



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

UNIVERSITÉ
PARIS8
VINCENNES-SAINT-DENIS

SEDE AMMINISTRATIVA: UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN
FILOSOFIA, INDIRIZZO: FILOSOFIA
POLITICA. CICLO XXIX

SEDE CONSORZIATA: UNIVERSITÉ
PARIS 8 VINCENNES - SAINT-DENIS

UFR ARTS, PHILOSOPHIE,
ESTHÉTIQUE

ECOLE DOCTORALE: PRATIQUES ET
THÉORIES DU SENS

LA GIURISPRUDENZA COME AVVENIRE DELLA FILOSOFIA IL RUOLO DEL DIRITTO NEL PENSIERO DI GILLES DELEUZE

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Direttori di tesi: Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni, Ch.mo Prof. Éric Alliez

Dottoranda: Natascia Tosel

INDICE

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI UTILIZZATE	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO I. ONTOLOGIA: UNA VITA	18
1) <i>Quid vitae? Le condizioni dell'esperienza reale</i>	18
2) <i>Quid facti? Casi e singolarità</i>	
2.1 Una filosofia dell'evento	29
L'abitudine, p. 29 - Lo stoicismo, p. 32 - Il pensiero del fondamento, p.36 - Bergson, p. 40 - Il caos, p. 46 - Leibniz, p. 48 - Whitehead, p. 52.	
2.2 Al di là del soggetto: la vita come cervello e singolarità	56
Raymond Ruyer e la coscienza come autosorvolo, p. 59 - Gilbert Simondon e l'ontogenesi come individuazione, p. 70.	
3) <i>Quid juris? Un pensiero nomade</i>	81
3.1 Anarchia incoronata: Nietzsche e il lancio di dadi	83
L'eterno ritorno, p. 85 - Selezione e creazione, p. 90.	
3.2 La distribuzione nomade	96
Il logos come modello di riconoscimento, p. 97 - Il <i>nomos</i> sedentario: apparato di Stato e cattura della Terra, p. 101 - Il <i>nomos</i> nomade: macchina da guerra e spazio illimitato, p.107.	
4) <i>Quid potentia? Il costruttivismo</i>	113
4.1 Empirismo e istituzioni	114
Atomismo e associazionismo: il pluralismo humeano, p. 115 - Leggi e istituzioni, p. 120.	
4.2 Tra malattia e salute: la clinica	128
Malattia e fabulazione: il patologico secondo Bergson, p. 129 - La salute come anomalia, p.133 - La clinica come sperimentazione, p. 138.	
CAPITOLO II. FILOSOFIA: LA LEGGE	142
1) Le mistificazioni della filosofia	142
1.1 Il diritto naturale in Spinoza: etica contro morale	147
1.2 Stato di natura, stato civile e stato di ragione: verso una democrazia radicale	151
2) Platone: la legge antica e la nascita del giudizio di Dio	158
2.1 La democrazia ateniese: una società di amici	158
2.2 Le leggi come natura seconda	162

2.3 L'origine dello Stato: l'Urstaat	169
Il presente abitudinario e il territorio: lo spazio-tempo selvaggio, p. 170 – Il passato puro e la Terra: lo spazio-tempo statale, p. 172 – L'evento intempestivo e la nuova Terra: lo spazio-tempo nomade, p. 174 – L'Urstaat: un'idea platonica?, p. 176.	
3) Kant: la legge moderna e il debito infinito	179
3.1 <i>The time is out of joint</i>	180
3.2 La legge morale	185
3.3 Il diritto naturale moderno e lo Stato sovrano	190
4) Edipo: la legge del desiderio	197
4.1 Il Super-io: l'interiorizzazione della legge	198
4.2 Familiarismo e contratto: la modernità di Edipo	203
4.3 Coniugalità e statuto: la funzione di massa della psicoanalisi	207
5) I diritti umani: la legge contemporanea	214
5.1 Il capitalismo come assiomatica mondiale	215
5.2 <i>Les droits de l'homme</i> : una politica della menzogna	221
5.3 La filosofia ai tempi del capitalismo: la nuova "morale della comunicazione"	228
CAPITOLO III. CRITICA: LA LINEA DI FUGA	237
1) La letteratura tra resistenza e perversione	237
2) Il riso di Socrate	244
2.1 Il comico: di fronte ad un fuori intollerabile	246
2.2 Ironia e umorismo nella critica classica	253
3) Sade e le istituzioni: un'anarchia perpetua	260
3.1 Faut-il prendre Sade au sérieux?	261
3.2 Sade contro Kant	263
3.3 L'ironia tra critica e clinica	267
3.4 Un naturalismo anarchico	271
4) Sacher-Masoch: un umorismo ribelle	278
4.1 La logica delle conseguenze	278
4.2 Un'arte della sospensione	281
4.3 Defiliazione: contro la Legge del Padre	284
4.4 Un contratto privato: lo spirito giuridico del masochismo	289

5) Artaud: come costruirsi un Corpo senza Organi	294
5.1 Un figlio mostruoso	295
5.2 Per farla finita con la rappresentazione e l'organismo	297
5.3 Il CsO: tra metafisica, biologia e politica	302
6) Bartleby: la formula americana	308
6.1 La nuova Terra, ovvero il patchwork infinito	311
6.2 Il nuovo popolo: una fratellanza universale	316
6.3 Utopia e fiction: il divenire-minoritario	320
 CAPITOLO IV. POLITICA: LA GIURISPRUDENZA	 325
1) Diritto e territorio: i nuovi processi di soggettivazione	325
2) La storia della pratica del diritto: un incontro tra Deleuze e Foucault	338
2.1 Il diritto arcaico: <i>nexum</i> e cattura magica	340
2.2 Dall'epoca classica al Medioevo: il diritto soggettivo e topico	347
Pre-diritto e diritto greco, p. 351- La pratica topica romana, p. 363- Il diritto feudale, p. 370.	
2.3 Dall'età moderna a oggi: la pratica assiomatica del diritto	374
Le società disciplinari: norma e assoggettamento, p. 381 - Le società di controllo: biopolitica e asservimento, p. 387 - La governamentalità algoritmica, p. 392.	
3) Giurisprudenza e vita	400
3.1 Creazioni collettive e casi concreti: il taxi, gli Armeni e il <i>native title</i> degli Aborigeni	402
3.3 Giurisprudenza universale e proliferazione dei principi	409
3.4 Il diritto tra differenza e ripetizione: un incontro con la microsociologia di Gabriel Tarde	417
 CONCLUSIONE	 431
 BIBLIOGRAFIA	 442

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI UTILIZZATE

- A** *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, de Pierre-André Boutang, entretiens avec Claire Parnet réalisés en 1988, Éditions Montparnasse, 2004; versione it. *Abecedario di Gilles Deleuze*, trad. di I. Bussoni, F. Del Lucchese e G. Passerone, DeriveApprodi, Roma, 2005.
- AE** *L'Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; trad. it. *L'Anti-Edipo*, tr. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975.
- B** *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966; trad. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2001.
- CC** *Critique et clinique*, Les éditions de Minuit, Paris, 1993; trad. it. *Critica e clinica*, tr. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano, 1996.
- CPC** *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.
- D** *Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977; trad. it. *Conversazioni*, tr. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombrecorte, Verona, 2006.
- DR** *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, tr. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997.
- ES** *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953; trad. it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000.
- F** *Foucault*, Les éditions de Minuit, Paris, 1986; trad. it. *Foucault*, tr. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli, 2002.
- FC** *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967; trad. it. *Il freddo e il crudele*, tr. di G. De Col, Se, Milano, 1996.
- ID** *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, édité par David Lapoujade, Les éditions de Minuit, Paris, 2002; trad. it. *L'isola deserta e altri scritti 1953-74*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2007.
- II** *Instincts et institutions*, Hachette, Paris, 1955; trad. it. *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano, 2002.
- K** *Kafka. Pour une littérature mineure*, avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit, Paris, 1975; trad. it. *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. di A. Serra, Quodlibet, Macerata, 1996.
- L** *Lettres et autres textes*, édité par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2015.
- LK** *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant (1978)*, Mimesis, Milano 2004.

- LS** *Logique du sens*, Les éditions de Minuit, Paris, 1969; trad. it. *Logica del senso*, tr. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1976.
- MP** *Mille plateaux*, avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit, Paris, 1980; trad. it. *Mille Piani*, trad. di G. Passerone, Castelvechi, Roma, 2006.
- N** *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, tr. di F. Polidori, Feltrinelli, Milano 1992.
- PCK** *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, tr. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli, 1997.
- Pli** *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les éditions de Minuit, Paris, 1988; trad. it. *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.
- Pp** *Pourparler. 1972-1990*, Les éditions de Minuit, Paris, 1990; trad. it. *Pourparler (1972-90)*, tr. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000.
- QP** *Qu'est-ce que la philosophie?*, avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit, Paris, 1991; trad. it. *Che cos'è la filosofia*, tr. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996.
- RF** *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, édité par David Lapoujade, Les éditions de Minuit, Paris, 2003; trad. it. *Due regimi di folli. Saggi e interventi 1975-1995*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2010.
- SFP** *Spinoza. Philosophie pratique*, Les éditions de Minuit, Paris, 1981; trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991.
- SM** *Présentation de Sacher-Masoch*, Les éditions de Minuit, Paris, 1967; trad. it. *Il freddo e il crudele*, tr. di G. De Col, SE, Milano, 1991.
- SPE** *Spinoza et le problème de l'expression*, Les éditions de Minuit, Paris, 1968; trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

INTRODUZIONE

Questa introduzione si propone un compito ambizioso e al contempo necessario: quello di giustificare il titolo del presente progetto di ricerca. Si tratta di un compito ambizioso poiché le due parole chiave che compongono il titolo, 'giurisprudenza' e 'filosofia', vengono utilizzate qui in un'accezione differente da quella del senso comune: la giurisprudenza non è semplicemente lo studio del diritto, ma piuttosto una pratica; e la filosofia non è riducibile alla storia della filosofia, bensì è da intendersi come un'attività che crea concetti. La difficoltà iniziale si situa proprio a quest'altezza: non si può ancora dire nulla di più sulla giurisprudenza e sulla filosofia perché i loro significati non sono già fissati a priori, ma verranno in luce solo strada facendo, durante il cammino. D'altra parte, però, una spiegazione del titolo, per quanto parziale, ci sembra necessaria, a causa di quel termine 'avvenire' che connette le due parole chiave e che può comprensibilmente suscitare nel lettore delle perplessità. Si potrebbe pensare, in effetti, di addentrarsi in uno di quei discorsi, oggi molto alla moda, che paventano l'imminente fine della filosofia, la morte della disciplina filosofica di fronte al successo delle cosiddette "scienze umane". Si tratterebbe allora, in questo caso, di proclamare la scomparsa definitiva della filosofia, per lasciarne poi l'eredità alla giurisprudenza, come se le leggi e il diritto potessero allargare ancora un po' il loro campo d'azione fino a comprendere anche l'oggetto filosofico. Ma fare questo genere di lugubri previsioni per il futuro della filosofia è quanto vi è di più distante dalle nostre intenzioni, poiché - per dirla con Deleuze:

"non ci siamo mai posti il problema della morte della metafisica o del superamento della filosofia: si tratta di farneticazioni inutili e penose. [...] Quando è il caso e il momento di creare dei concetti, l'operazione che ne consegue si chiamerà sempre filosofia, anche se le si desse un altro nome.¹"

La filosofia non è dunque in pericolo di vita, dal momento che ha una sua funzione propria, la creazione di concetti, che non può essere presa in carico da nessun'altra disciplina, né dalle scienze umane, né tanto meno dalla giurisprudenza. Allora - ci si chiederà - perché parlare di quest'ultima come dell'avvenire della filosofia? Scegliamo di farlo con l'intento, in primo luogo, di segnalare la necessità che la filosofia attui un cambiamento: di fronte alle nuove

¹ QP, p. XV.

problematiche legate all'emergere delle società di controllo² e della *gouvernementalité algorithmique*³, abbiamo bisogno che la disciplina filosofica smetta di essere mera riflessione astratta e che si faccia piuttosto pratica concreta di vita. Negare la morte della filosofia non significa, infatti, affermarne automaticamente il pieno stato di salute; non si può rimanere ciechi di fronte ad una crisi globale che colpisce purtroppo anche il *logos* filosofico. Deleuze diceva ne *L'Abécédaire* che la filosofia ha il compito di combattere e resistere alla *bêtise*, ed oggi, di fronte al proliferare di nuovi microfascismi e alla sempre maggiore diffusione di discorsi intolleranti, razzisti, pieni di *risentimento*, c'è da chiedersi se questo compito non sia stato mal eseguito. Forse la filosofia ha preteso troppo da se stessa, ha voluto farsi regina delle scienze, ergersi sopra tutte ed allontanarsi così dalla vita. Ricostruire uno *spazio* filosofico che sia adeguato al darsi della vita, della singolarità, dei processi di soggettivazione, anziché rimanere sull'olimpico delle scienze a civettare con il capitale, con il mercato, con le scienze della comunicazione: questo, in una battuta, ciò che vorremmo suggerire attraverso la nostra riflessione.

Come rendere attuabile, però, un compito tanto arduo? L'idea è quella di far divenire la filosofia altro da sé, deterritorializzarla, renderla nomade, instaurarla in un nuovo concatenamento. Si tratterà allora di pensare ad un *divenire-giurisprudenza* della filosofia, tenendo presente che il divenire non è mai imitazione o identificazione, né tanto meno evoluzione, quanto piuttosto alleanza e rizoma.

"Un divenire non è una corrispondenza di rapporti. Ma non è neppure una rassomiglianza, un'imitazione e, al limite, un'identificazione. [...] Infine, il divenire non è un'evoluzione, almeno non un'evoluzione per discendenza o filiazione. [...] È alleanza. [...] Divenire è un rizoma, non è un albero classificatorio né genealogico. Divenire non è certamente imitare, né identificarsi, non è neanche regredire – progredire, e nemmeno corrispondere, stabilire rapporti corrispondenti, infine non è produrre, produrre una filiazione, produrre per filiazione. Divenire è un verbo che ha tutta la sua consistenza, non si riduce e non ci conduce ad «apparire» né a «essere» né a «equivalere» né a «produrre»⁴."

Allora un'alleanza fra filosofia e giurisprudenza non servirà a far sì che la prima equivalga, o peggio, produca la seconda; ma avrà lo scopo di mettere in moto la filosofia, di avviarne un

² Deleuze, G., "Postscritto sulle società di controllo", in Pp, pp. 234-241.

³ Si vedano, a tal proposito, le riflessioni di Rouvroy, A., Berns, T., e Deprins, D., nell'ambito del progetto *La gouvernementalité algorithmique : mise en nombre du réel, gouvernementalités contemporaines et nouvelles fabriques du sujet*, finanziato dal National Fund for Scientific Research (FRS-FNRS).

⁴ MP, p. 295-296.

divenire, di imprimerle un movimento che la scuota dal suo olimpo e che la riporti sulla terra. Nasce da qui l'esigenza di un divenire-giurisprudenza, proprio perché quest'ultima, per lo meno nell'accezione che tenteremo di darle, ha sempre a che fare con il territorio e con la vita: sembra essere dunque l'*alleata* migliore per dare inizio ad un processo di deterritorializzazione indirizzato alla singolarità. La nostra maggiore fonte d'ispirazione, per quanto riguarda la riqualificazione della giurisprudenza come un'attività creatrice di diritto e, al contempo, come una pratica di vita, è il pensiero di Gilles Deleuze. Se è vero, da un lato, che il filosofo francese non ha mai dedicato un'opera intera alla giurisprudenza, egli ci ha lasciato, però, ricche suggestioni in merito. Queste ultime si trovano in molti dei suoi testi, sia nei primi libri degli anni '50 e '60 (*Empirismo e Soggettività, Istinti e Istituzioni, Il Freddo e il Crudele*), che in quelli scritti a quattro mani con Guattari (soprattutto *Mille Piani*), che, infine, nei lavori degli anni '80 e '90 (*La piega e Critica e Clinica*, solo per citarne alcuni). Ma vi sono anche altri testi, ad esempio il *Nietzsche, Differenza e ripetizione, Logica del senso*, che meritano di essere presi in considerazione, dal momento che espongono dei concetti strettamente correlati alla pratica giuridica, come quello di selezione, di legge, di evento, di vita, di territorio. Non dobbiamo pensare tuttavia che sia possibile ricostruire una sorta di "filosofia del diritto" deleuziana: quest'ultima non è mai stata presente nelle intenzioni dell'autore per lo stesso motivo per cui Deleuze, pur riflettendo sull'arte, non ha mai voluto fare una filosofia della pittura, una filosofia della letteratura o una filosofia del cinema.

"Io faccio filosofia e voi fate cinema. Una volta ammesso questo, sarebbe troppo facile dire: perché la filosofia, che è pronta a riflettere su qualunque cosa, non potrebbe riflettere anche sul cinema? E' stupido. La filosofia non è fatta per riflettere su qualunque cosa. Trattando la filosofia come una potenza di «riflettere-su», abbiamo l'aria di concederle molto, ma di fatto le togliamo tutto.⁵"

Deleuze non aveva interesse a far riflettere la filosofia su un'altra disciplina: né sul cinema, né - possiamo aggiungere - sulla giurisprudenza; nessuna filosofia del diritto dunque, ma piuttosto la giurisprudenza come sfondo della filosofia deleuziana, presente implicitamente nella gran parte delle opere dell'autore. La giurisprudenza non può essere presa ad oggetto dalla filosofia, perché non è una teoria, né solamente una riflessione sul diritto, essa è prima di tutto una pratica. Ma una pratica che può allearsi alla filosofia allo scopo - fondamentale per Deleuze - di risolvere il *problema di una vita*, vale a dire, al fine di trovare una via che

⁵ Deleuze, G., "Che cos'è l'atto di creazione?", in RF, pp. 257-258.

rispetti il concreto, il contingente, il singolare. "La jurisprudence, c'est la vie" - afferma del resto Deleuze ne *L'Abécédaire*⁶.

Questo dialogo di Deleuze con la giurisprudenza, inizialmente ignorato dalla critica, è invece iniziato ad emergere negli ultimi anni. E' stato preso in considerazione soprattutto nell'ambiente angloamericano, in un primo tempo all'interno dei cosiddetti *Critical Legal Studies*, dove Deleuze è stato citato in alcune note da autori quali Yifat Hachamovitch e Peter Goodrich⁷. Più recente, invece, è la nascita di una vera e propria 'giurisprudenza deleuziana', legata in particolare al lavoro di Nathan Moore⁸ e Alexandre Lefebvre⁹, i quali, pur partendo da prospettive diverse, sottolineano la rilevanza di Deleuze per gli studi giuridici. Essi hanno avuto sicuramente il merito di iniziare una riflessione sulla giurisprudenza a partire dal pensiero deleuziano, abbattendo quindi il muro di confine tra le due discipline. Moore ha dedicato la sua attenzione al concetto di evento e ha dato una lettura della giurisprudenza come macchina astratta del concatenamento legale, distinguendola dalla legge e mostrandone l'importanza oggi, all'interno delle società del controllo o - come le definisce l'autore - delle società delle icone. Lefebvre, invece, si è concentrato soprattutto sull'influenza che Bergson e Spinoza hanno esercitato su Deleuze nel suo tentativo di ripensare i concetti di giudizio e di piano (legale) d'immanenza. A questo filone di studi possiamo aggiungere il nome di Edward Mussawir, che nel suo libro *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*¹⁰ si è focalizzato sulla differenza tra rappresentazione ed espressione della legge: la prima implica una teoria della giurisprudenza intesa come un codice astratto di norme; la seconda, invece, intende la giurisprudenza come un'attività pratica e locale. Secondo Mussawir l'espressione della legge prende forma a partire dalla divisione, riconducibile al diritto romano, tra persone, cose ed azioni: questa divisione, infatti, attraverso l'espressionismo filosofico deleuziano, può essere riattualizzata all'interno di una giurisdizione personale, soggettivo-materiale e procedurale, incentrata, cioè, sui concetti di maschera (piuttosto che di soggetto), di diritto (anziché di proprietà) e di azione (invece che di giudizio).

I sopracitati autori non sono stati, però, i soli ad occuparsi della giurisprudenza in Deleuze: vale la pena di ricordare, infatti, anche il lavoro di Paul Patton, che nell'ultimo capitolo del

⁶ A, G comme Gauche.

⁷ Si veda, ad esempio, Goodrich, P. e Hachamovitch, Y. (eds), *Politics, Postmodernity and Critical Legal Studies*, Routledge, Londra, 1994.

⁸ Moore, N., "Icons of Control: Deleuze, Signs, Law", in *International Journal for the Semiotics of Law*, 20, 2007, pp. 33-54 (questo numero della rivista è interamente dedicato al tema *Deleuze and the semiotics of law*, con saggi, oltre che di Moore, di Ronnie Lippens, Jamie Murray, Dragan Milovanovic e Martin Hardie); Moore, N., "A Distant Hand Fell From His Shoulder", in *Law and Critique*, 11 (2), 2000, pp. 185-200.

⁹ Lefebvre, A., *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, CA: Stanford University Press, Stanford, 2008; Lefebvre, A., "A New Image of Law: Deleuze and Jurisprudence", in *Telos*, 130, 2005, pp. 103-126.

¹⁰ Mussawir, E., *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*, Routledge, New York, 2011.

suo *Deleuze and the Political*¹¹ ha associato i concetti di macchina da guerra e di apparato di cattura alla situazione degli indigeni nelle colonie, mettendo in luce come in alcuni casi particolari (verificatesi, ad esempio, in Australia e su cui torneremo nel quarto capitolo) i diritti delle popolazioni indigene siano entrati a far parte del corpus legislativo nazionale, e abbiano assunto così una funzione di contro-effettuazione o di deterritorializzazione rispetto al trattamento repressivo degli stati coloniali nei confronti degli indigeni. Patton, più recentemente, ha parlato anche di una "svolta normativa" di Deleuze a partire dagli anni '80 e visibile soprattutto in *Che cos'è la filosofia?*, che avrebbe condotto il filosofo francese a teorizzare un divenire-democratico in grado di contro-effettuare il presente processo di democratizzazione¹². Tale divenire-democratico, che Patton confronta con l'utopismo realistico di Rawls, nasce dal rifiuto deleuziano della trascendenza, dalla critica dei diritti umani, dalla distinzione tra macropolitica e politica minoritaria e, infine, dalla presa di distanza della filosofia dall'opinione. Si è aperto così un filone di studi teso a prolungare il pensiero deleuziano fino all'ambito giuridico, filone che ha dato vita anche ad alcuni lavori collettivi incentrati sul ripensamento della normatività o della legge a partire da Deleuze. Questi testi, senza dubbio di grande interesse, si limitano tuttavia a considerare alcuni aspetti limitati del giuridico, quali quello di vita e di biopolitica¹³, oppure rimangono lontani dal costruire un pensiero unitario, e sono definibili piuttosto come un insieme di saggi, ciascuno con una sua propria identità¹⁴. Di diversa natura, invece, sembra essere il libro dell'autore belga Laurent de Sutter, intitolato *Deleuze et la pratique du droit* (unico, per altro, fra i testi finora citati, scritto in francese e disponibile, per lo più, anche in italiano¹⁵), che nonostante la brevità riesce ad unire i diversi aspetti dell'approccio deleuziano al diritto, sia quello "critico" che quello "clinico". De Sutter offre moltissimi spunti interessanti, pecca però - a nostro parere - nell'intento generale del suo scritto, che è quello di ricostruire un "sistema coerente di filosofia del diritto"¹⁶ che egli ritiene presente in Deleuze e che fa risalire a due sole citazioni,

¹¹ Patton, P., "Nomads, Capture and Colonisation", in *Deleuze and the Political*, Routledge, New York, 2000, pp. 109-131.

¹² Patton, P., "Deleuze and Democracy", in *Contemporary Political Theory*, 4, 2005, pp. 400-413; Patton, P. *Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze*, relazione tenuta il 15 novembre 2007 all'Institut colloquium des Philosophischen Instituts der Freien Universität di Berlino.

¹³ Braidotti, R., Colebrook, C., Hanafin, P. (edited by), *Deleuze and Law. Forensic Futures*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

¹⁴ Si vedano, in particolare, Braidotti, R., Pisters, P. (edited by), *Revisiting Normativity with Deleuze*, Bloomsbury Academics, London, 2012; e De Sutter, L., McGee, K. (edited by), *Deleuze and Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.

¹⁵ De Sutter, L., *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris 2009; trad. it. *Deleuze e la pratica del diritto*, trad. di L. Rustighi, postfazione di S. Chignola, Ombre Corte, Verona, 2011.

¹⁶ Ivi, p. 9.

una sull'ironia e l'umorismo ripresa da *Il freddo e il crudele*, e l'altra, che ha a tema la giurisprudenza, tratta dai *Pourparler*.

Questa breve ricostruzione della bibliografia al momento disponibile sull'argomento ci consente di dire, innanzitutto, che lo studio sul tema è ancora agli inizi (la gran parte dei titoli citati, infatti, è stata pubblicata dopo l'anno 2000) e, soprattutto, che è ancora scarso dal punto di vista quantitativo. Tutti i testi sopraelencati saranno di grande utilità per lo sviluppo del nostro lavoro, ma, d'altra parte, vorremmo anche mettere in luce la differenza specifica che contraddistingue quest'ultimo. Tale specificità sarà data, da un lato, dal metodo utilizzato, che non consisterà nel limitare l'analisi solo ad alcuni testi (come fa, ad esempio, Patton) o, addirittura, ad alcune frasi di Deleuze (si veda il libro di De Sutter), bensì tenderà di lavorare sull'intero corpus deleuziano, prendendo in considerazione non solo le riflessioni in cui Deleuze mette esplicitamente a tema la giurisprudenza, il diritto o la legge. L'intento è, al contrario, quello di ricomporre tutti i concetti deleuziani che, magari implicitamente, hanno a che fare con la giurisprudenza, come quelli - già in parte citati - di giudizio, di selezione, di evento, di singolarità, di territorio, di istituzione, di vita. Lo scopo del lavoro, però, non solo non consiste nel ricostruire una presunta filosofia del diritto deleuziana, ma ha anche l'ambizione di fare un passo in più rispetto ai tentativi di ripensare la giurisprudenza a partire da o con Deleuze. Lo scarto rispetto a lavori come quelli di Moore, Lefebvre e Mussawir consiste nell'allargare il campo di studio anche alla filosofia, vale a dire, nel prendere in considerazione Deleuze non solo per costruire una nuova giurisprudenza e un nuovo diritto, ma anche allo scopo di pensare una nuova filosofia, proprio a partire dal rapporto di quest'ultima con la giurisprudenza.

Ritorna così quel divenire-giurisprudenza della filosofia di cui abbiamo accennato in precedenza, e che costituisce il centro della nostra analisi: non cercheremo dunque di rispondere a domande quali "che cos'è la giurisprudenza?" o "che cos'è la filosofia?", perché non stiamo tentando di trovare delle definizioni statiche o delle essenze fissate a priori. Lo scopo, piuttosto, è quello di osservare un movimento: quel divenire-giurisprudenza della filosofia che, come il divenire-animale, il divenire-intenso, il divenire-impercettibile o il divenire-bambino, non si compone di un unico processo, bensì di una triade composta dai movimenti di territorializzazione, riterritorializzazione e deterritorializzazione. Al fine di inseguire questi tre movimenti, la nostra riflessione si dividerà in quattro parti: ontologia, filosofia, critica e politica.

La prima sezione prende il nome di ontologia perché tenta di ricostruire l'apparato categoriale che è stato necessario a Deleuze per poter giungere alla sua concezione di giurisprudenza.

Queste categorie possono essere chiamate "ontologiche" perché servono a Deleuze per problematizzare *l'essere di una vita*. Quest'ultimo è infatti interpretabile come il problema *par excellence* della filosofia deleuziana, tenendo presente che:

"Une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre: par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée.¹⁷"

Deleuze non vuole, dunque, risolvere il problema di una vita, ma continuare a problematizzarlo. Giunge così a costruire la sua "logique *onto-éthologique*"¹⁸, ponendo una vita come un campo trascendentale immanente, opposto alla concezione di "esistenza" propria della fenomenologia: una vita è sempre singolare e pre-personale; appartiene alla singolarità, e non ad un individuo; coinvolge un corpo, piuttosto che un soggetto. La vita riguarda l'evento: non la storia, ma il divenire; non il passato, il presente e il futuro, ma il virtuale e l'attuale. Si capisce bene allora perché Deleuze parla di *una* vita e non della vita: non è in questione qui *la* vita come concetto astratto e universale, ma *una* vita in quanto immanente e singolare; l'articolo indeterminativo indica l'indeterminazione dell'individuo e, allo stesso tempo, è la determinazione della singolarità. Il capitolo andrà ad analizzare i concetti deleuziani di caso, di singolarità, di selezione, di *nomos*, di istituzione e di clinica, nel tentativo di far emergere ancora più chiaramente il problema specifico che ha spinto Deleuze a pensare e a costruire la sua filosofia, ossia quello di dare dignità ad una vita, cioè di "rispettare" il caso singolare. È questo il problema che costituisce il punto di partenza necessario e fondamentale affinché Deleuze pensi la giurisprudenza come una pratica di vita. Proprio questa problematizzazione della vita consente a Deleuze di muovere delle critiche alla filosofia, la quale è accusata di aver costruito quell'immagine di pensiero che viene chiamata "dogmatica". Deleuze, già in *Différence et répétition*, si rende conto che la filosofia non prende affatto in considerazione la vita singolare, ma si occupa piuttosto del trascendente, dell'astratto, dell'universale, dell'eterno. Così il filosofo francese, nella sua tesi di dottorato, denuncia l'immagine dogmatica del pensiero, che non è altro che l'immagine che l'intera tradizione filosofica ha portato avanti, con poche eccezioni (tra cui troviamo soprattutto Nietzsche e Spinoza), da Socrate e Platone fino ai giorni nostri. Questa filosofia non è creativa, si limita al contrario a ripetere, ed il suo oggetto sono concetti e valori universali,

¹⁷ ES, p. 119

¹⁸ Alliez, É., *La signature du monde*, Cerf, Parigi, 1993, chap. III "Onto-éthologiques".

lontani dal concreto e dal contingente. Questa filosofia ha dato vita, oltre che ad un'immagine del pensiero, anche ad un'immagine della legge: questo è il motivo per cui il secondo capitolo del nostro lavoro, dedicato alla filosofia, prende come sottotitolo "la legge". L'intento è quello di ricostruire la storia dell'immagine della legge: Deleuze, in *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, fa alcuni cenni riguardo il periodo classico (la legge platonica) e quello moderno (la legge kantiana). Queste due immagini della legge verranno sviluppate e, in seguito, da noi integrate con altre due sezioni: una dedicata ad Edipo, inteso come la legge del desiderio, e l'altra invece ai diritti umani, interpretabili - a causa della loro astrattezza ed universalità - come le leggi attuali della società contemporanea.

A questa storia dell'immagine della legge ne corrisponde un'altra, quella della "critica". La filosofia non è stata, infatti, solamente "dogmatica", ma vi sono stati anche dei momenti in cui è riuscita a svincolarsi dal potere repressivo del dogma e a far emergere delle singolarità. Questi momenti costituiscono una storia parallela, fatta di linee di fuga, e riconducibile in particolare a Socrate, nel periodo classico, a Sade e Sacher-Masoch nell'età moderna, a Artaud e Melville nell'età contemporanea. Queste critiche si avvicinano a quella che Deleuze e Guattari chiameranno geofilosofia, ossia una filosofia che lavora su un piano immanente, che rinuncia a qualsiasi identificazione con un soggetto grazie all'intervento dei personaggi concettuali e, soprattutto, che crea concetti: il riso, l'ironia, l'umorismo, il Corpo senza Organi e la formula sono infatti tutti concetti prodotti da un atto di creazione dei loro autori. Le critiche, perciò, sono leggibili come dei movimenti di deterritorializzazione, che nascono in reazione ai movimenti di riterritorializzazione messi in atto dalla legge. Ma queste critiche o linee di fuga rimangono ancora completamente all'interno della filosofia: non sono ancora quel divenire altro da sé, che abbiamo identificato con il divenire-giurisprudenza della filosofia.

Affinché la filosofia scopra il proprio fuori è necessario un movimento diverso, che non nasca in reazione ad una repressione, ma che sia spontaneo: un atto di territorializzazione. Quest'ultimo coincide con la giurisprudenza, che - grazie alla sua prossimità alla vita e alla creatività - è il punto di partenza della politica. L'ultimo capitolo tenterà dunque di mostrare il funzionamento della giurisprudenza, intrinsecamente legato al concetto di territorio e di *nomos* e a quello di *potentia*, opposta alla *potestas* della sovranità. Deleuze ci indica il metodo propriamente giuridico, che consiste in una leibniziana proliferazione dei principi, la quale dovrebbe dar vita ad una *giurisprudenza universale*. Si tratterà allora di ricostruire la procedura propriamente giuridica e di esaminare la storia di quest'ultima. Nei capitoli precedenti si è parlato già di altre due storie: quella dell'immagine della legge e quella della

critica. Entrambe possono essere fatte rientrare nell'ambito della storia del pensiero o della storia della filosofia; con il diritto siamo invece in un altro ambito, quello della pratica, del concreto: il diritto non è infatti prodotto dalla filosofia, bensì dalla giurisprudenza, ed anch'esso ha una sua storia, che non coincide con quella del pensiero della legge, anche se si intreccia a quest'ultima. Deleuze fa alcuni accenni alla storia del diritto in *Mille Piani*, nel capitolo intitolato *7000 a. C. Apparato di cattura*, che è dedicato al susseguirsi delle diverse forme dello Stato. Tuttavia, questa breve ricostruzione portata avanti da Deleuze e Guattari si rivela insufficiente per poter ripercorrere la storia della pratica giuridica; essa necessita, perciò, di alcune aggiunte. Queste ultime possono sopraggiungere attraverso un confronto con il lavoro di Foucault, che sembra integrarsi perfettamente con quello deleuziano. Otterremo così una pratica del diritto arcaico, caratterizzata da una cattura magica; una pratica antica del diritto, divisa tra il diritto greco, di cui si è occupato Foucault, e la pratica topica romana, individuata da Deleuze. Infine, una pratica moderna e contemporanea del diritto, che viene definita da Deleuze "assiomatica" e che include le foucaultiane società disciplinari e le deleuziane società di controllo. Scopo ultimo della nostra ricerca sarà quello di indicare una possibile nuova pratica del diritto nella nostre società di controllo, in parte - forse - già intravista da Foucault nei testi in cui parla dei *droits des gouvernés*¹⁹. Questa pratica dovrà rivelarsi adatta a stringere alleanza con la filosofia, cioè ad aprire a quest'ultima nuovi spazi: bisogna, infatti, imparare a pensare ed anche a praticare quel fuori del pensiero e della filosofia, che Foucault chiamava giustamente *la pensée du dehors*²⁰.

In sintesi, le quattro parti di cui si compone il presente lavoro dovranno condurre all'osservazione di un movimento: il divenire-giurisprudenza della filosofia. Ad eccezione del primo capitolo, il quale si concentra sulle coordinate necessarie per inseguire tale divenire, le altre tre parti tentano di riflettere dei veri e propri movimenti. La filosofia è guardata come un atto di riterritorializzazione, cioè di repressione della vita, del concreto, del territorio, a cui segue un atto di deterritorializzazione composto da linee di fuga filosofiche, artistiche e letterarie, che compongono una critica immanente al pensiero. Solo alla fine dell'analisi arriviamo a scoprire la giurisprudenza come movimento di territorializzazione, cioè come pratica creatrice di un diritto costitutivamente legato alla vita e alla terra (declinabile,

¹⁹ Foucault, M., "Va-t-on extraditer Klaus Crois-sant ? ", in *Dits et Écrits II*, 1976-1988, testo n°210, Parigi, Gallimard, 1996, p. 362.

²⁰ Foucault, M., "La pensée du dehors", in *Dits et écrits I*, 1954-1975, testo n° 38, Gallimard, Parigi, 2001.

quest'ultima, anche come *oikos*, vale a dire come casa, habitat, *milieu*, come la intende Guattari nel suo concetto di *écologie*²¹).

"La terra è deterritorializzante e deterritorializzata; si confonde con il movimento di coloro che abbandonano in massa il proprio territorio, aragoste che si mettono a camminare in fila in fondo all'acqua, pellegrini o cavalieri che cavalcano una linea di fuga celeste. La terra non è un elemento tra gli altri: riunisce tutti gli elementi in un'unica presa, ma si serve dell'uno o dell'altro per deterritorializzare il territorio. I movimenti di deterritorializzazione non vanno disgiunti dai territori che si aprono altrove, né i processi di riterritorializzazione vanno disgiunti dalla terra che restituisce i territori."²²

La terra dunque si distingue dagli altri movimenti, poiché essa si relaziona con entrambi. Tradotto in altri termini, possiamo dire che la giurisprudenza riunisce la filosofia e la critica, si relaziona e si serve di entrambe. Prima di concludere quest'introduzione, vale forse la pena di sottolineare, tuttavia, che i tre processi non devono essere pensati in un ordine cronologico: la territorializzazione non avviene solo prima di una riterritorializzazione, ma può cominciare anche dopo una linea di fuga. Questo significa che i tre movimenti non possono essere fissati una volta per tutte: come scrivono Deleuze e Guattari, "non si può dire quale venga prima"²³. Allo stesso modo potremmo affermare che il susseguirsi dei nostri tre capitoli, filosofia, critica e politica, è dettato solamente dalle esigenze dell'analisi, ma non intende rispecchiare nessun ordine, né cronologico né d'importanza: i capitoli potrebbero essere anche invertiti, leggendo, ad esempio, prima la territorializzazione politica, poi la riterritorializzazione filosofica ed infine la deterritorializzazione della critica. L'unica cosa importante da ricordare è che il divenire non comincia e non finisce con nessuno di questi tre movimenti, ma è sempre un ricominciare ogni volta da capo con ciascuno di essi.

²¹"La racine *eco* est entendue ici dans son acception grecque originale: *oikos*, c'est-à-dire: maison, bien domestique, habitat, milieu naturel". Guattari, F., *Les trois écologies*, Éditions Galilée, Parigi, 1989, p. 49, nota n° 1.

²²QP, p. 77.

²³ Ibidem.

CAPITOLO 1

ONTOLOGIA: UNA VITA

"La jurisprudence, c'est la vie"

Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, G comme Gauche

1. Quid vitae? o le condizioni dell'esperienza reale

Le due parole che compongono il titolo di questo capitolo, "ontologia" e "una vita", propongono un incontro che non esitiamo a definire "rischioso". Con l'espressione ontologia deleuziana ci si riferisce comunemente ai testi degli anni '60, mentre "una vita" compare nell'ultimo saggio pubblicato da Deleuze nel 1995. Si potrebbe pensare, dunque, che la riunione di questi due concetti suggerisca una lettura dell'opera di Deleuze che non tenga conto delle rotture e delle differenze presenti nel pensiero dell'autore. Al contrario, ciò che ci proponiamo di fare non è mostrare che vi sia, per forza, una continuità che permea il pensiero deleuziano nel suo complesso; non si tratta, cioè, di negare quelle *coupures* che sono, invece, piuttosto evidenti, ad esempio tra *Logica del senso* e *L'anti-Edipo*. Il tentativo, piuttosto, è quello di problematizzare il concetto di vita, arrogandosi il diritto di attingere a tutti gli scritti deleuziani, senza preoccuparsi troppo di darne una lettura fedele dal punto di vista cronologico. Se l'analisi lo richiede, non avremo timore, perciò, di saltare da *Differenza e ripetizione* a *Mille Piani*. Proprio attraverso questa scelta di metodo, la nostra prospettiva intende differenziarsi, al contempo, da due letture di Deleuze completamente differenti tra loro, ma entrambe basate su uno solo dei due concetti che compongono il titolo del presente capitolo. Da un lato, infatti, l'ontologia deleuziana, caratterizzata dall'univocità dell'essere, ha condotto a delle interpretazioni classicheggianti di Deleuze, tese a riprendere soprattutto i testi scritti prima dell'incontro con Félix Guattari. In questo caso, perciò, abbiamo a che fare con

delle analisi che, rivolgendosi in particolare a *Differenza e ripetizione* e a *Logica del senso*, sembrano dedicare un'attenzione quasi esclusiva ai concetti di essere, Idea, trascendentale e fondamento. Alcuni commentatori, portando alle estreme conseguenze questa lettura di Deleuze come un autore classico, hanno finito per ridurre la tesi dell'univocità dell'essere ad una filosofia dell'Uno, partendo dal presupposto che l'essere deleuziano sia un virtuale ideale, di cui gli essenti non sarebbero che delle modalità passeggiere. Questa è, com'è noto, la tesi sostenuta da Alain Badiou, il quale, pur comprendendo l'importanza della questione del fondamento in Deleuze, concepisce quest'ultima come un modo di realizzare il platonismo, invece che di rovesciarlo¹. Ed è proprio a partire da questo fraintendimento che trovano legittimità alcune letture che avvicinano Deleuze ad autori che egli stesso ha fortemente criticato, come ad esempio Heidegger e Hegel². Ma, al di là della legittimità o meno di tali comparazioni, va sottolineato che, in generale, queste prospettive che intendono sostenere l'immagine di un Deleuze filosofo del fondamento o addirittura dell'Uno, implicano un taglio netto tra l'opera di Deleuze e quella di Deleuze e Guattari: si potrebbe dire che Deleuze, all'interno di tali letture, viene *schizofrenizzato*, nel senso letterale del termine. In effetti, σχίζω, in greco, significava "diviso", ed è esattamente ciò che accade a Deleuze, il quale viene diviso in due metà distinte ("Deleuze" e "Deleuze-Guattari"), spesso al fine di rifiutare completamente una delle due parti (in questo caso la seconda, vale a dire "Deleuze-Guattari")³. Ma anche al riguardo della metà che viene effettivamente presa in considerazione, cioè i testi che Deleuze scrive da solo, l'analisi tende ad appiattirsi a quello che potremmo definire il "gioco delle influenze", vale a dire lo sforzo di ritrovare tutti gli autori che hanno avuto un ruolo importante per la formazione e lo sviluppo del pensiero di Deleuze. Tutto ciò va in una direzione precisa, che coincide con l'inserimento di Deleuze nella storia della filosofia, a tal punto da poter creare una linea continua da Platone o da Kant, fino a Deleuze: inutile ricordare che ciò è esattamente quello che Deleuze ha cercato, in tutta la sua opera, di evitare. Se l'ontologia deleuziana nasce, infatti, dal tentativo di denunciare la grande illusione

¹ Si veda Badiou, A., *Deleuze. «La clameur de l'être»*, Hachette, 1997; trad. it. *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.

² La comparazione tra Deleuze e Heidegger è stata tentata da moltissimi autori: si possono trovare svariati articoli e libri sul tema. Si veda, ad esempio, Rae, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*, Palgrave Macmillan, 2014, oppure Kukuljevic, A., *The Reinassance of Ontology: Kant, Heidegger, Deleuze*, BiblioBazaar, 2011. Sul rapporto, invece, tra Deleuze e Hegel, vi sono stati diversi tentativi di ricondurre Deleuze al pensiero hegeliano, mostrando dunque il fallimento della critica deleuziana a quest'ultimo (si veda, ad esempio, Bergen, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001). Vi sono, poi, anche delle letture che cercano di far emergere un movimento dialettico in Deleuze, come, ad esempio, Treppiedi, F., *Differenti ripetizioni, Pensare con Deleuze*, Kayak Edizioni, 2015.

³ Questa è la prospettiva sostenuta da Slavoj Žižek, nel suo libro *Organs without bodies. Deleuze and consequences*, New York-London, Routledge, 2004; trad. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, a cura di R. Cerenza, trad. di M. Grossoli, La scuola di Pitagora, 2013.

dell'immagine dogmatica del pensiero, poiché quest'ultima ha dato vita ad una filosofia della rappresentazione, reinserire Deleuze dentro quest'ultima significa far permanere il suo pensiero in quella stessa illusione e disconoscerne, al contempo, la novità. Ciò che contestiamo, dunque, di tale prospettiva, ancor più che l'inserimento di Deleuze nella storia della filosofia, è la continuità con cui viene messo in atto tale inserimento, che implica un disconoscimento della "rottura" operata da Deleuze.

