale produce un falso movimento, falso ma estremamente concreto nei suoi effetti distruttivi delle diversità biologiche dell'intero pianeta. Falso soprattutto in quanto ripete a suo modo l'esclusione del 'terzo'. Il 'terzo' è ciò che fa il vero Movimento, il movimento causato dall'autonomia dell'*evento relazionale*.

Nei movimenti triadici, il terzo momento non è mai l'Uno sintetico, è *una molteplicità* in connessione. Una relazione che accade tra i moltissimi individui di un corpo, un rapporto che accade negli incontri tra il mondo di un corpo e il mondo di un altro corpo, una potenza unitaria di *resistenza* che accade *tra* i singoli individui di un determinato popolo. Ogni movimento reale monta dal 'basso'. Un popolo reale *sente* quando vi è l'intensa necessità di far la guerra o di far la pace, non combatte per la pace perpetua, per *la* libertà, per la 'libertà' *oggettiva* del corpo della Terra, del corpo del despota, del corpo del capitale, e cioè del Villaggio, dell'Impero, del capitale-danaro. Più la potenza di resistenza del popolo 'passivo' è consistente, meno funziona il diritto 'naturale', la Volontà del soggetto sociale costituito. Più aumenta la Potenza di vivere e comprendere la conformazione di chi patisce, più diminuisce il Potere 'miracoloso' degli investimenti

sociali di desiderio, che fa credere agli uomini che questo tavolo squadrato sia capace di mangiare l'erba.

I teorici della legge confondono la legge della natura dinamica dei popoli col *Nomos*, con “la prima *misurazione*”²²⁸, con la suddivisione e la distribuzione della terra, del corpo oggettivato della Terra, ovvero con una faccenda riservata a soggetti ‘aristocratici’. Tale interpretazione del *nomos* non è che il frutto dell’educazione sociale *sedentaria* che si è bene o male dovuta subire.

Ogni autorevole *ermeneutica* è *sintomatica*, sintomatica del tipo di problema che l’immagine classica del pensiero pone: il problema politico-teologico della “fondazione (*mythos*)” e del “fondamento (*logos*)”.²²⁹ La fondazione mitica (Tiranno) garantirebbe la sussistenza trascendente del fondamento (Verità), lo sviluppo degli ‘spiriti’ che si accordano pacificamente per determinare il fondamento a tutti comune. Gli spiriti che formano un apparato di Stato hanno bisogno del potere tirannico per imporre a tutti la Ragione come Misura comune. La Ragione *oggettiva* ha lo svantaggio di inviare gli uomini a rincorrere uno spazio iperuranico in cui tutto è identico a se stesso. Il corpo del capitale interpreta questa ragione in un senso molto più concreto, spostando tutti gli uomini in uno spazio in cui tutto tende a diventare letteralmente invivibile e irrespirabile. Il capitale-danaro mostra la potenza del falso che la verità vera nasconde dietro la sua facciata universale: una fondatrice colata di cemento armato.

Il Desiderio senza Oggetto non interpreta, poiché è obbligato a *incontrare*, e incontra non *la* verità, non un problema di fondazione, ma un problema immanente, il problema di liberare il *lavoro* di corpi semplici capaci di trasformare la *materia* in *energia* utile