Dall'altra parte, però, bisogna evitar anche il pericolo opposto: quello di prendere in considerazione *solo* i nuovi concetti forgiati da Deleuze e, ancor più, da Deleuze e Guattari, dimenticando che Deleuze è stato prima di tutto "un metafisico"⁴, e che ha costruito una vera e propria ontologia⁵. La controtendenza, infatti, rispetto alla lettura classicheggiante di Deleuze, è quella che afferma un eccessivo vitalismo di quest'ultimo: il pensiero deleuziano diviene, in tal caso, un pensiero della vita, che afferma la gioia e la rivoluzione del desiderio. Si tratta di un punto di vista che eredita l'immagine del Deleuze sessantottino, seduto accanto al Guattari militante. Ma questa visione non è abbastanza lungimirante, si limita, cioè, a leggere *L'Anti-Edipo* come una liberazione del desiderio e *Mille Piani* come la rivincita delle minorità, chiudendo gli occhi, però, di fronte ai continui inviti alla prudenza che ci rivolgono i due autori di *Capitalismo e schizofrenia*. Il desiderio, le droghe, la follia, le linee di fuga, non sono solo sintomo di gioia o di liberazione, ma nascondono un pericolo ben più grave: il buco nero, l'autodistruzione, la morte. Deleuze e Guattari ce lo ripetono più volte, ma sarebbe sufficiente guardare l'ontologia deleuziana per comprendere che non abbiamo a che fare semplicemente con una filosofia della vita e della gioia⁶. In Deleuze, il negativo ha un ruolo costitutivo e fondamentale, basti pensare all'istinto di morte che caratterizza la terza sintesi del tempo in *Differenza e ripetizione*, o al funzionamento dell'eterno ritorno nel *Nietzsche*, o,

⁴ Alla domanda, postagli del suo allievo Arnaud Villani, "Êtes-vous un philosophe non-métaphysicien?", Deleuze risponde: "Non, je me sens pur métaphysicien". Deleuze, G., "Lettera à Arnaud Villani", datata 21/10/80, pubblicata in L., p. 78.

⁵ Come ricorda Michael Hardt, "il rifiuto dell'ontologia hegeliana non conduce Deleuze ad alcuna forma di pensiero non ontologico; sebbene neghi qualsiasi struttura precostruita dell'essere e qualsiasi ordine teleologico dell'esistenza, Deleuze opera ancora ai piani più alti della speculazione ontologica. Di nuovo, rifiutare l'ontologia hegeliana non significa rifiutare l'ontologia tout court; al contrario, Deleuze cerca delle alternative all'interno della tradizione ontologica." Hardt, M., *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; trad. it. Gilles Deleuze. *Un apprendistato in filosofia*, a cura di G. De Michele, trad. di E. De Medio, A.change, Milano, 2000, p. 18. Oggi il libro è stato riedito, sempre a cura di G. De Michele, trad. di C. Savi, da Derive Approdi, Roma, 2016.

⁶ Al contrario di quanto sostengono molti commentatori di Deleuze; si veda, ad esempio, l'esaltazione di un pensiero positivo in Deleuze sostenuta da Pier Aldo Rovatti, nella sua introduzione a *Il bergsonismo e altri saggi* di Deleuze. Rovatti scrive che "la coppia Bergson/Deleuze aborre il negativo come miopia intellettualistica, ritiro nelle strettoie della paura. In ciò entrambi, voglio dire anche Bergson, devono molto a Nietzsche. La filosofia della differenza e della differenziazione è un pensiero affermativo (e dunque anche nella ripetizione, come la intende Deleuze): un pensiero, cioè, che vince la paura, tutti i tremori delle ideologie filosofiche, e si prende il coraggio di affermare la realtà". B, p. X.

ancora, alla macchina da guerra in *Mille Piani*. Seguendo Frédéric Rambeau, possiamo allora chiederci:

"Si la philosophie de Deleuze est une affirmation de la vie et de ses puissances positives, comment se fait-il que cette positivité soit le plus souvent de l'ordre du pathologique et de la contrenature, qu'elle se présente essentiellement dans des expériences au bord de l'abîme ? Pourquoi ce qui est censé représenter la plus haute singularité, l'affirmation la plus vitale et positive, se donne toujours dans des exemples de destruction, de souffrance et de démolition?⁷"

Non possiamo che concluderne che il negativo è in realtà presente ovunque in Deleuze, solo che non è posto in termini dialettici. Dare un nuovo statuto non dialettico al negativo, però, non significa affatto sopprimerlo; anzi, in Deleuze, sarebbe più corretto dire che il negativo è ciò che è propriamente insormontabile, poiché il divenire è una potenza di *Thanatos*, ossia, al contempo, distruzione e ridistribuzione di potenza. Un esempio chiarificatore di tale legame tra *Thanatos* e la potenza lo troviamo nella ventiduesima serie di *Logica del senso*, che porta il titolo di "Porcellana e vulcano". Deleuze utilizza un celebre racconto di Scott Fitzgerald ⁸, in cui lo scrittore americano parla del proprio divenire, che lo sta conducendo ad un'impotenza nello scrivere: egli, infatti, afferma di non essere più capace di scrivere. Si rende conto, allora, che "naturalmente, ogni vita è un processo di demolizione": ed è proprio l'utilizzo di quell'avverbio "naturalmente" che, secondo Deleuze, indica la potenza distruttiva di *Thanatos*, quella che viene chiamata anche *fêlure* o incrinatura silenziosa.

Dunque, abbiamo di fronte due prospettive: Deleuze come filosofo classico e metafisico, da un lato, e Deleuze vitalista e sessantottino, dall'altro. Abbiamo ricostruito queste due letture, in modo sicuramente troppo parziale (se non addirittura caricaturale), ma al solo scopo di prendere le distanze da entrambe. Infatti, in questa sede, non ci interessa portare avanti né una ripresa dell'ontologia in sé e per sé, poiché essa non sarebbe di alcuna utilità ai fini della nostra ricerca, né l'affermazione di un vitalismo sfrenato, che non renderebbe legittima alcuna concezione della giurisprudenza, poiché si arresterebbe ad una dimensione eccessivamente spontaneista della vita. Il nostro scopo, piuttosto, è quello di ripercorrere l'ontologia deleuziana, al fine di mostrare come essa possa condurre ad una *sperimentazione* o ad una *pratica* di vita, che sarà poi la base per poter ripensare il legame tra quest'ultima e la

⁷ Rambeau, F., "Deleuze et l'inconscient impersonnel", in *Cahiers philosophiques*, n° 107, Octobre 2006, p. 61.

⁸ Fitzgerald, S., *The crack up*, New directions, 2009. Deleuze cita questo racconto in LS, pp. 138-144 e in D, p. 45.

giurisprudenza. Quando Deleuze, nell'*Abécédaire*, afferma: "La jurisprudence, c'est la vie!"⁹, implica proprio il ripensamento di tale legame, a discapito della filosofia, che, come avremo modo di vedere in seguito, è invece contrassegnata da una distanza dalla vita, divenuta quasi incolmabile. Ma, prima di arrivare a comprendere che cosa significano le affermazioni di Deleuze, secondo le quali "la giurisprudenza è la vita" e "procede per singolarità, prolungamenti di singolarità"¹⁰, sarà necessario riprendere il senso deleuziano del termine *vita*. Già a partire dal titolo del presente capitolo, che riprende l'espressione dell'ultimo testo pubblicato da Deleuze, ossia *L'immanenza: una vita...*, emerge chiaramente come quest'ultima sia indissociabile dall'articolo indeterminativo *una*. Questo è già sintomo, in Deleuze, che ciò che stiamo cercando sotto il nome di "vita" non è determinabile o identificabile, nel modo in cui lo potrebbero essere un individuo o una persona. L'indeterminazione è il carattere specifico della vita, dal momento che solamente tale indeterminazione ci permette di pensarla come una singolarità che non è né individuale né personale (ciò che Deleuze definirà in seguito come "singolarità impersonale e preindividuale"). Questa singolarità non va intesa, in alcun modo, come un uno, ma, piuttosto, come una molteplicità intensiva che popola l'essere. Ecco perché si rivela necessario riprendere l'ontologia deleuziana: se la vita, infatti, popola l'essere, dobbiamo innanzitutto comprendere qual è il legame tra questi due concetti.

"Essere" e "vita", nel linguaggio di *Differenza e ripetizione*, potrebbero essere tradotti con i termini di "Idea" e "sensibile". C'è da chiedersi, allora, rispetto a queste due nozioni, quale sarà l'operazione deleuziana che permetterà di dare vita alla nuova dottrina, al contempo paradossale e illuminante, dell'*empirismo trascendentale*. Volendo ricostruire tale teoria, molto brevemente e senza alcuna pretesa di esaustività, possiamo partire dalle tre sintesi del tempo a cui Deleuze ci pone di fronte: ossia, la sintesi del presente o dell'abitudine, quella del passato puro o della memoria, e quella dell'avvenire o dell'eterno ritorno. La prima corrisponde alla sintesi del sensibile, la seconda alla sintesi dell'oggetto e la terza alla sintesi dell'Idea: in termini kantiani, potremmo dire che si tratta di un'estetica, di un'analitica e di una dialettica. Ciò che contraddistingue l'empirismo trascendentale è l'eliminazione della seconda sintesi, cioè dell'analitica, al fine di porre il sensibile in un rapporto diretto ed *immediato* con l'Idea, che non presupponga più la mediazione di un pensiero del fondamento, cioè della memoria. Questo è, secondo Deleuze, l'unico modo per far riacquisire il suo pieno senso all'estetica, come teoria del sensibile: quest'ultimo si deve rapportare all'Idea senza passare per il tramite del fondamento, vale a dire della rappresentazione. Questa impostazione implica

⁹ A, G comme Gauche.

¹⁰ Pp, p. 204.

almeno due conseguenze fondamentali: la prima è una critica alle dottrine gnoseologiche ed epistemologiche che si basano su una concezione della conoscenza come rappresentazione¹¹; la seconda, invece, è una liberazione dell'esperienza reale dalle categorie del possibile. Il problema dell'empirismo trascendentale non è, infatti, quello della conoscenza, poiché, assieme alla seconda sintesi, esso si è liberato anche della classica opposizione tra soggetto e oggetto. Per fuoriuscire da quest'ultima, e dunque dall'intera tradizione della filosofia della rappresentazione, Deleuze ha dovuto pensare un campo trascendentale impersonale, vale a dire senza soggetto: un campo trascendentale che sia più largo del soggetto stesso, in modo che sia quest'ultimo ad essere incluso nel trascendentale, e non viceversa. Anche Sartre nella *Trascendenza dell'ego*, a cui Deleuze riconosce il suo debito¹², aveva tentato la stessa operazione, cioè quella di *desoggettivare* la coscienza: si trattava di allargare la coscienza fino a farle assorbire il soggetto. Deleuze ritiene che sia necessario radicalizzare l'operazione sartriana, la quale era rimasta legata ad un'opposizione dialettica tra l'in sé e il per sé, cioè tra coscienza e incoscienza. Per Deleuze, invece, è necessario ripensare interamente il campo trascendentale come incosciente, al fine di eliminare qualsiasi traccia di soggettività. Ciò che qui è in gioco qui è l'idea deleuziana di un'intenzionalità che non sia più egologica (del soggetto), bensì ontologica (dell'essere): si tratta di costruire un campo trascendentale non solo senza soggetto (impersonale), ma anche senza coscienza. Le singolarità che compongono il sensibile, perciò, non possono che essere collocate all'interno dell'essere, nella sua *immanenza*. L'essere ideale è un campo trascendentale immanente, all'interno del quale la vita sensibile diviene o si attualizza, cioè compie la propria sperimentazione.

La ripresa dell'ontologia ci serve, dunque, per condurci all'idea che la vita non possa essere, propriamente parlando, né l'oggetto né il soggetto di una conoscenza rappresentativa. Essa è piuttosto un divenire che abita l'essere e che lo sperimenta. Se l'essere viene definito per il suo carattere problematico (che non ha qui nessun senso soggettivo: non costituisce, cioè, un problema per un soggetto, ma è problematico in sé), allora le molteplicità sensibili che lo abitano possono essere lette come le soluzioni del problema, a patto che queste ultime siano sempre pensate come parziali e mai fissate una volta per tutte. È, infatti, il problema a costituire la condizione d'esistenza delle soluzioni e queste ultime non lo eliminano, ma

¹¹ Si veda, a tal proposito, il terzo capitolo di DR, dedicato all'*Immagine del pensiero*, dove Deleuze ricostruisce tutti i postulati illegittimi su cui si fonda la filosofia della rappresentazione.

¹² "L'idea di un campo trascendentale «impersonale o pre-personale», produttore dell'io come pure dell'io (*je* e *moi*) è di grande importanza. In Sartre, però, e ciò impedisce il pieno sviluppo delle conseguenze della sua tesi, il campo trascendentale impersonale è ancora determinato come quello di una coscienza, che deve unificarsi in sé e senza io, mediante un gioco di intenzionalità e pure intenzioni." LS, p. 93. Il testo di Sartre è citato anche nell'ultimo e fondamentale scritto pubblicato da Deleuze, dal titolo *L'immanenza: una vita...*, dove viene ripresa di nuovo l'idea sartriana di un campo trascendentale impersonale. RF, p. 321 e 323 (nota).

continuano, invece, a dipenderne. L'essere problematico non costituisce, però, il fondamento delle soluzioni: esso è piuttosto un *senza-fondo* indeterminato, ma non per questo indifferenziato. È da esso che la vita acquisisce il suo carattere di indeterminatezza, che, però, non corrisponde ad una totale neutralità: una vita è preindividuale ed impersonale, ma non per questo è indifferenziata; come a dire che la sua indeterminazione (quell'*una* che la precede) nasce, in realtà, da una differenza.

A partire da questo rapporto immediato della vita nei confronti dell'essere, si può dedurre, come prima conseguenza, che essa è liberata dalla prigione in cui si trovava rinchiusa dal pensiero della rappresentazione e del fondamento. Quest'ultimo, come avremo modo di approfondire nel secondo capitolo, si basa su un principio legislativo di distribuzione e selezione che possiamo riassumere sotto il nome di *giudizio*. Esso è costituito da una distribuzione categoriale e gerarchica, di cui Deleuze constaterà la totale illegittimità o, detto altrimenti, la totale infondatezza delle pretese. Se ci fermassimo a questo punto, potremmo essere tentati di concludere, come fa l'interpretazione "vitalista" di Deleuze, che la vita è divenuta una pura positività, completamente libera. Ma ciò farebbe cadere completamente nell'oblio la *pars costruens* di Deleuze: la critica del fondamento e il suo cosiddetto *renversement du platonisme* sono, infatti, finalizzati alla creazione di una nuova Terra, cioè di uno spazio liscio, invece che striato, che è popolato da singolarità piuttosto che da soggetti, e che attua un nuovo principio di distribuzione (che verrà definito "nomade"). Dunque, la vita non è lasciata completamente libera, essa sottosta non di meno ad un nuovo principio di distribuzione, dunque a delle *condizioni* d'esperienza. Nel presente capitolo, tenteremo di ricostruire tali condizioni, o categorie, che sono necessarie alla vita per realizzare il proprio divenire e la propria sperimentazione. Ma queste ultime non saranno affatto delle condizioni dell'esperienza possibile, come quelle kantiane: non saranno, cioè, delle categorie universali, logiche ed epistemologiche, possedute dal soggetto ed imposte all'oggetto, al fine di rappresentarlo. Saranno piuttosto delle categorie *à la* Whitehead¹³, intese come nozioni generiche che non hanno affatto l'intenzione di rappresentare l'esperienza, poiché esse sono immanenti al dato (a quello che Whitehead chiama "occasione attuale" e che Deleuze chiamerebbe, piuttosto, "evento"). Si tratta, allora, di astrarre tali categorie dall'evento, invece che di imporle a quest'ultimo. Infatti, come sottolinea Anne Sauvagnargues, collocandoci nella nuova immagine del pensiero, che Deleuze chiama *empirismo trascendentale*, o, detto altrimenti, situandoci nella nuova Terra:

¹³ Whitehead, A. N., *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano, 1965, capitolo II, "Lo schema categoriale", pp. 69-90.

"la structure catégorielle ne peut plus dès lors être considérée comme la structure a priori de l'expérience subjective, ni comme la carte psychique du sujet, mais doit devenir exploration de l'expérience réelle. [...] En réclamant que le sensible soit directement appréhendé par la pensée, Deleuze poursuit sa critique des catégories de la représentation¹⁴".

Vale la pena di riportare, a tale proposito, la risposta che Deleuze fornisce ad Arnaud Villani, quando quest'ultimo lo interroga sulla composizione dell'ultimo capitolo di *Mille Piani*. Deleuze afferma:

"La conclusion de *Mille plateaux* est dans mon esprit une table des catégories (mais incomplète, insuffisante). Non pas à la manière de Kant, mais à la manière de Whitehead. «Catégorie» prend donc un nouveau sens très spécial.¹⁵"

Le categorie diventano, allora, le condizioni dell'esperienza reale: ma non le possiamo più conoscere *a priori*, poiché non siamo più collocati in un soggetto cosciente che conosce. Fuori dal soggetto e dalla coscienza, ci possiamo solo immergere nell'esperienza, dal momento che:

"sapere se l'incrinatura può evitare di incarnarsi, di effettuarsi nel corpo in questa forma o in un'altra, non è evidentemente valutabile da regole generali. L'incrinatura rimane una parola fino a quando il corpo non vi è compromesso e il fegato e il cervello, gli organi, non presentano quelle linee in base alle quali viene detto il futuro che esse stesse profetizzano¹⁶".

La parola d'ordine è sperimentare; la vita stessa non è che sperimentazione e non può essere, perciò, né oggetto né soggetto di rappresentazione: detto altrimenti, non si può sapere nulla sulla vita, se si tenta solamente di *conoscerla*.

Questo è il punto teorico che l'ontologia deleuziana ci ha fatto guadagnare e che funge da punto di partenza per il nostro cammino verso una ridefinizione della giurisprudenza. Se quest'ultima, infatti, deve porsi come una pratica di vita, le risulta fondamentale poter pensare la vita come ciò che può essere solamente sperimentato, vale a dire catturato come "oggetto" di una pratica, piuttosto che di una teoria (la quale cadrebbe inevitabilmente nella

¹⁴ Sauvagnargues, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 45.

¹⁵ L, p. 78.

¹⁶ LS, p. 144.

rappresentazione). Come, d'altra parte, si rivelerà altrettanto essenziale per la giurisprudenza l'aver assegnato alla vita un legame diretto con l'essere, declinato, quest'ultimo, come senza-fondo o Nuova Terra. Quest'essere ha la funzione di liberare la vita dal peso del fondamento, ma non di meno la sottomette ad un nuovo principio di distribuzione (*nomos* nomade) e selezione (anarchia incoronata), che è ciò che rende possibile il pensiero stesso di una nuova giurisprudenza.

Giungiamo così alla "tavola di categorie" che ci permetterà, in questo capitolo, di ricostruire le condizioni secondo le quali la vita sperimenta *realmente*. Articoleremo tali condizioni in tre parti, che risponderanno, ciascuna, ad una domanda precisa. La prima questione è *quid facti?*, vale a dire a quali condizioni possiamo incontrare *una* vita? In secondo luogo, *quid juris?*, cioè a quali condizioni essa può prodursi? E, infine, la terza domanda si configura nei termini di un *quid potentia?*, dunque a quali condizioni *una* vita può liberare la sua potenza o forza? Al riguardo delle prime due interrogazioni ci rifacciamo alla distinzione proposta da Kant, nella *Critica della ragion pura*, quando afferma:

"I giuristi, quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica quel che è di diritto (*quid juris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*); ed esigendo la dimostrazione dell'uno e dell'altro punto, chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa, deduzione. Noi ci serviamo di una quantità di concetti empirici senza opposizione da parte di nessuno; e ci riteniamo autorizzati, anche senza deduzione, ad attribuir loro un senso e una portata quale noi ce l'immaginiamo, perché in ogni tempo noi disponiamo dell'esperienza per provare la loro realtà obbiettiva. Vi sono intanto anche alcuni concetti usurpati, ad esempio quelli di felicità, destino, che circolano in verità tra l'indulgenza quasi generale, ma che talora vengono messi in questione, con la domanda: *quid juris?* Nel qual caso ci si trova in imbarazzo non piccolo per la loro deduzione, non essendo possibile addurre nessun fondamento evidente di diritto, né dall'esperienza, né dalla ragione, per rendere manifesta la legittimità del loro uso.¹⁷"

Tale distinzione ci sembra importante, poiché Deleuze, proprio nella sua critica dell'immagine del pensiero, sembra utilizzare come filo conduttore la domanda del *quid juris?*. Tutta i postulati che compongono tale immagine, perpetuata, fra gli altri, anche dallo stesso Kant (si tratterebbe, dunque, per Deleuze, di far giocare la domanda kantiana contro Kant), sono criticati in quanto illegittimi: le loro pretese risultano, cioè, infondate. E, d'altra parte, quando

¹⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. di G. Gentile, Laterza, Roma -Bari, 2005, p. 102.

Deleuze approda al senza-fondo o alla Nuova Terra, non dimentica affatto tale questione; anzi, si tratta per lui non solamente di scoprire il senza-fondo, ma anche e soprattutto di mostrarne la legittimità. Dunque, anche quando si tratterà di farla finita con il giudizio, non per questo la domanda del *quid juris?* verrà meno: essa prenderà semplicemente una nuova direzione, quella della distribuzione nomade e dell'anarchia incoronata. Dobbiamo ricordare, inoltre, che anche David Lapoujade, nel suo libro *Deleuze, les mouvements aberrants*, articola il suo problema, quello dei movimenti aberranti della filosofia deleuziana, ripartendolo in tre questioni: *quid facti?*, *quid juris?* *quid vitae?*¹⁸. Se, da un lato, possiamo riconoscere a Lapoujade il merito di aver sottolineato l'importanza, per il pensiero di Deleuze, della seconda domanda, sentiamo nondimeno la necessità di cambiare la terza questione, poiché, mentre per Lapoujade la vita e i rischi che quest'ultima comporta in quanto sperimentazione, arrivano solo alla fine, per noi si tratta, invece, del problema che permea tutte le interrogazioni. Potremmo dire che la nostra è in realtà un'unica domanda, cioè *quid vitae?*, che si articola poi nelle tre questioni sopracitate.

Prima di immergerci nel movimento della vita, non ci resta allora che esporre brevemente i contenuti della nostra tavola di categorie, di cui le tre domande non costituiscono che l'articolazione generale. Per rispondere al *quid facti?* avremo bisogno, innanzitutto, di riprendere i due concetti che Deleuze utilizza per determinare ciò che costituisce la vita, vale a dire gli *eventi* e le *singularità*. Ripercorreremo, perciò, i tre concetti fondamentali che Deleuze utilizza per pensare l'evento, cioè quelli di quasi-causa, di virtuale e di divenire o processo, che segnano il debito deleuziano, rispettivamente, nei confronti degli Stoici, di Bergson, di Leibniz e di Whitehead. Dall'altra parte, ricostruiremo invece la nozione di *singularità*, che implica un abbandono definitivo del soggetto: ed è qui che incontreremo i concetti di auto-sorvolo e di preindividuale, che Deleuze riprende da Raymond Ruyer e da Gilbert Simondon.

Ci troveremo così di fronte ad una vita molteplice e senza soggetto, che è costituita di eventi imprevedibili e casuali: il caso e il "lancio di dadi" a cui esso è associato ci fanno scivolare nella seconda questione, nel *quid juris?*, poiché implicano non solamente l'affermazione del caso, ma anche la determinazione di un nuovo principio di *selezione* e di *distribuzione*. La nuova selezione che Deleuze mette in atto nasce da una rilettura di Nietzsche e, in particolare, dell'eterno ritorno, che verrà ripercorsa nel tentativo di chiarificare il significato di *anarchia incoronata*, espressione con cui Deleuze indica un nuovo tipo di gerarchia. Ad essa è associata un'altra idea, presente in tutta la filosofia deleuziana: quella di una distribuzione

¹⁸ Lapoujade, D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2015, pp. 9-23.

nomade, per comprendere la quale avremo bisogno di tornare sul concetto di *nomos* e sulla figura, ampiamente utilizzata in *Mille piani*, del nomade.

Solo dopo aver messo in luce come emerge una vita e secondo quale principio essa popola la Terra, potremmo comprendere, infine, qual è la potenza o la forza specifica del vivente. Questa potenza prenderà la forma di una *creatività* o capacità d'invenzione, che è propria della singolarità e che dona a quest'ultima una duplice possibilità: la prima è quella di costruire una forma di *clinica*, la seconda, invece, è quella di inventare nuove *istituzioni*. Riprendendo il concetto di clinica da Canguilhem e quello di invenzione da Hume, vedremo come Deleuze articolerà entrambi sotto il segno di un atto di creazione, dove, però, la libertà coesisterà con una normatività che rimane imprescindibile: del resto l'anarchia, per funzionare, ha sempre bisogno della corona.

2. Quid facti? Casi e singolarità

2.1 Una filosofia dell'evento

"Se non avessi fatto filosofia avrei fatto diritto, ma appunto non diritti dell'uomo. Avrei fatto della giurisprudenza perché è la vita. Non ci sono diritti dell'uomo, ma c'è la vita, ci sono dei diritti della vita. *Solo che la vita è un insieme di casi.*"¹

Partiamo da questa affermazione, apparentemente semplice, che Deleuze si lascia sfuggire nella lunga intervista, condotta da Claire Parnet ed edita con il titolo *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Il linguaggio, in questo caso, non è quello di un saggio di filosofia ed il tono è sicuramente più colloquiale, ma ciò non deve trarci in inganno, poiché, quando Deleuze afferma che "la vita è un insieme di casi", sta dicendo tutt'altro che qualcosa di semplice o banale. Non si tratta, dunque, di una frase detta *en passant*, senza rilevanza dal punto di vista filosofico. "La vita è un insieme di casi", ma su questi ultimi Deleuze ha costruito tutta la sua "filosofia dell'evento", vale a dire una nuova concezione della temporalità, sulla quale vale la pena di soffermarsi, dal momento che costituisce il punto di incontro con una vita².

L'abitudine

Quello che Deleuze cerca di dirci, innanzitutto, è che non possiamo incontrare la vita nel tempo ordinario, quello della quotidianità o dell'abitudine. Quest'ultimo è il tempo della successione cronologica, dove abbiamo un prima, un adesso ed un poi, cioè un passato, un presente e un futuro, che mettono letteralmente in *ordine* le nostre esperienze. Deleuze ci avverte, però, che questa concezione ordinaria del tempo è totalmente schiacciata sulla dimensione del presente, poiché solamente quest'ultimo "riempie" il tempo³, mentre il passato e il futuro vengono considerati a loro volta unicamente in relazione ad un certo presente. Il passato è ciò che è venuto prima, il futuro è ciò che verrà dopo, ma il punto di riferimento rimane sempre il presente. Quest'ultimo, dunque, è più vasto sia del passato che del futuro, al punto da assorbire entrambi, attraverso un'operazione che prende il nome, in Deleuze, di *contrazione*⁴. Siamo situati, in riferimento alle analisi di *Differenza e ripetizione*, nella prima

¹ A, G comme Gauche, corsivo mio.

² Scrive Zourabichvili che "*Différence et répétition* décrit trois modes temporels qui sont autant de façons de vivre le temps, ou de vivre, tout simplement". Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

³ LS, p. 145.

⁴ "A questo presente appartengono sia il passato sia il futuro: il passato nella misura in cui gli istanti precedenti sono trattenuti nella contrazione; il futuro, in quanto l'attesa è anticipata nella stessa contrazione." DR, p. 96.

sintesi del tempo, all'interno della quale ci troviamo davanti ad un insieme di casi (dunque, ad una vita), ma siamo spinti ad *ordinare* questi ultimi in un sistema binario del tipo AB, AB, AB, ... I casi vengono contratti, in modo da formare una successione di istanti presenti. Scrive Deleuze:

"L'immaginazione contrae i casi, gli elementi, le vibrazioni, gli istanti omogenei, fondendoli in un'impressione qualitativa interna di un certo peso. Quando compare A, noi ci aspettiamo la comparsa di B con una forza pari all'impressione qualitativa di tutti gli AB contratti. Soprattutto non si tratta della memoria, né di un'operazione dell'intelletto, in quanto la contrazione non è una riflessione, ma, per esprimerci con precisione, forma una sintesi passiva del tempo [...], la quale contrae gli uni negli altri gli istanti successivi indipendenti, costituendo così il presente vissuto, il presente vivente, il cui il tempo si dipana.⁵"

Questa prima sintesi del tempo prende anche il nome, in *Logica del senso*, di *buon Kronos*, secondo il quale, appunto, "soltanto il presente esiste nel tempo"⁶. Ma questo modo di vivere la temporalità, attraverso l'abitudine, cioè riconducendo tutto al presente, non solo non è l'unica via possibile, ma è anche una via rischiosa, poiché sembra piuttosto prossima alla caduta in una forma patologica. Anzi, sarebbe più corretto dire che la temporalità ordinaria, adottata dal senso comune, sembra voler nascondere, sotto la propria apparente normalità, una patologia intrinseca: quella che, seguendo le analisi di Henry Maldiney, potremmo chiamare *mélancolie*. Maldiney, utilizzando il lavoro del linguista Gustave Guillaume, analizza le forme con cui il malinconico esprime il proprio lamento: queste ultime sono sovente delle proposizioni ipotetiche, come quella della paziente Cecile Münch, la quale ha subito un evento traumatico durante un'escursione e non fa che ripetere: "Si je n'avais pas proposé cette excursion, je n'en serais pas là". Maldiney scopre così che il tempo del malinconico non esce mai dal presente del proprio lamento; egli scrive:

"Un tel maintenant ne se dépasse vers rien. Il inaugure un temps objectif mais qui, comme il est sans passée, n'a pas de futur. Il réalise la plus pauvre des chronothèses, qui n'a pas le pouvoir de se déployer en horizons. On arrive sans être parti et du côté du futur on reste sur la seuil."⁷

⁵ DR, p. 96.

⁶ LS, p. 145-146.

⁷ Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Millon, Grenoble, 1991, p. 53.

Ciò che è in gioco qui è il concetto stesso di normalità, che viene comunemente intesa come l'opposto del patologico. Come avremo modo di vedere più tardi, Deleuze metterà interamente in questione quest'idea di normalità, ma ciò che ci interessa sottolineare, per ora, è che l'abitudine non deve essere intesa come una temporalità che sorge spontaneamente e, per così dire, in modo "innocente". Essa cela, invece, un'illusione (o una patologia) fondamentale: quella di poter costituire una ripetizione senza differenza. Il presente-vivente dà vita, infatti, ad una successione o ripetizione di istanti; per riprendere di nuovo le parole di Maldiney, potremmo dire che:

"ce présent n'est ouvert qu'à sa propre répétition indéfinie, sans affronter jamais l'incidence du temps qui vient, parce que justement le temps n'arrive plus.⁸"

Una ripetizione senza differenza designa una ripetizione nella quale non si può mai dare nulla di nuovo⁹: ciò avviene poiché, attraverso quella che abbiamo precedentemente definito una contrazione del passato e del futuro, l'abitudine avanza le proprie pretese su ciò che contrae. Vale a dire che, trovandosi di fronte a dei casi (o, vale la pena di ricordarlo ancora una volta, alla vita), l'abitudine pretende di avere il diritto di attendersi B, dopo la comparsa di A. Scrive, infatti, Deleuze:

"Ogni contrazione è una presunzione, una pretensione, trasmette cioè un'attesa o un diritto su ciò che contrae.¹⁰"

Sottraendo completamente la differenza, l'abitudine non può, propriamente parlando, nemmeno definirsi come una ripetizione: essa andrebbe chiamata piuttosto generalità, nel senso in cui la intende Deleuze nell'introduzione a *Differenza e ripetizione*. La generalità permette che qualsiasi termine venga scambiato o sostituito con un altro; al contrario, la ripetizione concerne una singolarità insostituibile. Secondo l'abitudine, infatti, "un AB vale l'altro", cioè si può ripetere qualsivoglia AB, l'importante è che venga mantenuto il rapporto secondo il quale ad A segue B. Questo rapporto, già criticato, com'è noto, da Hume nel primo volume del *Trattato sulla natura umana*, non è che una relazione di causa ed effetto. Ed è proprio sulla causalità che si basa l'intera temporalità dell'abitudine, da cui deriva la prima

⁸ Ivi, p. 57.

⁹ "L'abitudine sottrae alla ripetizione qualcosa di nuovo: la differenza." DR, p. 100.

¹⁰ DR, p. 106.

grande illusione che Deleuze vuole evitare: pensare la ripetizione senza differenza, cioè come una generalità.

Lo Stoicismo

La temporalità dell'evento, al contrario, prevede sempre - ed è il caso di sottolinearlo ancora una volta - il darsi di una differenza, di una novità nella ripetizione. Essa non può, perciò, seguire l'abitudine e adottare la relazione causale come base su cui dispiegare il tempo, poiché, come abbiamo visto, la causalità tenta di ordinare i casi, seguendo la logica binaria di un AB che si ripete. Ma, dal momento che non importa quale AB venga ripetuto, quest'ultimo non può più essere considerato come un caso, ma assume piuttosto le sembianze di una generalità. Se vogliamo incontrare la vita, che - dice Deleuze - non è che un insieme di casi, dobbiamo, dunque, scartare questa prima ipotesi: la causalità ci nega qualunque accesso alla vita, poiché non è che una pretesa soggettiva di ordinare i casi stessi, ponendoli in delle relazioni necessarie e prestabilite. Ma, d'altra parte, una volta rifiutata la causalità, rimane il problema di mettere in relazione i casi, poiché la vita è un insieme di questi ultimi, e non un caso isolato. Per far fronte a tale problema, Deleuze si rifà alla filosofia stoica, in cui ritrova la prima grande logica dell'evento.

Gli Stoici, infatti, riescono ad evitare la ricaduta nella necessità causale, attraverso una distinzione che formerà la base tanto della loro teoria fisica, quanto della loro logica. Tale distinzione è quella che Deleuze ci ricorda all'inizio di *Logica del senso*¹¹ e prevede una separazione tra i corpi, da un lato, e gli incorporei, dall'altro. Per gli Stoici, questa operazione di differenziazione è dettata dal tentativo di opporsi all'idea di una qualsivoglia causa "incorporea", come poteva essere la causa formale aristotelica o l'idea, in Platone, di un modello ideale che l'essere si sforza di imitare. Secondo gli Stoici, non ci sono cause incorporee, poiché la causa, per essere tale, deve essere "attiva", vale a dire che deve essere in grado di agire e patire, e ciò non può darsi in un incorporeo. Dunque, ciascuna causa, secondo lo stoicismo, non è che un corpo, cioè un essere; ed anche le proprietà di un essere, come ad esempio le virtù, sono propriamente parlando dei corpi. Tra questi ultimi non ci sono relazioni di causa ed effetto, poiché solo le cause sono corporee: si dà, piuttosto, una relazione delle cause fra loro, che prende il nome di declinazione o di destino universale.

Ma le cause, per essere tali, devono produrre degli effetti, e saranno proprio questi ultimi ad essere chiamati dagli Stoici "incorporei". Abbiamo visto che i corpi includono tutti gli esseri

¹¹ LS, serie 2, pp. 12-18.

ed anche le loro proprietà, perciò gli incorporei saranno esclusi da entrambi queste categorie: essi saranno piuttosto delle maniere d'essere (πῶς ἔχον), che si trovano al limite, cioè alla superficie dell'essere. Gli stoici dividono, perciò, l'essere profondo e reale, in cui si trovano le cause corporee, e la superficie dell'essere, dove sono situati gli effetti incorporei, che non fanno parte dell'essenza dell'essere, ma corrispondono, piuttosto, al piano dei fatti o degli *eventi*.

Ciò risulterà ancora più chiaro se riconduciamo la distinzione tra cause ed effetti alla logica stoica. In tal caso non dobbiamo pensare che la divisione corrisponda a quella tra l'essenza (le cause corporee) e gli accidenti (gli effetti incorporei), poiché, ancora una volta, le proprietà o gli accidenti dell'essere sono essi stessi dei corpi. Gli effetti sono piuttosto da intendersi come gli attributi dell'essere (κατηγορήματα), che però non cambiano in nulla l'essere stesso, poiché non esistono fisicamente: non sono, dunque, delle qualità, ma degli atti (ἐνεργήματα). L'attributo incorporeo è ciò che si può dire dell'essere, cioè quello che gli Stoici chiamano l'esprimibile (λεκτόν). Attraverso quest'idea dell'attributo, la filosofia stoica cerca di risolvere un problema comune alla logica classica, vale a dire la determinazione del rapporto tra il soggetto e il predicato. Se ho di fronte una proposizione del tipo "l'albero è verde", posso pensare che il soggetto e il predicato siano della stessa natura o addirittura identici, e allora avrei a che fare con un giudizio di identità; oppure posso affermare che l'albero e il verde appartengono a due classi differenti, ma allora rimane da spiegare il legame espresso dalla copula "è". Per far fronte a tale problema, Platone ha sviluppato la sua teoria della partecipazione e Aristotele quella dell'inclusione. Ma ciò che conta, dal punto di vista stoico, è che in entrambi i casi il predicato ha mantenuto la forma di un aggettivo ("verde"), ed è dunque rimasto dal lato della qualità, che, come sappiamo, per gli Stoici non è altro che un corpo. La logica stoica trova, invece, tutt'altra soluzione al problema, poiché fa divenire il predicato un verbo: non avremo più, perciò, delle proposizioni come "l'albero è verde", ma piuttosto delle proposizioni del tipo "l'albero verdeggia". Ciò che viene espresso, in tal modo, non è più né un concetto, né una proprietà reale, bensì un evento, cioè il dicibile dell'essere. La proposizione diventa una proposizione di fatti o eventi, e questi ultimi, essendo tutti degli effetti incorporei, non hanno fra loro un legame di causa ed effetto: non sono, dunque, vincolati dalla necessità che ad A fa sempre seguire B. Émile Bréhier, autore di *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, che è stato un testo fondamentale per quanto riguarda la concezione stoica dell'evento (ed è stato più volte citato, fra l'altro, dallo stesso Deleuze¹²), scrive che:

¹² LS, p. 13; Pli, p. 89.

"Il suffit de rappeler que l'événement est un effet, un incorporel qui, comme tel, est seulement effet et jamais cause, toujours inactif. S'il est déterminé c'est par ce rapport avec une cause qui est, elle, un être réel d'une nature totalement différente de lui. Le destin est cette cause réelle, cette raison corporelle suivant laquelle les événements sont déterminés, mais n'est pas du tout une loi conformément à laquelle ils se détermineraient les uns les autres.¹³"

Bréhier mette a punto, così, un'idea fondamentale: se è vero che l'effetto è determinato dalla sua causa reale, ciò non di meno questa determinazione non è una legge, o, potremmo dire, una generalità necessitante. Ciò è una conseguenza della divisione stoica tra corporei ed incorporei, che ha posto una differenza di natura tra la causa e l'effetto. Tale differenza fa in modo che, innanzitutto, il rapporto causa / effetto non produca come esito delle nuove realtà (cioè, dei nuovi corpi), ma solo degli eventi (vale a dire dei nuovi modi d'essere). In secondo luogo, la distinzione tra cause corporee ed effetti incorporei conduce alla formulazione di due relazioni non causali: da un lato, il rapporto delle cause fra loro, e dall'altro, il legame che emerge tra gli effetti. Quello delle cause corporee, come accennato in precedenza, è un legame di declinazione o di destino universale. Deleuze, per altro, sembra inizialmente rimproverare gli Stoici proprio per aver fondato la loro morale su tale relazione di declinazione, dunque dal lato dei corpi, piuttosto che dal lato degli incorporei. Scrive, infatti, in *Differenza e ripetizione*:

"L'errore «stoico» è di attendere la ripetizione della legge di natura. Il saggio deve trasformarsi in virtuoso; il sogno di trovare una legge che renda possibile la ripetizione passa dalla parte della legge morale. Sempre un compito da ricominciare, una fedeltà da riprendere in una vita quotidiana che si confonde con la riaffermazione del Dovere.¹⁴"

Ma Deleuze ritornerà, in seguito, su questo problema, nella ventesima serie di *Logica del senso*, dedicata al problema morale degli Stoici. In questo caso, egli sembra correggere la sua prima interpretazione della morale stoica, poiché sostiene che, se da un lato è vero che il saggio stoico comprende e attende l'evento puro, per ricollegarlo alle sue cause fisiche e corporee, dall'altra parte lo stoicismo elabora anche un'etica del mimo, secondo la quale il saggio vuole l'incarnazione dell'evento, cioè la sua effettuazione nel proprio corpo. Quest'etica

¹³ Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (1928), Vrin, Paris, IV edizione, 1970, p. 35.

¹⁴ DR, p. 10.

non si baserebbe più, allora, sui rapporti delle cause fra loro, ma piuttosto sulle relazioni che legano gli effetti incorporei, dunque gli eventi. Esattamente come il destino universale delle cause non era assimilabile ad un rapporto causa/effetto, anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una relazione che sfugge alla necessità: gli Stoici la chiameranno congiunzione degli effetti, mentre Deleuze le darà il nome di *quasi-causa*. Ciò implica che l'evento sia sottoposto ad una duplice causalità: quella che lo lega alla profondità dei corpi, cioè alle sue cause reali, e quella che invece lo rapporta a delle variazioni superficiali, che funzionano come la sua causa fittizia (o, appunto, la sua quasi-causa). In tal modo - dice Deleuze - gli Stoici hanno salvato la libertà dalla necessità causale per ben due volte:

"una volta nella interiorità del destino come collegamento delle cause, un'altra volta nell'esteriorità degli eventi come legame degli effetti. Perciò gli Stoici possono opporre destino e necessità.¹⁵"

Vale la pena di sottolineare, dunque, che gli eventi incorporei, essendo tra loro in un rapporto di quasi-causalità, possono dirsi in un certo qual senso "indipendenti", ma non dalle cause (vale a dire, non dal destino), quanto piuttosto dalla necessità. Deleuze individua nell'affermazione del destino e nel contemporaneo rifiuto della necessità, il grande paradosso stoico. In realtà, si tratta della fuoriuscita dalla prima sintesi passiva del tempo, cioè dal tempo ordinario dell'abitudine: B non segue più necessariamente ad A, poiché non stiamo più vivendo il tempo del presente-vivente. Gli Stoici abbozzano una nuova dimensione temporale, che chiamano *Aiôn*. Non è più il presente ad assorbire il passato ed il futuro, ma è l'istante che perverte questi ultimi. Vale a dire che non è più il presente ad essere illimitato, poiché vi è un *istante* che divide all'infinito il presente in passato e futuro, in modo da non essere rapportabile a nessun presente assegnabile. L'istante non è pieno come lo era il presente dell'abitudine, poiché non è popolato da corpi, bensì da effetti incorporei: è dunque pura forma vuota del tempo. Ma, per poter comprendere davvero l'*Aiôn*, che non è altro che il tempo evenemenziale, dunque il tempo in cui incontriamo la vita, dobbiamo passare prima per le altre due illusioni che concernono la dimensione dell'evento. Per ora basti notare che attraverso la filosofia stoica abbiamo guadagnato una prima vittoria dell'evento, quella contro il *buon Kronos* che caratterizza l'abitudine: ci siamo sbarazzati, così, della necessità causale e della sua sequenza binaria di eventi (AB, AB, AB, ...).

¹⁵ LS, p. 14.

Il pensiero del fondamento

Non è solo la necessità causale, però, ad impedirci di raggiungere l'*Aiôn* o il tempo evenemenziale: un altro errore comune della storia della filosofia o, per dirla con il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, dell'immagine del pensiero, è il tentativo di trovare un fondamento. *Qu'est-ce que fonder?* si chiede, infatti, Deleuze già nel 1956, anno in cui tiene un corso omonimo al Lycée Louis le Grand di Parigi. Fondare - dice Deleuze - "c'est se réclamer d'un fondement, poser une question comme déjà fondée"¹⁶. Porre il problema del fondamento significa chiedersi qual è l'origine o il cominciamento del pensiero, e quest'ultimo non è altro che il richiamo ad una "filosofia come Circolo"¹⁷. Dunque, la caratteristica propria di una filosofia che esige un fondamento è, secondo Deleuze, la caduta in un tempo circolare, che non ordina più i casi in serie binarie successive, del tipo AB, ma che stabilisce, piuttosto, un'origine (A), a cui tutti gli altri casi rimandano (essendo, questi ultimi, designati come A', A'', A''', ecc.). Ciò che Deleuze contesta è la scelta arbitraria di A, cioè del fondamento, che si mostra insufficiente nei confronti di ciò che fonda, dal momento che si legittima solo a partire da quest'ultimo. Il fondamento implica, dunque, ciò che fonda, nel momento stesso in cui dovrebbe costituirne la base. Come nota Deleuze, questo suo difetto costitutivo comporta la formazione di un circolo:

"pertiene all'insufficienza del fondamento di essere relativo rispetto a ciò che fonda, mutuare i caratteri di ciò che fonda e sottoporsi a prova attraverso di essi; *proprio in tal senso fa circolo*, introducendo il movimento nell'anima più che il tempo nel pensiero"¹⁸.

Il pensiero fa circolo, ma quest'ultimo non è il vero circolo del tempo, bensì un movimento "dell'anima". Che cosa intende dire, Deleuze, con quest'ultima frase? Per comprenderlo, dobbiamo ricostruire le origini del fondamento, che Deleuze ritrova nel mito: quest'ultimo, infatti, serve ad orientare il comportamento umano. Più precisamente il mito assegna agli uomini dei compiti da realizzare: non, però, dei compiti naturali, ma dei fini che è il mito stesso a rendere culturali, nel momento in cui li pone come infiniti. I fini naturali sono dei valori o dei sentimenti sentiti o vissuti, ma nell'istante stesso in cui vengono posti come

¹⁶ Deleuze, G., *Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand (1956-1957)*. La trascrizione è disponibile nel sito internet www.webdeleuze.com, alla voce *Conférences*.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=218&groupe=Conf%E9rences&langue=1>

¹⁷ DR, p. 170.

¹⁸ DR, p. 118, corsivo mio.

infiniti, divengono dei fini razionali. Detto altrimenti, già nel mito abbiamo a che fare con un fondamento, poiché:

"fonder c'est élever la nature au niveau de l'histoire et de l'esprit. Tout ceux qui nous proposent des valeurs se réclament d'une fondation.¹⁹"

Porre dei valori significa, allora, fondare, o meglio, richiamarsi ad un fondamento; ma, nell'istante stesso in cui tale operazione diviene cosciente, vale a dire nel momento in cui si inizia ad interrogarsi su che cosa sia il fondamento, si passa direttamente dal mito alla filosofia. Quest'ultima cerca il fondamento del fondamento, vuole, cioè, legittimare la sua operazione di fondazione. Se con il mito potevamo collocarci ancora nella prima sintesi del tempo, la quale operava un atto di *fondazione*; la seconda sintesi, invece, può essere letta come il tentativo propriamente filosofico di dare legittimità a tale atto, di stabilirne, cioè, il diritto, al fine di porlo come *fondamento*. Scrive, infatti, Deleuze:

"La prima sintesi, quella dell'abitudine, è veramente la fondazione del tempo, ma la fondazione va distinta dal fondamento. La fondazione concerne il suolo e mostra come qualcosa si stabilisca su di esso, lo occupi e lo possieda, ma il fondamento proviene piuttosto dal cielo, va dalla sommità alle fondamenta, commisura l'uno all'altro il suolo e il possessore secondo un titolo di proprietà²⁰".

Attraverso questa distinzione tra fondazione e fondamento, Deleuze sembra già dar vita, nei testi degli anni '60, ad una politica della Terra, che spesso si tende, invece, a far risalire a scritti più tardi, come *Mille Piani*. Al contrario, già in *Differenza e ripetizione*, la fondazione corrisponde all'occupazione o al popolamento della Terra (in questo consiste, allora, la famosa pretesa dell'abitudine: nel possesso del suolo), mentre con il fondamento si cerca di trovare il diritto a tale atto di occupazione; il possesso diventa così un diritto di proprietà. Questa sua caratteristica, secondo la quale il fondamento pretende qualcosa sempre in virtù di un diritto, fa di lui un terzo: egli, infatti, svolge il ruolo di mediatore tra il pretendente e ciò che è preteso, ed ha la possibilità di concedere o di negare il diritto al pretendente. Afferma Deleuze:

¹⁹ Deleuze, G., *Qu'est-ce que fonder?* cit., cap. 1.

²⁰ DR, p. 107.

"Le fondement c'est donc ce qui nous donnera ou ne nous donnera pas le droit. Il se présentera comme le tiers. Le fondement ou tiers fondement. Prétendre c'est prétendre à quelque chose. En prétendant on prétend comparaître devant ce qui peut donner ou confirmer son droit. C'est accepter de se soumettre à l'épreuve. Le fondement est le tiers parce qu'il n'est ni le prétendant, ni ce à quoi il prétend, mais il est l'instance qui rendra le prétendu docile au prétendant.²¹"

Riprendendo un esempio di Deleuze, possiamo pensare al fondamento come al padre che si pone tra la figlia e il pretendente: è il padre, infatti, che stabilisce la prova che il pretendente dovrà affrontare, per mostrare la legittimità della sua pretesa. Tale concezione la si trova ben esposta nell'idea platonica di partecipazione: il fondamento è la prova che permette ai pretendenti di partecipare o meno della cosa pretesa; in questo senso "il fondamento misura e fa la differenza²²". Ma - bisognerà chiedersi - che tipo di differenza? Dobbiamo ricordarci che il fondamento, secondo Deleuze, non introduce il tempo nel pensiero, ma solo il movimento dell'anima: in entrambi i casi si tratta di un circolo, ma il tempo del pensiero è un circolo che riconosce la differenza e la ripetizione e, come avremo modo di vedere, si chiamerà "eterno ritorno". Al contrario, il movimento dell'anima è un circolo solo parziale, atto a misurare le pretese, ma rifacendosi sempre ad un principio soggettivo: quando Deleuze parla, infatti, di circolo dell'anima in opposizione al cerchio del pensiero, "anima" non significa altro che il soggetto. Se Platone poneva il problema di come sottomettere l'oggetto alla pretesa, con Kant tale sottomissione verrà definitivamente assicurata grazie all'io trascendentale, che funge da fondamento e che diviene egli stesso condizione di possibilità dell'oggetto. Il fondamento diviene un'esigenza soggettiva, o meglio della ragione, ma non perde comunque il suo rapporto con la Terra, poiché ha la funzione di situare ciò che fonda in un *milieu*, che assumerà i tratti, in Kant, del mondo fenomenico²³. Ma l'assegnazione di tale *milieu* è, secondo Deleuze, arbitraria: essa si legittima a partire da un fondamento che, come abbiamo visto, si regge in realtà su di un circolo vizioso. Tanto la partecipazione platonica quanto il soggetto trascendentale kantiano si basano su dei presupposti che, agli occhi di Deleuze, sono completamente ingiustificati. Sono quegli stessi presupposti dell'immagine del pensiero che Deleuze denuncia nel terzo capitolo di *Differenza e ripetizione* e che costituiscono la cosiddetta "filosofia della rappresentazione". Quest'ultima, che sarà oggetto di un'analisi più

²¹ Deleuze, G., *Qu'est-ce que fonder?* cit., cap. 2.

²² DR, p. 87.

²³ Scrive Deleuze: "Le fondement localise. Le fondement se développe. Ce qu'il fonde il le pose dans un donné, dans un milieu. [...] Le fondement en rendant la connaissance possible situe la connaissance dans le domaine des phénomènes." E aggiunge, inoltre: "Le fondement est l'assignation d'un domaine ou d'un territoire." Deleuze, G., *Qu'est-ce que fonder?* cit., cap. 2 e inizio cap. 3.

approfondita nel prossimo capitolo, è sempre occupata dal problema del cominciamento in filosofia; vale a dire che essa fa sempre circolo, ma un circolo semplice, come quello che abbiamo delineato all'inizio attraverso i simboli A, A', A'', A''', ecc. Che si tratti della teoria platonica del modello e della copia, della teoria kantiana dell'io trascendentale che dà forma all'esperienza, o ancora del "falso movimento" della dialettica hegeliana o della comprensione preontologica dell'Essere in Heidegger, in ogni caso:

"si tratta di ritrovare alla fine ciò che era all'inizio, di riconoscere chiaramente all'esplicito o al concetto ciò che era semplicemente noto senza concetto o in modo implicito - quale che sia la complessità dell'operazione, quali che siano le differenze tra i procedimenti di questi o quegli autori - è il caso di dire che tutto questo è ancora troppo semplice e che il circolo non è abbastanza tortuoso.²⁴"

Il circolo della filosofia della rappresentazione è troppo semplice - dice Deleuze: è un tentativo di ordinare i casi, non più contraendoli nel presente, ma piuttosto *incastrandoli* nel passato. Il grande presupposto della rappresentazione è, infatti, il passato puro: è quest'ultimo la condizione del presente, dunque il fondamento del tempo²⁵. Ma quest'operazione nasconde qualcosa: l'arbitrarietà del fondamento stesso, che, se viene scoperta, mostra l'agitarsi del molteplice sotto questo ordine apparente ed artificiale. Deleuze parla di un divenire-folle della profondità, che scopre "il mostro" della differenza²⁶: Hegel e Leibniz sarebbero allora i tentativi estremi di ordinare i casi in un sistema, di riporre, cioè, l'ordine là dove sembrava dissolversi. Ma la rappresentazione orgiaca o infinita, che si fonda sulla contraddizione come quella hegeliana o sulla vicedizione come quella di Leibniz, esige in ogni caso un fondamento, anzi ne ha ancor più necessità a causa della sua infinitezza, poiché colui che fonda è proprio colui "qui pose et propose une tâche infinie"²⁷. L'evento, invece, sfugge a questa necessità: non è, dunque, tentando di rappresentarlo o di piegarlo nel circolo del fondamento che si avrà occasione di incontrarlo.

²⁴ DR, p. 170.

²⁵ "Tutto il problema rimanda alla domanda: a quale condizione? Attraverso l'elemento puro del passato, come passato in generale, come passato *a priori*, l'antico presente si trova riproducibile e si riflette l'attuale presente. Lungi dal derivare dal presente o dalla rappresentazione, il passato si trova presupposto da ogni rappresentazione." DR, p. 109.

²⁶ Riprendiamo qui l'espressione utilizzata da Deleuze per designare lo stato di maledizione della differenza, dovuto all'esteriorità di quest'ultima rispetto al concetto. Scrive Deleuze: "il pensiero «fa» la differenza, ma la differenza è il mostro. Non ci si deve stupire che la differenza appaia maledetta, colpa o peccato, figura del Male promessa all'espiazione. Non si dà altro peccato che quello di far risalire il fondo e dissolvere la forma." DR, p. 44.

²⁷ Deleuze, G., *Qu'est-ce que fonder?* cit., cap. 1.

Bergson

Henri Bergson è noto come il grande teorico della "memoria", a partire dal titolo di uno dei suoi libri più noti, di cui Deleuze scrive:

"Se *Materia e Memoria* è un grande libro, lo si deve forse al fatto che Bergson è penetrato profondamente nel campo di questa sintesi trascendentale di un passato puro, sviluppandone tutti i paradossi costitutivi.²⁸"

Bergson sembra posto, dunque, all'altezza della seconda sintesi del tempo, là dove Deleuze pone la Memoria come il fondamento. Ma la filosofia bergsoniana è più complessa di quanto Deleuze faccia trasparire in quelle pagine di *Differenza e ripetizione*, poiché è lo stesso Bergson, in realtà, a poter essere considerato, a pieno titolo, il grande critico del circolo del fondamento. Il cerchio, infatti, secondo Bergson, è sempre prodotto dall'intelligenza, che, com'è noto, è lo strumento propriamente umano: ciò che consente agli uomini di agire praticamente, al fine di soddisfare dei bisogni, dunque in vista di un'utilità. Si tratta di un'operazione sempre cosciente e astratta, che non è in grado di pensare l'evento, la novità, il cambiamento. Scrive Bergson:

"L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet²⁹".

L'intelligenza ha dunque un proprio deficit costitutivo, che la rende incapace di comprendere la vita; ma tale incapacità non ha nulla di anomalo, costituisce piuttosto la normalità per la condizione umana. Si tratta di un deficit vitale che, se nell'*Evoluzione creatrice* trovava ancora una giustificazione biologica, diverrà, invece, un carattere puramente antropologico nelle *Due fonti della morale e della religione*, dove Bergson mette in atto una vera e propria diagnostica, cioè un tentativo di ritrovare quell'attaccamento alla vita, che l'intelligenza umana, guardando quest'ultima dall'esterno, sembra impedire. Ma c'è da sottolineare, ancora una volta, che questo funzionamento dell'intelligenza costituisce la norma per l'uomo, dunque tentare di uscirne, significa, al contempo, provare ad uscire dalla condizione propriamente umana. Quest'ultima, del resto, trova la propria normalità attraverso l'utilizzo dell'intelligenza,

²⁸ DR, p. 109.

²⁹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, Presses Universitaire de France, Paris, 1991, p. 634.

che è ciò che rende l'uomo capace di agire, ma al prezzo di un'incomprensione di ciò che è propriamente vitale. L'intelligenza, invece di concepire il movimento del vivente, rapporta tra loro dei punti dello spazio o degli oggetti materiali: essa, come nota Deleuze, ha per Bergson "una naturale affinità con lo spazio"³⁰. Già nel suo primo libro, intitolato *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Bergson denunciava la concezione di un tempo spazializzato o, come ripeterà più volte, di un tempo che costituisce la quarta dimensione dello spazio. Questo tempo omogeneo è il tempo misurabile e quantificabile, che prende dunque le stesse caratteristiche dello spazio esteso. A tale concezione, che è prodotta dall'intelligenza, Bergson oppone un'altra dimensione del tempo, che è concepibile solo attraverso l'*intuizione*. Merito di Deleuze è certamente quello di aver mostrato che quest'ultima, nel lessico bergsoniano, non ha nulla a che fare con ciò che nel senso comune può essere definito "intuitivo"; l'intuizione costituisce in Bergson un vero e proprio metodo rigoroso, che consente alla filosofia di raggiungere un grado di precisione paragonabile a quello della scienza e che fornisce, inoltre, una serie di regole da seguire³¹. L'intuizione è ciò che, a discapito dell'intelligenza, ci conduce a questa dimensione pura del tempo, che non è altro che il tempo della vita: Deleuze lo chiamerà evento, mentre Bergson gli dà il nome di *durata*. I due, l'evento e la durata, non possono dirsi identici l'uno all'altra, poiché, come vedremo, differiscono almeno per una caratteristica fondamentale (la ripetizione del discontinuo nell'evento ci sembra, infatti, incompatibile con la continuità della durata); ma entrambi nascono dall'esigenza di uscire dal cerchio del fondamento, per avvicinarsi alla vita. Bergson constata una differenza di ritmo tra la durata e il tempo spazializzato, scrive infatti:

"La cause profonde de ces dissonances gît dans une irrémédiable différence de rythme. La vie en général est la mobilité même; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là toujours va de l'avant; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire."³²

Bergson ci sta dicendo, dunque, che l'intelligenza ci costringe a cogliere il movimento, dunque anche l'evoluzione, solo nella sua particolarità: non siamo in grado, cioè, di cogliere il movimento nel suo insieme, ma soltanto di spezzarlo in segmenti distinti. In tal modo lo comprendiamo come un processo circolare: eccoci collocati di nuovo nella metafisica del

³⁰ B, p. 23.

³¹ Si veda il primo capitolo del *Bergsonismo* di Deleuze, intitolato "L'intuizione come metodo".

³² Bergson, H., *L'évolution créatrice*, in *Œuvres* cit., p. 603.

fondamento. Quest'ultima, come abbiamo visto, non coglie la novità e la creazione, poiché esse sono visibili solamente nell'evoluzione colta nel suo insieme: cioè, non nelle singole evoluzioni di ciascuna specie, ma nell'evoluzione della Vita. E, come recita il titolo del celebre testo bergsoniano del 1907, la vita è davvero un'*evoluzione creatrice*, che si sviluppa in "una linea retta" e non in dei circoli metafisici.

Deleuze condivide, dunque, con Bergson il medesimo problema, cioè quello di uscire dal cerchio del fondamento; del resto tutta la teoria deleuziana dell'evento si riversa sulla terza sintesi del tempo, che non è altro che l'uscita dal tempo come Kronos, dal tempo misurabile.

"Ma che cosa significa forma vuota del tempo o terza sintesi? Il principe di Danimarca dice che «il tempo è uscito dai propri cardini». [...] Il tempo fuori dai propri cardini significa il tempo sconvolto che, uscito dalla curvatura impressagli da un dio, liberato dalla propria figura circolare troppo semplice, affrancato dagli eventi che ne costituivano il contenuto, rovescia il proprio rapporto col movimento, in breve si scopre come forma vuota e pura. È il tempo stesso che si svolge (che cessa cioè apparentemente di essere un circolo), invece che qualcosa si svolga in esso (secondo la figura troppo semplice del circolo)³³".

Ciò che Deleuze fa emergere in questa nuova dimensione temporale è innanzitutto la differenza, non più ridotta alla rappresentazione, ma la differenza in sé, che ha come principio la ripetizione, intesa come condizione della differenza: la differenza non è più il simile, la ripetizione non è più dell'identico. Questo basta a *sfondare* il fondamento³⁴, a mostrarne quell'illegittimità su cui si fondava. Non intendiamo sostenere qui, che tale senza-fondo sia pienamente riconducibile alla durata bergsoniana: Deleuze si avvicinerà, infatti, verso l'eterno ritorno nietzschiano, dunque verso un nuovo circolo, più tortuoso rispetto a quello del fondamento. Bergson, dal canto suo, vuole uscire dai cerchi dell'intelligenza, oltrepassare la condizione umana (dove, però, vale la pena di sottolinearlo, la dimensione dell'oltre non ha nulla del superuomo nietzschiano) e porsi intuitivamente sulla linea retta dell'evoluzione vitale. Bergson non vuole ritornare nel circolo, termine a cui fa corrispondere ogni tipo di chiusura: infatti, la sua soluzione finale, che nelle *Due fonti della morale e delle religioni* presenta i caratteri di un misticismo (spesso mal interpretato e tacciato di irrazionalismo), non

³³ DR, p. 119. Il principe di Danimarca a cui Deleuze si riferisce qui è chiaramente Shakespeare, poiché l'espressione secondo la quale "il tempo è uscito dai propri cardini" è ripresa dall'*Amleto*.

³⁴ "E così il fondamento è stato superato verso un senza-fondo, universale *sfondamento* che gira su se stesso e non fa ritornare che l'a-venire." DR, p. 122.

è altro che il tentativo di uscire da ogni chiusura, di farla finita con il pensiero circolare dell'intelligenza. Come ricorda Frédéric Worms:

"Il «mistico» che Bergson descrive qui non è assolutamente caratterizzato da uno sforzo intuitivo per riaffermare in sé quello «spirito» che abbiamo visto apparire poco fa. Si definisce attraverso un'azione che oltrepassa ogni morale chiusa e guerriera, per mirare ad una morale aperta a tutta l'umanità - e addirittura al di là; [...] essa ha per positività di permettere questa ripresa che è un'umanità aperta, che oltrepassa i propri ostacoli e tendenze chiuse, verso la pace.³⁵"

Bergson ci propone di seguire la linea retta della vita; Deleuze non si fermerà qui, ma dirà che la forma vuota del tempo, o terza sintesi, sarà formata da una linea retta, che però sfocia in un nuovo circolo finale: l'eterno ritorno. Le due prospettive, dunque, non coincidono: ciò non fa che sottolineare l'originalità della concezione deleuziana dell'evento, la quale non può essere pienamente identificata né all'Aïon stoico, né alla durata bergsoniana, né, come vedremo, al "gioco ideale" di Leibniz o alla nozione di "processo" delineata da Whitehead, pur essendo influenzata da tutte queste prospettive. Ciò che ci preme sottolineare, però, è che l'influenza di Bergson, resa evidente dalla quantità di articoli e scritti che Deleuze gli dedica³⁶, concerne nello specifico la critica al pensiero circolare del fondamento e la fuoriuscita da quest'ultimo. Deleuze, pur approdando ad un risultato differente rispetto alla pura durata, ci sembra avanzare nella sua teoria dell'evento attraverso almeno tre operazioni fondamentali, che portano la firma di Bergson: la critica alla differenza "quantitativa", la costruzione di una nuova nozione di molteplicità (in opposizione alla coppia Uno - molti) e la distinzione tra virtuale e possibile.

La prima operazione, su cui si gioca l'intera tesi di dottorato di Deleuze, è pienamente presente fin dalle prime opere di Bergson: uno dei grandi bersagli polemici di quest'ultimo è infatti la "falsa differenza", vale a dire una differenza concepita sempre come determinata (per

³⁵ Worms, F., "La materia e lo spirito in Bergson o la differenza assoluta", in Deleuze, G., Canguilhem, G., *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano, 2006, p. 134.

³⁶ Risale al 1956 il primo articolo di Deleuze dedicato a Bergson, intitolato *La conception de la différence chez Bergson*, che sviluppava una conferenza presentata il 22 maggio 1954 all'Association des amis de Bergson. Nello stesso anno, Deleuze scrive anche il testo "*Bergson*", destinato ad apparire nell'opera collettiva *Les philosophes célèbres*, curata da Merleau-Ponty. Nel 1957 pubblica *Mémoire et vie*, una raccolta di testi di Bergson; mentre negli anni '60 tiene una conferenza intitolata *Teoria delle molteplicità in Bergson*. Nell'anno accademico 1959-1960 dedica a Bergson un corso, incentrato sulla lettura dell'*Evoluzione creatrice*, e, infine, nel 1966, appare *Il bergsonismo*, il più celebre tra gli scritti deleuziani sul tema e l'unico che prende la forma di un libro. Inutile, poi, ricordare la massiccia presenza di Bergson in alcuni fra i testi più noti di Deleuze, quali *Differenza e ripetizione* e *L'immagine-movimento*, tanto da far dire allo stesso Deleuze, in un corso tenuto a Saint-Denis il 3 maggio 1977, di essere sempre rimasto "molto bergsoniano".

esempio, la differenza del meccanicismo o del platonismo). Bergson, al contrario, propone una differenza *interna ed efficiente*, una differenza in grado di reggersi da sola: ecco ciò che chiama *differenza di natura*, o qualitativa, contro il primo tipo di differenza, definita quantitativa o di grado. Porre l'indeterminazione nella differenza significa, in termini deleuziani, farla uscire dalla logica della determinazione propria ad ogni filosofia della rappresentazione e del fondamento; dunque, si tratta di far emergere il "mostro" della differenza. Indeterminazione significa libertà ed anche contingenza, ma, se da una parte quest'ultima è essenziale all'essere, dall'altra non deve far pensare ad una riduzione della differenza ad un accidente esterno all'essere, poiché essa è, al contrario, ontologicamente pregnante per quest'ultimo. La differenza è nell'essere, dunque tutte quelle filosofie che la pongono come esterna, non colgono nel segno: una su tutte, la filosofia hegeliana, che attraverso la dialettica riduce la differenza alla contraddizione tra tesi e antitesi. La tesi, infatti, dovrebbe muoversi nel suo opposto, ma ciò implica che il movimento differenziante rimane esterno ed accidentale. Al contrario, per Bergson e Deleuze, l'essere è in sé differenza: è quell'insieme di differenze di natura, che possiamo chiamare molteplicità. Giungiamo così alla seconda operazione della coppia Bergson/Deleuze, quella che trasforma la nozione stessa di molteplicità. Bergson, sulla scia della distinzione tra differenza di natura e differenza di grado, aveva infatti distinto anche due diversi tipi di molteplicità: l'una spirituale, qualitativa, indivisibile, contenuta nella durata; l'altra, al contrario, discreta, quantitativa e divisibile, presente nella materia. Sarà Deleuze, poi, a far notare, nella sua conferenza sulla *Teoria delle molteplicità in Bergson*, che questo utilizzo del termine molteplicità come sostantivo implica già un completo superamento della dialettica Uno/molti.

"La nozione stessa di molteplicità presa come sostantivo implica uno spostamento di tutto il pensiero: all'opposizione dialettica dell'uno e del multiplo, si sostituisce la differenza tipologica tra molteplicità. Ed è proprio ciò che fa Bergson: in tutta la sua opera non smetterà di denunciare la dialettica come un pensiero astratto, come un falso movimento che va da un opposto ad un altro, dall'uno al multiplo e dallo stesso all'uno, ma che così si lascia sempre scappare l'essenza della cosa, cioè il quanto, il come³⁷".

Dunque, anche quando Deleuze sembrerà "dimenticare" Bergson, in particolare nei suoi lavori con Guattari, in realtà non la farà mai davvero, poiché continuerà a lavorare su questa nozione di molteplicità, che egli stesso non esita a definire come la categoria più importante di *Mille*

³⁷ Deleuze, G., "Teoria delle molteplicità in Bergson", in Deleuze, G., Canguilhem, G., *Il significato della vita* cit., pp. 117-118.

Piani³⁸. Del resto, anche in quei testi in cui Deleuze non riconosce esplicitamente il suo debito a Bergson, possiamo affermare con Éric Alliez che "if a method is needed to «effectively make» the multiple, everything indicates that for Deleuze this method will above all be of Bergsonian inspiration³⁹". Inoltre, porre la molteplicità come immanente all'essere significa, per Deleuze, riaffermare la tesi centrale della sua ontologia: quella dell'univocità dell'essere. In questo caso, per passare dalla molteplicità all'univocità, ciò che risulta fondamentale per Deleuze è la critica del possibile, che Bergson mette appunto in un breve saggio, intitolato "Le possible et le réel", contenuto in *La pensée et le mouvant*. Bergson, in quel testo, mostra che le nozioni di possibile e di reale nascono da degli errori metafisici, che tendono a concepire la differenza tra i due concetti come una differenza di grado: il possibile, secondo tale prospettiva, sarebbe allora qualcosa di meno del reale e precederebbe, perciò, l'esistenza delle cose. Per evitare di ricadere in tale illusione, Bergson, piuttosto che affermare che vi è "un possibile che si realizza", preferirà dire che c'è "un virtuale che si attualizza". Ciò significa che ciascuna molteplicità, ciascun movimento, dunque anche la vita stessa, si compongono di due lati: uno virtuale ed uno attuale, di cui entrambi, però, devono essere detti reali. Non si tratta, infatti, di porre il virtuale come un equivalente del possibile, ma di porlo dal lato del reale, stando attenti, però, a non confondere i due diversi tipi di realtà, quella del virtuale e quella dell'attuale. Potremmo dire, in termini bergsoniani, che la Vita è il virtuale, mentre le forme viventi sono le sue attualizzazioni. Questa distinzione diviene il cuore dell'ontologia deleuziana⁴⁰: l'essere è virtuale, ma è composto da molteplicità attuali; una vita è virtuale, ma è composta di eventi e singolarità che si attualizzano.

Il guadagno teorico che Deleuze trae dalla sua lettura della filosofia di Bergson, intesa come un monismo, contro la vulgata che propone, invece, un Bergson dualista, consiste proprio in questo rapporto tra l'univocità e la molteplicità (da non confondere, come abbiamo mostrato in precedenza, con il rapporto uno/molti). Dal punto di vista dell'evento, porre un essere che consta di due parti, una virtuale e una attuale, significa che l'evento va sempre concepito come una relazione tra questi due elementi. Se con gli Stoici avevamo mostrato che questa relazione, che compone l'evento, non corrisponde in alcun modo a quella causale, attraverso Bergson possiamo definirla, in positivo, come una relazione tra virtuale e attuale, che consta, dunque, di almeno due movimenti:

³⁸ L, p. 79.

³⁹ Alliez, É., "On Deleuze's Bergsonism", in Alliez, É., Conley, T., McMuhan, M., *Discourse*, Vol. 20, No. 3, *Gilles Deleuze: A reason to Believe in this World*, Wayne State University Press, 1998, p. 230.

⁴⁰ Ricordiamo il fondamentale saggio di Deleuze, contenuto oggi in appendice alle *Conversazioni* e intitolato "L'attuale e il virtuale".

"a volte l'attuale rinvia a dei virtuali come ad altre cose in vasti circuiti in cui il virtuale si attualizza, a volte l'attuale rinvia al virtuale come al proprio virtuale nei circuiti più piccoli in cui il virtuale si cristallizza con l'attuale.⁴¹".

Dunque Deleuze ci propone un doppio movimento di attualizzazione e di cristallizzazione, che si svolge sul medesimo piano (l'essere o il piano di immanenza), e che comporta la produzione di molteplicità. Se, però, gli attuali "implicano individui già costituiti e determinazioni per punti ordinari⁴²", non è lì che si può dare l'evento ed incontrare la vita: quest'ultima è presente, piuttosto, in una "individuazione in atto o una singolarizzazione per punti notevoli da determinare caso per caso⁴³". Vale a dire che l'evento non si trova mai solo da uno dei due lati, attuale o virtuale, ma soltanto nel rapporto che si costituisce tra di loro; tale relazione, infatti, è in grado di produrre la novità come qualcosa di imprevedibile, poiché in essa i casi non sono preordinati (né in una relazione causale, né in un circolo), ma sono lasciati liberi di determinarsi in modo nuovo ad ogni evento, vale a dire, come scrive Deleuze, "caso per caso".

Il caos

Finora l'evento deleuziano, alleandosi allo stoicismo e a Bergson, ha combattuto contro due concezioni del tempo del tutto comuni in filosofia: la successione causale e la circolarità del fondamento. Entrambe, in realtà, sono simbolo del medesimo errore, quello che, seguendo le indicazioni che Deleuze e Guattari ci danno nelle ultime pagine di *Che cos'è la filosofia?*, potremmo definire l'*opinione*. Non è certo raro trovare dei testi deleuziani che si schierano contro quest'ultima, designata spesso come "senso comune", ma ciò che è tutt'al più interessante nell'ultimo libro pubblicato dalla coppia Deleuze/Guattari riguarda l'analisi non tanto delle illusioni portate avanti dall'opinione, quanto piuttosto della sua funzione: essa serve, infatti, a proteggerci dal caos.

"Chiediamo soltanto un po' di ordine per proteggerci dal caos. Niente è più doloroso, più angosciante di un pensiero che sfugge a se stesso, delle idee che si dileguano, che appena abbozzate scompaiono, già erose dalla dimenticanza o sprofondano in altre che a loro volta non controlliamo. [...] É per questo che vogliamo tanto aggrapparci a opinioni sicure. Chiediamo soltanto che le nostre idee si concatenino seguendo un minimo di

⁴¹ D, p. 166.

⁴² Ivi, p. 166-167.

⁴³ Ivi, p. 167.

regole costanti, e l'associazione di idee non ha mai avuto altro senso se non quello di fornirci delle regole, come la somiglianza, la contiguità, la causalità, che ci difendano e ci permettano di mettere un po' di ordine nelle idee, di passare dall'una all'altra secondo un ordine dello spazio e del tempo, che impediscano alla nostra «fantasia» (il delirio, la follia) di percorrere l'universo in un istante per generarvi dei cavalli alati e dei draghi di fuoco.⁴⁴»

Questa lunga citazione mostra chiaramente che la causalità e la somiglianza, le quali si pongono come sostitute della ripetizione e della differenza, non sono altro che degli strumenti adoperati per evitare il delirio, il caos totale e l'assenza di ogni ordine: l'opinione è descritta, infatti, come un "ombrello"⁴⁵ che ci protegge dal caos. Ma - ci dicono Deleuze e Guattari nelle ultime pagine che hanno scritto a quattro mani - la lotta contro l'opinione non è il solo combattimento che dobbiamo affrontare: essa si accompagna sempre ad una lotta *contro il caos*. Se ragionassimo da un punto di vista "geografico", potremmo dire che il pensiero corre doppiamente il rischio di prendere la direzione sbagliata: l'opinione, infatti, vorrebbe condurlo verso una strada in salita, completamente protesa verso la dimensione dell'altezza (è il caso, ad esempio, del mondo delle idee di Platone); dall'altra parte, invece, il caos tenta di spingerlo nella via opposta, quella della profondità. Il caos, infatti, è descritto in *Logica del senso* come un divenire-folle della profondità, un cattivo Kronos totalmente smisurato, un tempo che "è diventato taglio profondo"⁴⁶. Mentre il buon Kronos, che abbiamo incontrato in precedenza, si appiattiva sul presente, la peculiarità del cattivo Kronos è quella di schivare tale dimensione del tempo. Scrive Deleuze:

"un puro divenire senza misura, vero divenire-folle che non si arresta mai, nei due sensi contemporaneamente, che schiva sempre il presente, che fa coincidere futuro e passato, il più e il meno, il troppo e il non abbastanza nella simultaneità di una materia indocile."⁴⁷

Questo divenire smisurato, caotico, lo si ritrova nelle avventure di Alice, che proprio per questo può essere definita il personaggio concettuale per eccellenza di *Logica del senso*. Lewis Carroll mette in scena un mondo sotterraneo, fatto di tane e di cunicoli, e ci mostra così una serie di paradossi, che formano, secondo Deleuze, la teoria del senso. Il caos è, dunque, paradossale, delirante, folle: ma ci dobbiamo addentrare comunque in esso per due ragioni. La

⁴⁴ QP, p. 203.

⁴⁵ Ivi, p. 204.

⁴⁶ LS, p. 147.

⁴⁷ Ivi, p. 9.

prima deriva dal fatto che il caos ci aiuta a distruggere l'opinione e la sua "altitudine"⁴⁸; la seconda, invece, è legata direttamente alla dimensione del pensiero, poiché quest'ultimo, secondo Deleuze e Guattari, va inteso come una costruzione di piani sul caos⁴⁹. Bisogna che quest'ultimo sia setacciato e che ci si getti all'interno una rete, al fine di guadagnare dei ritagli di caos, che possano poi essere ricomposti e tenuti sotto controllo: questo è ciò che Deleuze e Guattari definiscono il *caosmos*. Pensare significa ritagliare dei piani nel caos, ma per farlo bisogna addentrarsi in quest'ultimo: è ciò che fa Carroll con le avventure di Alice e, d'altra parte, anche i filosofi presocratici che ritornano "ai sotterranei, alle caverne preistoriche"⁵⁰. Per Deleuze, però, è vietato fermarsi in queste profondità: ed è forse per questo che, dopo *Logica del senso*, sembra abbandonare i paradossi di Carroll e alcuni concetti centrali del libro del '69, come quello di simulacro, la cui materia, infatti, non era altro che quel puro divenire senza misura⁵¹. Il divenire folle della profondità rischia di sovvertire ogni ordine, di far ricadere il caso nella pura arbitrarietà, mentre per Deleuze, come vedremo, affermare il caso ha tutt'altro senso. Il caso è l'evento o l'istante, vale a dire il caos filtrato, passato al setaccio: l'evento lascia le profondità e risale alla superficie, come ha già cominciato a fare con gli Stoici. Ma questi ultimi non sono gli unici a far risuonare l'evento; vi sono, infatti, altre due filosofie in grado di mostrarlo: si tratta di quelle di Leibniz e di Whitehead⁵².

Leibniz

Gottfried Wilhelm von Leibniz è uno degli autori che ha esercitato la maggiore influenza sul pensiero deleuziano: al di là dello scritto che Deleuze gli dedica esplicitamente nel 1988, intitolato *La piega. Leibniz e il Barocco*, il nome del filosofo tedesco compare, infatti, pressoché in ogni scritto di Deleuze, da *Differenza e ripetizione* fino alle ultime pagine di *Che cos'è la filosofia?*. Ciò su cui vale la pena soffermarsi, all'interno della stimolante interpretazione deleuziana di Leibniz, è la lettura dell'ottimismo leibniziano come ultimo grande tentativo di salvare il mondo dal caos e dal nichilismo in cui sarebbe precipitato di lì a poco, con Nietzsche e Mallarmé, cioè con la presa d'atto della morte di Dio e dell'assenza di

⁴⁸ "Il paradosso è innanzitutto ciò che distrugge il buonsenso come senso unico, ma, anche, ciò che distrugge il senso comune come assegnazione di identità fisse". LS, p. 11.

⁴⁹ QP, p. 204, 211.

⁵⁰ LS, p. 294.

⁵¹ "É il puro divenire, l'illimitato, materia del simulacro, in quanto schiva l'azione dell'Idea, in quanto contesta a un tempo sia il modello sia la copia. Le cose misurate stanno sotto le Idee; ma, sotto le cose stesse, non si trova forse ancora quell'elemento folle che sussiste, che sovviene, al di qua dell'ordine imposto dalle Idee e ricevuto dalle cose?". LS, p. 10.

⁵² Pli, p. 89-90.

ogni principio, a cui corrisponde la scelta di un Niente piuttosto che di qualcosa. Al contrario, scrive Deleuze, il Barocco è:

"lo splendido momento in cui si conserva Qualcosa piuttosto che niente, e in cui si risponde alla miseria del mondo con un eccesso di principi, con un *hybris* di principi, con quella *hybris* che è caratteristica dei principi⁵³".

Leibniz vuole evitare il caos e costruisce un grande setaccio⁵⁴: esso è l'evento ed è l'istanza che evita al pensiero di sprofondare nella molteplicità caotica. Come si esce dunque dal caos? Attraverso la costruzione di un sistema e di una logica dell'evento che riprendano la scoperta stoica, secondo la quale il predicato non è l'attributo della sostanza, ma il verbo. In questa scoperta, apparentemente semplice, si nasconde in realtà tutta una critica all'attributo inteso come essenza della sostanza, che trova il suo pieno sviluppo già nella tesi complementare di Deleuze, pubblicata nel 1968, con il titolo *Spinoza e il problema dell'espressione*. Anche Leibniz, però, contribuisce alla critica dei concetti classici di essenza e forma, nel suo caso sostituiti con quelli di maniera e di fondo. La *maniera* è il predicato, dunque l'evento, ed essa non designa più un'essenza o una qualità, bensì un movimento, un atto, un cambiamento, una relazione: da qui l'elogio deleuziano del manierismo barocco⁵⁵. Il *fondo*, al contrario, è ciò da cui emergono spontaneamente le maniere, e si caratterizza per la sua oscurità, contrapposta alla chiarezza della forma. Va sottolineata, dunque, la presenza, nella filosofia di Leibniz, di due diversi poli: uno che, attraverso il manierismo, afferma la differenza e la varietà infinita; un altro, invece, che, attraverso il principio di un unico fondo oscuro da cui emergono le maniere, pone la varietà infinita all'interno di un solo e medesimo mondo. Ciò che sembra interessare maggiormente Deleuze è il punto di partenza di Leibniz, che non è il fondo unico, bensì il caos, a partire dal quale bisogna costruire un ordine. In un corso su Leibniz, tenuto all'Università di Saint Denis nel 1987, Deleuze ricostruisce l'operazione leibniziana, confrontandola, non a caso, con quella di Whitehead, il terzo grande autore di una logica dell'evento.

Ma cominciamo da Leibniz e da quanto Deleuze afferma nella lezione del 17 marzo 1987:

⁵³ Ivi, p. 113.

⁵⁴ "L'evento si produce nel caos, nella molteplicità caotica, a patto che intervenga una specie di setaccio. Il caos non esiste, è astrazione, poiché è inseparabile da un setaccio che ne fa uscire qualcosa (qualcosa piuttosto che nulla)." Ivi, pp. 126-127.

⁵⁵ Ivi, p. 89-90.

"Il [Leibniz] revient perpétuellement à un thème, le thème du désordre initial. [...] Le désordre initial vous pouvez le saisir objectivement et subjectivement. Vous pouvez le faire vous-même. Encore une fois, vous envoyez une poignée de lettres d'imprimerie en l'air. Voilà, un texte de Leibniz qui fait allusion à ça. Ou bien vous avez les boulets dans un champ de bataille. Mille, dix-mille boulets épars sur un champ de bataille. Peut-être que certains d'entre vous se souviennent d'un des plus beaux textes de Lawrence d'Arabie. C'est le soir d'une bataille contre les turcs, il est dans le désert habillé en arabe. Et puis il y a les cadavres sur le champ de bataille, et la nuit tombe, et ces cadavres, il les trouve désordonnés. Il y a un endroit où il y a quatre cadavres, un endroit où il y en a deux, puis rien, puis un endroit où il n'y en a qu'un seul. Et voilà que cet homme bizarre se met à empiler les cadavres. Il en fait des piles régulières. C'est un texte assez obscur, on sent une âme sombre chez Lawrence d'Arabie. On sent même des buts invincibles, mais le fait est qu'il se met à ranger les cadavres sur le champ de bataille, comme l'autre nous convie à ranger les boulets. C'est vraiment le passage d'un stade à l'autre, du désordre initial à quelque chose d'autre. Ranger les boulets qu'est-ce que ça voudra dire ? Ça voudra dire qu'ils ne sont plus à compter un par un, nous dit Leibniz, c'est à dire que vous avez fait une série. Il n'y a qu'une manière de sortir du chaos, c'est de faire des séries. La série, c'est le premier mot après le chaos, c'est le premier balbutiement."⁵⁶

Partiamo, dunque, da un disordine iniziale e il primo passo per fuoriuscire da questa situazione caotica è un'operazione che coincide con una messa in serie. Del resto, tutto l'interesse di Leibniz per il calcolo, in particolare per il calcolo delle probabilità, può essere letto in funzione di tale problema: quello di riordinare un caos iniziale. E Deleuze rintraccia tre diversi tipi di serie che vengono messi a punto dal filosofo tedesco: le estensioni, le intensioni e le monadi. Le prime sono delle serie infinite che entrano fra loro in dei rapporti simili a quelli di un Tutto con le parti; queste serie corrispondono al livello della materia pura, la quale è divisibile all'infinito. A questo primo stadio le serie sono divergenti, poiché non hanno alcun punto in comune verso il quale convergere: siamo, dunque, ancora vicini alla molteplicità caotica. Ma è, d'altra parte, proprio questa divergenza delle serie che consente di definire uno dei più celebri concetti leibniziani, quello di impossibilità. Le intensioni, invece, introducono un secondo livello di ordine, poiché si configurano come dei limiti o dei requisiti della materia: alcuni esempi possono essere la gravità o la resistenza. I rapporti tra le serie, in questo caso, non sono più del tipo Tutto/parti, bensì delle relazioni di grado, ed

⁵⁶ Deleuze, G., *Leibniz. Crible et infini*, lezione del 17/03/1987. La trascrizione è disponibile nel sito www.webdeleuze.com, alla voce *Leibniz* presente nell'indice.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=142&groupe=Leibniz&langue=1>

inoltre le serie non sono più infinite, poiché ora convergono verso un limite. Questo passaggio alle intensioni è decisivo, poiché attraverso la congiunzione di questo secondo tipo di serie, potremmo già essere in grado di definire l'evento. Afferma, infatti, Deleuze:

"Qu'est-ce qu'un évènement ? Essayons de tout remonter dans notre chaîne, qu'est-ce qu'un évènement, c'est une très belle définition scientifico-philosophique, là, à ce niveau, il n'y a aucune différence à donner entre science et philosophie. Je dirais qu'un évènement, c'est une conjonction de séries convergentes tendant chacune vers une limite, et dont chacune caractérise une vibration, c'est à dire une série infinie entrant dans des rapports de tout et de parties.⁵⁷"

L'evento, dunque, è composto di diverse relazioni tra delle serie: innanzitutto delle relazioni del tipo Tutto/parti e, in secondo luogo, delle relazioni di convergenza verso un medesimo limite. Leibniz introduce, poi, anche un terzo tipo di relazioni: quella di individuazione delle monadi. Queste ultime sono le esistenze possibili e ciascuna si definisce, com'è noto, attraverso una porzione di mondo; ogni monade esprime il mondo intero, ma allo stesso tempo esprime chiaramente solo la sua parte di mondo. Non si tratta più qui solamente di una relazione di congiunzione tra serie convergenti, ma si tratta dei prolungamenti di queste stesse serie le une nelle altre. Questi prolungamenti vanno a costituire diverse realtà: reintroduciamo, così, una molteplicità, quella delle monadi, ma siamo ora lontani dalla molteplicità caotica da cui eravamo partiti. Le serie hanno permesso di mettere ordine nel caos: si tratta del gioco divino che compone il mondo e che prende la forma di un calcolo delle serie infinite, che devono essere regolate da convergenze e divergenze. Come è accaduto con Bergson, Deleuze non accetterà nemmeno in questo caso di adottare *in toto* la teoria leibniziana: già in *Logica del senso*, infatti, si trova la critica deleuziana al gioco di Leibniz. Non basta, secondo Deleuze, sostituire un gioco divino al gioco umano; in ogni caso il gioco resta parziale perché ha fissato troppo regole. Esso sembra aver avuto troppa paura del caos e ha finito così per abbandonare quasi totalmente anche il caso: il calcolo, insomma, si è spinto troppo oltre.

"I caratteri dei giochi normali sono dunque le regole categoriche preesistenti, le ipotesi distributive, le distribuzioni fisse e numericamente distinte, i risultati conseguenti. Tali giochi sono parziali a doppio titolo: perché occupano soltanto una parte dell'attività degli uomini e perché, anche se si spingono all'assoluto, implicano il caso solo in certi punti, e

⁵⁷ Ibidem.

lasciano il resto allo sviluppo meccanico delle conseguenze, o alla destrezza come arte della causalità⁵⁸.

Deleuze, dunque, accusa Leibniz di essersi arrestato ad un gioco troppo ordinario, ma non per questo vale di meno la pena di ammirare la sua grande architettura barocca, da cui siamo riusciti a guadagnare una prima definizione dell'evento, come congiunzione di serie. Leibniz ha visto l'evento, l'ha costruito come predicato, l'ha sottratto al caos, ma sembra averlo ricondotto ad un ordine e ad una chiusura eccessivi; da questi, però, possiamo uscire, attraverso quello che Deleuze chiama il "diadoco" di Leibniz⁵⁹: Alfred Norton Whitehead.