228 Cfr. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, a cura di Franco Volpi, trad. it. di Emanuele Casarici, Adelphi, Milano 1991, “Sul significato del termine *nomos*”, p. 54, corsivo nostro. Schmitt non viene mai citato da Deleuze e noi non sappiamo dire se egli fosse a conoscenza dell’esistenza di un’opera schmittiana con un titolo tale. E’ in ogni caso interessante far notare come Deleuze e Guattari vadano alla ricerca di un significato più originario della parola *nomos*: in una nota di *Mille piani* essi rinviano al testo del linguista e studioso della civiltà ittita Emmanuel Laroche (1914-1991), *Histoire de la racine “Nem” en grec ancien* (cfr. MP, p. 614, nota 44). Basandosi sul lavoro di Laroche, Deleuze e Guattari affermano: «La radice “Nem” indica la distribuzione e non la divisione, anche quando le due operazioni sono legate. Ma, appunto, in senso pastorale, la distribuzione degli animali si fa in uno spazio non limitato e non implica una divisione delle terre [...]. *Far pascolare* (*nemo*) non rinvia a suddividere, ma a disporre qua e là, distribuire le bestie. E soltanto a partire da Solone, *nomos* designerà il principio delle leggi e del Diritto (*thesmoi* e *diké*), per identificarsi poi con le leggi stesse. Precedentemente vi è piuttosto un’alternativa fra la città o polis, retta da leggi, e i dintorni come luogo del *nomos*.»

229 Cfr. MP, p. 547.

alla Vita. Per comprendere il senso del *nomos* occorre anzitutto saper vedere “il fuori” del linguaggio dei teorici della legge, ovvero è necessario incontrare la Musica, come peraltro la stessa parola greca suggerisce.

In *Mille piani* il *nomos* è una creazione concettuale frutto dell’incontro con operazioni musicali. La Musica ci fa apprendere il gioco libero dei movimenti reali e la loro legge, il loro *nomos*: il territorio, la terra e la deterritorializzazione. La Filosofia c’insegna allora la necessità libera, la logica del *nomos*: i segni, il senso, l’essenza singolare. Mentre l’Etica ci suggerisce le regole di prudenza utili per orientare le nostre esperienze sociali e politiche: buoni incontri, concatenamenti, molteplici spazi intensivi. Più in generale, il luogo del *nomos* – il diritto (*droit*) alla posizione (*endroit*) che permette i processi triadici e le svolte che immettono sulla via di uno stadio completo dei singoli corpi – è espresso dallo *spazio liscio*.

Deleuze e Guattari imparano dai grandi compositori a tenere insieme senza sintetizzare due principali caratteri dello Spazio: lo “spazio liscio” dei movimenti in regime d’autonomia e lo “spazio striato” della sedentarietà.

Lo *spazio striato* appare come la forma universale della materia stratificata, la forma imposta dall’ambiente sociale e politico, dalle istituzioni economiche e politiche che compongono la storia sociale. Lo spazio striato fornisce a noi tutti delle coordinate spazio-temporali in cui tutto diventa *misurabile*, di conseguenza costituisce un *quadro ottico* in cui risulta perfettamente (attualmente) già determinato ciò che è *visibile* e ciò che è *enunciabile*, l’Oggetto percepibile e le immagini rappresentabili. Tale spazio è nulla senza la sedentarietà, senza l’economia dettata dall’ambiente del Villaggio, dell’Impero, della Città, che *costituisce il soggetto* d’enunciazione.

Un esempio frequente del potere di distorsione che il sociale quadro ottico possiede, può mostrarsi quando i soggetti sperimentano la visione immediata di una ‘razza’ diversa dalla loro, la quale esperienza costringe a far pensare o far dire al soggetto: tutti i neri sono uguali, tutti i cinesi sono uguali... Noi, in quanto soggetti, siamo autorizzati a vedere solo ciò che nel nostro ben fissato spazio attuale è socialmente distinguibile, tutto il resto si perde nell’indifferenziato, nell’illimitato, nel ‘disordine’.