Whitehead

Whitehead, dopo essere divenuto celebre come coautore, insieme a Bertrand Russell, dei *Principia mathematica*, ed aver ottenuto una cattedra in filosofia all'università di Harvard, verrà invitato a tenere un ciclo di conferenze all'università di Edinburgo, nel giugno del 1928. Sarà proprio tale invito a fornirgli la possibilità di scrivere il libro che più aveva desiderato portare a termine⁶⁰: un libro dove esporre in maniera sistematica le nozioni della sua metafisica. Tale libro, che prenderà il titolo di *Il processo e la realtà* e che verrà pubblicato nel 1929, nasce, infatti, dalla raccolta di quelle dieci conferenze tenute all'università di Edinburgo e rappresenterà il culmine della speculazione filosofica di Whitehead, già abbozzata in precedenza in altri testi, come *La scienza e il mondo moderno* (1925), e completata in seguito nelle ultime opere, quali *La funzione della ragione* (1929) e *Avventure di idee* (1933). Nonostante la sua prolificità, Whitehead rimane un autore piuttosto sconosciuto in Francia, e Deleuze, descrivendolo come l'ultimo grande filosofo inglese, rappresenta un'eccezione all'interno di questo panorama. Ma, mentre i "primi deleuziani"⁶¹ dedicavano maggiore attenzione al rapporto tra Deleuze e l'autore di *Il processo e la realtà*, i critici attuali, al contrario, sembrano aver quasi obliato il suo nome. Ciò non può che sorprendere, poiché, se da un lato è vero che Deleuze non scrive molte pagine sul filosofo

⁵⁸ LS, p. 58.

⁵⁹ Pli, p. 126.

⁶⁰ Whitehead, A. N., *Dialogues of Alfred Norton Whitehead*, recorded by Lucien Price, Little, Brown, Boston, 1954, p. 10 e p. 363.

⁶¹ Mi riferisco, in particolare, ad Arnaud Villani, che nel suo testo *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999, cita più volte Whitehead, e a Isabelle Stengers, che si è occupata esplicitamente del rapporto tra Deleuze e Whitehead nel saggio "Entre Deleuze et Whitehead", contenuto in Alliez, É. (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998. Segnaliamo, inoltre, che la Stengers è autrice di un'ottima introduzione al pensiero di Whitehead, pubblicata con il titolo *Penser avec Whitehead*, Seuil, Paris, 2002.

inglese, dall'altro lato, è altrettanto evidente che Deleuze è rimasto profondamente affascinato dal suo pensiero, fin dai tempi di *Differenza e ripetizione*, dove si può trovare una presentazione entusiasta di *Il processo e la realtà*⁶². In seguito, sia ne *La piega* che nel corso su Leibniz del 1987, Whitehead viene presentato come il terzo autore di una grande logica dell'evento, successore dunque degli Stoici e di Leibniz. Anzi, Deleuze sembra quasi rileggere Leibniz e rintracciare la sopracitata teoria dell'evento come congiunzione di serie, proprio attraverso gli occhi dell'empirista inglese. In tal senso, fu sicuramente significativo per Deleuze il testo di Jean Wahl, *Vers le concret*⁶³, di cui un capitolo è dedicato proprio alla filosofia speculativa di Whitehead. Wahl, infatti, pone l'accento sulla concezione temporale di Whitehead, mostrandone anche il debito nei confronti di Leibniz, e soprattutto parla dell'evento delineato da Whitehead come di un fatto reale che, al contempo, è unico, ma non può esistere se non in relazione con gli altri eventi. Ritroviamo allora l'importanza delle relazioni tra le serie, che Deleuze ha riscontrato in Leibniz, ma che rintraccia anche in Whitehead: quest'ultimo, infatti, si trova implicato nello stesso problema di Leibniz, cioè quello di trovare un ordine a partire da un caos iniziale, che in questo caso prende il nome di *many* e che è una molteplicità aleatoria, caratterizzata da una totale disgiunzione fra gli elementi che la compongono. Per fronteggiare tale *many*, Whitehead produce anch'esso delle serie: il primo tipo di serie è costituito da delle serie infinite, che Whitehead chiama "vibrazioni", e che si relazionano secondo dei rapporti del tipo Tutto/parti; il secondo tipo, invece, è caratterizzato dalle serie che convergono verso un limite. Si ritrova, dunque, il medesimo schema leibniziano delle estensioni e delle intensioni. Ma la peculiarità del filosofo inglese consiste soprattutto nella sua descrizione della terza componente dell'evento, quella delle individuazioni o delle monadi, che Whitehead chiama *prensioni*, e nell'aggiunta di una quarta componente, definita dagli oggetti eterni o *ingressioni*.

La terza caratteristica dell'evento, ossia la prensione, ci dà l'occasione di insistere sull'idea, portata avanti da Whitehead, che "tutto sia evento": ogni passaggio della natura, ogni processo è, infatti, evento. Secondo il celebre esempio fatto dallo stesso Whitehead e più volte citato da Deleuze, l'obelisco situato tra il Tamigi e il Victoria Park di Londra, che prende il nome di Ago di Cleopatra, è un evento, ma non semplicemente nel momento in cui è stato costruito: esso è continuamente un nuovo evento perché, da un lato, vi è un continuo cambiamento nella

⁶² "La filosofia ha spesso tentato di contrapporre alle categorie nozioni di tutt'altra natura, realmente aperte, a testimonianza di un senso empirico e pluralistico dell'Idea: "esistenziali" contro "essenziali", percetti contro concetti - o l'elenco delle nozioni empirico-trascendentali che si trovano in Whitehead, e che fanno di *Processo e realtà* uno dei più grandi libri della filosofia moderna". DR, p. 364.

⁶³ Wahl, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel, J. Vrin, Paris, 2004.

materia (basti pensare al movimento degli elettroni⁶⁴) e, dall'altro lato, perché ogni volta che viene guardato, è esso stesso a produrre nuovi eventi. Dunque, anche l'obelisco è attivamente divenire, è processo: è un insieme di eventi, che nel linguaggio filosofico di Whitehead va tradotto con *nexus di prensioni*. Queste ultime non sono altro che delle intenzionalità, le quali, però, non sono proprie di un soggetto comunemente inteso, ma piuttosto di un *supergetto*, secondo il termine coniato da Whitehead: il supergetto emerge direttamente dal mondo e si fa "pretendente", ma non ha nulla a che fare con una coscienza intenzionale. Ciascuna prensione presenta in realtà cinque caratteristiche, di cui il supergetto è solamente la prima; secondariamente troviamo come elemento della prensione il *datum*, vale a dire una prensione preesistente, che, dopo aver raggiunto la sua soddisfazione finale, cioè dopo essere accaduta, diviene una sorta di quantum, ossia "un'unità discreta e indivisibile di divenire"⁶⁵, che serve da base alle prensioni successive. Il *datum* è l'elemento "pubblico" della prensione, perché è ciò che è già stato oggettivato; ma la sua staticità non contraddice l'idea di un continuo processo di cambiamento, poiché il datum viene a sua volta rinnovato quando viene catturato da altre prensioni: ogni prensione fa presa su altre prensioni. Il terzo elemento, invece, è quello "privato", in contrapposizione al datum pubblico; si tratta della maniera in cui il datum è piegato nel soggetto, che viene chiamata *feeling* e che è completamente soggettiva. Essa inoltre può essere sia positiva, quando il supergetto include il datum nella sua prensione, ma anche negativa o avversativa, se il datum viene invece escluso. Il quarto elemento coincide con la fase finale della prensione, quella della soddisfazione del soggetto, il suo *self-enjoyment*, che deriva dalla precedente operazione di contrazione di dati, cioè di cattura del datum preesistente, la quale ha riempito il soggetto stesso. Quinto e ultimo elemento della prensione è l'appetizione o mira soggettiva, cioè il principio di cambiamento interno: ciò che consente il passaggio da una prensione all'altra, dunque il divenire.

Rimane, infine, la quarta e ultima componente dell'evento, quella aggiunta da Whitehead con il nome di *ingressione* o di oggetto eterno. Se le estensioni, le intensioni e le prensioni sono in continuo movimento ed entrano in dei rapporti variabili, serve, infatti, qualcosa che permane per poter dire che quello è sempre lo stesso obelisco, o lo stesso fiume. Ciò che permane sono gli oggetti eterni, che sono a tutti gli effetti una componente di ogni processo della natura. Essi sono delle Virtualità, che trovano la propria attualizzazione nelle prensioni e sono

⁶⁴ "Toute chose est passage de nature. La grande pyramide est un événement, est même un multiplicité infinie d'événements. En quoi consiste l'événement? A la lettre, toute chose est une danse d'électrons, ou bien toute chose est une variation d'un champ électromagnétique". Deleuze, G., *L'évènement, Whitehead*, lezione del 10/03/1987. La trascrizione è disponibile nel sito www.webdeleuze.com, alla voce *Leibniz* presente nell'indice.

⁶⁵ Shavero, S., *Deleuze's encounter with Whitehead*, 2007, p. 3.
<http://www.shavero.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>

dunque inseparabili da queste ultime; possono darsi, inoltre, sotto forma di qualità, di figura o addirittura di cosa (ad esempio, l'oro che delimita una materia). Sono, perciò, le ingressioni a consentire, in Whitehead, il riordinamento del caos e ad evitare il rischio di ricadere nel *many* iniziale. Ciò non di meno, esse non si oppongono alla creatività del processo della natura e al fluire del divenire: gli oggetti eterni non sono delle sostanze, né delle essenze, sono piuttosto dei virtuali che vengono selezionati e, una volta che fanno ingressione nell'evento, determinano l'occasione attuale. Ma, in seguito all'ingressione, essi sono divenuti esperibili nel reale, non rimangono perciò delle mere idealità: in ciò si ritrova l'empirismo di Whitehead.

"La loro eternità non si oppone alla creatività. Inseparabili dal processo di attualizzazione o di realizzazione in cui rientrano, questi oggetti non hanno permanenza se non nei limiti dei flussi che li realizzano, o delle prensioni che li attualizzano. Un oggetto eterno può dunque cessare di incarnarsi, e nuove cose, una nuova tinta o una nuova figura, possono infine affiorare⁶⁶".

C'è dunque da sottolineare, innanzitutto, che il *processo* delineato da Whitehead sembra porsi come una continuità del divenire, piuttosto che come un divenire della continuità: il processo, infatti, è composto da rotture, eventi e ingressioni che si attualizzano; e tale prospettiva ci appare più vicina a Deleuze di quanto lo sia la durata bergsoniana, legata ad un divenire del continuo, invece che ad un processo di cambiamento segnato dalla discontinuità. In secondo luogo, proprio tale ripetizione e rinnovamento del discontinuo segnano anche la differenza fondamentale tra il gioco divino messo in atto da Leibniz e il processo di Whitehead: quest'ultimo è un gioco delle divergenze. Scrive Deleuze:

"Il gioco del mondo è singolarmente cambiato, è diventato il gioco delle divergenze. Gli esseri sono come smembrati, sono tenuti aperti dalle serie divergenti e dagli insiemi impossibili che li trascinano fuori di sé; non restano più fermi, affacciati sul mondo compossibile e convergente che esprimono al di dentro⁶⁷".

Le monadi di Leibniz rimanevano chiuse in se stesse, al contrario l'evento di Whitehead, in quanto nexus di prensioni, è un'apertura: ogni prensione è, infatti, per sua natura, cattura di altre prensioni, dunque è aperta sul mondo. Whitehead riesce a pensare un evento che sa

⁶⁶ Pli, p. 132.

⁶⁷ Ivi, p. 135.

fronteggiare il caos, che rimane aperto sul caso, senza ricondurlo, come Leibniz, ad un ordine calcolabile. Le serie formano un unico piano, fanno parte dello stesso mondo caotico (*many*), e vi disegnano dei sentieri biforcanti, ma proprio perché le prensioni si relazionano tra loro, attraverso la cattura del datum, esse rimangono aperte le une sulle altre e danno vita ad un unico mondo, o Natura, che non è caotico, ma che ammette, allo stesso tempo, le impossibilità e il divenire della discontinuità: questo è il senso della cosmologia di Whitehead, basata sul concetto di creatività⁶⁸. Riprendendo una comparazione di Deleuze, a tema musicale, potremmo dire che Leibniz costruisce un'armonia, quella barocca, mentre Whitehead dà vita ad una polifonia, più simile alla "polifonia di polifonie" proposta da Pierre Boulez⁶⁹.

Con Whitehead, dunque, arriviamo alla fine della filosofia dell'evento deleuziana, che abbiamo percorso nel tentativo di comprendere che cosa significasse per la vita essere "un insieme di casi". La vita, potremmo dire ora, è un insieme di eventi, si snoda in una temporalità che rinuncia, innanzitutto, all'abitudine e alla circolarità proposta da ogni filosofia del fondamento, dunque a qualsiasi successione causale e cominciamento. Dall'altro lato, però, l'evento non vuole essere nemmeno affermazione del caos e dell'arbitrario: gli eventi sono dei tagli sul caos, dei setacci, che costituiscono un caosmo, una differenza a partire da un abisso indifferenziato. Perché questa operazione abbia luogo, serve una vita in grado di affermare il caso e il divenire, dunque una vita capace di rinunciare ad un'identità fissa e definita. Ecco perché Deleuze parlerà di una vita impersonale e singolare, in contrapposizione alla nozioni di individuo e di soggetto.

"La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita interiore ed esteriore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade."⁷⁰

2.2 *Al di là del soggetto: la vita come cervello e singolarità*

Il concetto di soggetto è stato centrale in tutta la storia della filosofia, ma, nonostante le sue innumerevoli variazioni interne, ha svolto essenzialmente due funzioni: una funzione di

⁶⁸ "«La creatività» è l'universale degli universali che caratterizza il fatto ultimo. È quell'ultimo principio in base ai quali i molti, che costituiscono l'universo disgiuntivamente, diventano proprio quell'occasione reale, che costituisce l'universo congiuntivamente. Fa parte della natura delle cose che i molti entrino in un'unità complessa". Whitehead, A. N., *Il processo e la realtà* cit., p. 74.

⁶⁹ Pli, p. 136.

⁷⁰ RF, p. 322.

universalizzazione ed una di individuazione. Vale a dire che il soggetto è sempre servito a costruire un io: da un lato un *io universale*, a partire dal momento in cui l'universalità si è piegata dal lato del soggettivo, perdendo così il suo carattere di oggettività; dall'altro lato, invece, un *io individuale (moi)*, che è nato quando il soggetto ha dovuto farsi individuo, vale a dire persona, e non più cosa o anima. La gran parte delle filosofie del soggetto si sono poste il problema di conciliare queste due funzioni dell'io, che, in termini kantiani, non è altro che il problema del rapporto tra l'io trascendentale e l'io empirico. Quello che Deleuze si propone di fare con la sua nozione di vita non è solamente di criticare il concetto di soggetto, ma piuttosto di assegnarli una nuova funzione, che chiamerà di *singularizzazione*. Tale funzione provocherà un tale cambiamento nel soggetto, che esso non sarà più riconoscibile né come io né come persona: esso diverrà una molteplicità. Deleuze, come abbiamo visto in precedenza, riprende da Bergson l'idea di una molteplicità come sostantivo, e quest'ultima implica sempre dei rapporti e delle relazioni tra gli elementi molteplici, senza per questo costituire un'unità o un'identità. Gli elementi che animano la molteplicità, in lessico deleuziano, prendono il nome di *singularità pre-individuali*, mentre le relazioni tra queste ultime vengono chiamate *individuazioni impersonali*. In entrambi i casi, i termini scelti sottolineano questa fuoriuscita dal soggetto, tanto nella sua accezione di individuo, quanto in quella di persona: siamo in un mondo preindividuale e impersonale, che ha sostituito la sua unità con una molteplicità. Questo mondo è un campo trascendentale senza soggetto e corrisponde al tentativo di Deleuze di costruire una coscienza più larga del soggetto, che divenga dunque "a-soggettiva". Ma proprio perché non vi è un soggetto che la riflette, la coscienza così concepita non si rivela mai nel campo trascendentale: Deleuze preferisce dire che essa lo percorre a velocità infinita e che si trova, perciò, ovunque nel campo, senza però mai manifestarsi. Proprio a causa di questa mancata rivelazione, Deleuze deve trovare un altro modo per caratterizzare il campo trascendentale e da esso nascerà la celebre equazione, che dà il nome all'ultimo saggio pubblicato da Deleuze, *l'immanenza: una vita*. Entrambi i concetti nominati, immanenza e vita, sono stati più volte presi a baluardo della filosofia deleuziana, anche se spesso non sono stati compresi fino in fondo. Negli studi dedicati a Deleuze, si è sovente parlato, infatti, dell'immanenza semplicemente per nominare il polo opposto della trascendenza; ma, così facendo, si è fatto dell'immanenza un concetto, dimenticando che tanto per Deleuze, quanto per Deleuze e Guattari:

"Il piano di immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero..."⁷¹

L'immanenza è innanzitutto un piano, un orizzonte dove si danno gli eventi, compresi quelli concettuali: l'immanenza è abitata dai concetti, ma non coincide con uno di essi. Funziona, piuttosto, da setaccio dei concetti e assicura, al contempo, le connessioni tra questi ultimi. Ma, proprio perché non si tratta di un concetto, che, secondo Deleuze e Guattari, è il punto d'inizio della filosofia, il piano di immanenza è definito come pre-filosofico: esso non preesiste alla filosofia, ma quest'ultima lo presuppone, poiché il piano è, propriamente parlando, la "Terra"⁷² della filosofia. Ed inoltre, se l'immanenza non è un concetto, allora non è sufficiente pensarla, bensì bisogna costruirla: a questo serve il reiterato invito di Deleuze e Guattari a sperimentare⁷³. L'immanenza non è, dunque, un pensiero, ma piuttosto un'operazione, la quale - afferma Deleuze - non è altro che una vita. Che cos'è allora quest'ultima, che definisce il piano di immanenza, il quale a sua volta caratterizza il campo trascendentale? È una vita composta di "casi", dunque di eventi, i quali, come ormai abbiamo compreso, non sono dei momenti in successione cronologica, ma piuttosto dei virtuali del tutto reali e niente affatto possibili. L'articolo indeterminativo che caratterizza *una* vita definisce dunque questa molteplicità che la costituisce senza fare uno, cioè senza dar luogo ad un individuo. Questa vita non ha soggetto, perciò il campo trascendentale non costituisce né una morale del bene e del male, né una teoria della conoscenza legata al vero e al falso, poiché in entrambi i casi sarebbe un soggetto a dover giudicare questi valori. Poiché non c'è più né individuo né universalità, bensì solo delle singolarità, allora ciò che conta nel campo trascendentale sono "il singolare e il regolare, il notevole e l'ordinario"⁷⁴. Le singolarità sono dei punti notevoli nel piano di immanenza, sono gli eventi che caratterizzano una vita. Dunque, coloro che scelgono di parlare di un *vitalismo* deleuziano, ne hanno in un certo qual modo diritto, per ammissione dello stesso Deleuze⁷⁵, ma dovrebbero al contempo ricordare che il termine acquisisce in

⁷¹ QP, p. 27.

⁷² Ivi, p. 32.

⁷³ "Proprio perché il piano di immanenza è prefilosofico e non opera già con concetti, esso implica una sorta di sperimentazione a tentoni e il suo tracciato ricorre a dei mezzi poco confessabili, poco razionali e ragionevoli: come il sogno, i processi patologici, le esperienze esoteriche, l'ebbrezza o gli eccessi. Si corre all'orizzonte, sul piano di immanenza; se ne fa ritorno con gli occhi arrossati, anche se sono gli occhi dello spirito". Ivi, p. 32.

⁷⁴ RF, p. 289.

⁷⁵ Riportiamo qui la dichiarazione di Deleuze, contenuta in Pp, p. 190, corsivo nostro: "Un artista non può accontentarsi di una vita esausta, né di una vita personale. Non si scrive col proprio sé, con la propria memoria e le proprie malattie. Nell'atto di scrivere c'è il tentativo di fare della vita qualcosa di più che un fatto personale, di liberare la vita da ciò che la imprigiona. [...] C'è un profondo legame tra i segni, l'evento, la vita, il vitalismo. È la potenza di una vita non-organica, quella che può esservi in una linea di disegno, di scrittura o di musica. Solo gli

questo caso una concezione particolare: non si tratta in alcun modo di uno spiritualismo, né dell'ammissione di un orientamento teleologico, che implicherebbe una continuità nel divenire, la quale, invece, sembra essere rifiutata da Deleuze a favore di un pensiero del discontinuo. Tanto più che Deleuze, per lo meno a partire dalla pubblicazione de *L'anti-Edipo*, sembra piuttosto tentare di conciliare vitalismo e macchinismo: la concezione della macchina, alla quale ha in gran parte contribuito l'incontro di Deleuze con Guattari, sembra avvicinarsi a quella di vita. La macchina non è né meccanica né organica, la macchina è piuttosto un sistema di legami di vicinanza tra termini eterogenei: è, dunque, relazione.

I due grandi errori da evitare sono, allora, quelli di concepire l'immanenza come concetto e la vita come individuo o come spirito: in entrambi i casi ricadremmo in una filosofia del soggetto. Propria da questa, al contrario, Deleuze vuole prendere le distanze, poiché, del resto, soltanto una filosofia senza soggetto potrà concepire la giurisprudenza. Scrive, infatti, Deleuze:

"La nozione giuridica di «caso» o di «giurisprudenza» destituisce l'universale a vantaggio delle emissioni di singolarità e delle funzioni di prolungamento. Una concezione del diritto fondata sulla giurisprudenza fa a meno di ogni «soggetto» dei diritti. Inversamente, una filosofia senza soggetto presenta una concezione del diritto fondata sulla giurisprudenza⁷⁶".

Tanto la giurisprudenza quanto la filosofia che Deleuze intende costruire, rinunciano al soggetto: vale la pena, allora, di approfondire quest'operazione, che condurrà Deleuze a sostituire la nozione di soggetto con quella di singolarità preindividuali. Deleuze sceglie due alleati, come punto di partenza per costruire il suo campo trascendentale impersonale; si tratta di due filosofi francesi accomunati da una grande passione per la scienza, in particolare per la branca della biologia: Raymond Ruyer e Gilbert Simondon.

Raymond Ruyer e la coscienza come autosorvolo

Dei due nomi qui sopra citati, quello di Ruyer è sicuramente quello meno noto nel panorama filosofico contemporaneo. Se il pensiero di Simondon, infatti, è stato soggetto, soprattutto nell'ultimo decennio, di un rinnovato interesse, Ruyer, al contrario, è un autore

organismi muoiono, mai la vita. Non c'è opera che non indichi alla vita una via d'uscita, che non tracci una strada percorribile. *Tutto quello che ho scritto è vitalista, o almeno lo spero*, e costituisce una teoria dei segni e dell'evento".

⁷⁶ RF, p. 289.

pressoché dimenticato. Si tratta, del resto, di un filosofo che, nonostante sia stato particolarmente prolifico, vista la quantità di libri ed articoli di cui è autore, non ha goduto di grande fama nemmeno durante la sua vita. Egli, infatti, dopo aver vinto nel 1921, a soli 19 anni, il concorso all'ENS di Parigi, si trasferisce nella capitale francese per condurre i suoi studi in filosofia, e avrà l'occasione di pubblicare ben presto la sua tesi di dottorato, con il titolo *Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930). Pochi anni dopo, però, si trasferisce a Nancy, dove rimarrà pressoché per tutta la vita, ad eccezione dei cinque anni di guerra (1940-1945), che trascorrerà in Austria, in un campo di prigionia per soldati francesi, situato a Edelbach. Nonostante le condizioni di povertà e di miseria in cui fu costretto a vivere, quegli anni di prigionia furono l'occasione per Ruyer di incontrare diversi nomi di spicco del panorama intellettuale francese, come il biologo Étienne Wolff, con cui diede vita a dei veri e propri corsi universitari all'interno del campo di prigionia. Durante i medesimi anni, Ruyer scrisse *Éléments de psycho-biologie*, libro, pubblicato nel 1946, che può essere considerato a buon diritto la prima esposizione sistematica del suo pensiero e che gli valse la nomina di professore all'Università di Nancy. Probabilmente fu proprio la sua distanza dalla capitale francese a penalizzare Ruyer e a farlo rimanere un autore di nicchia, sconosciuto al grande pubblico. E da qui nacque probabilmente anche la sua decisione di dedicarsi, dopo il pensionamento, avvenuto nel 1972, alla stesura di un'opera destinata volutamente a dei lettori non esperti: il libro uscirà nel 1974 con il titolo *La Gnose de Princeton* e diverrà un vero bestseller dell'epoca. Ruyer decise, infatti, di esporre le sue teorie sulla vita e sull'universo, attribuendole però a dei misteriosi gnostici americani, ovviamente immaginari, i quali sarebbero stati depositari di un sapere iniziatico. Se, da un lato, con questo libro Ruyer riuscì a sedurre il grande pubblico, dall'altro lato, però, attirò su di sé anche le critiche di molti esperti, i quali, conoscendo Ruyer solamente attraverso quello scritto e trovandovi all'interno una volgarizzazione di molte teorie scientifiche, iniziarono a dubitare della sua "serietà" come filosofo. Queste vicissitudini biografiche contribuirono a determinare l'assenza di Ruyer dalle discussioni filosofiche dell'epoca; fra i suoi estimatori, al contrario, troviamo Georges Canguilhem⁷⁷ e, soprattutto, Deleuze. Quest'ultimo, infatti, già nel 1967 dichiara, in una conferenza tenuta alla *Société française de philosophie*, che la sua concezione del virtuale è

⁷⁷ Canguilhem lodò più volte Ruyer: in particolare nel 1947, nel suo articolo "Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique", pubblicato in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3-4/1947. In quell'occasione elogiò soprattutto il metodo di Ruyer, che consisteva nell'associare sistematicamente fenomeni biologici e concezioni metafisiche, interpretando i primi alla luce delle seconde e reinventando le seconde a partire dai primi. Ruyer verrà citato nuovamente da Canguilhem nel 1980, in occasione della sua conferenza "Le cerveau et la pensée", pubblicata in *George Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris, 1992, pp. 11-33.

ispirata da Bergson, ma anche da Ruyer⁷⁸, e il nome di Ruyer ricomparirà a più riprese in alcune fra le opere più importanti di Deleuze, quali *Differenza e Ripetizione*, *Mille Piani* e *La piega*. Infine, nell'ultimo testo scritto a quattro mani da Deleuze e Guattari, cioè *Che cos'è la filosofia?*, l'influenza di Ruyer si fa sentire, soprattutto nella conclusione del libro, ma in generale in tutta l'opera: lo stesso stile di scrittura, con gli esempi che assumono un'impaginazione diversa rispetto al resto del testo, sembra infatti ispirata alle opere ruyeriane⁷⁹.

Ciò che a Deleuze interessa di Ruyer è soprattutto la sua concezione della coscienza come *autosorvolo*, poiché essa libera la nozione di cervello da qualsiasi forma di soggettivismo. Tale concezione si fonda, innanzitutto, su una distinzione, quella tra forme e strutture, che compare già nel libro del '37, *La conscience et le corp*, e che risulterà decisiva anche nelle opere successive di Ruyer, quali *Éléments de psycho-biologie* (1946), *Néofinalisme* (1950) e *La genèse de forme vivantes* (1958). Le strutture e le forme sono pensate da Ruyer come delle funzioni che caratterizzano due tipi d'essere differenti e che sono sottoposte, per giunta, a delle relazioni causali e spazio-temporali del tutto opposte. Le strutture, infatti, caratterizzano gli aggregati, vale a dire degli oggetti che non danno vita ad un'unità o ad un'individualità, perché sono costituiti da semplici relazioni di vicinanza fra gli elementi che li compongono. Queste relazioni, proprio perché causate dalla semplice vicinanza (causalità che Ruyer definirà "*de proche en proche*"), si danno su un piano orizzontale e rendono conto solamente del *funzionamento* delle strutture. Gli aggregati, perciò, si trovano in condizioni spazio-temporali definite, sono sempre localizzabili e sono determinati da una causalità meccanica, quella studiata, secondo Ruyer, dalla fisica classica e da altre discipline (come, per esempio, la fisiologia fisico-chimica), che l'autore definisce *scienze secondarie*. Detto altrimenti, gli aggregati semplicemente funzionano, ma non sono capaci di alcuna attività. Quest'ultima, al contrario, trova il proprio posto solo nel mondo psichico, vale a dire negli esseri che sono dotati di coscienza. Gli esseri coscienti non sono costituiti da strutture, bensì da *forme*, dette anche forme in sé o forme vere⁸⁰, le quali implicano la costituzione di un'unità o individualità

⁷⁸ "Dobbiamo infine precisare le condizioni in cui il termine «virtuale» può essere utilizzato in modo rigoroso (per esempio come l'ha impiegato Bergson in passato, distinguendo le molteplicità virtuali da quelle attuali, o come lo impiega Ruyer oggi)". ID, p. 125.

⁷⁹ Si prenda, ad esempio, un testo di Ruyer come *La genèse des formes vivantes* e si noterà che in alcune pagine vi sono delle sezioni di testo intervallate da degli esempi esplicativi, che sono costituiti da figure (ad esempio, a pagina 15) oppure da dei paragrafi che assumono una diversa impaginazione rispetto al corpo del testo, poiché sono scritti in carattere più piccolo e con un'interlinea ridotta (come a pagina 19). Lo stesso accade anche in QP sia per quanto riguarda le figure, che in rapporto all'impaginazione degli esempi (si vedano pp. 15-16, 19-21, 35-38, 42-46, 51-52, 64-65, 86-88, 98-99, 105-107, 114-115, 144-149, 192-193).

⁸⁰ Nonostante l'utilizzo del termine "forma" possa far pensare ad una vicinanza di Ruyer alla *Gestalttheorie*, in realtà egli se ne distacca fin da subito. Pur riconoscendo alla psicologia gestaltica il merito di aver pensato al

e che sono l'oggetto di studio delle cosiddette *scienze primarie*, fra le quali Ruyer annovera la fisica quantistica, la biologia, la psicologia e la sociologia. Il progetto di Ruyer, del resto, può essere visto come una rilettura della filosofia bergsoniana e del suo proposito di costruire una metafisica adatta per la scienza contemporanea. Quest'ultima, per Ruyer, coincide soprattutto con la fisica quantistica, ma, più in generale, con tutte quelle scienze che si occupano dei fenomeni di formazione, anziché tentare di spiegare solamente il funzionamento delle strutture. Avere una forma, infatti, è molto diverso dal mero funzionare, poiché implica un'attività. Quest'ultima non è sottoposta ad una causalità meccanica, bensì si configura come l'attualizzazione di un *potenziale* o di un *tema*. Innanzitutto, l'attualizzazione è un'attività teleologicamente orientata, e possiede, dunque, un fine da realizzare (vale a dire il tema o potenziale); in secondo luogo, questo tema non appartiene al dominio spazio-temporale (dove si collocano gli aggregati e le strutture), bensì si colloca fuori dallo spazio e fuori dal tempo. Ruyer parlerà, infatti, del potenziale o del tema come di una *realtà trans-spaziale e trans-temporale*, che viene definita anche "trasversale metafisica". Nonostante sia evidente l'influenza della teoria platonica delle Idee in questa concezione del potenziale, vale la pena di sottolineare che l'autore rivendicherà, però, la naturalità di questa realtà trans-spazio-temporale⁸¹. Egli sostiene, infatti, che un al di là dell'attuale non debba essere per forza collocato in una dimensione soprannaturale, che sarebbe oggetto della teologia, piuttosto che della filosofia. Il potenziale, al contrario, può essere considerato come parte della natura, se quest'ultima viene intesa non come materia passiva, bensì come potenza attiva e creatrice, cioè come principio di formazione. Quest'ultima, definita anche morfogenesi, segue del resto uno schema verticale, che parte dal potenziale per giungere alla creazione di una forma. Mentre le strutture erano caratterizzate da relazioni orizzontali, la formazione, invece, a partire da un potenziale, implica la comparsa di forme nuove, via via sempre più complesse (vale a dire contenenti una sempre maggiore quantità d'informazioni), fino all'ottenimento di una forma auto-sussistente. La formazione, perciò, è descritta da Ruyer come un verticalismo⁸², poiché implica una gerarchia, vale a dire un passaggio da forme semplici a forme complesse. Queste forme, o esseri individuali, sono tali poiché sono esseri coscienti e

campo psichico in termini di forma, in modo da evitare una sua riduzione alla somma di meri processi meccanici, Ruyer sostiene a più riprese che la *Gestalttheorie* ha poi compreso la forma a partire da quelle stesse leggi o relazioni orizzontali che dominano il mondo spazio-temporale degli aggregati, come le leggi degli estremi e le leggi del contatto. Si veda, in proposito Ruyer, R., *Le «psychologique» et le «vital»*, Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 26 novembre 1938, pp. 159-193, dove si trova la presente critica alla *Gestalttheorie*, che è ricordata, fra l'altro, anche da Deleuze in Pli, pp. 168-170.

⁸¹ Ruyer, R., *Le domaine naturel du trans-spatial*, Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 31 janvier 1948, pp. 133-165.

⁸² Si veda, a tal proposito, il primo capitolo di Ruyer, R., *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris, 1958, intitolato "Verticalisme et thématisme".

l'attività psichica che li caratterizza è descritta da Ruyer come una capacità di *auto-sorvolo*. La distinzione tra forme e strutture, infatti, nasceva dal rifiuto da parte di Ruyer di alcune teorie della percezione, soprattutto di quella bergsoniana, esposta in *Materia e Memoria*, alla quale Ruyer oppose la sua teoria delle "allucinazioni vere". Secondo Ruyer, tutte le teorie filosofiche della percezione sono tentativi di comprendere il rapporto tra la coscienza e il corpo, vale a dire tra il soggetto e l'oggetto, concepiti ancora in senso cartesiano. Seguendo le indicazioni della fisica e della fisiologia, Ruyer non fatica a dimostrare l'esistenza di immagini dell'oggetto sulla superficie cerebrale, vale a dire l'esistenza di forme cerebrali, che possiedono una loro realtà oggettiva. Se, infatti, delle onde luminose che partono dall'oggetto A raggiungono la mia retina, l'eccitazione delle cellule retiniche provocherà uno stimolo nervoso del nervo ottico, il quale, a sua volta, porterà ad eccitazione l'area visiva della regione occipitale del cervello: si otterranno così delle immagini sulla corteccia cerebrale. Ma, prosegue Ruyer, l'esistenza oggettiva di tali immagini non è ancora sufficiente per rendere conto della percezione di un oggetto: è a questo punto che si è tentati di introdurre un soggetto che percepisce, vale a dire che opera la sintesi necessaria a costruire l'unità dell'oggetto. Questo tentativo è ascrivibile, in generale, a tutte le teorie idealiste, le quali spiegano la percezione ricorrendo ad un soggetto, inteso come *res cogitans*, ossia come puro spirito. Già nella sua tesi di dottorato, pubblicata con il titolo *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Ruyer aveva messo a punto la sua critica alla nozione di soggetto, ritenendo che fosse necessario rinunciarvi, per poter finalmente superare il dualismo cartesiano. Il problema della tesi idealista consiste nel bisogno di introdurre un terzo elemento, cioè il soggetto, per rendere conto della relazione tra il cervello e le immagini che si producono sulla sua superficie. In tal modo, si pone un "terzo occhio", l'occhio dello spirito, che serve a contemplare i prodotti della corteccia cerebrale, e tale attività di contemplazione sarebbe ciò che dà luogo alla percezione. Così facendo, sostiene Ruyer, si rischia un regresso all'infinito, poiché, per percepire il soggetto che contempla, sarà necessario introdurre nuovamente un terzo occhio, ossia un altro soggetto che percepisce, e così via all'infinito. D'altra parte, però, non si deve pensare che tale critica al soggetto implichi in Ruyer l'appoggio di una tesi riduzionista, secondo la quale non ci sarebbe bisogno di percezione e lo spirito sarebbe interamente riconducibile alla materia. Come sottolineato in precedenza, quella che Ruyer definisce una forma, dunque anche le forme cerebrali, devono possedere un'unità e un'individualità, non possono, cioè, rimanere un insieme di elementi scissi, altrimenti non si distinguerebbero in nulla dagli aggregati. Detto altrimenti, c'è comunque bisogno, per Ruyer, di qualcuno che percepisca, ma questo qualcuno non può essere un terzo, ossia un soggetto trascendente che

contempla: esso sarà, allora, la superficie cerebrale stessa. Quest'ultima si percepisce, poiché è capace di *sorvolo assoluto*; l'aggettivo "assoluto", che ricomparirà anche nelle espressioni "superficie assoluta" o "dominio assoluto", con cui Ruyer indica il campo di percezione e, più in generale, la coscienza, indica qui che si tratta di un auto-sorvolo e che, dunque, non vi è distanza tra chi sorvola e chi è sorvolato. In altre parole, non c'è qui nessun terzo occhio che osserva, poiché siamo in presenza di "une surface intuitionnée sans troisième dimension"⁸³. La superficie cerebrale coincide con il mio campo di percezione e con la mia coscienza, perciò essa è unità (caratteristica, del resto, fondamentale per poterla caratterizzare come forma) e fa tutt'uno con le immagini cerebrali che la popolano. Ruyer è stato criticato per tale teoria della percezione, soprattutto da esponenti della fenomenologia, i quali ritenevano che la sua tesi non permettesse di rendere conto della presenza del mondo, ma solamente della presenza di un'immagine del mondo. Ma non si può dimenticare che Ruyer, per sviluppare la sua teoria, parte da dati fisici e fisiologici, i quali gli impediscono di pensare che sia il cervello ad andare verso l'oggetto, poiché tali dati evidenziano, al contrario, che è l'oggetto che, giungendo alla retina, mette in moto la percezione. È chiaro, allora, che il rischio è quello di ridurre quest'ultima ad un'allucinazione, poiché ciò che percepisce il cervello è sempre un'immagine, ma è altrettanto evidente che, se questa immagine non nasce dalla superficie cerebrale, bensì dall'oggetto che provoca un'eccitazione del sistema nervoso, allora l'immagine che emerge corrisponderà sempre ad un vero oggetto esistente: ecco perché la percezione è definita "allucinazione vera".

L'auto-sorvolo è, dunque, la proprietà di tutte le forme, poiché è ciò che le distingue dagli aggregati, ed implica una coscienza o attività psichica, che è definita da Ruyer come *soggettività*⁸⁴ senza soggetto. Questa idea della soggettività non può non rimandare alla concezione deleuziana dei processi di soggettivazione; del resto, come riconosce Davide Tarizzo nell'introduzione a *La piega*:

"Con onestà, Deleuze riconosce infatti che Ruyer è uno dei primi filosofi, o forse il primo in assoluto, ad aver parlato di soggettivazione, vale a dire di un soggetto in continua formazione. È Ruyer ad aver interpretato (prima di Deleuze e prima di Foucault) la soggettività in termini di forma, *di una forma in continua formazione*, che Ruyer definisce anche «forma vera»⁸⁵."

⁸³ Ruyer, R., *La conscience et le corps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 58.

⁸⁴ Ivi, p. 64.

⁸⁵ Pli, p. XXXVIII.

La particolarità di Ruyer consiste nell'attribuire la capacità di auto-sorvolo, dunque la qualificazione di forma, non solamente alla coscienza umana e, propriamente parlando, nemmeno ai soli essere viventi. Come l'autore esplica nella già citata conferenza, tenuta alla Société française de Philosophie nel novembre 1938 e intitolata *Le «psychologique» et le «vital»*⁸⁶, lo psichico comprende tutti i domini che possiedono unità, dunque capacità di auto-sorvolo, ed esso si distingue tanto dal campo fisico, dove si trovano gli aggregati e le loro strutture, quanto dal campo vitale, essendo quest'ultimo un misto dei due precedenti, cioè una combinazione di strutture e forme. Il campo psicologico, dunque, è concepito da Ruyer come il fondo del vitale, ciò che gli soggiace; mentre il vivente, la cui concezione in Ruyer è largamente influenzata dall'opera di Samuel Butler *Life and habit*⁸⁷, si troverebbe in una situazione intermedia tra la molteplicità del campo fisico e l'unità del campo psicologico, cioè tra il mero funzionamento e l'attività di formazione, o, ancora, tra il livello *molare* e il livello *molecolare*. Se il campo fisico sottosta ad una causalità meccanica o, come l'abbiamo chiamata in precedenza, "*de proche en proche*", significa che esso concerne solamente dei *fenomeni di massa o di folla*, cioè delle forze derivate che sono determinate da leggi statistiche, oggetto di studio delle cosiddette scienze secondarie e, in particolare, della fisica classica⁸⁸. Ci troviamo qui, dunque, di fronte all'analisi del livello molare, che si distingue da quello molecolare o *microfisico*, messo in luce, invece, dalla fisica quantistica e corrispondente al livello delle forme. Come sappiamo, queste ultime sono capaci di attività e sono generate da un processo di formazione, che consiste nell'attualizzazione di un potenziale. Tale processo, o morfogenesi, non sottosta a delle leggi statistiche e non è, perciò, deducibile, poiché al suo interno risiede sempre una componente di improvvisazione. Quest'ultima è traducibile come un'attività creativa, che coincide con un processo di *differenziazione*: il primo momento della formazione avviene, infatti, già a livello molecolare e cellulare, quando ciascuna cellula, all'interno dell'embrione, prende una forma diversa a seconda del ruolo che dovrà svolgere (ossia del potenziale o tema che deve realizzare). L'attività psicologica creatrice si trova, perciò, già nei fenomeni di embriogenesi e non c'è bisogno, per pensarla, di ricorrere all'attività umana. Ruyer, del resto, già dalla fine degli anni '40, distingue uno psichismo primario, che consiste nella coscienza intesa come auto-sorvolo, di cui sono dotate tutte le forme, da uno psichismo secondario, attribuibile ad alcuni animali e soprattutto

⁸⁶ Ruyer, R., *Le «psychologique» et le «vital»* cit.

⁸⁷ Butler, S., *Life and habit*, Jonhatan Cape Edition, 1910. Ricordiamo che Ruyer renderà più volte omaggio a Butler, soprattutto in *La gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974, rééd. augmentée, Pluriel, Paris, 1977. Butler, inoltre, è un riferimento anche per Deleuze, che lo cita più volte in *Differenza e ripetizione* per il suo romanzo *Erewhon*.

⁸⁸ "La physique classique ne s'occupe que de phénomènes de foule. [...] Leur accumulation statistique conduit aux lois de la physique ordinaire". Ruyer, R., *La genèse des formes vivantes* cit., p. 54.

all'uomo, la cui coscienza diviene rappresentativa ed è orientata da un potenziale che assume i connotati di un valore. Ma la coscienza secondaria è in ogni caso un sottoprodotto della coscienza primaria e, dunque, non costituisce da sola il campo psicologico; anzi, se la soggettività secondaria è coscienza delle formazioni, essa non può che dipendere dalla soggettività primaria, la quale non è "coscienza di" qualcosa, nemmeno della formazione, poiché è essa stessa formazione⁸⁹.

Ora, come abbiamo accennato in precedenza, il fisico è inteso da Ruyer come il livello molare, mentre le forme vanno a costituire il dominio del molecolare, ed essi coesistono all'interno del vivente: utilizzando un lessico deleuziano, potremmo dire che il campo fisico e quello psicologico stanno tra loro in un rapporto di *sintesi disgiuntiva*, poiché coabitano nel campo vitale e ciò prova che non si escludono l'un l'altro. Questo rapporto di sintesi disgiuntiva tra il molare e il molecolare segna sicuramente un punto di forte comunanza con Deleuze e Guattari, i quali, pur trasferendo la distinzione tra molare e molecolare sul piano politico e traducendo, perciò, le strutture astratte di Ruyer con la concezione di una qualsiasi individualità fissa e predeterminata, e le forme vere, invece, con le molteplicità rizomatiche (esse stesse senza soggetto, come le soggettività ruyeriane), mantengono tra i due la stessa relazione di coesistenza. Troviamo scritto, infatti, in *Mille Piani*:

"Ogni società, come ogni individuo, è dunque attraversato simultaneamente dalle due segmentarietà: l'una molare e l'altra *molecolare*. Esse sono distinte, poiché non hanno i medesimi termini, né le stesse relazioni, né la stessa natura, né lo stesso tipo di molteplicità. Ma sono anche inseparabili in quanto coesistono, passano l'una nell'altra secondo figure differenti come fra i primitivi e noi - ma sempre in presupposizione reciproca. In breve, ogni cosa è politica, ma ogni politica è contemporaneamente *macro-politica* e *micro-politica*⁹⁰".