Per Deleuze i primi ‘artisti’ che guastano i nostri cementati meccanismi soggettivi sono gli animali territoriali.²³⁰ Essi marcano il loro mondo e le relative vie di fuga,

230 Cfr. *Abecedario di Gilles Deleuze*, cit., lettera a (“animal”).

producendo segni peculiari: delle tracce, delle posture, dei colori, delle linee, dei canti ... I cacciatori-raccoglitori non vedono affatto il disordine nella Natura. Essi non si curano di ‘coordinate’, ‘limiti’ o ‘confini’; sanno sentire, tradurre e seguire la direzione segnata da ogni singolo animale. Il musicista fa l’esperienza di un “divenire animale” soltanto producendo uno spazio differente, deterritorializzato, lo spazio intensivo dell’opera d’Arte dove s’incontrano le linee melodiche di animali, uomini, ritmi e durate differenti, spazio che probabilmente costituisce la prima via d’uscita dall’ambiente sociale codificato che si sia sperimentato.

“Semplificando, Boulez dice che in uno spazio-tempo liscio ci si insedia senza contare e che in uno spazio-tempo striato bisogna contare per insediarsi. In tal modo, egli rende sensibile e percettibile la differenza tra molteplicità non metriche e molteplicità metriche, tra spazi direzionali e spazi dimensionali. Li rende sonori e musicali.”²³¹

Se ci si arresta alla Sintesi non si fa il Movimento, si riproduce la Ripetizione empirica e non si produce più la differenza potenziale: uno-due, Uno; punto-linea, Punto fisso; padre-figlio, Padre simbolico; identità-contraddizione, Identità spirituale; attivo-passivo, Atto puro; danaro-merce, Danaro.

La Società produce oggetti autoreferenziali, e gli strumenti di misurazione che essa mette a nostra disposizione sono fatti a loro immagine e rassomiglianza e cioè in trascendenti modalità tautologiche: il metro è lungo un metro, il ritmo è la linea sul pentagramma, lo spazio dimensionale è il quadro ottico del Soggetto, la Verità è vera...

Il terzo ‘escluso’ rivela invece i Ritmi, il tempo come Potenza dei corpi semplici: territori (‘perfetto’) in cui le creature si distribuiscono secondo il loro singolare modo di vita; terra misurabile (‘infinito’) degli uomini; deterritorializzazione (‘assoluto’) in quanto superamento dei limiti trascendenti e resistenza non rappresentabile. L’Autonomia del movimento si produce quando dai Ritmi vitali si sottrae la Misura comune e si raggiungono gli Affetti collettivi.

Le molteplicità non metriche funzionano in base alla direzione impressa dall’espressività della Vita. L’espressività ci obbliga a scoprire i diversi territori, a

231 MP, p. 702. Cfr. inoltre P. BOULEZ, *Pensare la musica oggi*, trad. it. di Luigi Bonino Savarino, Einaudi, Torino 1979, p. 94: “Proprio qui volevo finalmente arrivare, cioè a questa definizione delle operazioni che costituiscono il tempo liscio e il tempo striato: nel tempo liscio, si occupa il tempo senza contarlo; nel tempo striato, si conta il tempo per occuparlo. Queste due relazioni mi paiono primordiali nella valutazione teorica e pratica delle strutture temporali; sono le leggi fondamentali del tempo in musica.”

costruire il nostro territorio in relazione ad essi, ad analizzare le possibilità limitate che appartengono alle suddivisioni economiche della terra, a partecipare al senso dei movimenti dei popoli, a rettificare gli effetti di distorsione causate dal quadro ottico del misurabile. Rispettando la prudenza etica, oltre i nostri limiti oggettivi diviene necessario incontrare corpi semplici molto consapevoli di sé, di Dio e delle cose.

Postilla conclusiva

Abbiamo cercato di spiegare la natura etica e politica della filosofia deleuziana. Ora, le domande che potrebbero sorgere sono: non rischia il pensiero di Deleuze di apparire alla stregua d'una classica visione del Mondo, di Dio e dell'Uomo? Qual è il risultato concreto che esso può offrire?

Fare filosofia vuol dire anche esporsi a tali rischi. Lavorare con pensieri e parole può portare a ritrovarsi in situazioni non allegre, a confezionare formule fisse, nuove parole d'ordine e tristi meccanismi imitativi.

Ma un sano insegnamento etico, e Deleuze a nostro avviso sa essere un buon insegnante, si rivolge, come quello di Spinoza, a noi in quanto *governati* e non a noi in quanto *governanti*, come viceversa si propone la parte maggioritaria del pensiero politico occidentale.

L'etica c'insegna a non temere ciò che oltrepassa i limiti costituiti, a non temere la potenza della Natura. Il Desiderio senza Oggetto può divenire un corpo semplice che sa muoversi evitando il bisogno coatto di farsi governare e rappresentare da un desiderio alienato, di fidarsi dell'uomo troppo urbanizzato, di legarsi al linguaggio in modo teologico, di credere alle domande troppo razionali. Un tempo era noto che il selvatico è ciò che salva.

Qual è la direzione imposta da un bisogno continuo di 'risultati' concreti? Se il senso è pretendere un risultato oggettivo, possiamo rispondere che i pretendenti sono richiesti dalla Società attuale per meglio selezionare gli individui come più ad essa aggrada. Se il senso è la volontà di soluzioni finali, meglio rimandare ad uno studio accurato della Storia...

Il problema politico che Deleuze ci propone potrebbe in definitiva essere il seguente: è possibile una *temporalità* in Politica che *non* rassomigli ad un forma di *attualismo*?

La maggior parte delle istituzioni appaiono rigide ed immobili, l'apparato di Stato vuole leader che ci inducano a illuderci di essere rappresentabili da modelli infiniti, le istituzioni capitalistiche intendono investire corpi e anime sulla piattaforma universale del danaro. Il bisogno di veleni mortiferi deve proprio essere immutabile?

La volontà è facile, gli incontri sono complicanti. E' facile voler risolversi nel tutto, con tutti gli attuali effetti positivi e negativi che questa volontà così facile comporta. Una politica dell'esperienza è problematica: essa emerge dall'incontro con problemi veri, piuttosto che dalla ripetizione continua di falsi movimenti.

Il pensiero politico comincia ad esprimere veramente il diritto libero di un modo di vita nell'attimo eventuale in cui diventa obbligatorio comprendere le andature iscritte in uno spazio direzionale in grado di lasciar la terra riposare sola. Per farsi accogliere da ogni singolo movimento nascente che tenti di non farla soffocare.

Si traducono viaggi terrestri non troppo misurati.

E' nella tessitura dei tappeti che i nomadi depositano la loro sapienza: oggetti variegati e leggeri che si stendono sul nudo suolo dovunque ci si ferma a passare la notte e si arrotolano al mattino per portarli via con sé insieme a tutti i propri averi sulla gobba dei cammelli.²³²

232 Italo Calvino, *Collezione di sabbia*, Garzanti, 1984, p. 220.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nella nota che segue vengono riportate solo le opere utilizzate nel corso della ricerca. Per la bibliografia di Gilles Deleuze ci si può poggiare sui dati aggiornati disponibili presso:

Bibliothèque du Sauchoir,
Fonds documentaire Gilles Deleuze
43 bis, rue de la Glacière, 75013 Paris

http://www.bibliothequedusaulchoir.org/French/activites/Deleuze_Present.html.

1. OPERE DI GILLES DELEUZE

Instincts et institutions, (préface de Georges Canguilhem, choix de textes réalisé et introduit par Gilles Deleuze), Hachette, Paris 1953.

Empirisme et subjectivité, Presses Universitaires de France, Paris 1953 (*Empirismo e soggettività*, Cronopio, Napoli 2000).

Proust et les signes, Presses Universitaires de France, Paris 1964 (*Marcel Proust e i segni*, trad. it. di Clara Lusignoli e Daniela De Agostini, Einaudi, Torino 2001).

Le bergsonisme, Presses Universitaires de France, Paris 1966 (*Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca, Einaudi, Torino 2001).

Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, Les Éditions de Minuit, Paris 1967 (*Il freddo e il crudele*, trad. it. di Giuseppe De Col, SE, Milano 2007).

Différence et répétition, Presses Universitaires de France, Paris 1968 (*Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, revisione di Giuliano Antonello e Anna Maria Morazzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997).

Spinoza et le problème de l'expression, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 (*Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999).

Logique du sens, Les Éditions de Minuit, Paris 1969 (*Logica del senso*, trad. it. di Mario de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005).

L'anti-Œdipe (con Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris 1972 (*L'anti-Edipo*, trad. it. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 2002).

Mille plateaux (con Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris 1980 (*Mille piani*, a cura di Massimiliano Guareschi, trad. it. di Giorgio Passerone, Castelvecchi, Roma 2006).

Spinoza. Philosophie pratique, Les Éditions de Minuit, Paris 1981 (*Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di Marco Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991).

Francis Bacon. Logique de la sensation, Éditions de la Différence, Paris 1981 (*Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di Stefano Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995).

L'image-mouvement, Les Éditions de Minuit, Paris 1983 (*L'immagine-movimento*, trad. it. di Jean-Paul Manganaro, Ubulibri, Milano 1984).

L'image-temps, Les Éditions de Minuit, Paris 1985 (*L'immagine-tempo*, trad. it. di Liliana Rampello, Ubulibri, Milano 1989).

Foucault, Les Éditions de Minuit, Paris 1986 (*Foucault*, trad. it. di Pier Aldo Rovatti e Federica Sossi, Cronopio, Napoli 2002).

Le pli, Les Éditions de Minuit, Paris 1988 (*La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2004).

Pourparlers, Les Éditions de Minuit, Paris 1990 (*Pourparler*, trad. it. di Stefano Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000).

Qu'est-ce que la philosophie? (con Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris 1991 (*Che cos'è la filosofia?*, a cura di Carlo Arcuri, trad. it. di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002).

Critique et clinique, Les Éditions de Minuit, Paris 1993 (*Critica e clinica*, trad. it. di Alberto Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996).

2. TESTI, INTERVISTE E LEZIONI DI GILLES DELEUZE

Abecedario di Gilles Deleuze, video-intervista a cura di Claire Parnet, ed. it. a cura di Roberto Ciccarelli, DeriveApprodi, Roma 2005.

L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2002 (*L'isola deserta e altri scritti*, a cura di Deborah Borca, Introduzione di Pier Aldo Rovatti, Einaudi, Torino 2007).

Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003 (*Due regimi di folli e altri scritti*, a cura di Deborah Borca, Introduzione di Pier Aldo Rovatti, Einaudi, Torino 2010).

“*L'immanence: une vie...*”, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 359-363 (“*L'immanenza: una vita...*”, in *Due regimi di folli e altri scritti*, cit., pp. 320-324).

“Jean Hyppolite – Logique et existence”, in *L'île déserte*, cit., pp. 18-23 (“Jean Hyppolite – Logica ed esistenza”, *L'isola deserta*, cit., pp. 10-14).

“Istinti e istituzioni”, in *L'isola deserta*, cit., pp. 15-18.

“E' stato il mio maestro”, *L'isola deserta*, cit., pp. 95-99.

“L'actuel et le virtuel”, in *Dialogues* (con Claire Parnet), Flammarion, Paris 1996, pp. 177-185 (“L'attuale e il virtuale”, in *Conversazioni*, trad. it. di Giampiero Comolli e Raul Kirchmayr, ombre corte, Verona 1998, pp. 157-161).

“Désir et plaisir”, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 112-122 (“Desiderio e piacere”, in *Due regimi di folli*, cit., pp. 94-103).

“Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, in *L'isola deserta*, cit., pp. 214-243.

“Préface pour l'édition italienne de Mille plateaux”, in *Deux régimes de fous*, cit., pp. 288-290.