Questa coesistenza tra molare e molecolare, tra macro e micro, si dà, secondo Ruyer, nel vivente, che, proprio grazie alla presenza in lui della coscienza, e dunque dell'attività creatrice di formazione, non può essere in alcun modo paragonato ad una macchina o ad un automa:

⁸⁹ "La conscience primaire n'est pas « conscience de ... » Seule la conscience des centres cérébraux sensoriels devient « conscience de ... » en tant que l'aire cérébrale, étant modulée par une structure extérieure, la conscience enveloppe l'existence de cette structure ou vise un objet à travers elle et par suite peut être dite légitimement « conscience de ... l'objet ». Mais la conscience primaire d'une formation - s'il faut absolument employer cette expression incorrecte, avec un génitif ne la vise pas, elle est cette formation même, en tant que la formation se conforme à un thème général dominant les éléments constitutifs". Ivi, p. 240.

⁹⁰ MP, p. 269-270.

Ruyer, infatti, rifiuta qualsiasi tipo di spiegazione meccanicista del vivente⁹¹, ed è per questo che riabiliterà la nozione di finalità. Infatti, a partire dall'idea che tutte le forme sono attività orientate da un fine, vale a dire da un potenziale, egli sosterrà un *neo-finalismo*, ossia un'armonia (non esente dall'influenza leibniziana) tra le finalità individuali, che, pur non essendo né voluta né saputa dai singoli individui, caratterizza comunque l'universo⁹².

Se, dunque, vi sono diversi motivi che ci spingono a considerare Ruyer come un filosofo "contemporaneo", quali la sua concezione della soggettività senza soggetto o della formazione come differenziazione, ve ne sono altrettanti che ci conducono a rigettare la sua filosofia come inattuale. Fra questi ultimi, si collocano sicuramente tanto il suo neofinalismo quanto il suo neoplatonismo che, nonostante il loro ripensamento da parte di Ruyer, lo costringono a mantenere una concezione unitaria della forma: la forma è, secondo la prospettiva ruyeriana, prima di tutto unità; al contrario Deleuze la penserà come molteplicità. Questa differenza è a dir poco fondamentale, poiché Ruyer, nonostante i suoi sforzi di pensare un'unità molteplice⁹³, sembra cedere, alla fine, ad una concezione del rapporto tra virtuale e attuale che si pone sulla falsa riga di quello platonico tra modello e copia, e che comporta una risoluzione della differenziazione in semplice memoria⁹⁴. Così facendo, la forma vera o coscienza rischia di chiudersi nella sua unità, di divenire, cioè, una specie di monade: è, del resto, lo stesso Deleuze a definire Ruyer come "il più vicino a noi tra i discepoli di Leibniz"⁹⁵. Ma ciò che ci interessa sottolineare qui non sono tanto le possibili critiche alla filosofia ruyeriana, quanto piuttosto l'influenza di quest'ultima sulla concezione del campo

⁹¹ Ad essere precisi, questo rifiuto avviene a partire dal libro del 1937, *La conscience et le corps*; al contrario, nella sua tesi di dottorato, ossia *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Ruyer appoggiava ancora un certo meccanicismo, come conseguenza diretta dell'eliminazione del soggetto cartesiano. Come scrivono Fabrice e Jean-Pierre Louis, nel loro studio dedicato a Ruyer: "L'*Esquisse d'une philosophie de la structure* est une œuvre essentielle, car elle constitue le point de départ, anti-idéaliste et anti-matérialiste, des autres travaux de Ruyer. Ce premier livre soutient l'existence d'un mécanisme de formes: il y a donc deux thèses, celle du mécanisme et celle de l'existence des formes. C'est l'évolution de la notion de forme qui forcera Ruyer à abandonner le mécanisme, sans revenir pour autant à l'idéalisme, mais en réhabilitant les notions de finalité, de possible et de liberté." Louis, F. e Louis, J. P., *La philosophie de Raymond Ruyer*, J. Vrin, Paris, 2014, p. 98.

⁹² "Il y a non seulement règne universel de la finalité, mais règne universel dans un sens double. D'une part, tous les êtres dans l'univers sont des centres d'action finaliste; ils n'ont pas une nature toute faite, mais ils font leur nature selon un idéal lui-même modifiable. D'autre part, l'agencement général de l'univers est calculé de telle sorte que les centres individuels de finalité agissent harmonieusement sans le savoir ni le vouloir. En d'autres termes, les finalités actives, dynamiques, capables de régulation, et individuelles, sont sur fond d'un système qui leur permet, en gros, malgré des conflits momentanés, de converger et de s'ajuster." Ruyer, R., *Néofinalisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1952, p. 247.

⁹³ "Le cerveau en auto-survol chez Ruyer, du fait qu'il est une étendue, est d'emblée ouvert à la multiplicité, il est ce paradoxe, certes difficile, d'être une «unité multiple», une *unitas multiplex*, qui le place du côté du monde et le rend perméable au bruit et à la fureur de ce qui l'environne". Colonna, F., *Ruyer*, Les belles lettres, Paris, 2007, p. 47.

⁹⁴ Tali critiche a Ruyer sono sottolineate da Anne Sauvagnargues, nel suo articolo "L'averse de sable, l'atome et l'embryon", pubblicato in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères: Ruyer l'inclassable*, n° 804, mai 2014,.

⁹⁵ Pli, p. 167.

trascendentale senza soggetto, proposta da Deleuze. Tale nozione è già presente nei testi deleuziani degli anni '60, ma, soprattutto in *Logica del senso*, Deleuze sembra ancora legare il suo tentativo di pensare una coscienza impersonale alla fenomenologia, in particolare al Sartre de *La transcendance de l'Ego*. Una volta constatato, però, che in Sartre permane ancora una forma soggettiva, Deleuze ricerca ispirazione altrove e, soprattutto verso la fine della sua vita, sembra avvicinarsi molto al pensiero di Ruyer; del resto, i due testi deleuziani in cui quest'ultimo è maggiormente presente sono, non a caso, *La piega* (1988) e *Che cos'è la filosofia?* (1991). Gli echi ruyeriani si fanno sentire in particolare in quest'ultimo libro di Deleuze e Guattari, quando i due autori espongono la loro idea del *cervello*. Scrivono, infatti:

"La svolta non sarà altrove, là dove il cervello è «soggetto», diventa soggetto? È il cervello che pensa e non l'uomo, essendo l'uomo soltanto una cristallizzazione cerebrale. Si potrebbe applicare al cervello ciò che Cézanne diceva del paesaggio: l'uomo assente, ma tutto intero nel cervello... La filosofia, l'arte, la scienza non sono gli oggetti mentali di un cervello oggettivato, ma i tre aspetti a partire dai quali il cervello diventa soggetto, Pensiero-cervello, i tre piani, le zattere su cui si lancia nel caos e lo affronta. Quali sono i caratteri di questo cervello che non si definisce più attraverso connessioni e integrazioni secondarie? Non è un cervello dietro il cervello, ma prima di tutto uno stato di sorvolo senza distanza, raso terra, autosorvolo al quale non sfugge nessun baratro, nessuna piega né iato⁹⁶".

È chiaro che il cervello di cui parlano Deleuze e Guattari non è inteso dal punto di vista scientifico: il cervello non è qui un organo, ma la forma pura di Ruyer. Tanto più che i due autori affermano che "il cervello è lo «spirito» stesso⁹⁷", alludendo al panspichismo di Ruyer: tutto è spirito per lui, vale a dire che tutto è coscienza; gli esseri sono psichici, mentre gli aggregati non meritano nemmeno la qualificazione di "essere". La coscienza è la realtà per eccellenza e si definisce come auto-sorvolo, cioè come ciò che possiede la propria forma: sulla scia di Whitehead, Ruyer parla, infatti, della coscienza come *self-enjoyment*. Si tratta, dunque, di una realtà spirituale, che, però, vista dall'esterno appare come un organo esteso, ossia materia. Secondo Ruyer, non c'è dualismo tra forma e materia, c'è piuttosto distinzione tra la forma e la sua apparenza, cioè tra coscienza e cervello. Ciò accade perché si può parlare di coscienza solo in caso di auto-possessione, cioè quando non vi è distanza tra la coscienza e il suo "oggetto"; mentre tutto ciò che rimane esterno appare materiale perché è distante dalla

⁹⁶ QP, p. 213.

⁹⁷ Ivi, p. 214.

coscienza, vale a dire che non si trova sulla superficie cerebrale e che dunque la coscienza non può che contemplarlo, come farebbe un osservatore esterno. Allora, quando Deleuze e Guattari insinuano, all'inizio della citazione riportata qui sopra, che la vera svolta si avrà quando il cervello diventerà "soggetto", non intendono quest'ultimo termine in senso "cartesiano" come un io, bensì alludono all'idea che il cervello possa divenire coscienza e smetta di essere un oggetto, guardato dall'esterno. Il cervello di Deleuze e Guattari è la coscienza ruyeriana senza la sua apparenza materiale e non è, dunque, un soggetto inteso come io; tanto più che essi stessi ammettono che "è il cervello che dice Io, ma Io è un altro"⁹⁸. Questo significa che il cervello di *Che cos'è la filosofia?*, ponendosi sulla scia di Ruyer come sorvolo assoluto, implica almeno due conseguenze teoriche fondamentali per la concezione deleuziana di una vita e di un campo trascendentale impersonale: innanzitutto, il cervello non è un oggetto, dunque non rinvia a nessun punto di vista esterno; esso non ha bisogno di essere guardato, poiché esso, piuttosto, si vede. Detto in altri termini, il cervello rinuncia a qualsiasi trascendenza ed esteriorità e sposa l'immanenza; esso è, del resto, forma assoluta che si possiede e si sorvola; e non ha bisogno né di altezza né di profondità, poiché non è altro che *superficie*. Vale la pena notare che, in questo caso, l'immanenza non corre il rischio, ricordato in precedenza, di essere ridotta ad un concetto, poiché essa è frutto di un'azione: quella di auto-sorvolo, che è anche attività creatrice e principio di morfogenesi. In secondo luogo, il cervello non è nemmeno soggetto, poiché non è sostanza, ma piuttosto attività; dunque tanto il cervello di Deleuze e Guattari, quanto la coscienza di Ruyer, pur rimanendo intenzionali, allargano quest'intenzionalità a tal punto da non dirigerla più verso un oggetto esterno, da cui la coscienza-cervello si distinguerebbe in quanto soggetto. La coscienza è *self-enjoyment*, dunque non è soggetto, ma piuttosto *sovrageggetto*, per dirla con Whitehead. Il cervello implica il superamento tanto della nozione di oggetto, quanto di quella di soggetto, nonché del loro dualismo: esso è soggettività senza soggetto per Ruyer, campo trascendentale impersonale per Deleuze. Il passo avanti che compie Deleuze, rispetto a Ruyer, si trova nella sua rinuncia all'unità della coscienza: il cervello, in quanto molecolare, è molteplicità. Porre la coscienza come unità significa, infatti, centrarla, individuarla, vale a dire porla sul piano molare delle identità fisse e, per riprendere la distinzione deleuzo-guattariana tra albero e rizoma, farne un paradigma arborescente. In particolare, il mantenimento di un'unità esige la messa in campo di una necessità o causalità interna (il neofinalismo), che possa unificare il mondo molecolare e microfisico, cioè ordinarlo secondo un potenziale o tema. Questo è ciò che Deleuze si sforzerà di superare, senza dimenticare, però, che è proprio Ruyer ad aver fatto emergere,

⁹⁸ Ibidem.

prima di ricondurlo ad unità, quello stesso mondo molecolare impersonale⁹⁹ che abita il cervello.

Gilbert Simondon e l'ontogenesi come individuazione

Simondon è uno di quegli autori che, dopo essere stati a lungo trascurati in passato, stanno tornando, per così dire, "alla moda" all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto in terra francese, ma non solo¹⁰⁰. Egli, che fu per vent'anni (1964-1984) professore di *Psychologie générale* alla Sorbona, nonché fondatore del *Laboratoire de Psychologie générale et Technologie*, non è stato un autore particolarmente prolifico, poiché ha pubblicato "solamente" le sue due tesi di dottorato. Sarà, in particolare, la sua tesi complementare, diretta da Georges Canguilhem e pubblicata nel 1958 (subito dopo la *soutenance*) con il titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, a procurare a Simondon una certa notorietà, poiché egli sembra riabilitare il ruolo della tecnica, proprio in un periodo storico, quello successivo alla seconda guerra mondiale, caratterizzato da una certa "tecnofobia". Simondon, infatti, si proponeva di superare tanto i facili umanismi, quanto gli eccessi della tecnica, proponendo un nuovo umanismo, in grado di integrare pienamente la tecnica alla cultura. La sua tesi di dottorato principale, diretta da Jean Hyppolite, fu pubblicata, invece, nel 1964, ma non per intero: in quell'edizione, intitolata *L'individu et sa genèse physico-biologique*, vi comparivano solamente le prime due parti e la conclusione. Al di là della recensione entusiasta che ne fece Deleuze¹⁰¹, quest'opera ottenne un'accoglienza più tiepida rispetto al libro precedente, e bisognerà attendere il 1989, anno della morte di Simondon, per veder apparire anche le due parti successive della tesi di dottorato, editate con il titolo *L'individuation psychique et collective*. Sarà quest'ultimo volume a riaccendere l'interesse per la filosofia di Simondon negli anni '90, interesse che divenne ancor più vivo nel decennio successivo, a partire dalla pubblicazione per intero della tesi di dottorato, riapparsa con il suo titolo originale, ossia *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, e contenente anche l'inedito *Histoire de la notion d'individu*. In quegli anni si iniziò anche la pubblicazione di

⁹⁹ "Queste forme vere non vengono dette solo organismi viventi, ma anche particelle psico-chimiche, molecole, atomo, fotone, ed entrano in scena ogni qual volta siamo in presenza di precisi esseri individuali che non si limitano a funzionare, ma non cessano di «formarsi». Non si tratta tanto di vitalismo, benché la varietà interna delle forme renda conto delle differenze tra l'organico e l'inorganico. Piuttosto, le forme vere o assolute sono forze primitive, unità primarie essenzialmente individuali e attive, che attualizzano un virtuale o un potenziale, accordandosi le une con le altre senza con ciò determinarsi a vicenda". Pli, p. 168.

¹⁰⁰ In Italia, ad esempio, ricordiamo l'ottima monografia dedicata a Simondon da Andrea Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Fuoriregistro, 2010.

¹⁰¹ La recensione di Deleuze, inizialmente apparsa nella *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars 1966, si trova oggi in ID, pp. 120-124.

svariati corsi e conferenze tenuti da Simondon, che confermarono l'*enciclopedismo* del suo pensiero, poiché si tratta di testi che trattano svariati temi, dall'umanismo, alla tecnica, fino a questioni di psicologia generale.

Se oggi, dunque, assistiamo al proliferare di libri, conferenze e dibattiti sul pensiero simondoniano, negli anni '60, al contrario, Deleuze fu uno dei pochissimi ad elogiarlo e, soprattutto, ad utilizzarlo; tanto più che Deleuze riprese da Simondon non la sua tesi più conosciuta, quella sullo statuto degli oggetti tecnici, ma la sua teoria dell'individuazione. Simondon sarà, infatti, un autore spesso citato da Deleuze, da *Differenza e Ripetizione* fino a *Mille piani*, passando per *Logica del senso* e il *Foucault*; ma molte volte il suo nome è rilegato in note o brevi paragrafi. Un lettore che non fosse a conoscenza delle opere di Simondon, potrebbe pensare, perciò, che quest'ultimo sia stato solamente un'influenza marginale per Deleuze; al contrario, egli fu un riferimento fondamentale, poiché servì all'elaborazione di alcuni fra i più importanti concetti deleuziani, come, per esempio, quello di problema, di *dispars*, di virtuale e attuale e, soprattutto, di singolarità preindividuali¹⁰² e di individuazione impersonale. Tutte le volte che nomina tali concetti, Deleuze sta dunque parlando di Simondon, anche se non lo cita esplicitamente; ciò accade sovente, tanto che Alberto Toscano ha parlato di Simondon come dell'arma che Deleuze voleva tenere segreta¹⁰³. Ma, invece di fare congetture sulle ragioni per cui Deleuze non avrebbe dedicato a Simondon uno spazio adeguato nei suoi scritti, riteniamo di ben maggiore interesse la ricostruzione della teoria simondoniana dell'individuazione, al fine di comprendere quali elementi di quest'ultima hanno contribuito a determinare la nozione deleuziana di campo trascendentale impersonale, cioè di *una* vita. Abbiamo già avuto modo di vedere, parlando di Ruyer, come quest'ultima sia immanente e a-soggettiva; per essere completa, le manca ancora quel carattere di molteplicità che Ruyer le rifiutava e che invece Simondon, potrebbe fornirgli¹⁰⁴.

L'intento che Simondon si pone, nel corso della sua intera tesi di dottorato, è quello di spiegare l'individuazione. Quest'ultima, infatti, secondo Simondon, non è mai stata davvero

¹⁰² È a proposito della nozione di singolarità che Deleuze riconosce più esplicitamente il suo debito nei confronti di Simondon: "Tutto il libro di Simondon [*L'individu et sa genèse physico-biologique*] ci sembra di grande importanza, perché presenta la prima teoria razionalizzata delle singolarità impersonali e preindividuali. Esplicitamente egli si propone, sulla base di tale singolarità, di fare la genesi dell'individuo vivente e del soggetto che conosce. [...] Per cui la materia del presente paragrafo [Serie 15, *Sulle singolarità*] e del seguente [Serie 16, *Sulla genesi statica e ontologica*] è tratta da tale libro, da cui ci separiamo soltanto nelle conclusioni". LS, p. 97, nota.

¹⁰³ Toscano, A., *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Simondon*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

¹⁰⁴ Come scrive a tal proposito Ubaldo Fadini: "Ciò che Deleuze rimarca dell'impresa teorica dell'autore di *L'individuazione psichica e collettiva* è l'elaborazione di un'ontologia che considera l'essere non come «Uno»: come essere pre-individuale è infatti più di uno, matatabile; come essere individuato è «polifase», multiplo, in continuo divenire". Fadini, U., *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, prefazione di P. Barcellona, Dedalo edizioni, Bari, 2009, p. 120.

oggetto di studio ed è rimasta, per così dire, la "zona oscura" tanto delle teorie sostanzialiste, quanto di quelle ilemorfiche. Le prime sostengono l'unità dell'essere, la sua identità a sé e il suo ruolo di fondamento, perciò si pongono a favore di un monismo sostanzialista che impedisce loro di pensare l'individuazione, dal momento che sono interessate solamente a scoprire ciò che viene prima di quest'ultima, ossia il suo principio. Le teorie che si schierano a favore dello schema ilemorfico, invece, indagano sulla possibilità d'incontro tra la materia e la forma, cioè, per riprendere il linguaggio aristotelico, sul cosiddetto *sinolo*, che corrisponderebbe all'individuo. In questo caso, il privilegio ontologico non viene più assegnato ad un principio primo, come accadeva nelle teorie sostanzialiste, bensì all'individuo, e l'attenzione è dunque rivolta al risultato dell'individuazione, piuttosto che direttamente a quest'ultima. In entrambi i casi l'individuazione è, perciò, occultata, a favore di ciò che la precede o di ciò che la segue; per questo Simondon si pone l'obiettivo di assegnarle, per la prima volta, il primato ontologico: l'essere non sarà più né principio primo né individuo, esso sarà individuazione, vale a dire processo, divenire o, come lo chiama Simondon, *ontogenesi*. In tal modo viene posta l'equazione tra essere e divenire: quest'ultimo non è più inteso come un movimento che degrada l'essere, poiché è l'essere stesso a coincidere con il divenire. Ma tale processo di divenire non è concepito da Simondon come una piena continuità; vi sono piuttosto delle *fasi* dell'essere che compongono il processo di individuazione e che ne marcano la discontinuità (la quale costituisce, dunque, un primo punto in comune con la concezione deleuziana del divenire, il quale, come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, si pone per l'appunto come discontinuo). Il punto di partenza dell'individuazione non coincide propriamente con una fase dell'essere, bensì con l'essere senza fasi, definito anche essere *preindividuale*. A partire da quest'ultimo si darà vita all'individuazione, eppure esso non ne costituisce in alcun modo il principio: il preindividuale precede l'individuazione, ma tale anteriorità non è né logica né cronologica, tant'è che ad esso non è possibile applicare alcun principio della logica classica. In particolare il principio d'identità e quello del terzo escluso si rivelano completamente inutili per concepire il preindividuale, essendo quest'ultimo "più che unità e più che identità". Simondon lo caratterizza come *sistema metastabile*, concetto questo a dir poco centrale della filosofia simondoniana: la metastabilità, utilizzata fra l'altro anche da Norbert Wiener, padre della cibernetica, viene scoperta dalla termodinamica e designa uno stato che supera l'opposizione classica tra stabilità ed instabilità. Se, infatti, il preindividuale si trovasse in uno stato di equilibrio stabile non potrebbe dare vita a nessun divenire; al contrario, la metastabilità indica lo stato di tensione di un sistema, che è carico di *energia potenziale*. Quest'ultima non è

affatto dell'ordine del possibile, poiché indica la *realtà* del sistema¹⁰⁵, cioè la sua situazione energetica, che si configura come sovrasaturazione. Il preindividuale si pone, allora, come fonte d'individuazione, poiché la sua metastabilità, raggiungendo un forte stato di tensione, dovuto ad un'alta carica di potenziali, dà avvio all'attualizzazione di questi ultimi, cioè all'ontogenesi. L'individuazione, dunque, è intesa come la risoluzione di un sistema metastabile, ma essa non solo non si configura come un processo continuo (dove si susseguirebbero cronologicamente diversi momenti dell'essere), ma nemmeno come un processo necessario, poiché l'individuo che emerge non è in alcun modo determinabile a priori. Si hanno piuttosto diverse fasi o *regimi d'individuazione*, quello fisico, quello vitale e quello psico-sociale, che sono sempre relativi, vale a dire che esistono solo in rapporto l'uno con gli altri e che non si configurano come dei domini sostanziali. Scrive, infatti, Simondon:

"Ici, l'idée du discontinu devient celle d'une discontinuité de phases, jointe à l'hypothèse de la compatibilité des phases successives de l'être: un être, considéré comme individué, peut en fait exister selon plusieurs phases présentes ensemble, et il peut changer de phase d'être en lui-même; il y a une pluralité dans l'être qui n'est pas la pluralité des parties[...], mais une pluralité qui est au-dessus même de cette unité, parce qu'elle est celle de l'être comme phase¹⁰⁶".

Si passa, dunque, dal preindividuale all'individuazione, ma, come ribadito in precedenza, il preindividuale non è né il principio né la causa dell'individuazione. Non basta, infatti, la presenza di un sistema metastabile per innescare il processo: il sistema possiede delle condizioni energetiche (l'energia potenziale) e delle condizioni materiali (che Simondon chiama struttura), che devono incontrarsi con un terzo elemento, con il quale devono risultare compatibili, per poter dare avvio all'individuazione. Tale elemento è chiamato da Simondon *singularità*, o punto singolare del sistema, ed è ciò che mette in comunicazione degli ordini differenti. Da questa comunicazione, che non era presente nel preindividuale, si genera l'individuo, che si pone come *relazione*, laddove prima non vi era che *disparità*¹⁰⁷ fra ordini

¹⁰⁵ "Le potentiel, conçu comme énergie potentielle, est du réel, car il exprime la réalité d'un état métastable, et sa situation énergétique". Simondon, G., *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, Paris, 2005; rééd. révisée, 2013, p. 547.

¹⁰⁶ Simondon, G., *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information* cit., p. 317.

¹⁰⁷ Va notato che il concetto di disparità viene ripreso da Deleuze nella sua teoria del *disparis* o *precursore oscuro*, presentata in *Differenza e ripetizione*. "La folgore scoppia tra intensità differenti, ma è preceduta da un *precursore buio*, invisibile, insensibile, che ne determina in anticipo il cammino capovolto, come incavato. Parimenti ogni sistema contiene il suo *precursore buio* che assicura la comunicazione delle serie da collegare. [...] Chiamiamo *disparis* il *precursore buio*, la differenza in sé, di secondo grado, che pone in rapporto le stesse serie eterogenee o disparate". DR, pp. 155-156.

eterogenei. Ciò significa che l'individuo è ciò che permette a due ordini di grandezza differenti di comunicare; ad esempio, il vegetale è concepito da Simondon come quell'individuo fisico che mette in relazione un ordine di grandezza cosmico (la luce del sole, necessaria per la fotosintesi), con un ordine molecolare (i sali minerali che nutrono il vegetale). Questa comunicazione tra ordini di grandezza differenti viene chiamata da Simondon *risonanza interna*, ed è la condizione dell'individuazione: partendo, infatti, da una situazione di disparità fra ordini differenti (cioè da una situazione di metastabilità o da quello che viene definito anche *campo problematico*¹⁰⁸), l'individuazione mette in comunicazione le singolarità con i potenziali eterogenei. Mettere fine alla disparità fra ordini di grandezza differenti significa, perciò, risolvere il problema della metastabilità, senza però sopprimerlo, poiché i potenziali non vengono eliminati, bensì messi in condizione di risonanza interna. Quest'ultima fa emergere l'individuo, che, per Simondon, non ha carattere sostanziale, ed è proprio per questo che viene posto come relazionale: l'individuo non è un'istanza autonoma o indipendente, esso si dà solo come relazione, perciò il risultato dell'individuazione non sarà solamente l'individuo, ma piuttosto la coppia individuo-ambiente associato (*milieu associé*). Quest'ultimo è quello stesso sistema in cui l'individuo si costituisce, che rimane presente anche in seguito all'individuazione; perciò, mentre l'individuo concepito dallo schema ilemorfico veniva inteso come realtà ultima ed indipendente, quello simondoniano è, al contrario, sempre parziale e relativo, poiché egli non è semplicemente in relazione con l'ambiente associato, bensì è questa relazione. Vale la pena di ricordare subito che Simondon intende la relazione come dotata di rango ontologico: la relazione è, a tutti gli effetti, essere. Tale teoria, che sostiene un *realismo delle relazioni*, serve a Simondon precisamente per dare all'individuo uno statuto di realtà, senza per questo comprenderlo come sostanza. Come scrive Jean-Hugues Barthélémy, nel suo *Glossaire Simondon*:

"Le *réalisme* des relations consiste à *désubstantialiser l'individu sans pour autant le déréaliser*, puisqu'il pose que l'individualité de l'individu augmente par démultiplication des relations qui constituent cet individu. C'est pourquoi l'individu ne se dissout pas dans les relations qui le font¹⁰⁹".

¹⁰⁸ Ricordiamo che per Simondon la nozione di *problema* è fondamentale, poiché viene intesa come una condizione oggettiva del sistema, priva di qualunque allusione alla dimensione soggettiva. Com'è noto, Deleuze ha ampiamente ripreso questa elaborazione del concetto di problematico.

¹⁰⁹ Barthélémy, J. H., "Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre", in *Appareil* [En ligne]. *Individuer Simondon. De la rédecouverte aux prolongements*, 2016, mis en ligne le 09 février 2016. URL: <https://appareil.revues.org/2253>

La relazione ha statuto ontologico, proprio perché i termini che la compongono esistono solo in questa relazione e mai *a priori*. Ma, se l'individuo è sempre relazione, che cosa distingue, allora, un individuo fisico da un vivente? Si tratta di una questione centrale del pensiero simondoniano, che fonda la sua teoria dell'*allagmatica* (definita anche *cibernetica universale*) e dell'*analogia* e il suo metodo *transduttivo*. Simondon, infatti, si propone di oltrepassare il classico dualismo tra forma e materia, che si ripropone nell'opposizione tra vitalismo (teoria secondo la quale il vivente non è spiegabile in termini solamente fisici) e meccanicismo (che riduce, al contrario, il vivente a dei processi fisico-chimici). Secondo Simondon l'individuo fisico e quello vivente non sarebbero totalmente opposti né incompatibili, sarebbero piuttosto il risultato di due individuazioni differenti, che però trovano entrambi la loro fonte nel preindividuale. Tanto l'individuo fisico, quanto quello vivente, nascono come risoluzione del sistema metastabile preindividuale e sono, dunque, entrambi relazioni tra due ordini differenti, che vengono messi in comunicazione. Quest'ultima, oltre che come risonanza interna, è definita anche *informazione*, concetto che Simondon riprende dalla cibernetica, ma non senza una previa correzione. La cibernetica, infatti, si proponeva il medesimo obiettivo di Simondon, ossia quello di rompere il paradigma dualista tra vitalismo e meccanicismo, ritenendo di poter spiegare, sulla base dello stesso modello, tanto il mondo meccanico, quanto quello biologico, quanto, infine, quello sociale. Il suo pensiero si basava, per tanto, sulla possibilità di costruire un'*analogia* tra le macchine, il vivente e la società, e dunque tra le scienze fisiche, biologiche e sociali, che sarà proposta anche da Simondon. La cibernetica, però, trae il paradigma su cui fondare tale analogia dalla Teoria dell'Informazione, la quale concepisce l'informazione come *neghentropia*, vale a dire come misura d'ordine. Se l'entropia, infatti, misura il disordine di un sistema, la neghentropia, o entropia negativa, è esattamente l'opposto: il passaggio di un sistema da disordinato ad ordinato. In tal modo, l'informazione è ridotta alla comunicazione di un ordine, che può avvenire in qualsiasi sistema del tipo input-output. Semplificando, potremmo dire che la cibernetica, appoggiandosi alla Teoria dell'Informazione, pensa di poter spiegare la macchina, il vivente e la società applicandovi semplicemente il medesimo *pattern*, e costruisce perciò tra di essi un'analogia strutturale, che si basa su una somiglianza¹¹⁰. Simondon, invece, pensa un'*analogia operativa*, che parte

¹¹⁰ Anche Ruyer, in particolare in *La cybernetique et l'origine de l'information*, testo del 1954, ma riedito nel 1968 con l'aggiunta di un capitolo, aveva messo appunto una critica simile alla cibernetica e alla sua nozione di informazione, intesa come neghentropia. In particolare, secondo Ruyer, una macchina può essere definita come un sistema di comunicazione, solo se intendiamo l'informazione come una grandezza fisica misurabile. Al contrario, per Ruyer, l'informazione è anche creazione di novità, vale a dire di nuove forme, e ciò è possibile solamente per degli organismi in grado di dare senso all'informazione, cioè di appellarsi ad una realtà trans-spazio-temporale. Le macchine possono guardare l'informazione da trasmettere, ma non possono, secondo Ruyer, crearla, poiché l'informazione è legata all'attività della coscienza e non è dunque spiegabile

da una differenza per stabilire un'identità di rapporti operazionali, che permette di "unificare" il processo di genesi dei diversi domini d'individuazione. L'analogia si basa, dunque, sull'individuazione, che è un'operazione che può essere tanto fisica, quanto biologica, psicologica o sociale, pur presentando dei gradi differenti di complessità nei diversi regimi. L'allagmatica, perciò, è la scienza delle operazioni, e proprio per la sua capacità di spiegare tutti i regimi di individuazione, è definita anche cibernetica *universale*. Secondo tale teoria, l'individuo fisico e quello vitale non presentano la stessa struttura, ma sono dei tipi diversi della medesima operazione di genesi: ossia la messa in comunicazione di ordini di grandezza disparati. È per questo che l'operazione d'individuazione è definita come *transduttiva*: essa è trasformazione del negativo (la disparità iniziale) in positivo (integrazione dei disparati in una risonanza interna)¹¹¹, e non può essere conosciuta né attraverso una deduzione (poiché essa ci porterebbe a presupporre un principio esterno all'operazione), né attraverso un'induzione (la quale stabilisce sempre ciò che vi è in comune fra i termini, e non potrebbe, perciò, concepire la disparità o differenza come punto di partenza). Simondon pone come paradigma della transduzione la cristallizzazione, poiché è anche l'individuazione più semplice: il cristallo emerge attraverso l'incontro (la risonanza interna) di un germe cristallino, cioè della singolarità, con l'acqua madre, che gioca il ruolo di sistema metastabile. In altri termini, l'individuazione fisica si pone come risoluzione di un problema o stato metastabile, poiché pone in risonanza interna una singolarità (il germe cristallino) con le condizioni energetiche e strutturali del sistema. Dal momento che l'individuo, tanto quello fisico quanto quello vitale, è sempre relazione con l'ambiente associato, la differenza fra i due regimi non potrà che trovarsi a livello di questa relazione: quest'ultima, nell'individuo fisico, è immediata, mentre il vivente si fa "agente" ed interviene in tale relazione, inserendovi una mediazione ed una gerarchia. In altri termini, il cristallo si rapporta al *milieu* solamente sui suoi bordi o margini, ed è infatti solo lì che può proseguire l'individuazione. Al contrario, il vivente, a partire dalla membrana che ne costituisce la soglia, è in grado di distinguere l'interno (Simondon parla di *milieu intérieur*, riprendendo l'espressione di Claude Bernard) dall'esterno. Interiorità ed exteriorità non sono, però, dei dati fissi, bensì sono essi stessi relazionali e relativi, poiché il vivente può selezionare dei corpi esterni e farli passare all'interiorità. In particolare, esso può piegare il

meccanicamente. Ruyer, dunque, distingue le macchine dall'organismo vivente, poiché quest'ultimo rimanda ad una dimensione *metafisica*, nel senso etimologico del termine; ciò segna il punto di rottura rispetto alla prospettiva simondoniana.

¹¹¹ La *transduzione* non si pone in alcun modo come dialettica, poiché non è sintesi del positivo e del negativo e soprattutto perché il negativo non è qui concepito come ciò che sopraggiunge in un secondo momento, bensì è presente fin dall'inizio. Il rifiuto della dialettica da parte di Simondon si pone sulla scia di quello di Bachelard, esposto in *La philosophie du non. Essais d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940.

milieu e interiorizzarne alcune parti: in questo modo l'interiorità e l'esteriorità sono ovunque nel vivente. Come fa notare Anne Sauvagnargues:

"Le pli produit simultanément l'intériorité et l'extériorité, le dedans et de dehors, si bien que le dedans se forme comme «le dehors du dehors», pour reprendre la belle formule que Deleuze applique à Foucault. La membrane polarisée plisse donc sa pellicule organique et s'incurve pour que son dehors se retrouve, à l'issue de cette torsion, à l'intérieur d'elle-même, devenue milieu d'intériorité¹¹²".

Questa polarità tra interno ed esterno che caratterizza la vita e che implica una topologia ed anche una cronologia come condizioni per poter comprendere il vivente¹¹³, determina il mantenimento di uno stato di metastabilità. Il vivente non solo risolve il problema iniziale, ma lo prolunga, inserendosi laddove l'individuazione fisica si arrestava: ciò implica la critica da parte di Simondon ad ogni possibile riduzionismo del vivente al meccanico e dunque anche agli eccessi delle cibernetica (soprattutto nella comparazione tra uomo e macchina). Solo il vivente è in grado di mantenere una metastabilità, di prolungare il problema, cioè di porsi come un'individuazione permanente. Il vivente, inoltre, conserva una parte della carica potenziale del preindividuale, che non è ancora attualizzata e che può dar vita a nuove individuazioni: quella psichica e quella collettiva. Queste due costituiscono la terza fase dell'essere, dopo quella fisica e quella vitale, che viene chiamata da Simondon *transindividuale*, allo scopo di distinguerla dalla semplice inter-individualità. Quest'ultima, infatti, sarebbe la semplice relazione tra individui, al contrario nel transindividuale intervengono quelli che Simondon chiama i soggetti, vale a dire gli individui uniti alla loro carica di preindividualità. L'individuazione psico-collettiva non è la sintesi delle prime due fasi dell'essere, bensì il loro "significato", poiché è la scoperta, da parte dell'individuo, di quel resto o carica residuale d'essere preindividuale che abita in lui e che gli permette di relazionarsi con gli altri individui e con il mondo e, dunque, di creare un *milieu* ancora più complesso rispetto a quello del semplice essere individuato, vale a dire la collettività.

Senza addentrarci oltre nell'affascinante teoria simondoniana, questa ricostruzione, seppur per molti versi incompleta, ci è comunque sufficiente per comprendere in che modo Deleuze si sia servito di Simondon per la sua nozione di *una* vita. Fin qui abbiamo visto che quest'ultima è immanente e a-soggettiva, come la coscienza ruyeriana, ma è anche un insieme di casi o

¹¹² Sauvagnargues, A., *L'empirisme transcendantal* cit., p. 284.

¹¹³ Il vivente si determina mediante una condizione spaziale o topologica, ossia il piegamento della materia, che implica una differenziazione tra interno ed esterno. Questa distinzione si temporalizza in interiorità vissuta ed esteriorità futura o a venire; per questo Simondon parla di topologia e di cronologia (o *cronogenesi*) del vivente.

eventi, che nascono, per così dire, da "un colpo di dadi": non seguono cioè nessuna successione temporale e non si fondano su nulla, bensì emergono dal caos e dal disordine. Simondon permette a Deleuze di risolvere un problema che emerge da tale impostazione del campo trascendentale impersonale: quello della relazione tra il campo trascendentale in cui si danno gli eventi (vale a dire, una vita) e gli eventi stessi. Se Deleuze, infatti, avesse continuato a seguire Ruyer nel qualificare il suo campo trascendentale impersonale come unità e individualità, non avrebbe potuto spiegare il darsi di una molteplicità di eventi, se non ricorrendo ad un principio che li unificasse e fornisse loro una continuità (esempi di tale impostazione sono l'armonia leibniziana, l'*élan vital* di Bergson e il neofinalismo di Ruyer). Per sfuggire a questa orientazione teleologica, cioè alla reintroduzione di una sorta di causalità finale, Deleuze deve porre la molteplicità già all'interno del campo trascendentale, in modo che quest'ultimo non possa più dirsi propriamente né uno, né identico a sé. Ecco allora che interviene la teoria simondoniana delle singolarità: queste ultime non sopraggiungono, infatti, al sistema, ma sono già presenti nel preindividuale, solo che si trovano in una condizione di disparità, cioè di differenza. Affinché l'individuazione abbia inizio, occorre uno stato di risonanza interna. Ma il campo trascendentale di Deleuze è preindividuale, come l'essere di Simondon, dunque non è ancora individualizzato: per questo esso può dirsi molteplice e singolare (cioè abitato da singolarità o punti singolari).

"Si vede come una vita singolare possa fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizzi. [...] Gli indefiniti di una vita perdono ogni determinazione nella misura in cui riempiono un piano di immanenze o - il che, a rigore, è la stessa cosa - costituiscono gli elementi di un campo trascendentale (la vita individuale al contrario resta inseparabile dalle determinazioni empiriche).¹¹⁴"

Si capisce, allora, perché Deleuze sostenga che la filosofia simondoniana proponga "una nuova concezione del trascendentale"¹¹⁵, affermazione che potrebbe sorprendere un lettore di Simondon, dal momento che quest'ultimo non parla affatto del trascendentale. Ma tale dichiarazione testimonia che Simondon è servito a Deleuze soprattutto per pensare un campo trascendentale, cioè una vita, che fosse molteplice, vale a dire composta di singolarità o eventi ancora disparati e non in uno stato di risonanza interna. Infatti, una volta che le singolarità vengono messe in comunicazione, cioè una volta che gli eventi divengono attuali, l'individuazione inizia ad aver luogo e, perciò, ci troviamo nel mondo della vita individuale,

¹¹⁴ RF, p. 323.

¹¹⁵ LS, p. 97 nota.

dove gli eventi divengono accidenti e le singolarità si trasformano in individui e persone. Al contrario, *una* vita è fatta di virtuali e anche gli eventi e le singolarità che la popolano sono delle virtualità: l'articolo indeterminativo "una" si applica alla vita per segnalarne non l'unità, ma l'appartenenza al virtuale, vale a dire a quello che Simondon chiama preindividuale e che, non a caso, qualifica anche come *apeiron*, cioè indeterminato. Una volta posta la molteplicità, è possibile allora pensare ad un divenire discontinuo o ad un individuazione per fasi, che non ricadano in nessun orientamento finalista. Vale la pena, però, di sottolineare che, nonostante i punti in comune fra l'essere preindividuale e il campo trascendentale impersonale siano numerosi, i due non arrivano a coincidere veramente, poiché Simondon e Deleuze divergono nella loro concezione della molteplicità: per Simondon si tratta di porre un essere che sia "più che unità", al contrario per Deleuze, come per Guattari, il molteplice si ottiene sempre per sottrazione, *n-1*, come troviamo scritto nelle belle pagine di *Mille Piani* dedicate al rizoma¹¹⁶. Deleuze, dunque, ha messo in campo, finora, un insieme di eventi e una vita senza soggetto. Gli eventi emergono come "casi" imprevedibili: ciò, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, implica il rifiuto di qualsiasi determinismo. Se si ricorresse, infatti, ad un principio ordinatore esterno, si ricadrebbe nella necessità causale del divenire. Deleuze, al contrario, vuole mantenere l'imprevedibilità degli eventi: il loro accadere deve essere, per l'appunto, "un caso", dunque non può essere deducibile a priori. Ciò è possibile perché l'evento è concepito come relazione tra il virtuale e l'attuale, il cui scambio non è unidirezionale: il virtuale si individualizza o, come scrive Deleuze per riprendere il paradigma simondoniano, "si cristallizza" nell'attuale; ma l'attuale non è mai solamente il risultato, esso stesso è capace di rinviare al virtuale, poiché permane in lui un resto, quella carica di preindividuale a cui si riferiva Simondon. Ciò fa sì che l'evento non si esaurisca nel suo accadere, bensì permanga come possibile apertura di possibilità. Scrivono Deleuze e Guattari, parlando del Maggio '68:

"L'evento è una biforcazione, una deviazione rispetto alle leggi, una condizione instabile che apre un nuovo campo di possibilità. Prigožin ha parlato di questi stati in cui, anche in fisica, le piccole differenze si propagano invece di annullarsi, e in cui i fenomeni del tutto indipendenti entrano in risonanza, in congiunzione. In questo senso, un evento può essere contrastato, represso, recuperato, tradito, e malgrado ciò comporta qualcosa di

¹¹⁶ "Il molteplice *bisogna farlo*, non aggiungendo sempre una dimensione superiore, ma al contrario il più semplicemente possibile, a forza di sobrietà, al livello delle dimensioni di cui si dispone, sempre *n-1* (l'uno fa parte del molteplice solamente così, venendo sottratto). Sottrarre l'unico dalla molteplicità da costituire". MP, p. 51.

insuperabile. [...] Il possibile non preesiste, è creato dall'evento. È una questione di vita. L'evento crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività¹¹⁷».

Il linguaggio di tale citazione risente sicuramente dell'influenza simondoniana e ci fa comprendere che gli eventi non solo non sono sottoposti ad una necessità esterna (determinismo), ma nemmeno ad una causa finale: una vita non è, infatti, una coscienza intenzionale e soggettiva che li unifica, riconoscendoli come i propri eventi e orientandoli secondo un fine. Non possiamo, perciò, che dissentire dalla critica rivolta a Deleuze da Pierre Montebello, il quale sostiene che Deleuze:

"a doublé la nécessité interne, qui est la ligne verticale de l'ontogenèse propre de la nature [...], son niveau de productivité jaillissant en monde physique, vital, psychique, par une nécessité externe qui est la ligne horizontale des rencontres, du fortuit, du coup de dés, du hasard. [...]. Il en va comme si Simondon et Nietzsche entraient en concurrence: d'un côté «la résonance interne du système, [...] un mouvement forcé» comme si tout provenait d'un processus interne. De l'autre, l'identification du monde et du chaos avec des séries fortuites et hasardeuses. Hasard contre nécessité interne¹¹⁸».

Riteniamo, infatti, che l'ontogenesi non vada intesa come un movimento verticale, gerarchico e guidato da una necessità interna, perché, se così fosse, essa ricadrebbe di nuovo nel finalismo e non terrebbe conto della molteplicità che popola una vita. Se è pur vero che gli eventi si danno come un lancio di dadi, una vita, però, non rimane inerme di fronte a tale casualità. Essa, infatti, ha la possibilità di farsi agente del divenire, il che implica la messa in atto di una pratica creativa, non di unificazione (altrimenti Montebello avrebbe ragione a parlare di una "necessità interna"), bensì di *selezione*. Gli eventi emergono come casi, ma una vita può selezionare ciò che le è compatibile: una pratica questa che lo stesso Simondon riconosceva al vivente in relazione al suo *milieu associé*. Abbiamo, dunque, un nietzscheano lancio di dadi, a cui segue una pratica selettiva, ispirata essa stessa dall'eterno ritorno. Non si tratta, allora, per Deleuze, di far entrare in concorrenza Simondon e Nietzsche, ma piuttosto di farli incontrare.