“Maggio '68 non c'è stato” (con Félix Guattari), in *Due regimi di folli*, cit., pp. 188-190.

“Simulacro e filosofia antica”, in Appendice I, *Logica del senso*, cit., pp. 223-246.

Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957, a cura di Giuseppe Bianco e Fabio Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza, Prefazione e cura di Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2007.

3. OPERE DI ALTRI AUTORI

AA. VV., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, sous la direction de Stéfán Leclercq, Les Editions Sils Maria, Mons Belgique 2005.

AA. VV., *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Vrin, Paris 2004.

AA. VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Franco Angeli, Milano 1993; AA. VV., *Il potere*, a cura di Giuseppe Duso, Carocci, Roma 1999.

AA. VV., *Governare la vita*, a cura di Sandro Chignola, ombre corte, Verona 2006.

AA. VV., *Foucault, oggi*, a cura di Mario Galzigna, Feltrinelli, Milano 2008.

A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, a cura di Gian Renzo Morteo e Guido Neri, Einaudi, Torino 1968.

ID., *Per farla finita col giudizio di dio*, a cura e traduzione di Marco Dotti, testo originale francese a fronte, con CD audio della registrazione radiofonica, Stampa alternativa, Roma 2001.

ID., *Van Gogh. Il suicidato della società*, a cura di Paule Thévenin, Adelphi, Milano 1988.

ID., *CsO: il Corpo senz'organi*, a cura di Marco Dotti, Mimesis, Milano 2003.

ID., *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, a cura di Albino Galvano, Adelphi, Milano 1991.

B. BETTELHEIM, *La fortezza vuota. L'autismo infantile e la nascita del sé*, trad. it. di Anna Maria Pandolfi, Garzanti, Milano 1987.

J. L. BORGES, *Altre inquisizioni*, trad. it. di Francesco Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 2002.

P. BOULEZ, *Pensare la musica oggi*, trad. it. di Luigi Bonino Savarino, Einaudi, Torino 1979.

W. BURROUGHS, *Il pasto nudo*, trad. it. di Claudio Gorlier, Donatella Manganotti e Giulio Saponaro, SugarCo, Milano 1992.

I. CALVINO, *Collezione di sabbia*, Garzanti 1984.

CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, a cura di Eugenio Garin, Laterza, Milano 2005.

P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, CLEUP, Padova 2010.

N. CUSANO, *La dotta ignoranza*, a cura di G. Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991.

B. DE PALMA, *Scarface*, Usa 1983 (film).

F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007.

U. ECO, *Dall'albero al labirinto*, RCS Libri, Milano 2007.

M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di Franco Ferrucci, Emilio Renzi e Vittore Vezzoli, BUR, Milano 1999.

ID., *Theatrum Philosophicum*, Introduzione a DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971.

F. GUATTARI, *Una tomba per edipo*, a cura di Luisa Muraro, Bertani editore, Verona 1974.

M. GUARESCHI, *Introduzione a DELEUZE-GUATTARI, Mille piani*, cit.

GUS VAN SANT, *Elephant*, Usa 2003; *Last Days*, Usa 2005; *Paranoid Park*, Usa 2007 (film).

HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1998.

ID., *Sul Wallenstein, chi pensa astrattamente?*, a cura di Furia Valori, Cadmo, Roma 1980.

ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari 2001.

HOBBS, *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, trad. it. di Agostino Lupoli, Maria Vittoria Predaval, Riccarda Rebecchi, Laterza, Roma-Bari 1996.

S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, a cura di Dario Borso, BUR, Milano 2000.

S. KUBRICK, *Shining*, Usa 1980 (film).

J. LACAN, *Scritti*, Volume primo, a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino 1974.

ID., *Il Seminario*, Libro XXIII, Il Sintomo, 1975-1976, a cura di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2006.

J-F. LYOTARD, *Discorso, figura*, a cura di Francesca Mazzini, Mimesis, Milano 2008.

P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008.

A.NEGRI, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998.

M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, volume I, *Du côté de chez Swann*, Editions Gallimard, Paris 1987.

ID., *La strada di Swann*, trad. it. di Natalia Ginzburg, Einaudi, Torino 1978.

ID., *Il tempo ritrovato*, trad. it. di Giorgio Caproni, Einaudi, Torino 1978.

G. RAMETTA, *Filosofia come "sistema della scienza"*, Guido Tamoni Editore, Schio 1992.

A.SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, a cura di Franco Volpi, trad. it. di Emanuele Castrucci, Adelphi, Milano 1991.

D.P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano 2007.

SPINOZA, *Trattato politico*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007.

ID., *Trattato teologico-politico*, con testo latino a fronte, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001.

ID., *Etica*, in *Opere*, cit.

ID., *Ethica*, con testo latino a fronte tradotto da Gaetano Durante, Sansoni, Firenze 1963.

A. TARKOVSKIJ, *Scolpire il tempo*, a cura di Vittorio Nadai, Ubulibri, Milano 2002.

T. VILLANI, *Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Genova-Milano 1998.

J. VON UEXKÜLL, *Ambienti animali e ambienti umani*, a cura di Marco Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

F. ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

4. OPERE CONSULTATE

AA. VV., *hors série Gilles Deleuze 1, hors série Gilles Deleuze 2*, “Concepts”, Revue semestrielle de philosophie, sous la direction de Stéfan Leclercq, Les Éditions Sils Maria, Mons Belgique 2002-2003.

AA. VV., *Gilles Deleuze – Michel Foucault*, “Concepts”, Revue semestrielle de Philosophie, n. 8 (2004).

AA. VV., *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di Gaetano Rametta, CLEUP, Padova 2008.

AA. VV., *Deleuze politique*, “Cités” (rivista), n. 40 (2009).

G. ANTONELLO, *Prospettiva Deleuze. Filosofia, arte, politica*, ombre corte, Verona 2011.

N. CORNIBERT, J.-C. GODDARD, *Ateliers sur L'anti-Œdipe*, Mimesis/MētisPresses 2008.

P. GODANI, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009.

J.-C. GODDARD, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Vrin, Paris 2008.

S. LECLERCQ, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Les Éditions Sils Maria, Mons Belgique 2003.

G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.

ABBREVIAZIONI

I testi di Deleuze che ricorrono con più frequenza vengono citati secondo le abbreviazioni elencate insieme al numero di pagina. Avvertiamo che i suddetti riferimenti compaiono talvolta per esteso qualora si osservino criteri storico-filosofici adeguati ad essi.

AE	<i>L'anti-Edipo</i> (con Félix Guattari), 2002.
CC	<i>Critica e clinica</i> , 1996.
CF	<i>Che cos'è la filosofia?</i> (con Félix Guattari), 2002.
CQCQ	<i>Critique et clinique</i> , 1993.
DR	<i>Differenza e ripetizione</i> , 1997.
DRF	<i>Due regimi di folli e altri scritti</i> , 2010.
DXRF	<i>Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995</i> , 2003.
IDAS	<i>L'isola deserta e altri scritti</i> , 2007.
IDTE	<i>L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974</i> , 2002.
LS	<i>Logica del senso</i> , 2005.
MP	<i>Mille piani</i> (con Félix Guattari), 2006.
MPS	<i>Marcel Proust e i segni</i> , 2001.
MPX	<i>Mille plateaux</i> (con Félix Guattari), 1980.
PS	<i>Proust et les signes</i> , 1964.
SFP	<i>Spinoza. Filosofia pratica</i> , 1991.
SPE	<i>Spinoza e il problema dell'espressione</i> , 1999.
SPEX	<i>Spinoza et le problème de l'expression</i> , 1968.
SPHP	<i>Spinoza. Philosophie pratique</i> , 1981.