¹¹⁷ RF, pp. 188-189.

¹¹⁸ Montebello, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, p. 20.

3) *Quid juris? Un pensiero nomade*

Ritorniamo, per un attimo, al commento di Montebello sul pensiero deleuziano del caso: l'autore di *L'autre métaphysique* afferma, infatti, che il caso non è altro che azzardo, incontro fortuito e accidentale, pura aleatorietà. Se così fosse, però, finiremo di nuovo nel caos, mentre, come abbiamo ormai compreso, Deleuze vuole evitare a tutti i costi tale rischio. Come si concilia, allora, l'idea del caso con quella di un ordine interno, di un'auto-regolazione e di una messa in risonanza delle singolarità? Montebello ha ragione a porre tale questione, ma la sua risposta è insoddisfacente: egli non trova nessuna possibilità di conciliazione tra le due istanze. In altri termini, ciò significherebbe ammettere che il caso in Deleuze non ha alcuna legittimità: esso non avrebbe diritto ad esistere, se non per far precipitare il sistema nel caos. È qui che si situa l'incomprensione: il caso, infatti, non equivale al caos, e, a differenza di quest'ultimo, trova in Deleuze una legittimazione, poiché è proprio a partire dal caso che si pone la domanda *quid juris?*. L'intera critica che Deleuze fa alla storia della filosofia e alla perpetuazione di un'immagine dogmatica del pensiero, a cui consegue l'esigenza di un *renversement* del platonismo, se, da un lato, è una netta opposizione ad ogni forma di istituzionalismo e giuridicismo in filosofia, dall'altro lato, non è un rifiuto di qualsiasi ordine e gerarchia. Ciò che Deleuze contesta non è l'ordine in sé, ma il *criterio* e il *modus operandi* con cui quest'ordine viene stabilito. Il pensiero dogmatico, infatti, adotta come criterio per porre una gerarchia tra gli esseri la loro maggiore o minore *vicinanza all'Essere*, intendendo quest'ultimo come principio primo o fondamento. Quest'ordine, inoltre, scaturisce da un *giudizio*, concetto di cui avremmo modo di analizzare tutte le implicazioni nel prossimo capitolo. Per ora ci basti sapere che il giudizio, che utilizza come criterio la prossimità degli esseri al fondamento, si concretizza in un'operazione di distribuzione: a ciascuno vengono assegnati la propria posizione, la propria categoria, i propri attributi e i propri limiti. In tal modo viene a comporsi una gerarchia il cui criterio di misura e la cui distribuzione rimangono fissi¹. Ed è proprio in risposta a tale fissità che Deleuze propone la sua teoria dell'univocità dell'essere; dire che l'essere si dice in un solo e medesimo senso di tutte le differenze che lo compongono, significa affermare che l'essere è differenza. Esso, infatti, è uno, ma è composto di fattori individuanti: proprio in ragione della presenza di questi ultimi, si pone la necessità di un ordine e di una gerarchia² all'interno dell'essere. Vale a dire che le differenze si devono

¹ "Un siffatto tipo di distribuzioni procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a «proprietà» o territori limitati nella rappresentazione". DR, p. 54.

² "Senza dubbio c'è ancora nell'essere univoco una gerarchia e una distribuzione, che concernono i fattori individuanti e il loro senso". DR, p. 53.

distribuire nell'essere, devono occuparlo e formare, perciò, una gerarchia. Ma, poiché queste differenze non sono fuori dell'essere, bensì gli sono immanenti, il criterio di tale distribuzione non potrà più essere la loro maggiore o minore vicinanza all'essere. Serve, dunque, un nuovo criterio di misura, che non sarà altro che la *potenza*. Mentre prima si consideravano le differenze a partire da un criterio generale, che valeva egualmente per tutte, la potenza, al contrario, è relativa a ciascuna delle differenze: si tratta, cioè, di un criterio che tiene conto delle singolarità. Scrive, infatti, Deleuze che:

"non si tratta di gradi di potenza considerati in assoluto, ma soltanto di sapere se un essere «salta» eventualmente, cioè supera i propri limiti, giungendo sino al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado³".

La potenza di ciascun essere coincide con il raggiungimento del proprio limite o della propria massima possibilità: oggetto di valutazione non è più, perciò, la misura, bensì l'opposto, cioè l'eccesso e la dismisura, ciò che i Greci designavano con il termine *hybris*. Ed è proprio questa tracotanza ad essere designata nell'espressione deleuziana *anarchia incoronata*, con cui si definisce la paradossale condizione delle differenze, le quali sono tutte ugualmente situate nell'essere univoco (si tratta di una situazione di uguaglianza, perché nessuna partecipa all'essere più o meno), ma all'interno di quest'ultimo vi si dispongono in modo ineguale, a seconda della loro potenza. Ciò non significa che esse occupano l'essere in modo del tutto casuale, poiché si tratta pur sempre di una distribuzione, solo che quest'ultima non è più operata dal giudizio, bensì dal *nomos*: ecco perché prenderà il nome di *distribuzione nomade*. Proprio tale distribuzione, assieme al nuovo tipo di gerarchia che gli corrisponde, ossia l'anarchia incoronata, legittimano il caso: esso non è aleatorio, bensì un colpo di dadi che comprende tanto il lancio, che afferma il caso, quanto il ritorno dei dadi sul tavolo da gioco, che afferma la necessità. Bisognerà, allora, analizzare questo lancio di dadi di ispirazione nietzschiana, poiché esso risponde alla domanda *quid juris?* e afferma così il diritto della vita ad esistere come insieme di casi ed eventi. Innanzitutto, si tratta di porre un nuovo criterio, la potenza, che non avrà più il compito di misurare, quanto piuttosto di *selezionare*. In secondo luogo, il processo di legittimazione non verrà più operato dalla ragione (*logos*) o dalla legge astratta (*nomos sedentario*), bensì da un nuovo agente: il *nomos nomade*, che implica tutta una nuova concezione della Terra.

³ DR, p. 55.

3.1 Anarchia incoronata: Nietzsche e il lancio di dadi

"Vient alors le moment d'errer. Non pas comme Œdipe, pauvre roi sans sceptre, aveugle intérieurement illuminé; mais d'errer dans la fête sombre de l'anarchie couronnée⁴".

Deleuze, nel 1967, in occasione della sua relazione alla *Société française de philosophie*, tiene una relazione dal titolo *La méthode de la dramatisation*, in cui rivendica la necessità di scoprire l'Idea (intesa da Deleuze come una molteplicità reale e non come semplice dato noetico o affezione dell'anima), attraverso delle nuove domande che mettano fuori gioco l'essenza. Deleuze ci invita a smettere di chiederci *qu'est-ce que?*, perché tale domanda non potrà mai condurci ad altro che ad un'essenza astratta o ad una serie di aporie, come capita a Platone in tutti i dialoghi in cui preferisce porre la questione "che cos'è?", ad esempio "che cos'è il bello?" o "che cos'è il giusto?", piuttosto che domandarsi "chi è bello?" oppure "dove e quando c'è giustizia?"⁵. Secondo Deleuze, per scoprire l'Idea bisogna, al contrario, *drammatizzarla*, vale a dire chiedersi "chi?", "quando?", "dove?", "come?", ma mai "che cosa?": non dobbiamo, perciò, cercare l'essenza, ma delle coordinate spazio-temporali. Abbiamo ripreso questo monito di Deleuze e l'abbiamo finora applicato anche alla vita: essa, infatti, come l'idea, è una molteplicità reale, animata da movimenti temporali e spaziali, cioè da ritmi e da velocità. Abbiamo scoperto così tutta una serie di eventi e singolarità, di auto-sorvoli e individuazioni, che costituiscono il dramma in atto della vita, il suo teatro e, al contempo, il *pathos* o fondo oscuro (si tratta della stessa oscurità a cui fa riferimento Foucault nella citazione riportata qui sopra) che giace sotto ogni rappresentazione. Ma quale legittimità hanno questi movimenti? Dove giace il loro diritto a "parlare" e a "farsi sentire", soprattutto in filosofia? Per trovare tale legittimità bisogna farla finita con l'essenza, smetterla di pensare che in filosofia pensare equivalga a cercare il *ti esti* platonico, altrimenti una vita, per come la intende Deleuze, non potrebbe mai essere una risposta adeguata a tale domanda: non c'è fissità nella vita, essa perciò non risponde ai criteri della logica e dell'epistemologia classica. Una vita non va riportata all'altezza del concetto, ma cercata nelle circostanze della sua genesi: risponde ad una fisica, piuttosto che ad una logica del pensiero e non è adatta, perciò, a farsi incasellare nelle categorie fisse del giudizio, ma si presta, invece, ad una teoria della conoscenza intesa come *casistica*, o studio dei casi.

⁴ Foucault, M., "Arianne s'est pendue", in *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Parigi, 2001, p. 797.

⁵ ID, p. 117-118.

"Si può credere di possedere il concreto quando si compensa l'insufficienza di un astratto con l'insufficienza del suo opposto? Si continui pure a dire che «l'uno è molteplice e il molteplice uno», ma è come parlare come quei giovani di Platone che non evitano neppure il cortile. Si combinano i contrari, si fa della contraddizione, ma in nessun caso si è detto l'importante, «quanto», «come», «in quale caso». Ora l'essenza è nulla, vuota generalità, quando è separata da questa misura, da questa maniera, da questa casistica⁶".

Il primato dell'essenza, dunque, è rimpiazzato dalla tipologia dei casi; questo è il senso della drammatizzazione deleuziana, che trova la sua prima teorizzazione in *Nietzsche e la filosofia*⁷. Secondo Deleuze, Nietzsche ha un obiettivo polemico, ossia la dialettica hegeliana, e un compito da realizzare: la critica. Si tratta di riprendere il progetto che Kant aveva cominciato, senza riuscire a portarlo a termine; Kant, infatti, ha avuto il merito di concepire per primo una critica immanente, vale a dire una critica della ragione da parte della ragione: egli ha avuto l'idea di una *filosofia-legislazione*⁸. E legiferare non significa altro che creare, più precisamente, creare valori. Ma Kant, attraverso la sua ragion pratica, ha finito per riunire il legislatore e il suddito in un'unica persona; il principio legislatore è per lui sempre una facoltà, l'intelletto o la ragione, ed egli ha creduto di poter liberare l'uomo semplicemente ponendo in lui tale principio. Al contrario, essere sudditi ed *anche* legislatori, secondo Nietzsche, non ci fa smettere di essere sudditi: del resto, se riunissimo la figura del prete e quella del fedele in un'unica persona, non ci libereremmo di certo dalla fede. Così la critica di Kant rimane troppo debole, perché, nel momento stesso in cui pone sotto giudizio la ragione, si preoccupa subito di concedergli dei diritti; legiferare diventa, allora, sinonimo di obbedire alla ragione e quest'ultima, d'altro canto, diviene principio legislatore solo dei valori stabiliti, cioè quelli già fissati dal senso comune. Nietzsche, al contrario, vuole portare fino in fondo la critica: non si accontenta di pensare la ragione, vuole piuttosto pensare contro la ragione. Il vero legislatore, perciò, non è il funzionario kantiano dei valori comuni, ma il genealogista, colui che crea nuovi valori e che, per questo, è chiamato anche "filosofo dell'avvenire".

"Anche per lui pensare è giudicare, ma giudicare è valutare e interpretare, creare i valori. Il problema del giudizio si converte in quello della giustizia e della gerarchia⁹".

⁶ DR, p. 237.

⁷ N, p. 121.

⁸ "Gli autentici filosofi sono coloro che comandano e legiferano". Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, in Nietzsche, F., *Opere*, a cura di Colli, G. e Montinari, M., Adelphi, Milano, 1964, vol. VI, tomo 2, p. 120.

⁹ N, p. 140.

Si tratta, dunque, di creare una gerarchia che non sia frutto di un giudizio e che non si basi sui valori comuni: ci vogliono nuovi valori (l'affermazione e la negazione), nuovi modi di valutare (la selezione) e nuovi scopi (non più l'uomo e la sua ragione, ma il superuomo e la sua potenza). Tutto questo si può riassumere in un'unica espressione: *il colpo di dadi*.

L'eterno ritorno

La grande battaglia che Deleuze mette in scena nella sua monografia su Nietzsche è quella tra il pensiero e la vita. Quest'ultima è quasi sempre stata negata dal pensiero, Socrate è stato il primo ad opporre l'Idea alla vita e molti altri l'hanno seguito in questa lotta. Negare la vita non significa eliminarla, bensì renderla colpevole, ingiusta, sofferente: ecco il grande lavoro compiuto prima dai Greci, con il loro concetto di *hybris*, e poi dal Cristianesimo, attraverso la nozione di *peccato*. Il colpo di genio è stato quello di porre la vita come colpevole, così da poter affermare l'esigenza di una redenzione e di una giustificazione divina. Nietzsche, rifacendosi al pensiero dei presocratici ed in particolare ad Eraclito, non vuole prendere parte a questa lunga storia di colpevolezza, perpetuata, secondo lui, anche nel pensiero moderno dalla dialettica. Nietzsche vuole affermare, invece, l'innocenza della vita, poiché se è vero che essa è divenire, è altrettanto vero che il divenire è un gioco: il gioco dell'eterno ritorno o, il che è lo stesso, quello di un colpo di dadi.

"O cielo al di sopra di me, cielo puro e alto. Questa è ora per me la tua purezza, che non ci sia un eterno ragno e ragnatele della ragione: possa essere tu il pavimento ove danzano le sorti divine, possa essere tu un tavolo divino per i dadi e i giocatori divini¹⁰".

Si tratta di un gioco divino o, come preferirà chiamarlo Deleuze in *Logica del senso*, un gioco *ideale*, poiché a rigore non è giocato né dagli uomini né dagli dei, e si oppone con fermezza al gioco del Dio leibniziano che abbiamo incontrato in precedenza, il quale era ancora troppo legato al modello del calcolo¹¹. Il gioco dei dadi non è, infatti, il calcolo delle probabilità; potrebbe esserlo, al limite, se si trattasse di molti lanci di dadi, numericamente distinti, sui quali si potrebbero calcolare delle probabilità statistiche, delle ipotesi di perdita o di vincita: queste ultime varrebbero da regole fisse del gioco e sarebbe sempre possibile determinare chi vince e chi perde. Nell'innocente gioco nietzschiano, al contrario, non vi sono né vincitori né vinti, poiché si tratta di un unico lancio di dadi: un solo colpo, che non può dunque sottostare

¹⁰ Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra* in *Opere cit.*, vol. VI, tomo 1, "Prima che il sole scenda", p. 202.

¹¹ La critica al gioco leibniziano si trova in DR, pp. 256-257, e in LS, pp. 58-59.

né a regole né a modelli. E Deleuze dice che questo lancio afferma il caso tutto in una volta: sembra che si tratti qui del caso come caos e disordine. Così sarebbe, in effetti, se non tenessimo conto dei due momenti che compongono questo colpo di dadi: abbiamo a che fare, infatti, con un lancio e poi con il ricadere dei dadi sul tavolo. Il lancio è l'affermazione del caso come "molteplice, frammenti, membra, caos"¹², ma la ricaduta dei dadi stabilisce l'unica possibile combinazione del caso: non ve ne saranno altre, poiché non vi saranno altri tiri. Ecco allora l'affermazione della necessità, che non abolisce il caso, ma fa di esso una combinazione fatale: non c'è qui né causalità, né finalità, non possiamo contare su un gran numero di tiri per sperare di ottenere la combinazione che desideriamo. Questo è quello che fanno i cattivi giocatori, così li definisce Nietzsche, per indicare che essi pongono uno scopo nel gioco e lo riducono ad un calcolo di probabilità¹³. Al contrario, saper giocare significa lanciare i dadi una sola volta e accettare la combinazione fatale che verrà a comporsi, affermando così la correlazione tra caso e necessità. È, per altro, quest'accettazione della combinazione, al contempo casuale e necessaria, a definire il cosiddetto *amor fati*, che Deleuze attribuisce tanto a Nietzsche quanto agli stoici e al loro rapporto con l'*Aiôn*¹⁴. La scelta, da parte di Deleuze, di porre l'*amor fati* come conseguenza del lancio di dadi ci sembra, però, poco efficace, poiché potrebbe essere facilmente fraintesa: alla luce, infatti, delle possibili interpretazioni del fato come necessità e come ordine stabilito, è possibile pensare all'*amor fati* come ad un'etica tesa al mantenimento del suddetto ordine. Al contrario, il gioco che Deleuze attribuisce a Nietzsche ha come sua caratteristica fondamentale una forma di creatività e di critica radicale, che ci sembra assente nell'idea di *amor fati* ed in generale nell'etica stoica, che pure Deleuze prende ad emblema della propria teoria dell'evento. Se, infatti, la logica e la fisica degli Stoici, attraverso le loro concezioni del predicato e della quasi-causa, si prestano bene al pensiero deleuziano dell'evento, ci sembra più difficile scorgerne i legami con un'etica basata sulla figura del saggio e su un ideale di *atarassia*, che si basa sull'*amor fati*. Del resto, è proprio Deleuze ad affermare che, con la critica di Nietzsche:

¹² N, p. 54.

¹³ "Timido, mortificato, goffo, simile ad una tigre che abbia fallito il balzo: così, o uomini superiori, vi ho spesso veduto scivolare in disparte, per aver fallito un tiro di dadi. Ma che vi importa a voi giocatori di dadi! Voi non avete imparato a giocare e a farvi beffe come si deve". Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra* in *Opere* cit., vol. VI, tomo 1, "Dell'uomo superiore", p. 355.

¹⁴ Su Nietzsche: "Non una probabilità suddivisa in più volte, ma tutto il caso in una volta sola; non combinazione finale, desiderata, voluta, sperata, ma la combinazione fatale, fatale e amata, l'*amor fati*". N, p. 55. Sugli Stoici si veda, in *Logica del senso*, la serie "Sull'evento", LS, pp. 133-137.

"Non si intende dire che il filosofo debba aggiungere alle sue attività anche quella del legislatore per il fatto che sarebbe il più idoneo a farlo, come se la sua sottomissione alla saggezza l'abilitasse a scoprire le migliori leggi possibili, alle quali gli altri uomini dovrebbero sottomettersi. Si vuol dire ben altra cosa: che il filosofo, in quanto tale *non* è un saggio, che il filosofo in quanto tale smette di obbedire, sostituisce la vecchia saggezza con il comando, infrange i vecchi valori e crea i valori nuovi, e tutta la sua scienza è in questo senso legislatrice¹⁵".

Se, dunque, non è tanto l'*amor fati* ad essere la conseguenza del lancio di dadi, che cosa comporta veramente quest'ultimo? Il risultato del gioco ideale, secondo Deleuze, è l'eterno ritorno, il quale si identifica, contemporaneamente, con il secondo momento del gioco (ossia la ricaduta dei dadi sul tavolo e la conseguente affermazione della necessità), ed anche con la ripetizione del primo momento, ossia del tiro. Ciò non significa che ci saranno più lanci, che daranno tutti lo stesso risultato, ma che si continua a ri-affermare quell'unico tiro, ossia il caso. Il lancio dei dadi mostra i frammenti del caso, ma se facciamo valere questi ultimi per sé, senza riunirli e senza affermare il numero fatale e necessario che li combina, allora non abbiamo imparato a giocare. Ciò vorrebbe dire, infatti, opporre i frammenti del caso alla necessità, cioè il caos all'eterno ritorno: in tal caso, piegheremmo il cerchio dell'eterno ritorno tutto dal lato della necessità, e, escludendo da quest'ultima il caos ed il divenire, la ridurremmo a mera causalità meccanica. Al contrario, la necessità è presente nel caso e il cerchio è la legge del divenire: questa è la grande verità dell'eterno ritorno. La conciliazione che cercavamo all'inizio, tra caso e necessità, tra Nietzsche e Simondon è posta, in realtà, secondo Deleuze, dallo stesso Nietzsche. È quest'ultimo, infatti, a pensare l'eterno ritorno come tale combinazione tra il caso e il fato, realizzata attraverso una duplice operazione: l'inserimento della legge circolare nel divenire e del gioco innocente nella necessità.

Inoltre, questo incontro tra Nietzsche, filosofo dell'eterno ritorno, e Simondon, pensatore dell'individuazione, ci sembra tanto più evidente, a partire da un possibile accostamento tra il caso nietzschiano e la metastabilità simondoniana. Il suggerimento per tale comparazione ci viene, in realtà, dallo stesso Deleuze, in un passaggio del *Nietzsche*, in cui confronta il pensiero di Mallarmé con quello dell'autore dello *Zarathustra*. Infatti, anche Mallarmé, com'è noto, si era occupato del lancio di dadi, nell'opera poetica *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (1897)¹⁶, e le somiglianze con Nietzsche, a prima vista, sembrerebbero molte. Per entrambi, infatti, né l'uomo né Dio sanno giocare a dadi, o, se lo fanno, rientrano nella

¹⁵ N, pp. 137-138.

¹⁶ Mallarmé, S., *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, La Table Ronde, Paris, 2007.

categoria dei cattivi giocatori. L'unico che può giocare, al contrario, è il pensiero, e anche per Mallarmé si tratta di un solo ed unico tiro: combinazione fatale e necessaria. Ma, la grande differenza tra il poeta francese e il filosofo tedesco si gioca tutta su questo punto: la necessità, per Mallarmé, non sembra affermare il caso, bensì negarlo, annullarlo. Pare, dunque, che Mallarmé finisca per sposare una concezione nichilista, poiché concepisce il caso e la necessità come due mondi distinti, quello dell'esistenza e quello della pura idea, di cui il primo va negato, per poter affermare il secondo. Ci troviamo ancora nell'opposizione tra la vita e il pensiero: questo è il nichilismo, ossia, come scrive Deleuze, "il tiro di dadi interpretato secondo le prospettive della cattiva coscienza e del risentimento"¹⁷. Non c'è, come in Nietzsche, una *costellazione* di caso e necessità, bensì solo una *contrapposizione*. Nonostante, dunque, la distanza tra i due pensatori rimanga irriducibile, resta nondimeno fra loro un punto in comune: il pensiero di un unico tiro di dadi che non lasci possibilità a nessun calcolo delle probabilità o a nessuna legge dei grandi numeri¹⁸. Deleuze rifiuta, infatti, ogni possibile accostamento tra il lancio mallarmeano e la possibilità di più tiri di dadi¹⁹, e apprezza, al contrario, la lettura proposta da Jean Hyppolite nel saggio *Le «coup de dés» de Stéphane Mallarmé et le message*, in cui l'autore accosta il lancio di dadi al messaggio della cibernetica. Mallarmé, infatti, era ossessionato dall'idea di scrivere un libro unico, a cui avrebbe dovuto consacrare l'intera esistenza, e tale libro, secondo Hyppolite, era una sorta di *messaggio assoluto*: il massimo di significazione nel minimo di materia. Il messaggio non era che il *logos* dell'essere, un messaggio che non aveva altro contenuto se non la possibilità del messaggio stesso, cioè l'idea dell'idea. D'altro canto, i teorici della Cibernetica oppongono il messaggio, ossia l'informazione, all'entropia, cioè, come abbiamo visto parlando di Simondon, alla tendenza del sistema al mero disordine o alla morte termica. Il messaggio è ciò che, seppur per un istante, permette al sistema di evitare tanto l'equilibrio stabile, cioè la morte, quanto il disordine, ossia il caos: si tratta, perciò, di un ordine che è, però, imprevedibile e che si oppone alla monotonia indifferente dello stato di stabilità o di omogeneizzazione del sistema. Ordine e caso, dunque, riuniti insieme, come nella figura mallarmeana del vecchio, protagonista de *Un coup de dés*, che resiste alla tempesta per un

¹⁷ N, p. 63.

¹⁸ Forse per questo Deleuze in *La piega*, sembra stranamente riunire Nietzsche e Mallarmé, per opporli entrambi al gioco del Dio leibniziano, che si risolve, come visto in precedenza, in un calcolo. Pli, pp. 111-112.

¹⁹ Interpretazione proposta, ad esempio, da Thibaudet, A., *La Poésie de Mallarmé*, Gallimard, Paris, 1912, p. 433.

attimo, prima di soccombere. Hyppolite compara il vecchio descritto da Mallarmé con il demone di Maxwell²⁰, di cui Wiener tentò di studiare la possibilità.

"Norbert Wiener étudie la possibilité du démon de Maxwell qui, informé de l'infinitésimal, suspendrait cette croissance inexorable de l'entropie et cette marche vers la mort thermique. Au bout d'un certain temps le démon de Maxwell est lui-même soumis à un mouvement désordonné qui correspond à la température de l'environnement [...]. En fait, il cesse de fonctionner comme démon de Maxwell. Cependant il peut se passer un intervalle de temps tout à fait appréciable avant que le démon cesse d'être conditionné pour l'exercice de ses fonctions, et cet intervalle peut être assez long pour qu'on puisse parler d'une phase d'activité pendant laquelle le démon demeure dans un état métastable²¹".

È, dunque, la metastabilità ad impedire il disordine, e a ritardare l'equilibrio stabile. Secondo Hyppolite, nel sistema metastabile, così come nella figura del vecchio di Mallarmé, l'istante in cui l'ordine e l'imprevedibile si concatenano è pur sempre frutto di un calcolo, ma si tratta di tutto un altro gioco rispetto al calcolo delle probabilità. Abbiamo a che fare, piuttosto, con un calcolo complesso e minuzioso del massimo possibile d'informazione, e non del più probabile; la differenza tra il messaggio di Mallarmé e quello della cibernetica è, semmai, che per quest'ultima l'informazione (tra le macchine, o tra l'uomo e la macchina) è sempre efficace e raggiunge, perciò, il destinatario, mentre per Mallarmé si tratta di un messaggio impossibile, senza fine, che non può che ripetersi. Abbiamo già constatato i punti deboli della cibernetica, ripercorrendo le critiche di Simondon, ma quello che ci interessa qui sottolineare è che Deleuze non solo approva l'interpretazione del lancio di dadi come messaggio, proposta da Hyppolite, ma suggerisce, inoltre, che tale approccio possa valere anche per Nietzsche²². Il lancio di dadi dell'eterno ritorno concatena il caso alla necessità, il caos all'ordine, senza per

²⁰ Il demone o diavoleto di Maxwell è un esperimento mentale ideato da James Clerk Maxwell, per verificare se il secondo principio della termodinamica fosse veramente un principio, e come tale inviolabile. Tale principio affermava che, in un sistema isolato, l'entropia è una funzione non decrescente nel tempo. Il demone pensato da Maxwell era una minuscola creatura immaginaria in grado di controllare una botola in un gas, al fine di separare gli atomi caldi da quelli freddi. Egli, perciò, agendo a livello microscopico sulle singole particelle, sarebbe riuscito a produrre una violazione di temperatura tra due corpi, senza alcuna spesa di energia. In tal modo, l'entropia in un sistema isolato sarebbe stata ridotta e il secondo principio della termodinamica sarebbe risultato soggetto a violazione.

²¹ Hyppolite, J., "Le «coup de dés» de Stéphane Mallarmé et le message", in *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 877-884. Lo studio di Wiener a cui si riferisce Hyppolite è Wiener, N., "L'entropie et le démon de Maxwell", in *Cybernétique et société*, Deux rives, Paris, 1952.

²² "Hyppolite ha una visione più profonda, quando avvicina il tiro di dadi mallarmeano non alla legge dei grandi numeri, bensì alla macchina cibernetica. Il medesimo accostamento varrebbe anche per Nietzsche". N, p. 276, nota 106.

questo condurci ad un sistema omogeneo e stabile, senza differenze e senza punti singolari: esso è, perciò, comparabile alla metastabilità simondoniana. Abbiamo assistito, così, all'incontro tra Nietzsche e Simondon, che Montebello aveva messo in dubbio: non c'è nessuna opposizione, bensì un incontro fatale.

Selezione e creazione

Tutte le volte che Deleuze parla del lancio di dadi e dell'eterno ritorno, non fa che ripetere che si tratta dell'*affermazione del caso*. Se ormai abbiamo compreso che cosa si intenda qui per caso, vale a dire questa costellazione di caos e necessità, vale la pena ora di soffermarsi sul termine che lo precede, ossia *affermazione*. Si tratta, infatti, di un concetto tutt'altro che scontato, poiché non è inteso nel suo senso comune, bensì nell'accezione che Nietzsche gli conferisce. Si è visto finora che il lancio di dadi si oppone irreversibilmente al calcolo delle probabilità, eppure ciò non significa che, rinunciando a qualunque tipo di calcolo o previsione, si affermerà qualunque cosa, cioè che tutto diverrà oggetto di affermazione. In tal caso, saremmo portati ad ammettere che ogni cosa si equivale, e che perciò tutto può essere affermato indistintamente. Non è questa né la posizione di Nietzsche, né quella di Deleuze, perché ciò significherebbe rinunciare alla differenza; al contrario, non c'è nulla di uguale nel caso, esso è pieno di differenze e di punti singolari. Nello specifico, Nietzsche distingue ciò che vi è nel caso a seconda del tipo di forza e di qualità che possiede. Si tratta, dunque, di una doppia distinzione: le forze possono essere reattive o attive, le qualità, invece, negative o affermative. Le forze reattive, in particolare, sono le forze deboli, inferiori e dominate, mentre quelle attive sono le forze superiori, dominanti e capaci di creare e trasformare. La storia del pensiero è stata, secondo Nietzsche, la messa in scena del trionfo dei deboli, che hanno rovesciato a loro favore la gerarchia delle forze: mentre l'attivo dovrebbe dirsi superiore al reattivo proprio per la sua potenza d'azione, i deboli hanno separato la forza attiva dalla sua potenza, sostenendo che la cosa migliore non sia agire, poiché quest'ultimo implica sempre una forma di violenza, bensì trattenersi o rinunciare all'azione. In tal modo, i deboli hanno preso ad emblema loro stessi, hanno imposto a tutti la loro stessa incapacità di agire, e hanno decretato così il trionfo delle forze reattive, incarnate dalla coscienza, la quale appartiene sempre ad uno schiavo che si rapporta all'altro da sé, cioè al padrone che è, invece, incosciente. È così che il pensiero si è fatto reattivo ed ha negato la vita, in quanto forza attiva: in tal modo, come si diceva in precedenza a proposito della vita, quest'ultima non viene eliminata, bensì posta al servizio dei deboli. Questa strategia prende il

nome di negazione e consiste nel separare qualcosa dalla propria potenza: ciò non significa abolirla, ma farle sposare la causa del nichilismo. A questa negazione delle forze attive hanno contribuito tutti, secondo Nietzsche: la Chiesa, la morale, lo Stato, la legge, la scienza; così si sono costituiti come principi universali il risentimento, la cattiva coscienza e l'ideale ascetico. Contro tale istituzionalizzazione delle forze reattive, non possiamo accontentarci di fare l'inverso, cioè di far divenire attive le forze reattive; Nietzsche, secondo Deleuze, ci insegna ad essere più spietati: bisogna affermare le forze attive e far in modo che la negazione si volga contro le stesse forze reattive, in modo da eliminarle. A questo serve il colpo di dadi dell'eterno ritorno, a far tornare solamente le forze attive che affermano il divenire e il caso e a negare quelle reattive, negative e nichilistiche. È chiaro che si tratta qui di un'operazione di *selezione*, che deve valutare le qualità delle forze e del divenire, cioè l'attività e l'affermazione.

"Un divenire-attivo, di cui non si ha né sentimento né conoscenza, può essere pensato soltanto come prodotto di una *selezione*. Duplice e simultanea selezione: dell'attività della forza e della affermazione nella volontà. Ma chi può operare la selezione? Chi funge da principio selettivo? L'eterno ritorno, risponde Nietzsche²³".

Deleuze interpreta, dunque, l'eterno ritorno come una selezione, che legittima il caso, ma non qualsiasi caso, bensì solamente quello affermativo. Si tratta, in realtà, di una doppia selezione: la prima è quella che afferma la pienezza della volontà, opponendosi alla separazione di una forza alla propria potenza. Affinché la volontà esprima tutta la propria potenza, essa, sulla scia della critica kantiana, dovrà seguire una regola pratica, che risuona come:

"Nell'apprestarti a fare tutto ciò che vuoi, comincia col chiederti: sono sicuro di volerlo fare un numero infinito di volte? Questo sarà per te il punto di riferimento più sicuro²⁴".

Bisogna, perciò, volere una cosa a tal punto da volerne anche l'eterno ritorno; si devono escludere, dunque, tutti quei piccoli piaceri o eccessi che ci si vorrebbe concedere solo una volta, e non più l'indomani. Questa prima selezione, che mira a dare pienezza al volere, è compiuta dall'eterno ritorno e si dà nella forma di "volere = creare²⁵". Essa consiste nel

²³ N, p. 107. Com'è noto quest'interpretazione deleuziana dell'eterno ritorno come selezione sarà ripresa da Pierre Klossowski nel suo *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, opera dedicata, per altro, allo stesso Deleuze.

²⁴ Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere cit.*, vol. V, tomo II, p. 356.

²⁵ N, p. 108.

portare l'affermazione e il divenire-attivo alla loro massima potenza o, come direbbe Nietzsche, alla loro forma superiore. A questo si deve aggiungere una seconda selezione, che ha il compito di portare alla sua forma superiore anche la negazione e il divenire-reattivo: solo così si avrà l'autodistruzione dei deboli e sarà sempre l'eterno ritorno a compiere questa seconda selezione, scegliendo di far tornare solamente le potenze affermative. Scrive Deleuze che:

"non è più questione di un pensiero selettivo, ma dell'essere selettivo; perché l'eterno ritorno è l'essere, e l'essere è selezione. (Selezione = gerarchia)²⁶".

La selezione, dunque, afferma le forze attive e nega quelle reattive: essa diviene, perciò, sinonimo di gerarchia. Quest'ultima non si basa più sulla misura: non sono le forme medie a dover tornare, poiché esse sono sempre prodotte dalla lotta dei deboli; quello che torna sono le forme estreme, ossia tutto ciò che è eccessivo. Nietzsche ripete spesso che il vero problema è quello della *hybris*²⁷ e dell'eccesso, ma bisogna comprendere che cosa significhi per lui questa dismisura. Le forme medie, oggetto di critica privilegiata da parte del filosofo tedesco, non sono altro che i valori costituiti, sempre relativi ad un periodo storico e sempre portatori di buon senso, vale a dire di risentimento e cattiva coscienza: sono i valori dei deboli che predicano la misura, poiché essa non è altro che debolezza e forza reattiva. Sul lato opposto, si trovano le forme estreme, vale a dire i nuovi valori: la loro differenza rispetto ai valori costituiti non è meramente temporale, vale a dire che essi non sono nuovi nel momento in cui emergono e che finiranno, in seguito, per divenire "normali", come tutti gli altri valori comuni. La differenza, piuttosto, è di natura: le forme estreme sono i valori portati alla loro forma superiore, e quest'ultima non va intesa come un tentativo di eternizzare o infinitizzare i valori.

"La differenza di natura è tra le forme medie e le forme estreme (nuovi valori): non si giunge all'estremo portando all'infinito le forme medie, servendosi della loro opposizione nel finito per affermare la loro identità nell'infinito. [...] Spetta all'eterno ritorno operare la vera selezione, in quanto elimina al contrario tutte le forme medie e libera «la forma superiore di tutto ciò che é». L'estremo non è l'identità dei contrari, ma piuttosto l'univocità del differente; la forma superiore non è la forma infinita, ma piuttosto l'eterno informale dell'eterno ritorno stesso attraverso le metamorfosi e le trasformazioni²⁸".

²⁶ N, p. 110.

²⁷ "La *hybris*, questa parola pericolosa, è la pietra di paragone di ogni eracliteo". Nietzsche, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in Opere cit., vol. III, tomo II, p. 300.

²⁸ DR, p. 77.

Portare i valori alla loro forma superiore, vale a dire operare quella che Nietzsche chiamava una transvalutazione dei valori, significa creare nuovi valori: questo è il peccato di *hybris* che la filosofia ha sempre condannato, in parte già con Platone e la sua concezione della partecipazione e poi, definitivamente, con Aristotele e la sua etica della *mesotes*. L'eccesso non è altro che la creazione, nulla di infinito né di eterno, e la creazione è frutto di una selezione operata dall'eterno ritorno. Ma rovesciare i valori non significa semplicemente mettere dei nuovi valori al posto di quelli già esistenti, si tratta di una trasformazione più profonda, che deve coinvolgere l'elemento stesso da cui deriva il valore: tale istanza deve essere l'affermazione, se si vuole vincere la battaglia contro il nichilismo reattivo. Non si tratta di dire sempre di sì come l'asino dello Zarathustra, bisogna, al contrario, destituire il negativo della sua potenza autonoma, e metterlo al servizio dell'affermazione: il sì dionisiaco non significa portare o sopportare ogni cosa, come fa l'asino, poiché Dioniso è in grado anche di dire di no, egli è capace, cioè, di selezionare. E la selezione comporta sempre una creazione sotto forma di affermazione. Questa trasvalutazione dei valori implica la formazione di una nuova gerarchia: non più quella dei deboli, in cui sono le forze reattive a trionfare, bensì una gerarchia rovesciata, dove tutto ciò che è reattivo viene negato e tutto ciò che è attivo acquista il massimo valore e viene, perciò, affermato. Questa gerarchia rovesciata, operata dalla selezione nietzschiana, è esattamente ciò che Deleuze chiama *anarchia incoronata*, riferendosi ad una selezione basata sulla potenza, ossia sulla *hybris*.

"Egli [Nietzsche] vuole dire unicamente che nella *hybris* ognuno trova l'essere che lo fa ritornare e anche quella sorta di anarchia incoronata, quella gerarchia rovesciata che, per assicurare la selezione della differenza, comincia col subordinare l'identico al differente²⁹".

L'anarchia incoronata risulta dal tiro di dadi che afferma insieme il caso e la necessità: se, infatti, il lancio dei dadi poneva l'affermazione come divenire, molteplicità e casualità, il ritorno dei dadi sul tavolo sdoppia la prima affermazione e la conduce all'essere, all'uno e alla necessità. Ma non si tratta di opporre queste due affermazioni, poiché la seconda ha preso per oggetto la prima e ne afferma la ripetizione: il ritorno è esattamente l'essere del divenire, l'uno del molteplice e la necessità del caso. L'anarchia incoronata è, dunque, il risultato del lancio di dadi: da un lato, l'anarchia come caos generatore, frammentato, molteplice, composto di casi,

²⁹ DR, p. 60.

dall'altro, invece, la corona come ordine ontologico e necessitante. La grande novità nella lettura deleuziana di Nietzsche sta proprio nel celebrare le nozze di questo incontro: il caos va riordinato, ma l'ordine, d'altra parte, non è mai precostituito, è sempre frutto di una selezione creatrice. La chiave sta proprio nel pensare il caso e la necessità come due potenze riunite nella stessa affermazione, e mai come due affermazioni distinte, suscettibili al gioco della contraddizione. Scrive, infatti, Deleuze che:

"se consideriamo l'affermazione nel suo insieme, non dobbiamo confondere, salvo per comodità di espressione, l'esistenza di due potenze affermative con l'esistenza di due affermazioni distinte. Il divenire e l'essere sono una medesima affermazione, che passa da una potenza all'altra soltanto perché è l'oggetto di una seconda affermazione³⁰".

Il principio dell'eterno ritorno è quello che conduce anche l'affermazione (l'anarchia, il divenire, il molteplice, il caso) alla sua forma superiore, ed è così che essa diviene affermazione affermata (la corona, l'essere, l'uno, la necessità).

Ma, resta da chiedersi, queste potenze a chi competono? Vale a dire, chi è che può giocare al gioco ideale, al lancio di dadi? Abbiamo già ricordato in precedenza che non si tratta del Dio calcolatore di Leibniz, ma, più in generale, possiamo dire che sicuramente, secondo Nietzsche, il giocatore non può essere Dio, che è ormai morto, né l'uomo, il quale, anche nella sua forma superiore, rimane un essere reattivo. Il vero giocatore nietzschiano non può che essere, allora, il superuomo, colui che deve compiere la transvalutazione di tutti i valori. Al di là di tutte le possibili interpretazioni dell'*Übermensch* nietzschiano, preme sottolineare la lettura deleuziana di questo oltre uomo, che si configura come un oltrepassamento della dimensione individuale: il superuomo, secondo Deleuze, non è altro che la scoperta, al di là dell'individuo e della persona, delle singolarità preindividuali. Egli dichiara, infatti, in un'intervista del 1968:

"Da una parte, Nietzsche non è affatto l'inventore della famosa formula «Dio è morto». Al contrario, è il primo a credere che questa formula non abbia nessuna importanza finché l'uomo prende il posto di Dio. Per Nietzsche, si tratta di scoprire qualcosa che non è né Dio né uomo, di far parlare queste individuazioni impersonali e queste singolarità pre-individuali...È ciò che chiama Dioniso, o anche superuomo³¹".

³⁰ N, p. 258.

³¹ ID, p. 171

Troviamo, dunque, nuova conferma dell'incontro tra Nietzsche e Simondon, operato da Deleuze; i due autori servono, infatti, all'autore di *Differenza e ripetizione*, per scoprire un mondo di singolarità preindividuali e di individuazioni impersonali, ed è da esse che consegue l'anarchia incoronata³², poiché quest'ultima si dà solamente quando non ci sono più né individuo né Dio, cioè quando smettono di esercitarsi le forze di repressione, sia umane che divine. Questa è, secondo Deleuze, la grande lezione di Nietzsche, sempre inattuale e perciò sempre adatta ad essere ripresa, poiché ci insegna che cos'è la selezione, ossia la creazione delle forme superiori, dunque di nuovi valori, intempestivi, trans-storici. Sostituendo il senso e il valore ad ogni nozione di verità, Nietzsche ha creato una controcultura, vale a dire che ha posto il valore come critica e come creazione, mostrando che sotto la verità vi era un caos generatore, irriducibile all'ordine stabilito. In questo senso va letta l'affermazione deleuziana secondo cui i nuovi valori "sollecitano in quella stessa società delle potenze anarchiche di altra natura"³³. Si tratta pur sempre di anarchie incoronate, dove l'elemento anarchico consiste proprio nel rifiuto di riconoscere i valori stabiliti e, dunque, nella critica a tutto ciò che tende a codificare e immobilizzare il caso; Deleuze identifica, in particolare, tre strumenti che sono i maestri della codificazione: la legge, il contratto e l'istituzione³⁴. Il problema, in termini nietzschiani, non è quello semplicemente di criticarli o di sostituirli con altri strumenti di codificazione che si presume siano migliori o più auspicabili. La questione, piuttosto, è quella di far passare qualcosa che non si lascerà codificare, al fine di creare un rapporto con il fuori (*dehors*), con il non codificabile: tutto il senso liberatorio che troviamo in Nietzsche nasce da questa exteriorità.

"Attraverso tutti i codici, del passato, del presente e del futuro, si tratta nel suo caso [nel caso di Nietzsche] di far passare qualcosa che non si lascia e non si lascerà codificare. Farlo passare su un nuovo corpo, inventare un corpo su cui si possa passare e scorrere, e che sarebbe il nostro corpo, il corpo della terra, quello dello scritto..."³⁵

Inventare, dunque, nuove leggi, nuovi contratti e nuove istituzioni, che siano in grado di far passare qualcosa senza codificarlo: questo è il compito che Deleuze sembra riprendere da Nietzsche. Tanto più che Deleuze sceglie di intitolare *Pensée nomade* il suo intervento al

³² "Ciò che stiamo scoprendo attualmente, mi sembra, è un mondo rigurgitante fatto di *individuazioni impersonali*, o anche di *singolarità pre-individuali* (è questo il «né Dio, né uomo», di cui parla Nietzsche, è questa l'anarchia incoronata)". Ivi, p. 170.

³³ Ivi, p. 156.

³⁴ "Si conoscono i grandi strumenti di codificazione. Le società non sono poi così diverse, non dispongono di molti mezzi di codificazione. Se ne conoscono principalmente tre: la legge, il contratto e l'istituzione". Ivi, p.320.

³⁵ Ibidem.

convegno "Nietzsche aujourd'hui", tenutosi nel luglio 1972 al Centre culturel de Cerisy La Salle. E sarà proprio la figura deleuziana del nomade a farsi carico di questo nuovo rapporto con la Terra e con la legge, che dà vita a quella che Deleuze chiama una *distribuzione nomade*. Per comprendere la creatività e il costruttivismo deleuziano, bisognerà passare, dunque, per questa figura, che compare anche sotto forma di guerriero e di inventore della macchina da guerra: la Terra, se diviene nomade, legittima tutt'un'altra concezione tanto della legge, quanto del contratto e dell'istituzione. Il nomade, per così dire, si trova sempre in una situazione metastabile: deve sollevare le potenze anarchiche, senza cadere nel disordine totale.

"Ora, se Nietzsche non appartiene alla filosofia, ciò è forse dovuto al fatto che è il primo a concepire un altro tipo di discorso, una contro-filosofia. Ossia un discorso anzitutto nomade, i cui enunciati non sarebbero prodotti da una macchina razionale amministrativa - i filosofi come burocrati della ragione pura - ma da una macchina di guerra mobile. È forse questo il senso in cui Nietzsche annuncia che con lui inizia una nuova politica³⁶".

Nietzsche, dunque, è colui che, attraverso la sua ontologia dell'eterno ritorno come selezione, apre le porte ad una nuova politica; egli ci insegna, secondo Deleuze, un nuovo modo di interpretare il ruolo del filosofo-legislatore: non più il burocrate, bensì il nomade.

3.2 La distribuzione nomade

L'anarchia incoronata è la gerarchia dell'essere univoco e si distingue, come abbiamo visto, da qualsiasi concezione della misura o del limite, cioè del grande e del piccolo, del vicino e del lontano. Le singolarità sono selezionate per la loro potenza, ossia per la loro capacità di creare, ed esse sono tutte immanenti all'essere: non è più, perciò, la loro distanza da quest'ultimo ad essere considerata un fattore determinante. Eppure, se le singolarità abitano l'essere, o, per dirlo altrimenti, se l'essere è la Terra delle singolarità, allora queste ultime devono dar vita ad una distribuzione. Distribuire, però, può significare diverse cose: assegnare a ciascuno la propria parte o proprietà, atto che presuppone una previa divisione in parti dello spazio, oppure riempire quest'ultimo, ripartirsi in esso. Questa seconda accezione prende il nome di *distribuzione nomade* e viene presentata da Deleuze in alcune fra le più folgoranti pagine di *Differenza e ripetizione*³⁷; essa verrà inoltre ripresa in *Mille Piani*, a proposito della teoria del nomadismo, a cui si associano le idee di macchina da guerra e di spazio liscio.

³⁶ Ivi, p. 329.

³⁷ DR, pp. 52-55.

Molti commentatori fanno riferimento alla concezione del *nomos* proposta da Deleuze e da Deleuze e Guattari, ma tendono spesso a semplificarla, nel momento stesso in cui la oppongono all'idea di *logos*. Ma se Deleuze pensasse al *nomos* in contrapposizione al *logos*, non farebbe altro che affermare l'origine spaziale e territoriale di quest'ultimo, inteso come principio astratto e universale e assimilabile, dunque, alla legge positiva. Al contrario, mostrare che le nozioni giuridiche sono tali solamente in quanto originariamente erano spaziali, ossia degli atti di presa del territorio, non è affatto lo scopo di Deleuze, tanto più che, se lo fosse, non lo distinguerebbe in nulla dalla posizione di Carl Schmitt e dalla sua teoria del *Nomos della Terra*. Il *nomos*, del resto, è un concetto che viene ripreso spesso nella seconda metà del '900; ne parlano non solo Schmitt e Deleuze, ma anche altri autori, quali Foucault, Bourdieu, Agamben³⁸. L'originalità di Deleuze ci sembra emergere, però, nel momento in cui si nota che, nelle sopracitate pagine di *Differenza e ripetizione*, non compare solamente l'opposizione fra *logos* e *nomos*, ma ve ne è anche un'altra: quella fra *nomos* sedentario e *nomos* nomade. Dobbiamo partire, allora, dall'analisi della prima coppia di termini, *logos* e *nomos*, che ci condurrà, innanzitutto, alla grande teoria di Schmitt, secondo la quale il *logos*, cioè la legge, ha un'origine concreta e territoriale. Schmitt scopre che all'origine della struttura giuridico-politica dell'Occidente vi era il *nomos*; è da esso che comincia lo Stato e la sua lunga storia. Deleuze non rifiuta la scoperta di Schmitt, ma ritiene che questa origine non sia innocente: lo Stato non solo è nato a partire da una distribuzione territoriale, ma quest'ultima non era l'unica possibile. Si è scelto un *nomos* sedentario, quello di cui parla Schmitt e che ha dato vita al sistema giuridico, e si è sacrificato, al contempo, un altro senso del *nomos*, quello nomade, che ci avrebbe condotto a tutta un'altra storia, fatta di guerrieri, di velocità e di spazi aperti e illimitati.

Il logos e il modello del riconoscimento

Il termine *logos*, com'è noto, aveva in greco diversi significati, quali quelli di scegliere, enumerare, parlare, pensare. In latino è stato tradotto con *ratio* ed è divenuto sinonimo di discorso e di ragione. Quando Deleuze scrive che *logos* e *nomos* hanno due accezioni completamente differenti, aggiunge, però, che entrambi rimandano a dei problemi

³⁸ Seppur non ne hanno fatto il centro esclusivo delle loro riflessioni, Foucault parla ampiamente del *nomos* nel corso al Collège de France del 1970-1971, ossia le *Leçons sur la volonté de savoir*; Bourdieu, invece, utilizza il concetto per indicare il principio di (di)visione, al contempo necessario e arbitrario, che costituisce tanto un campo di sapere, quanto un ordine sociale (si vedano, a tal proposito, *Méditations pascaliennes*, Ed. De Seuil, Paris, 1997, p. 117); Agamben, infine, pone al centro della sua teoria dell'*Homo sacer* la nozione di *nomos basileus*.

di distribuzione³⁹. Qual è, allora, la distribuzione che si addice al *logos*? Che cosa la caratterizza? Per comprenderlo dobbiamo prima puntualizzare che cosa significhi *logos* per Deleuze: egli, infatti, non intende solamente l'origine greca della *ratio*, ma lo assimila, piuttosto, all'idea della rappresentazione. Quando abbiamo parlato, in precedenza, della filosofia del fondamento, ci trovavamo già pienamente all'interno del pensiero della rappresentazione o, come lo chiama Deleuze, dell'immagine dogmatica del pensiero. Quest'ultima, infatti, è caratterizzata dall'idea di un cominciamento in filosofia, che Deleuze rifiuta nel modo più assoluto e che trova giustificazione, secondo lui, solo a partire da una serie di presupposti del tutto arbitrari, scambiati dall'immagine dogmatica del pensiero per dei principi oggettivi. Alcuni di tali presupposti si riassumono nelle espressioni del senso comune e del buon senso, come, ad esempio, l'idea che il pensatore sia sempre spinto da una buona volontà e che il pensiero, d'altro canto, possieda una natura buona; o, ancora, l'idea di una *concordia facultatum* che caratterizzerebbe il pensiero, a cui si lega la concezione dell'errore come qualcosa di esterno a quest'ultimo; o, infine, la definizione della proposizione logica come luogo della verità. Ma che cosa legittima questa immagine del pensiero? Dove trova il proprio diritto ad esercitarsi? Deleuze scorge la risposta a tale domanda: il suo diritto nasce da un modello, che è quello del riconoscimento, vale a dire che il pensiero trova la propria legittimità poiché esso serve a riconoscere. Non si può negare che la gran parte della nostra vita quotidiana si basa su degli atti di riconoscimento, come quello "sarà una tavola, una mela, un pezzo di cera, buongiorno Teeteto"⁴⁰. Riconosciamo persone e oggetti, ma questo basta a pensare?

"Ciò che va rimproverato all'immagine del pensiero è di aver fondato un suo supposto diritto sull'extrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti"⁴¹.

Riconoscere significa rinunciare a creare, poiché si riconosce solamente ciò che è già stato precedentemente riconosciuto; tutto ciò che è nuovo, al contrario, non è in alcun modo riconoscibile. La forma del riconoscimento non è altro che quella della conformità al modello, perciò, quando riconosciamo, ancor prima che l'oggetto, il vero riconosciuto sono i valori proiettati sull'oggetto. Possiamo riprendere, qui, la distinzione di Nietzsche tra la creazione di

³⁹ DR, p. 53.

⁴⁰ DR, p. 176.

⁴¹ Ibidem.

nuovi valori e il riconoscimento dei valori costituiti: come si è visto, il nuovo non va inteso in senso storico, poiché il nuovo non è ciò che non è ancora stato riconosciuto, ma ciò che non lo sarà mai, poiché sollecita nel pensiero altre azioni, del tutto estranee al riconoscimento.

"Ciò che è proprio del nuovo, in altri termini la differenza, è di sollecitare nel pensiero forze che non sono quelle del riconoscimento, né oggi né mai, potenze di un ben diverso modello, in una *terra incognita* mai riconosciuta né riconoscibile⁴²".

Il nuovo, cioè la differenza, è ciò che non può essere riconosciuto, perciò, tutte le volte che sentiamo parlare di battaglie per il riconoscimento dei diritti (per esempio, delle donne, degli omosessuali, delle minoranze, e così via), dovrebbe risuonare in noi un campanello d'allarme: tutte le lotte che hanno come obiettivo il riconoscimento, infatti, "risultano irrisorie⁴³". Ciò non significa affatto che queste battaglie siano inutili, esse hanno il grande merito di far emergere delle problematiche che le politiche statuali tendono a nascondere e a non voler affrontare. Il problema non è l'obiettivo, più che legittimo, di tutte queste lotte, ma, piuttosto, il modo in cui vengono combattute: si cerca, infatti, di far leva sul riconoscimento, e ciò non significa altro che lottare:

"sotto un senso comune e intorno a valori costituiti, per attribuirsi o farsi attribuire valori in corso (onori, ricchezze, potere)⁴⁴".

Per mostrare come funziona il riconoscimento, possiamo prendere a titolo di esempio la polemica che ha occupato di recente il dibattito politico italiano riguardo al disegno di legge Cirinnà sulle unioni civili. Tale legge prevede, fra le altre cose, il riconoscimento dei diritti e dei doveri di una coppia omosessuale che intende unirsi civilmente, e dunque identifica l'unione civile delle coppie omosessuali con il matrimonio, mentre è stata cancellata la parte riguardante la *stepchild adoption*, che avrebbe dovuto legittimare l'adozione del figlio di uno dei componenti della coppia da parte del partner, in seguito all'unione civile. Non si tratta qui di prendere posizione sulla questione, quanto piuttosto di notare che l'intera polemica tra i sostenitori della legge e i suoi oppositori si è giocata sul terreno del riconoscimento. La posta in gioco, cioè, è stata il riconoscimento o meno della coppia omosessuale come famiglia: i detrattori della legge hanno sostenuto la naturalità della famiglia, composta da madre, padre e

⁴² DR, p. 177.

⁴³ DR, p. 178.

⁴⁴ Ibidem.

figli, ed hanno giudicato, per tanto, "contro natura" una famiglia basata sul legame tra due persone dello stesso sesso. I sostenitori della legge, al contrario, si sono fatti promotori di una concezione della famiglia, intesa come istituzione giuridica e, dunque, in grado di includere anche le unioni omosessuali. L'intera polemica si è ridotta, perciò, all'opposizione di due diverse concezioni della famiglia: l'una intesa come legame naturale e l'altra come unione istituzionale. Paradossalmente, durante il corso di tutta la vicenda, ciò che non è mai stato messo veramente in discussione è proprio la nozione di famiglia: essa è rimasta alla base della contesa, poiché i sostenitori della legge intendevano *riconoscere* agli omosessuali il diritto a costituire una famiglia. Quest'ultima ha giocato, cioè, il ruolo del riconosciuto, ossia dell'oggetto che è già stato costituito e catturato dal buon senso e dal senso comune, e che doveva essere semplicemente "allargato" fino ad includere anche le coppie omosessuali. Ma finché la battaglia per i diritti, come in questo caso quella degli omosessuali, sceglie di rimanere nel terreno del riconoscimento, non coglierà mai nel segno, perché invece che costruire nuovi valori, si attiene a quelli già dati, come, ad esempio, la famiglia. Al contrario, per una coppia omosessuale, farsi riconoscere come famiglia e avere il diritto al matrimonio, vale a dire ottenere le due grandi prerogative inventate dall'uomo occidentale, borghese, bianco e eterosessuale, significa cancellare la propria differenza e tentare di farsi includere nella logica dominante. In termine deleuziani, significa entrare a far parte della maggioranza e perdere le prerogative del proprio divenire minoritario: la lotta diviene irrisoria perché ha come obiettivo la sconfitta, ossia l'ottenimento di un riconoscimento in cambio della rinuncia alla propria differenza, cioè in cambio dell'omologazione. Questo mondo è quello della rappresentazione, definita, secondo Deleuze, da quattro elementi: l'identità, l'opposizione, l'analogia e la somiglianza.

"Quadruplica gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, *in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione*⁴⁵".

La rappresentazione è la base della legge, è il mondo del *logos* e della *ratio*, eppure non solo essa è un postulato, ma si basa su di un'altra figura, che è quella del riconoscimento. Riconoscere implica un'incapacità: quella di pensare la differenza e la ripetizione, perciò poggia sempre sui valori costituiti. Se pensiamo all'essere come alla Terra, i valori costituiti

⁴⁵ DR, p. 180.

non sono altro che degli spazi già ripartiti, dei confini già stabiliti e soprattutto immutabili: riconoscere significa attribuire a ciascuno il proprio posto, quello che gli è *già* stato assegnato. È dunque vero che il *logos* e il modello del riconoscimento implicano, come scrive Deleuze, dei problemi di distribuzione: la legge e la rappresentazione non si auto fondano, non sono principi primi, ma dipendono da una distribuzione, ossia una ripartizione che si dà come divisione in parti e assegnazione a ciascuno della propria.

"E qui le regole di analogia del giudizio sono onnipotenti. Il senso comune o il buon senso in quanto qualità del giudizio sono dunque rappresentati come principi di ripartizione, che si dichiarano a loro volta nel miglior modo ripartiti. Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a «proprietà» o territori limitati nella rappresentazione⁴⁶".

Il *logos* della rappresentazione si fonda, dunque, su un giudizio che non è altro che *spartizione*. Il *logos* è in rapporto con la terra; la legge positiva deriva da un *nomos* che si fonda sulla distribuzione territoriale. Nessuna opposizione, perciò, tra *logos* e *nomos*, bensì complicità.

Il nomos sedentario: apparato di Stato e cattura della Terra

Se, da un lato, il termine greco *logos* è stato tradotto, come abbiamo visto, con discorso e ragione, *nomos*, invece, viene comunemente inteso come sinonimo di *lex*: esso, dunque, non significherebbe altro che legge o legislazione. Il grande dualismo tra *logos* e *nomos* si è, dunque, sempre basato sull'opposizione tra la naturalità del *logos* e il carattere convenzionale della legge. In realtà, però, il tentativo di interpretare il *nomos* come *lex* si è rivelato completamente errato, poiché dimenticava un aspetto fondamentale del *nomos* greco, ossia il suo legame con il territorio. A mettere in luce l'aspetto spaziale del *nomos* fu soprattutto Emmanuel Laroche, linguista francese che dedicò la sua tesi di dottorato all'analisi della radice NEM in greco antico. Il testo fu pubblicato nel 1949 con il titolo *Histoire de la racine nem- en Grec ancien* (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω) e divenne un'opera fondamentale per coloro che lavorarono successivamente sulla nozione di *nomos*: il libro, infatti, è citato da Schmitt, da Foucault e soprattutto da Deleuze, che l'ha utilizzato come fonte privilegiata per costruire il suo concetto di nomadismo. Laroche mise in luce, innanzitutto, che la radice NEM

⁴⁶ DR, p. 54.

in greco si legava a verbi e sostantivi che appartenevano ad un'ampia gamma di significati: distribuire, ripartire, governare, accordare (dei benefici), portare al pascolo, abitare. Ciò che li accomunava era proprio il loro originario legame alla terra: si trattava, infatti, di distribuire, governare o abitare il terreno, intendendo quest'ultimo, in generale, come terra o suolo libero, possibile habitat tanto per gli uomini quanto per gli animali. Fra i significati del verbo νέμω, infatti, troviamo, come detto, quello di pascolare, che rende evidente il legame del *nomos* con il territorio, anche nel suo senso distributivo: ciò che i Greci ripartivano era, del resto, lo spazio.

La scoperta di Laroche ha delle conseguenze decisamente rilevanti dal punto di vista filosofico, poiché se la legge deriva dal *nomos*, e quest'ultimo è originariamente un atto territoriale, significa che in ogni ordinamento giuridico è presente una componente concreta e spaziale che molti giuristi, soprattutto i sostenitori del positivismo giuridico, hanno sempre cercato di negare. Il maggior teorico ad essersi occupato di tale questione è senza dubbio Carl Schmitt, autore, com'è noto, di *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, il cui titolo basta già a mettere in luce la connessione tra il *nomos* e la terra. Schmitt si è occupato del termine *nomos* soprattutto nel primo capitolo del libro sopracitato, uscito nel 1950, e nel saggio *Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung von NOMOS her richtig zu stellen*, pubblicato tre anni dopo, nel 1953. Il libro di Laroche viene citato esplicitamente da Schmitt solo in quest'ultimo saggio⁴⁷, ma è evidente, in ogni caso, che la questione della spazialità del *nomos* è il punto focale su cui poggia l'intera teoria schmittiana anche nell'opera del 1950. Schmitt, infatti, critica la traduzione del termine *nomos* tanto con legge, quanto con costume o consuetudine, e cerca di risalire, invece, al suo significato originario. Egli individua, in particolare, tre diverse accezioni con cui il verbo greco *nemein*, da cui deriva la parola *nomos*, veniva utilizzato in origine: esse sono prendere, dividere e produrre. Nel primo caso, abbiamo a che fare con l'idea di prendere o conquistare, cioè con ciò che in tedesco è tradotto dal verbo *Nehmen*, e che rende il *nomos*, in quanto suo *nomina actionis*, ossia sostantivo che ne indica l'azione, una forma di appropriazione. Il secondo significato di *nemein*, ossia dividere o spartire, è ciò che ha reso il *nomos* sinonimo di legge, poiché esso, in quanto sostantivo che indica la distribuzione, è stato associato ben presto al giudizio e al diritto, inteso quest'ultimo come la parte che spetta a ciascuno. Infine, il terzo significato di *nemein* proposto da Schmitt, quello di produrre, deriverebbe dal verbo pascolare e avrebbe reso il *nomos* una produzione fondata

⁴⁷ Schmitt, C., *Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung von NOMOS her richtig zu stellen* (1950), trad. it. in *Le categorie del 'politico'*, a cura di Miglio, G. e Schiera, P., Il Mulino, Bologna, 2011, p. 310.

sulla proprietà, che sarebbe nata in seguito ad una distribuzione originaria. Ovviamente l'idea di produzione - osserva Schmitt - cambierà a seconda del tipo e del modo di produzione: il lavoro produttivo muterà, cioè, di contenuto, a seconda che si tratti di lavoro agricolo, artigianale, industriale, e così via. Ma ciò che interessa sottolineare a Schmitt è che:

"ciascuno di questi tre processi - prendere, dividere, elaborare - appartiene completamente all'essenza di ciò che finora, nella storia umana, è apparso come ordinamento giuridico e sociale. In ogni stadio della vita associata, in ogni ordinamento economico e di lavoro, in ogni settore della storia del diritto, finora, in un modo o nell'altro, si è preso, diviso e prodotto⁴⁸".

Le tre azioni che caratterizzano il *nomos*, dunque, si sono sempre verificate, facendo sì che quest'ultimo potesse essere considerato, a buon diritto, il fondamento di qualsiasi ordinamento giuridico e sociale. Ciò che distingue i differenti tipi di ordinamento è semmai la loro diversa valutazione dei tre processi. Secondo Schmitt, infatti, l'intera storia europea fino alla prima rivoluzione industriale ha sostenuto il primato dell'appropriazione rispetto agli altri due momenti, poiché essa era ritenuta la premessa e il fondamento di qualsiasi distribuzione e produzione. Detto in altri termini, la terra e il campo erano i presupposti di ogni economia e di ogni diritto fino al XVIII secolo. In seguito, la rivoluzione industriale condusse, com'è noto, ad un incredibile aumento della produzione: il liberalismo sarà la teoria che metterà appunto questa liberazione della produzione, vale a dire che sarà la libertà economica, contemporaneamente, a rendere obsoleta l'appropriazione e a legare la distribuzione alla produzione, sottraendole qualunque autonomia. D'altro canto, anche il socialismo e il comunismo fanno i conti con questo cambio di gerarchia all'interno dei tre momenti del *nomos* e, dunque, con il primato della produzione, con l'unica differenza che essi, al contrario del liberalismo, vorrebbero essere delle dottrine della re-distribuzione. Attraverso quest'analisi del termine *nomos* Schmitt può, così, giungere a due conclusioni importanti: la prima riguarda l'aspetto territoriale e concreto della legge e la seconda, invece, il legame tra il *nomos* e lo Stato.

L'operazione di Schmitt consiste, infatti, nel sostenere che il *nomos* è il fondamento di ogni ordinamento giuridico e sociale, ma contesta, nello stesso tempo, che esso sia riducibile ad un concetto astratto di legge. Bisogna ricordare, a tal proposito, la grande polemica di Schmitt con il normativismo e con il suo maggior rappresentante, ossia Hans Kelsen. Il normativismo,

⁴⁸ Ivi, p. 299.

secondo Schmitt, promulgava un'idea di ragione astratta, oggettiva e impersonale, finendo per slegare qualsiasi razionalità dalla situazione concreta in cui essa effettivamente si esercita. Dal punto di vista della teoria del diritto, tale normativismo si traduce in un formalismo giuridico, sostenuto da Kelsen nel tentativo di giungere ad una dottrina "pura" del diritto, cioè ad una dottrina del diritto positivo e generale, che si configurerebbe come un diritto depurato da ogni legame con nozioni politiche, sociologiche o morali, cioè un diritto separato dall'attualità e dalla contingenza. Il formalismo e il tentativo di cercare una presunta oggettività della scienza giuridica conducono Kelsen a valutare negativamente il metagiuridico (cioè tutto ciò che sta oltre o fuori del giuridico) e a confinarlo in un ruolo assolutamente marginale rispetto al diritto puro. Al contrario, secondo Schmitt, il metagiuridico è essenziale per il giuridico, poiché una norma ha bisogno, per esistere, di uomini che la attuino e, ancor prima, di un giudice che la renda a tutti gli effetti una legge, quindi parte dell'ordinamento concreto⁴⁹. In un saggio pubblicato nel 1934 con il titolo *I tre tipi di pensiero giuridico*, Schmitt scrive:

"Una legge non può attuarsi, applicarsi o eseguirsi da sola; né può interpretarsi, definirsi o sanzionarsi da sola; infine non può neppure - senza cessare di essere una norma - indicare o nominare essa stessa gli uomini concreti che la devono interpretare e attuare⁵⁰".

Ogni ordinamento giuridico, perciò, non può essere per Schmitt un insieme di norme astratte, poiché esse stesse nascono in un contesto storico determinato e concreto. Il *nomos*, allora, rappresenta questo legame concreto che caratterizza l'ordinamento giuridico e che, originariamente, si dava come un legame con la terra. Tutte le accezioni del *nomos* indicano, del resto, sempre un atto concreto, sia che si tratti di appropriazione, che di divisione o, infine, di produzione. Il diritto, perciò, secondo Schmitt, è *Ordnung* e *Ortung*, ordinamento e localizzazione, come scrive nelle prime pagine di *Der Nomos der Erde*⁵¹. Il giurista tedesco, in particolare, ritiene che in ogni nuova epoca storica vi siano nuovi ordinamenti spaziali, nuove suddivisioni della Terra, che danno vita anche a nuovi ordinamenti giuridici, soprattutto nell'ambito del diritto internazionale. Schmitt mostrerà come l'ordinamento eurocentrico che nacque con la scoperta dell'America e con il successivo processo di colonizzazione morirà a inizio '900 con l'entrata in scena di nuovi protagonisti non europei,

⁴⁹ A tal proposito, si veda, ad esempio, il saggio di Giuseppe Zaccaria, "La critica del normativismo: giuridico e metagiuridico nella teoria del diritto di Carl Schmitt", in Duso, G. (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenal, Venezia, 1981.

⁵⁰ Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'* cit., p. 255.

⁵¹ Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974; trad. it. *Il nomos della Terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, a cura di Volpi, F., trad. di Castrucci, E., Adelphi, Milano, 1991, pp. 19-29.

soprattutto gli Stati Uniti, i quali determineranno una nuova suddivisione dello spazio che non avrà più il suo centro in Europa e che aggiungerà alla terra e al mare un nuovo territorio ancora sconosciuto: lo spazio aereo. Ogni nuova suddivisione della Terra è ciò che Schmitt chiama *nomos*, avvalendosi del significato originario del termine, che indicava, secondo lui:

"la prima distribuzione concreta e costitutiva, vale a dire l'occupazione di terra⁵²".

Il *nomos*, dunque, diviene per Schmitt il concetto centrale che gli consente di portare avanti la sua tesi di fondo, radicata nell'idea che ogni ordinamento giuridico abbia un'origine spaziale e concreta. Ciò implica una conseguenza importante, messa in luce dallo stesso Schmitt, sul ruolo dello Stato: se quest'ultimo, infatti, serve a distribuire e re-distribuire il prodotto sociale, ciò significa che il potere politico è esso stesso legato al *nomos*.

"Prima di poter distribuire o redistribuire il prodotto sociale, lo Stato deve *appropriarsene*, sia attraverso imposte e contributi, sia mediante la distribuzione dei posti di lavoro, sia con la svalutazione o altri strumenti diretti e indiretti⁵³".

In tal modo emerge chiaramente che, oltre a sottolineare il legame del *nomos* con la terra, Schmitt compie una seconda operazione: se è vero che la terra può essere presa, distribuita o prodotta, in ogni caso si tratta, per il giurista tedesco, di una conquista e di un'occupazione. La terra viene presa o distribuita nel senso che viene occupata e che ne vengono fissati i limiti e i confini, affinché si possa stabilire, contemporaneamente, il diritto su di essa. Il *nomos* schmittiano, insomma, è sempre una questione di proprietà e di fondazione originaria di quest'ultima, attraverso un'occupazione primordiale. Il legame con la terra, secondo tale concezione, è, dunque, sempre una *Landnahme*, una conquista, intesa letteralmente come una presa di terra, la quale implica l'esercizio di un potere politico. In altri termini, ogni nuovo *nomos* della Terra è per Schmitt l'evento di un nuovo potere, il quale, per legittimare la sua conquista e il suo diritto, si fa carico di un nuovo ordinamento giuridico.

Anche se Schmitt non intende il *nomos* come l'equivalente della struttura giuridica, cioè come l'insieme delle leggi, egli finisce comunque per fraintenderlo riducendolo ad una struttura politica: il *nomos*, per Schmitt, non è altro che l'occupazione e l'organizzazione dello spazio.

⁵² Ivi, p. 64.

⁵³ Schmitt, C., *Le categorie del 'politico'* cit., p. 312.

Sarà Michel Foucault, nelle sue *Leçons sur la volonté de savoir*⁵⁴, ossia il corso che tenne al Collège de France nel 1970-1971, a mettere in luce ciò che in Schmitt era ben presente, ma rimaneva implicito, ossia la portata politica del *nomos*. Foucault, infatti, in quelle lezioni, si occupa dei cambiamenti politici avvenuti intorno al VII-VI secolo a.C. e mostra chiaramente come il *nomos*, una volta inteso come conquista dello spazio, non è più semplicemente una distribuzione di terre, bensì diviene una distribuzione di potere. Foucault si riferisce soprattutto alla riforma di Solone ad Atene, in seguito alla quale lo stesso Solone affermò di aver instaurato l'*eunomia*, tradotto solitamente con buon governo, a partire dall'etimologia greca, secondo cui *eu* significa buono e *nomos* legge. Foucault non critica esplicitamente la traduzione di *nomos* con legge, eppure il suo discorso si presta a tale critica, nel momento stesso in cui, citando Laroche, fa risalire il termine *eunomia* alla radice greca NEM, concludendo che l'*eunomia* avrebbe coinciso con una buona ripartizione. Se è vero che Solone mette in atto una redistribuzione delle terre, Foucault, però, fa notare subito che questa redistribuzione, in realtà, riguarda il terreno solo secondariamente, perché si tratta, in realtà, prima di tutto, di una divisione del potere secondo il criterio della ricchezza, a cui fa seguito una divisione della popolazione in classi distinte. Nel suo discorso sul *nomos* Foucault non cita mai Schmitt, nonostante il suo *Der Nomos der Erde* fosse stato pubblicato più di vent'anni prima; la ragione ci sembra evidente: Schmitt insisteva nel porre il *nomos* come l'istanza concreta e spaziale da cui dipenderebbe ogni ordinamento giuridico, Foucault, dal canto suo, sembra smascherare questo *nomos*, che più che territoriale si rivela essere politico e, più che dar vita ad un ordinamento spaziale, sembra a capo di un ordinamento economico. Foucault, cioè, rende esplicito che il *nomos*, una volta inteso come conquista e occupazione di un territorio, vale a dire come un atto che traccia i confini e limita lo spazio, diviene inesorabilmente lo strumento privilegiato della polis e, in seguito, dello Stato. È quest'ultimo, infatti - e lo diceva Schmitt stesso - ad occuparsi della distribuzione della Terra, e ciò implica che, ancora prima, egli se ne deve essere appropriato: il *nomos*, qui, è il diritto dello Stato a costruire il suo apparato di cattura. Si tratta, certo, di una distribuzione territoriale, e non di una semplice legge astratta, ma è una distribuzione che limita e disegna confini, che assegna proprietà e territori limitati: è quello che Deleuze chiamerà un *nomos* sedentario, a cui opporrà un *nomos* di tutt'altro tipo, ossia nomade e dinamico.

⁵⁴ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971)*, Gallimard, Paris, 2011. Si veda, in particolare, la lezione del 3 marzo 1971.

Il nomos nomade: macchina da guerra e spazio illimitato

Ritorniamo, per un attimo, a quella pagina di *Differenza e ripetizione* in cui Deleuze, dopo aver distinto il *logos* e il *nomos*, distingue anche un *nomos* sedentario e un *nomos* nomade. Se il primo è caratterizzato da distribuzioni fisse di proprietà o territori limitati, come accade nel *nomos* schmittiano, il secondo, invece, è un *nomos*:

"senza proprietà, confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti si distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi⁵⁵".

Deleuze, qui, si riferisce esplicitamente a Laroche e mette in evidenza un aspetto della sua trattazione che a Schmitt, invece, sembra essere sfuggito: il verbo *véμω* non solo aveva inizialmente un senso pastorale, ma, poiché la società omerica non conosceva ancora recinti, "far pascolare" non significava distribuire la terra agli animali, bensì distribuire e ripartire gli animali in uno spazio illimitato e aperto. Tale idea del *nomos* come occupazione di uno spazio senza limiti si riflette anche in un altro significato di *véμω*, ossia quello di abitare. È proprio Laroche ad insistere sul fatto che abitare, in questo caso, significhi, in primo luogo, abitare uno spazio senza limiti e che indichi, in secondo luogo, l'abitare dei popoli barbari, cioè di coloro che non conoscono la polis. Fu, infatti, Erodoto a distinguere il verbo *οἰκέω*, che utilizzava per parlare di coloro che abitavano in una città greca, dal verbo *véμω*, usato, invece, per designare coloro che abitavano fuori dalle città, dunque in spazi che si estendevano senza limiti precisi. Ed è sempre Laroche a far emergere il possibile collegamento tra tale significato di *nomos* e il concetto di nomade⁵⁶; egli, in particolare, ritiene che nell'idea di nomadismo si fondano tre significati di *véμω*, ossia far pascolare, abitare ed estendersi, tutti e tre accomunati da un legame con uno spazio aperto e illimitato. Secondo Laroche, perciò, il termine "nomadi" non deriverebbe tanto dai Numidi, ossia da una tribù dell'Africa del Nord, quanto piuttosto dai *νομάδες*, intesi come coloro che hanno un modo di vita opposto rispetto a quello dei lavoratori e dei sedentari.

È, dunque, a partire da queste considerazioni di Laroche che Deleuze introduce il tema del nomade già in *Differenza e ripetizione*, opponendo al *nomos* sedentario una distribuzione

⁵⁵ DR, p. 54.

⁵⁶ Laroche, E., *Histoire de la racine nem- en Grec ancien* (*véμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω*), Klincksieck, Paris, 1949, capitolo IV, "Pasteurs et nomades".

nomade. Quest'ultima non deve ripartire lo spazio, non ci sono, infatti, parti da distribuire e proprietà da assegnare, perché niente spetta a nessuno; la distribuzione nomade consiste, piuttosto, nel riempire più spazio possibile, occupare l'intera estensione dell'Essere, vale a dire la Terra. Ma quest'ultima non è uno spazio da conquistare, bensì uno spazio di gioco, che, come abbiamo visto in precedenza, non si presta al gioco umano, quanto piuttosto al gioco ideale, detto anche demoniaco, diabolico o delirante, poiché è un lancio di dadi che si sottrae alle distribuzioni sedentarie operate dal buon senso. Opporre il *nomos* sedentario al *nomos* nomade, però, potrebbe rivelarsi rischioso, poiché sembra mettere in atto la medesima operazione della storia e della cultura occidentale, la quale ha opposto i due termini, relegando il nomadismo ad un mito dell'origine e ponendo, contemporaneamente, la sedentarizzazione come simbolo di progresso. I nomadi, dunque, sono stati pensati come mito originario e la loro storia successiva è stata una storia di repressione, necessaria - sembra - per far posto alla civilizzazione. È a partire da quest'idea che si è cominciato a descrivere i nomadi in termini di mancanza: essi erano senza scrittura, senza città, senza stato, senza storia, senza religione, e così via. Per evitare di cadere in questa trappola, Deleuze, insieme a Guattari, porterà avanti la sua idea di nomadismo, cambiando però i termini dell'opposizione: non saranno più i nomadi ad essere opposti ai sedentari, ma la macchina da guerra a combattere contro l'apparato di Stato. Ciò significa, innanzitutto, che il nomadismo, in Deleuze e Guattari, si configura come una critica della ragion di Stato e che, in secondo luogo, la distribuzione sedentaria e quella nomade non si differenziano solamente per la modalità della loro distribuzione, ma si tratta, invece, di una differenza di natura. Quest'ultima non è più esprimibile solamente cambiando aggettivo allo stesso sostantivo (distribuzione sedentaria o nomade), ma ha bisogno di due diversi dispositivi che la incarnino: l'apparato di Stato e la macchina da guerra, che sono i grandi protagonisti di *Mille Piani*. La prima cosa che interessa mettere in luce a Deleuze e Guattari riguardo questi due dispositivi è che "la macchina da guerra è esteriore all'apparato di Stato", come recita il primo assioma del *Trattato di nomadologia*⁵⁷. È necessario intendersi subito sul senso di tale exteriorità, poiché non si tratta qui di dire che la macchina da guerra è fuori dell'apparato di Stato, ma, piuttosto, che essa è il fuori, nel senso in cui lo intende, ad esempio, Blanchot, quando parla del deserto:

"Le désert, ce n'est encore ni le temps, ni l'espace, mais un espace sans lieu et un temps sans engendrement. Là, on peut seulement errer, et le temps qui passe ne laisse rien derrière soi, est un temps sans passée, sans présent, temps d'une promesse qui n'est réelle

⁵⁷ MP, p. 423.

qui dans le vide du ciel et la stérilité d'une terre nue où l'homme n'est jamais là, mais toujours au dehors. Le désert, c'est ce dehors, où l'on ne peut demeurer, puisque y être c'est être toujours déjà au dehors⁵⁸".

Questa citazione di Blanchot ci serve a comprendere di che tipo di exteriorità parlano Deleuze e Guattari: non si tratta, infatti, di pensare uno spazio che sia divisibile tra un dentro (lo Stato) e un fuori (la macchina da guerra nomade), bensì bisogna ipotizzare uno spazio interamente occupato dall'apparato di Stato e un *dehors* dello spazio stesso. Mentre lo Stato, già per la sua struttura di auto-presupposizione, tende a relativizzare ogni exteriorità e a ricondurla all'interiorità, la macchina da guerra è la fuoriuscita dal punto di vista stato-centrico ed indica non il fuori dello spazio statale, bensì tutto un altro tipo di spazio. Deleuze e Guattari, dunque, pongono degli spazi eterogenei, secondo la loro celebre teoria degli spazi lisci e degli spazi striati. La macchina da guerra abita degli spazi lisci, vale a dire quegli spazi nomadi, aperti, illimitati, senza confini e senza divisioni, come quelli che abbiamo incontrato in precedenza parlando del *nomos* nomade; l'apparato di Stato, invece, cattura degli spazi che, proprio a causa di tale conquista, divengono striati, poiché l'operazione statale consiste nel costruire recinzioni, nel limitare e fare le parti, in modo da poter assegnare a ciascuno la sua: lo spazio striato è il *nomos* sedentario che ci è parso emergere in Schmitt. Il *nomos della Terra* era per il giurista tedesco un sistema di ordine e di localizzazione che risultava da una serie di conquiste territoriali. Come afferma Guillaume Sibertin-Blanc nel suo libro *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, la Terra era per Schmitt:

"source de la règle ou de la *limite*, parce qu'elle est l'*instance limitante fondamentale*. [...] Le *nomos* au sens deleuzien, donc nomadique, fonctionne au contraire comme une instance d'illimitation. Il fait de la terre la grande Déterritorialisée, mais aussi la plus haute puissance déterritorisante: non pas le fondement des territoires divisés, juridicisés, investis économiquement, mais au contraire ce qui ouvre les territoires sur leur dehors, leur désinvestissement ou leur transformation⁵⁹".

La differenza tra il *nomos* sedentario e il *nomos* nomade è, dunque, più accentuata di quanto si pensi: se il primo pensa lo spazio come omogeneo e uniforme, diviso e ben distribuito, il secondo, invece, propone un'eterogenesi degli spazi. Si tratta di tutta un'altra concezione della Terra, fatta non di recinzioni e frontiere, ma di movimenti di deterritorializzazione che si

⁵⁸ Blanchot, M., "La parole prophétique", in *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1958, p. 100.

⁵⁹ Sibertin-Blanc, G., *Politique et état chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013, p. 92.

svolgono solo in spazi aperti: in questo consiste l'esteriorità radicale del nomade rispetto all'apparato di Stato e allo spazio striato. Questa puntualizzazione sul significato dell'esteriorità posta da Deleuze e Guattari ci sembra rilevante, poiché rende evidente la distanza della loro posizione da quella di Schmitt, ma anche la loro originalità rispetto ad altre prospettive che riprendono il concetto di *nomos*, come, ad esempio, quella di Giorgio Agamben. Senza entrare nel dettaglio del pensiero agambeniano, ci basti ricordare che il filosofo italiano, soprattutto in *Homo sacer*, si rifà all'idea di *nomos*, in particolare di *nomos basileus*, criticando egli stesso la teoria schmittiana. Scrive Agamben:

"Nomos sovrano non è, pertanto, solo «presa di terra» (Landnahme), fissazione di un ordine giuridico (Ordnung) e territoriale (Ortung), ma, innanzitutto «presa del fuori», eccezione (Ausnahme)⁶⁰".

Agamben, dunque, schiaccia completamente il *nomos* dal lato della sovranità e dell'apparato di Stato: ciò che contesta a Schmitt non è la concezione del *nomos* come presa di terra, che, ponendo limiti e barriere ovunque, si configura come strumento dello Stato. Secondo Agamben, l'appropriazione della terra non è ancora abbastanza per fondare lo Stato, perlomeno nella sua concezione moderna: lo Stato non solo prende la Terra, ma la prende nelle sua interezza, non lascia nulla fuori di lui, interiorizza qualunque cosa. Si tratta del processo che Deleuze e Guattari chiamano *saturazione*⁶¹, collocandolo in particolare nello stato capitalista. Tanto Agamben quanto Schmitt pongono un solo spazio omogeneo, sempre segnato dal limite e perciò divisibile in un interno ed un esterno: se il *nomos*, come scrive Agamben, è presa del fuori, è chiaro che, dal punto di vista di Deleuze e Guattari, esso coincide, però, con l'apparato di cattura dello Stato, poco importa poi che si tratti dello Stato dispotico del re-mago o di quello sovrano del prete-giurista. La differenza di Deleuze e Guattari consiste, invece, nel sostenere quella eterogenesi e molteplicità degli spazi che abbiamo constatato in precedenza e che consente loro di collocare il *nomos* nel *fra*, cioè negli interstizi dello Stato. Se, dal punto di vista stato-centrico, il nomade era sempre descritto come mancanza (senza stato, senza dimora, ecc.), Deleuze e Guattari ribaltano tale prospettiva, facendo di questa mancanza una potenza: potenza di trasformazione e di movimento; l'indeterminazione del nomade diventa la sua forza perché gli permette di opporsi alla polis e alla legge, cioè di non essere catturato dallo Stato. Ispirandosi ai lavori di Dumézil, Deleuze e Guattari descrivono il nomade come il guerriero, perché Indra, il dio

⁶⁰ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, p. 23.

⁶¹ MP, pp. 545-546.

guerriero descritto da Dumézil, si opponeva tanto a Varuna (il despota) quanto a Mitra (il legislatore)⁶². La caratteristica di Indra, secondo lo stesso Dumézil, era di essere multiforme: egli poteva trasformarsi, mutare, divenire; questo è ciò che lo rendeva forte e che lo opponeva alle figure dello Stato, che rimanevano, al contrario, fisse, predeterminate, sempre uguali. Il dio guerriero multiforme è, allora, la fonte d'ispirazione della macchina da guerra deleuzo-guattariana, che, non si finirà mai di ripeterlo, non ha nulla a che fare con la guerra comunemente intesa, poiché il nostro concetto comune di guerra deriva direttamente dal *nomos* sedentario dello Stato: l'immagine di eserciti di stati diversi che si combattono al fronte include tutto ciò che caratterizza lo spazio striato, ossia barriere, limiti, proprietà e frontiere. Il nomade, al contrario, non combatte in tal modo, è il nomadismo stesso la sua macchina da guerra, vale a dire la sua sfida all'apparato di Stato, poiché si tratta di concepire una nuova Terra (spazio liscio) ed un nuovo rapporto con essa (non più porre dei limiti, ma aprire la Terra, lasciarla illimitata; non appropriarsene, ma riempirla, abitarla).

"Per il nomade è la deterritorializzazione a costruire il rapporto con la terra, cosicché egli si riterritorializza sulla deterritorializzazione stessa. La terra medesima si deterritorializza, in modo tale che il nomade vi trova un territorio. La terra cessa di essere terra e tende a divenire semplice suolo o supporto. [...] Il nomade è là, sulla terra, ogniqualvolta si forma uno spazio liscio corrosivo che tende ad espandersi in tutte le direzioni. Il nomade abita questi luoghi, resta in questi luoghi e li fa crescere⁶³".

La macchina da guerra, dunque, seppur rischia continuamente di essere essa stessa catturata dallo Stato, così come lo spazio liscio corre il pericolo di essere soggetto a striature, resta non di meno uno strumento di combattimento: ma non si tratta qui di opporsi fisicamente ad uno Stato o, in generale, a tutti gli Stati. Non è questa la rivoluzione che hanno in mente Deleuze e Guattari; per loro si tratta di opporsi ad un pensiero, quello occidentale, che è sempre stato eurocentrico e stato-centrico. Non a caso il dodicesimo piano, dedicato alla macchina da guerra, è datato 1227, ossia l'anno di morte di Gengis Khan: non si tratta, forse, come suggerisce Sibertin-Blanc, di un tentativo di opporsi a quell'eurocentrismo, nascosto sotto l'idea di un:

"primat traditionnellement accordé depuis Schmitt et Marx aux découvertes de l'Amérique et de la route des Indes orientales pour expliquer l'essor d'une bourgeoisie

⁶² Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris, 1948.

⁶³ MP, p. 453.

capitaliste, au détriment des «systèmes-monde» dominants avant le XVI^e siècle, de la question du déclin de la puissance chinoise, de la fragmentation du réseau commercial sino-arabe après «l'effondrement des Mongols», à l'émergence de nouvelles connexions marchandes de l'Europe au Levant (notamment à travers les «prises» des Croisades, justement)?⁶⁴»

Il *nomos* nomade non è, dunque, l'esterno dello Stato, ma piuttosto il fuori irriducibile: ciò che non può mai essere del tutto assorbito dallo Stato, poiché è per natura antistatuale. Quello che è sfuggito a molti commentatori di *Mille piani* è che la lotta della macchina da guerra non era tanto il ripensamento di una rivoluzione fisica, come quella marxista, quanto piuttosto un combattimento che si svolgeva nel pensiero: gli stessi Deleuze e Guattari scrivono che la macchina da guerra è un *contro-pensiero* o *pensiero del fuori*⁶⁵, un tentativo di uscire dall'eurocentrismo e dallo stato-centrismo che hanno sempre caratterizzato l'immagine del pensiero. In una parola, tanto Deleuze quanto Deleuze e Guattari, attraverso l'anarchia incoronata e la distribuzione nomade, sembrano voler *decolonizzare il pensiero*.

⁶⁴ Sibertin-Blanc, G., *Politique et état chez Deleuze et Guattari* cit., p. 83, nota 21.

⁶⁵ MP, p. 447-448.

4) *Quid potentia? Costruttivismo*

"[Il s'agit d'une] synthèse disjonctive entre l'anthropologie, comprise comme métaphysique expérimentale ou géophilosophie de terrain, et la philosophie, comprise comme cette pratique ethno-anthropologique sui generis qui consiste à créer des concepts. Cette mise en transversalité de l'anthropologie et de la philosophie - une «alliance démonique», comme diront les auteurs de *Mille plateaux* - s'établit en vue d'un objectif commun, l'entrée dans un état (un plateau d'intensité) de *décolonisation permanente de la pensée*¹".

Riprendiamo qui le parole di uno dei più importanti antropologi brasiliani contemporanei, ossia Eduardo Viveiros de Castro, autore, com'è noto, di *Métaphysique cannibales*, opera nel quale riconosce esplicitamente il suo debito nei confronti di Deleuze e, anzi, ne rivendica un'eredità concettuale che ha di certo dell'inusuale per un antropologo. De Castro propone una "decolonizzazione del pensiero" che nasca da un'alleanza tra la filosofia, intesa come creazione di concetti, e l'antropologia, concepita come una sperimentazione. Tale impostazione ci sembra perfettamente in linea con la prospettiva deleuziana, dal momento che lo stesso Deleuze ha tentato di creare dei legami tra la filosofia e altre discipline sperimentali, quali la letteratura, la pittura ed il cinema; del resto, anche il nostro tentativo di pensare un'alleanza tra la filosofia e la giurisprudenza va nella stessa direzione ipotizzata da De Castro, a patto che quest'alleanza sia davvero "demoniaca", rizomatica ed imprevedibile. Ciò significa che le due discipline in questione, qualunque esse siano, non devono finire per identificarsi, ma devono divenire l'una nell'altra. Solo così si può operare quella "decolonizzazione del pensiero", a cui ci ha condotto l'analisi dell'anarchia incoronata e della distribuzione nomade; tale decolonizzazione dovrebbe imporre ad entrambe le alleate un punto di vista minoritario. In una parola, bisogna sperimentare per farla finita con la metafisica occidentale, che ha da sempre giocato il ruolo del paese colonizzatore; vale a dire che bisogna diventare "colonizzati", per poter lottare contro i coloni. Per far ciò servono nuove strategie e nuovi concetti: ecco da dove nasce il costruttivismo deleuziano, che risponde alla nostra ultima domanda, ossia *quid potentia?* Finora abbiamo riqualificato il caso, differenziandolo dal caos; abbiamo scoperto la presenza di singolarità impersonali e preindividuali, che mettono fuori gioco il soggetto; abbiamo selezionato queste singolarità, al fine di distribuirle sulla terra e renderle nomadi; ma a cosa serve tutto questo? Che cosa

¹ Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, p. 60. Corsivo nostro.

possono fare gli eventi e le singolarità, che all'ordine causale e al soggetto erano preclusi? Essi possono creare e creare, prima di tutto, nuovi concetti e poi anche nuovi modi di vita; sono entrambi delle forme di costruttivismo che prendono in Deleuze due nomi differenti: il primo è l'empirismo e il secondo è la clinica.

4.1 Empirismo ed istituzioni

"Retournons à Hume. La vraie direction du progrès philosophique n'est pas tant selon moi de passer par Kant, que de contourner Kant. La philosophie peut fort bien le tourner et suivre tout droit, les anciennes directions de la philosophie anglaise. Hume ne nous satisfait pas complètement aujourd'hui, mais si nous le corrigeons-le en restant ses disciples, et non en recourant aux détours et aux artifices de Kant²".

Deleuze pubblica il suo primo libro nel 1953 e lo dedica a David Hume, autore che, all'epoca, non era di certo fra i più gettonati. A prima vista sembrerà certamente strano che Deleuze, per operare la sua decolonizzazione del pensiero, si rivolga a Hume, il quale, com'è noto, non ha mai esplicitamente rifiutato il colonialismo e l'imperialismo della madrepatria britannica. Eppure Deleuze trova in Hume il segreto dell'empirismo, ciò che lo spingerà a parlare, in seguito, di "empirismo trascendentale"; scrive infatti:

"Questo è il segreto dell'empirismo. L'empirismo non è affatto una reazione contro i concetti, né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso instaura al contrario la più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa. [...] Ma per l'appunto esso tratta il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui-ora, o piuttosto come un *Erewhon* da cui emergono, inesauribili, i «qui» e gli «ora» sempre nuovi, diversamente distribuiti³".

Attraverso Hume, dunque, Deleuze scopre questa folle creazione di concetti che rimarrà uno dei punti cardine della filosofia deleuziana, anche laddove egli non si riferisce esplicitamente all'empirismo, come, ad esempio, nelle pagine di *Che cos'è la filosofia?* dedicate all'invenzione concettuale. Quello che Deleuze sottolinea, in quanto lettore di Hume, è tutto ciò che vi è di eccessivo nel pensiero humeano, vale a dire ciò che sfugge alla filosofia. Si tratta, in particolare dei concetti di spazio e di soggettività, che sembrano dar luogo ad una nuova topografia, quella che Deleuze e Guattari chiameranno *geofilosofia*.

² James, W., *Adresse de Berkley*, in *Journal of Philosophy*, 1904, p. 687. Citato in Wahl, J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920, p. 76.

³ DR, p. 3.

Mentre Althusser criticherà ampiamente l'empirismo e Foucault lo separerà nettamente dall'epistemologia, Deleuze, al contrario, è tra i pochi pensatori della sua generazione a riprendere la teoria empirica, nel tentativo di attualizzarla. Va sottolineato, del resto, che fu soprattutto il libro di Jean Wahl *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* ad influenzare l'interpretazione deleuziana dell'empirismo. In quel testo, pubblicato nel 1920, Wahl sottolineava, infatti, alcuni elementi dell'empirismo che ritorneranno spesso in Deleuze, quali l'aspetto pluralista e associazionista della teoria empirica ed i concetti di relazione e di novità, presenti soprattutto nell'*empirismo radicale* di William James.

Anzitutto, dunque, fare della filosofia un pluralismo significa pensare l'esperienza come *molteplicità*, secondo il dettame bergsoniano che sostituisce l'aggettivo "molteplice" con il sostantivo che gli corrisponde. Scrive, infatti, Deleuze che:

"a dir vero, il pluralismo (detto anche empirismo) fa tutt'uno con la stessa filosofia. Il pluralismo è il modo propriamente filosofico di pensare, inventato dalla filosofia: unico garante della libertà nello spirito concreto, unico principio di un radicale ateismo. [...] Non c'è un evento, un fenomeno, una parola, un pensiero il cui senso non sia molteplice. Qualsiasi cosa è ora questo, ora quello, ora qualcosa di più complicato, a seconda delle forze (gli dèi) che se ne impadroniscono. [...] Nell'idea pluralistica che una cosa abbia diversi sensi, nell'idea che vi siano più cose, e «questo e poi quello» per una medesima cosa, noi riconosciamo la conquista più alta della filosofia, l'acquisizione del vero concetto, la sua maturità, non già la sua abdicazione o la sua infanzia⁴".

Deleuze riprende, dunque, l'idea di Wahl, secondo cui l'empirismo è un "*pluralisme de l'âme forte*": il desiderio empirista sfiora, cioè, la contraddizione, poiché vuole avere, da un lato, il senso del limite, di ciò che non può oltrepassare, mentre, dall'altro lato, "a horreur de ce qui est arrangé, ordonné et régulier⁵". L'empirismo radicale di James - scrive, infatti, Wahl - è una sorta di anarchia, vale a dire un tentativo di uscire dalle regole: è qui che si ritrova quell'eccesso che Deleuze constata anche in Hume, quella follia creativa che si gioca tanto sul piano concettuale, quanto sul piano pratico. La parola d'ordine diventa, dunque, *costruttivismo*: bisogna costruire, creare, inventare sempre qualcosa di nuovo. La creazione empirista si basa, però, su di una teoria che Deleuze riprenderà egli stesso in *Differenza e*

⁴ N, p. 26-27.

⁵ Wahl, J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* cit., p. 113.

ripetizione, facendone uno dei baluardi della sua critica alla dialettica. Si tratta della teoria delle relazioni, la quale mostra come tanto il mondo, quanto il pensiero empirista, siano sempre in una relazione fondamentale con il Fuori. Ciò che conta, per Deleuze, è che le relazioni, nell'empirismo, sono sempre esteriori ai loro termini: se prendiamo, ad esempio, A e B, la relazione non si collocherà né in A, né in B, ma in quell'e che li unisce. Ciò significa che Hume è in grado di pensare una differenza, quella tra A e B, senza finire per negarla, come accade, secondo Deleuze, nella dialettica hegeliana. Hegel, infatti, pone la relazione tra A e B come immanente ai due termini, perciò l'e che li unisce diventa un *é*, cioè un'affermazione di identità. Ma dire che "A è B", significa, al contempo, cadere nella contraddizione, che nasce dal fatto che un termine si differenzia in sé solamente perché prima si differenzia dagli altri: secondo tale impostazione, la negazione (dire ciò che non si *é*) viene prima della differenza. Al contrario, l'empirismo humeano ci permette di distinguere A e B, senza cadere in una logica contraddittoria: un termine si differenzia dagli altri perché prima di tutto si differenzia in sé. Se affermiamo "A e B", stiamo, perciò, annunciando una differenza, una distinzione ed anche, in un certo qual modo, una sintesi, che però non pretende di annullare la distinzione tra i due termini; ecco perché Deleuze la chiamerà una *sintesi disgiuntiva*, dove:

"la disgiunzione non è affatto ridotta a una congiunzione, rimane disgiunzione, poiché porta e continua a portare su una divergenza in quanto tale. Ma tale divergenza è affermata in modo che l'o diventi esso stesso affermazione pura. [...] All'esclusione dei predicati, si sostituisce la comunicazione degli eventi⁶".

Tramite la sua teoria delle relazioni, Hume, secondo la lettura deleuziana, si muove su un doppio registro: uno costituisce una fisica e l'altro una logica⁷. Il primo, in particolare, si pone come una fisica dello spirito, dove lo spirito va inteso come il dato sensibile, che non si fa racchiudere nelle maglie dell'identità, ma che si pone sempre in relazioni eterogenee. Per questo tale fisica prende in Hume il nome di *atomismo*: essa non si occupa, infatti, dello spirito o della mente umana, intesi come un soggetto costituito, dotato dei caratteri di identità e di unità. L'atomismo riguarda, piuttosto, gli elementi semplici, minimi ed indivisibili che

⁶ LS, p. 155.

⁷ "Il pensiero di Hume procede su un doppio registro: l'*atomismo*, che indica come le idee o impressioni sensibili rimandino a minimi puntuali, produttori dello spazio e del tempo; l'*associazionismo*, che indica come fra questi termini si stabiliscano relazioni, sempre esterne a essi e dipendenti da altri principi. Da un lato, una fisica dello spirito, dall'altro una logica delle relazioni". Deleuze, "Hume", in Châtelet, F., *Histoire de la philosophie* IV, 1972; ripubblicato in ID, p. 205. Si veda, a tal proposito, anche ES, pp. 18-20.

costituiscono la mente umana, vale a dire le idee: ciò significa negare la possibilità di fare una psicologia della mente umana, cioè di trattare quest'ultima come un soggetto dato. Dall'altra parte la logica humeana, che è una logica delle relazioni, mostra come queste ultime si possano stabilire, rimanendo sempre esterne ai loro termini. Si tratta qui di un *associazionismo*, che ci mostra come la mente, se è vero che non è mai già data, è affetta però da dei principi esterni, quelli di contiguità, somiglianza e causalità, che la rendono in grado di costruire delle relazioni, le quali la modificano e la rendono una soggettività. La monografia su Hume è, del resto, l'unico testo in cui Deleuze parla di soggettività, inserendo il termine addirittura nel titolo dell'opera. Ma, alla luce anche di quanto detto a proposito di Ruyer e della sua soggettività senza soggetto, bisogna ricordare che la soggettività empirista, per Deleuze, non è soggetto, nel senso cartesiano; la soggettività è piuttosto una costruzione, dunque un prodotto, un effetto. L'associazione è, infatti, una regola, che, in quanto tale, "affetta" la mente, conferendole credenze ed abitudini: ciò significa, anzitutto, che la soggettività non è già data, ma si costituisce nel dato ed è, perciò, sempre pratica:

"Che non ci sia una soggettività teorica, e che non possa esserci, diventa la tesi fondamentale dell'empirismo. E, a ben vedere, non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce solo nel dato, in realtà, esso può essere solo pratico⁸".

Siamo di fronte, dunque, ad una soggettività pratica che, però, pur costituendosi nel dato, finisce per superarlo. Se l'atomismo, infatti, fa di me un insieme di flussi di percezioni discontinue, l'associazionismo, al contrario, mette in gioco dei principi che da fuori regolano tali flussi, costituendo la soggettività come una collezione di idee e "cette collection d'idées dit: moi"⁹. Questi principi divengono delle regole generali che permettono alla soggettività di oltrepassare il mero dato, da cui non potremmo mai ricavare un io, ma solamente delle percezioni discontinue. Troviamo qui, dunque, il primo eccesso che Deleuze trova nella filosofia humeana, cioè l'idea di una soggettività che supera il dato, a partire da delle credenze fittizie (cioè la contiguità, la somiglianza e la causalità), che divengono, nonostante ciò, dei principi. Il tal modo la soggettività si rivela una sorta di "delirio"¹⁰, come la definisce Deleuze nel suo corso del 1957/1958, dedicato proprio all'autore del *Trattato sulla natura umana*, e tale definizione sembra già preannunciare la figura delirante dello schizo. Non solo, inoltre, la

⁸ ES, p. 128.

⁹ L, p. 140.

¹⁰ Ivi, p. 139.

soggettività è delirio, ma essa è anche, soprattutto, finzione, e le due cose non sono affatto scollegate, poiché "il delirio è il sistema delle conciliazioni fittizie tra i principi e la finzione¹¹".

La soggettività, dunque, si pone al centro di una strana battaglia: quella tra finzione e natura. Da un lato, infatti, essa può passare da un'idea all'altra, ma questo passaggio è sempre accidentale, legato al caso e alle circostanze e pertanto può essere delirante, arrivando a formare cavalli alati o altre mostruosità simili. Dall'altro lato, invece, i principi della natura umana impongono a tale delirio delle regole costanti, vale a dire delle leggi di passaggio e d'inferenza, che si accordano, per l'appunto, con la Natura. Ma, anche se i principi di associazione regolano lo spirito, imponendogli una natura che disciplina il suo delirio e la sua fantasia, l'immaginazione, d'altro canto, si serve proprio di tali principi per renderli garanti delle sue stesse finzioni e farci credere a delle follie. Da qui nasce la lettura deleuziana che lega l'empirismo ad una sorta di mondo fantascientifico:

"La storia della filosofia [...] ha fatto dell'empirismo una critica dell'innatismo, dell'*a priori*. L'empirismo, però, ha avuto, in ogni tempo, altri segreti, e sono quelli che Hume porta in piena luce, solleva in alto, nella sua opera estremamente difficile e sottile. Hume ha assunto così una posizione assai particolare. Il suo empirismo è una sorta di universo di fantascienza *ante litteram*. Come nella fantascienza, si ha l'impressione di trovarsi in un mondo artificiale, strano, estraneo, visto da altre creature, ma anche che queste altre creature siamo già noi stessi¹²".

Questa idea emerge, del resto, anche nella premessa a *Differenza e ripetizione*, dove troviamo scritto che un libro di filosofia deve essere, da un lato, una sorta di romanzo poliziesco e, dall'altro, una specie di fantascienza¹³. Un libro fantascientifico, anzitutto, perché si scrive sempre su ciò che non si sa o che si conosce male; si scrive, cioè, al limite del proprio sapere¹⁴. Ma il libro filosofico - dice Deleuze - deve essere anche un romanzo poliziesco; e si fa qui di nuovo evidente la grande influenza dell'empirismo. Si è detto in precedenza, infatti

¹¹ ES, p. 98.

¹² ID, p. 203.

¹³ DR, p. 3-4.

¹⁴ Si veda, a tal proposito, il bel saggio di Ubaldo Fadini *Figure e territori. Per un orientamento pratico della filosofia*, pubblicato nella rivista *Millepiani*. Scrive, fra l'altro, Fadini che "il romanzo di fantascienza contiene il cogito che si dà per un «io dissolto», laddove la coerenza non è mai la «nostra», visto che si scrive sempre «al limite del proprio sapere», al limite della nostra «ignoranza», con la consapevolezza che quest'ultima non possa mai essere colmata e che la scrittura stessa sia impossibile oppure rinviata all'indomani". Fadini, U., "Figure e territori. Per un orientamento pratico della filosofia", in *Millepiani*, "Se la filosofia morirà sarà per assassinio. La macchina, i soggetti e il desiderio", n° 40, Eterotopia, Milano, 2013, p. 59.

che quest'ultimo è per Deleuze una folle creazione di concetti e che i concetti, d'altro canto, sono da intendersi come degli incontri, dei "qui ed ora" o degli *Erewhon*, per riprendere il titolo del romanzo di Samuel Butler. Che cosa succede, del resto, in un romanzo poliziesco? Si deve, solitamente, risolvere un caso, "una situazione locale", ricostruendo le circostanze in cui si è verificato tale accaduto. Ed è proprio Deleuze a sostenere che l'empirismo mette in piedi tutta una "casistica" ed una "teoria dell'accidentale"¹⁵, poiché le circostanze, le eccezioni e le correzioni delle regole hanno altrettanta importanza che le regole stesse. Dobbiamo ricordarci, del resto, che la soggettività è pratica, poiché, anche se oltrepassa il dato, si costituisce in esso, perciò non si può mai separare dalle circostanze e dal contenuto singolare che le è essenziale¹⁶.

Il libro di filosofia sembra dover essere, perciò, per Deleuze, necessariamente empirista, e non è un caso che esso venga definito anche come un romanzo: i successori di Hume individuati da Deleuze sono, infatti, degli scrittori piuttosto che dei filosofi:

"Perché scrivere, perché aver scritto sull'empirismo, e in particolare su Hume? Il fatto è che l'empirismo è come il romanzo inglese. Non si tratta di fare un romanzo filosofico e neanche di mettere della filosofia in un romanzo. Si tratta di fare della filosofia da romanziere, essere un romanziere in filosofia"¹⁷.

Deleuze parla qui, in particolare, degli scrittori americani e avremo modo di tornare sul ruolo di questi ultimi nel terzo capitolo, quando affronteremo le linee di fuga; ma ci preme sottolineare subito che quel senso di sperimentazione che conduce ad un balbettio della lingua e ad una politica minoritaria nasce, secondo Deleuze, nell'empirismo humeano. È quest'ultimo, infatti, ad aver fatto la *scoperta vitale*, ossia che le relazioni sono esterne ai loro termini; ciò significa prendersi il diritto di sperimentare e di protestare contro i principi. Detto altrimenti, per sperimentare bisogna distruggere il già dato e produrre qualcosa di nuovo, ed è ciò che fanno gli scrittori americani secondo l'interpretazione deleuziana. Del resto, l'America che aveva in mente Deleuze è quella descritta da David Herbert Lawrence, nei suoi *Studies in Classic American literature*:

¹⁵ ES, p. 66.

¹⁶ Ivi, p. 128.

¹⁷ D, pp. 61-62.

"The American has got to destroy. It is his destiny. It is his destiny to destroy the whole corpus of the white psyche, the white consciousness. And he's got to do it secretly. As the growing of a dragon-fly inside a chrysalis or cocoon destroys the larva grub, secretly¹⁸".

Gli americani - come vedremo meglio nel terzo capitolo - si sono liberati dalla madrepatria, dall'Inghilterra colonizzatrice, ed hanno costruito tutto un nuovo modo di relazionarsi tra loro e anche con la terra. Hanno ripreso da Hume la sua "geografia delle relazioni", che ha permesso loro di costruire nuovi sistemi di valori e nuove distribuzioni nomadi. Oltre, infatti, ad una soggettività eccedente e delirante, il secondo eccesso dell'empirismo sembra risiedere proprio nella sua idea di spazialità: non c'è mai uno spazio precostituito, ma sempre da costruire. Questo è il dettame fondamentale della geofilosofia deleuzo-guattariana: bisogna costruire la Terra, per imparare poi ad abitarla senza appropriarsene. Ma questa Terra è anche lo spazio dei concetti, l'ambiente in cui nascono e che rimane per loro costitutivo. La folle creazione empirista produce, dunque, dei concetti che si definiscono, anzitutto, come delle zone d'intervento, delle pratiche, poiché sono in rapporto essenziale con il fuori; in secondo luogo, sono sempre legati a dei casi o situazioni singolari e si pongono, perciò, come dei campi problematici in stretto rapporto con le circostanze da cui nascono; infine, si caratterizzano per la loro variabilità, vale a dire che essi sono sempre molteplici e plurali. Inoltre questa creazione empirista nasce dalla finzione, cioè dall'artificio, ed è qui che incontriamo l'ultimo fondamentale punto che Deleuze riprende da Hume, ossia la sua teoria dell'istituzione.

Leggi e istituzioni

Da quanto detto finora, sembra proprio, dunque, che Deleuze abbia cominciato la sua ricerca di uno spazio nomade già nei primi testi degli anni '50 e, in particolare, nella sua lettura dell'empirismo. Quelli che, come abbiamo visto, definirà i successori di Hume sono, infatti, gli scrittori americani, poiché:

"L'americano è colui che si è liberato dalla funzione paterna inglese, è il figlio di un padre sbriciolato, di tutte le nazioni. Fin dalla prima indipendenza, gli americani pensano la combinazione di stati, alla forma di stato che sia compatibile con la loro vocazione; ma la loro vocazione non è quella di ricostruire un «vecchio segreto di stato», una nazione, una

¹⁸ Lawrence, D. H., *Studies in Classic American Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 81.

famiglia, un retaggio, un padre; è, prima di tutto, quella di costruire un universo, una società di fratelli, una federazione di uomini e di beni, una comunità di individui anarchici, ispirati da Jefferson, da Thoreau, da Melville¹⁹.

La novità del pensiero americano consiste, per Deleuze, nel suo pragmatismo, cioè nel suo tentativo di fare qualcosa di nuovo; anche lo spazio, come sappiamo, non si dà come precostituito, ma è esso stesso da fare. In tal caso, allora, bisognerà costruire la Terra secondo i dettami dell'anarchia incoronata e della distribuzione nomade, e l'americano sembra il più adatto a costruire tale macchina da guerra, dopo che si è liberato dalla madrepatria inglese, la quale era la portatrice dei vecchi valori occidentali: lo Stato, la famiglia, il patriarcato. Il suolo americano segue il tentativo empirista di costruire uno spazio nuovo, vale a dire uno spazio non statuale, che, però, secondo Hume, deve essere non di meno uno spazio istituzionale²⁰. L'intera teoria del diritto humeana si gioca, infatti, su questa differenza tra stato ed istituzione o, ancora, tra leggi e istituzioni, che verrà ripresa da Deleuze non solo in *Empirismo e soggettività*, ma anche nell'introduzione ad una raccolta di testi, commissionatagli da Canguilhem, che Deleuze pubblicherà nel 1955 con il titolo *Istinti e istituzioni*.

In quest'ultimo testo, Deleuze problematizza, infatti, la definizione di istituzione, legandola ad altri due concetti: quello di istinto e quello di tendenza. Egli, in realtà, comincia con il dare una definizione generale dell'istituzione, che sembra avvicinarla molto a quella di istinto: sia l'istinto che l'istituzione hanno, infatti, la medesima forma, cioè quella di un "sistema organizzato di mezzi", e ricoprono anche la stessa funzione, essendo entrambi dei "procedimenti di soddisfazione". Nonostante l'istinto sia un sistema naturale e spontaneo, mentre l'istituzione nasce, al contrario, come un artificio, entrambi, però, si pongono come dei sistemi organizzativi *positivi*, poiché mirano alla soddisfazione di bisogni o tendenze che possono sorgere sia come bisogni specifici che come esigenze culturali. Posta in questi termini, sembra che la concezione deleuziana dell'istinto e dell'istituzione risponda ai dettami di una tesi funzionalista e, del resto, il primo testo inserito nell'antologia è un estratto di *Sex and repression in savage society* di Malinowski, che, com'è noto, fu uno dei maggiori sostenitori del funzionalismo. Secondo il punto di vista funzionalista, le istituzioni sono dotate di un principio finale, vale a dire che sono sempre volte alla soddisfazione di un bisogno biologico primario o di bisogni culturali derivati. Ma Deleuze non ignora i problemi

¹⁹ CC, p. 113.

²⁰ Sull'importanza dell'empirismo e, in particolar modo, dell'*outil* Hume per il pensiero deleuziano, si veda il bel libro di Landolfi, C., *Deleuze e il moderno. Indagine empirica su soggetti, tendenze, istituzioni*, prefazione di A. Amendola, Aracne editrice, Roma, 2012.

epistemologici che derivano da una tale posizione e, non a caso, sceglie di accogliere nella sua antologia anche alcuni testi di Lévi-Strauss, il quale rimprovera a Malinowski di utilizzare la categoria di funzione in modo troppo generale, essendo quest'ultima determinata a sua volta da dei bisogni altrettanto generali e non in grado, perciò, di comprendere la variabilità e la singolarità delle istituzioni di ciascuna specifica formazione sociale. Ciò che Lévi-Strauss suggerisce, per ovviare a tale problema, è di prendere in considerazione lo sviluppo storico delle singole istituzioni, poiché esso è l'unico che "permette di soppesare, e di valutare nei loro rapporti rispettivi, gli elementi del presente"²¹. Secondo Lévi-Strauss, perciò, solamente la presa in carico della storicità ci permette di distinguere tra le funzioni primarie, che rispondono a dei bisogni attuali, e le funzioni derivate, che perpetuano, invece, delle abitudini. Tale distinzione è per Lévi-Strauss fondamentale, e la teoria malinowskiana non ci permetterebbe, secondo lui, di comprenderla, poiché essa, al contrario, ci dice solamente che la società funziona. Dal canto suo, anche Deleuze affronta i problemi posti dal funzionalismo, ma, come vedremo, non adotta affatto la soluzione di Lévi-Strauss; la risposta deleuziana, infatti, nasce proprio dalla sua lettura dell'empirismo humeano, che rifiuta ogni possibile implicazione con il funzionalismo. Troviamo scritto, infatti, in *Empirismo e soggettività*:

"A volte si attribuisce all'utilitarismo una tesi «funzionalista», secondo la quale la società si spiegherebbe attraverso l'utilità, l'istituzione attraverso la tendenza o il bisogno. Può anche darsi che questa tesi sia stata sostenuta - e nemmeno questo è certo -, in ogni caso sicuramente non è stata sostenuta da Hume"²².

In breve, secondo Hume, l'istituzione non può essere spiegata dalla sua funzione e, certo, anche Deleuze, leggendo Hume, concorda con Lévi-Strauss nel dire che i bisogni e le tendenze, in quanto generali, non possono spiegare la nascita di quella particolare istituzione. Ma - aggiunge Deleuze - rimane il fatto che quei bisogni e quelle tendenze generali trovano poi soddisfazione in quella forma particolare che è l'istituzione e, perciò, le tendenze, anche se non spiegano l'istituzione, non possono che trovare in essa l'unica via di soddisfazione.

"È un fatto che la tendenza si soddisfi nelle istituzioni. Parliamo qui di istituzioni propriamente sociali, non d'istituzioni governamentali. La sessualità si soddisfa nel matrimonio, l'avidità nella proprietà. L'istituzione, modello di azioni, è un sistema

²¹ Lévi-Strauss, C., "Histoire et ethnologie", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, p. 376; cit. in II, p. 42.

²² ES, p. 46.

prefigurato di azione possibile. Solo che da qui non si può concludere che l'istituzione si spieghi attraverso la tendenza²³".

Non è, dunque, la tendenza a spiegare l'istituzione, ma, per lo Hume di Deleuze, non lo è nemmeno la storia, come aveva sostenuto, invece, Lévi-Strauss. L'istituzione si spiega, infatti, attraverso la natura umana, cioè attraverso:

"ciò che la storia non spiega, ciò che non si può definire, ciò che è perfino inutile descrivere, ciò che vi è di comune in tutte le più diverse maniere di soddisfare una tendenza²⁴".

C'è da chiedersi, però, che cosa intende Hume quando parla di *natura umana*, se si vuole comprendere davvero perché essa spieghi l'istituzione. La natura umana, dal punto di vista humeano, si oppone, infatti, a tutte le teorie contrattualiste che, soprattutto a partire dalla modernità, hanno descritto l'uomo come fondamentalmente egoista. Secondo la prospettiva contrattualista, l'uomo, se non ci fossero delle leggi ad impedirglielo, sarebbe un *homo homini lupus*, e il suo egoismo, unito alla volontà di appropriarsi di tutto ciò che desidera, costringerebbe ciascuno ad un conflitto permanente con gli altri uomini. Perciò, sostengono i contrattualisti, per poter dar vita ad una società, sono servite delle istituzioni che limitassero le tendenze egoistiche dell'uomo. Queste istituzioni sarebbero le istituzioni governamentali e non sarebbero altro che le espressioni della legge. Quest'ultima, d'altro canto, non potrebbe nascere che da un contratto, attraverso il quale gli uomini, in cambio del riconoscimento dei propri presunti diritti naturali, si sottomettono alla legge. L'essenza della società diviene, così, la legge stessa, la quale, però, è concepita sempre come una limitazione; essa, perciò, considera solo l'aspetto negativo del sociale. Secondo Hume, al contrario, non esistono dei diritti prima dell'ingresso dell'uomo nella società, e perciò non può essere la legge in quanto tale a divenire da sola fonte di obbligazione: gli uomini entrano in società proprio perché non hanno diritti e sono spinti a farlo per utilità. Ma, in questo caso, l'utilità si oppone completamente al contratto, tant'è che essa non nasce dall'egoismo umano, ma dalla naturale tendenza alla *simpatia*. Scrive, infatti, Hume:

²³ Ibidem.

²⁴ Ivi, p. 43.

"[Essa è una] tendenza naturale che abbiamo a simpatizzare con gli altri e a ricevere le loro inclinazioni e i loro sentimenti per quanto diversi siano dai nostri, o anche contrari²⁵".

E, vale la pena di ricordarlo, questa teoria humeana della simpatia rimarrà alla base della concezione deleuziana del sociale: la società, per Deleuze, è positiva poiché è composta, prima di tutto, da linee di fuga e, solo in secondo luogo, dal potere²⁶; e questa positività emerge ancora nel testo di Deleuze e Guattari del '91, ossia *Che cos'è la filosofia?*, dove troviamo scritto:

"Sotto questo primo aspetto la filosofia si rivela essere una cosa greca, sorta insieme alla città: la formazione di società di amici o di eguali²⁷".

La società nasce dall'amicizia, è una "società di fratelli", per riprendere le parole di *Critica e clinica* citate in precedenza e riferite agli americani, in quanto successori dell'empirismo humeano. Che cosa significa, allora, porre la natura umana come incline alla simpatia, piuttosto che all'egoismo? Significa, anzitutto, che il sociale non nasce da una limitazione, dunque da un atto negativo, bensì emerge a partire da un'integrazione ed è perciò positivo. Allora l'essenza della società non potrà più essere identificata con la legge, ma sarà, piuttosto, l'istituzione: quest'ultima non è più l'istituzione governamentale, che, in realtà, non è che un apparato del potere e della legge, ma è l'istituzione sociale, la quale:

"non è una limitazione come la legge, ma al contrario un modello di azioni, un'autentica impresa, un sistema inventato di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti. Questa concezione istituzionale rovescia effettivamente il problema: ciò che è fuori dal

²⁵Hume, D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londra, 1739-1740; trad. it., *Trattato sulla natura umana*, trad. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001, libro II (*Sulle Passioni*), sez. XI "L'amore per la fama", p. 631.

²⁶ Tale concezione della società è espressa da Deleuze in un'intervista del 1986, in cui l'autore di *Differenza e ripetizione* distingue il suo modo di intendere il sociale rispetto a quello di Foucault. "Non avevamo la stessa concezione della società. Per me una società è qualcosa che non smette di fuggire da tutte le parti. Quando lei dice che sono più fluido, sì, ha perfettamente ragione. La società fugge monetariamente, fugge ideologicamente. È veramente composta di linee di fuga. Per cui il problema di una società è questo: come impedire le fughe? Per me i poteri vengono dopo. Ciò che stupisce Foucault è un'altra cosa: eppure, nonostante tutti questi poteri, tutti i loro sotterfugi, tutta la loro ipocrisia, si riesce comunque a resistere. Io mi stupisco invece del contrario. Ci sono fughe dappertutto e malgrado ciò i governi riescono a metterci un tappo. Affrontavamo il problema in due sensi opposti. Lei ha ragione nel dire che la società è un fluido, o ancora peggio, un gas. Per Foucault è un'architettura". RF, p. 231.

²⁷ QP, p. X.

sociale è il negativo, la mancanza, il bisogno. Quanto al sociale, è profondamente creativo, inventivo, positivo²⁸."

Si tratta qui, in effetti, di rovesciare l'intera prospettiva contrattualista e i punti cardine del giusnaturalismo moderno: l'istituzione non funziona come limite, bensì è positiva, è soddisfazione di una tendenza ed è, per tanto, dell'ordine dell'utilità. Ma - aggiunge Deleuze - non sono né la tendenza, né l'utilità a spiegare propriamente l'istituzione; essa, piuttosto, essendo un "sistema inventato di mezzi positivi", si spiega a partire dalla facoltà umana che ha il compito di inventare, ossia l'*immaginazione*. Quest'ultima segue i principi d'associazione, i quali sono vaghi poiché sono particolari, ossia perché variano sempre a seconda delle circostanze. Proprio questo rapporto inscindibile tra l'immaginazione e le circostanze, fa sì che anche le tendenze, che Lévi-Strauss concepiva ancora come generali, possano dirsi, al contrario singolari, poiché non possono mai essere astratte dai mezzi attraverso cui vengono soddisfatte. Questi mezzi, attraverso cui la tendenza ottiene soddisfazione, sono sempre indiretti nel caso dell'istituzione, poiché si tratta di mezzi inventati, artificiali, che non dipendono dalla tendenza e che, anzi, possono anche trasformarla. L'istituzione non è, del resto, l'unico modo di soddisfare una tendenza; abbiamo visto all'inizio del paragrafo che anche l'istinto era definito come un "sistema organizzato di mezzi" ed ora può finalmente emergere la sua differenza rispetto all'istituzione. Se, infatti, quest'ultima si rapporta in modo indiretto alla tendenza, l'istinto, al contrario, soddisfa quest'ultima direttamente. All'istinto manca, cioè, quella componente artificiale, che non è altro che l'invenzione prodotta dall'immaginazione umana; perciò, mentre l'istinto può dirsi individuale o specifico, cioè legato alla specie, l'istituzione, invece, è innanzitutto sociale. Per tanto, conclude Deleuze:

"Non ci sono tendenze sociali, ma solo mezzi sociali di soddisfazione delle tendenze, mezzi che sono originari perché sono sociali. Ogni istituzione impone al nostro corpo, anche nelle sue strutture involontarie, una serie di modelli, e dà alla nostra intelligenza un sapere, una possibilità di previsione e di progettazione. Ritroviamo la seguente conclusione: l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni. L'uomo è un animale che si sta spogliando della specie²⁹".

²⁸ ES, p. 45.

²⁹ II, p. 32.

L'uomo è una specie inventiva che crea istituzioni, anziché seguire l'istinto, e le istituzioni sono i mezzi propriamente sociali per soddisfare le tendenze; perciò - afferma Deleuze - il rapporto tra la natura e la società ne risulta capovolto: non si tratta più di porre come primi la legge e il contratto, bensì i bisogni e le istituzioni. Ma, proprio perché l'uomo è una specie inventiva, allora l'artificio può dirsi anche naturale: Hume cerca di superare, secondo Deleuze, il dualismo tra natura e cultura e cerca di farli coesistere, sostenendo che la natura si realizza nell'uomo solo mediante la cultura. L'uomo si caratterizza per la sua capacità inventiva e la società, del resto, nasce dalla convenzione e dall'artificio. Hume riabilita a questo punto proprio la figura del legislatore, poiché le istituzioni non sono altro che delle regole, ossia dei sistemi orientati di mezzi; la giustizia stessa non è una virtù o un principio, ma una regola, un mezzo. Ed essendo i legislatori ad occuparsi della giustizia, sono essi stessi, e non i tecnici, a dover essere designati come i grandi inventori³⁰. Non si tratta, infatti, di inventare nuovi principi, perché il principio, per Hume, rimane la simpatia e, in ogni caso, "i principi non s'inventano"³¹; perciò, l'artificio ha piuttosto il compito di estendere, correggere e riflettere la simpatia: è così che nasce la giustizia come istituzione.

Ma - dice Deleuze - questa teoria humeana "ci impone al contempo un radicale rimaneggiamento del diritto"³²: se, infatti, già con Hume era emersa l'idea di un'istituzione come invenzione positiva, contrapposta al contratto, concepito come limitazione, è chiaro che bisogna trarre le conseguenze di tale impostazione anche sul piano propriamente giuridico. Deleuze lo fa, soprattutto in *Istinti e istituzioni*, appoggiandosi curiosamente alla teoria dell'istituzione di Maurice Hauriou. Usiamo qui l'aggettivo "curiosamente" poiché, com'è noto, la tesi istituzionalista, di cui Hauriou è il fondatore, è stata accolta sia da esponenti della destra liberale che da gruppi di cattolici conservatori; e, come se non bastasse, Carl Schmitt dichiarò tutto il suo debito al giurista francese, definendolo il suo maestro, mentre Santi Romano, che può dirsi a buon diritto il maggiore esponente dell'istituzionalismo in Italia, aderì al fascismo. Ma Deleuze sembra poco preoccupato delle inclinazioni politiche prese dall'istituzionalismo, e trova in esso, piuttosto, un alleato a sostegno della tesi humeana, che contrappone l'istituzione alla legge e al contratto. Nella sua antologia, infatti, Deleuze riprende il testo di Hauriou del 1925, *La théorie de l'institution et de la fondation*, dove il giurista proponeva la definizione dell'istituzione come "impresa" o "opera" da realizzare e distingueva, in particolare, due tipi di istituzioni: le istituzioni-persone e le istituzioni-cose. Le prime sarebbero quelle istituzioni che si personificano, cioè che si realizzano come un corpo

³⁰ ES, p. 38.

³¹ Ivi, p. 41.

³² Ivi, p. 45.

costituito (uno Stato, un'associazione, un sindacato), che interiorizza i membri del gruppo, divenendo una sorta di persona morale. Le istituzioni-cose, al contrario, sarebbero quelle istituzioni che vivono nel corpo sociale, ma che non danno vita ad una corporazione, perché non interiorizzano i membri del gruppo; esse cioè non si personificano e prendono a prestito, piuttosto, il potere di sanzione dal corpo sociale in cui si insediano. Ciò implica che le istituzioni-persone, secondo Hauriou, propagano dei principi di azione e di impresa, mentre le istituzioni-cose non sarebbero altro che delle limitazioni. Questa distinzione riflette quella humeana tra istituzione e contratto, ed infatti, un altro sostenitore dell'istituzionalismo, anch'esso citato da Deleuze nella sua antologia, ossia Georges Renard, mette a punto anch'egli questa opposizione tra l'istituzione, concepita come un'attività positiva (nel suo caso di fondazione, anziché di invenzione), e il contratto, inteso come limitazione. Sarà poi lo stesso Hauriou a trarre la conseguenza fondamentale da tale distinzione: il contratto, ponendosi come limitazione, non può che rappresentare le regole astratte del diritto, le cosiddette *norme* di cui parla il positivismo giuridico. Ma queste norme, in quanto limitazioni, non potranno mai creare delle istituzioni, poiché solo queste ultime sono capaci d'azione; perciò, conclude Hauriou:

"sono le istituzioni che fanno le regole del diritto, non le regole del diritto che fanno le istituzioni³³".

Il primato delle istituzioni sulle norme giuridiche è, dunque, il correlato della tesi humeana e deleuziana che vede la società come positiva e primaria rispetto al potere. Inoltre, la distinzione proposta da Hauriou tra istituzioni-persone e istituzioni-cose sembra influenzare anche l'analisi guattariana dei gruppi-soggetto e dei gruppi-assoggettati; in ogni caso, dunque, l'istituzionalismo sembra essere una tappa importante, poiché, come mette appunto Guillaume Sibertin-Blanc nella sua tesi di dottorato, permette a Deleuze di:

"creuser l'écart entre une conception pragmatique du droit et une conception réflexive. L'institution, «véritable entreprise», est comprise comme *création* et *agencement* d'action, tandis que la loi implique une interprétation subjective comme devoir ou comme interdit. La loi est réflexive, l'institution fait faire le mouvement³⁴".

³³ Hauriou, M., "La théorie de l'institution et de la fondation", in Hauriou, M., *La cité moderne et les transformations du Droit*, Bloud et Gay, Paris, 1925, p. 10-44, citato in II, p. 71.

³⁴ Sibertin-Blanc, G., *Politique Et Clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille 3- UMR 8163 «Savoirs, textes, langages», p. 67.

È chiaro che vi sono poi delle differenze tra la concezione deleuziana dell'istituzione e quella, invece, proposta da Hauriou; tale distanza non concerne solamente l'uso politico che è stato fatto del pensiero istituzionalista, ma riguarda, più in profondità, la concezione stessa del giuridico. Se, infatti, Deleuze tenderà, come vedremo, di pensare il diritto come una pratica singolare, impersonale e vitale, Hauriou, invece, rimane ancorato ad un'idea del giuridico come organizzazione corporativa. E anche quando Santi Romano tenderà di allargare tale definizione, non potrà comunque prescindere dall'idea di un ordinamento giuridico³⁵, che certo mostra la società e non l'individuo, ma, d'altro canto, non è sicuramente adatto a pensare la pratica normativa di una vita. Quel che invece è evidente è che Deleuze si appoggia all'istituzionalismo per poter pensare il diritto secondo un punto di vista pragmatico: il diritto, in quanto istituzione, non è la norma astratta, bensì è esso stesso da creare.

Deleuze, dunque, attraverso l'empirismo humeano ha potuto mettere in mostra il primo aspetto del suo costruttivismo: l'istituzione è una regola che va inventata e creata. Il passaggio per l'istituzionalismo gli ha permesso, del resto, di misurare tale concezione in ambito giuridico, affermando che è proprio l'istituzione come mezzo di soddisfazione positiva a costituire il sociale; solo dopo vengono il potere, il contratto, le leggi e le limitazioni. Resta, dunque, da comprendere come una vita si misuri con tale invenzione di regole ed istituzioni: è a questo punto che emerge un altro concetto fondamentale della cartografia deleuziana, ossia la clinica.

4.2 Tra malattia e salute: la clinica

"Agli albori dell'umanità, prima di ogni vana credenza, prima di ogni sistema, la medicina nella sua interezza risiedeva in un rapporto immediato della sofferenza con ciò che l'allevia. Era un rapporto d'istinto e di sensibilità, più ancora che d'esperienza; era stabilito dall'individuo tra sé e sé, prima di essere preso in una rete sociale [...]. Questo è il rapporto, stabilito senza la mediazione del sapere, che viene constatato dall'uomo sano; e questa osservazione stessa non è opzione per una conoscenza a venire; essa non è neppure presa di coscienza; si compie nell'immediato a alla cieca [...]. Prima di essere un sapere, la clinica era un rapporto universale dell'umanità con se stessa³⁶".

³⁵ Santi Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze, 1977.

³⁶ Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1998, p. 67.

Con queste parole, Michel Foucault ci ricorda che cos'era la clinica prima che essa si trasformasse in un sapere teorico, che renderà l'uomo oggetto del positivismo. Foucault, del resto, era stato allievo di Georges Canguilhem, che per primo aveva condotto questa critica al positivismo, in particolare in biologia, riqualificando l'esperienza concreta del vivente. Dal canto suo, anche Deleuze riabilita questa nozione di clinica, con cui sembra designare la potenza propria di una vita. Se, sulla falsa riga della domanda spinoziana, che chiede con insistenza "che cosa può un corpo?", ci domandassimo a nostra volta: "che cosa può una vita?", dovremmo rispondere probabilmente che essa può mettere in atto una clinica. Questa è la sua potenza, ciò che gli dona la salute e che gli consente di essere creativa, di inventare concetti ed istituzioni, come l'empirismo ci ha insegnato a fare. Ma, se c'è bisogno di una clinica, significa che una vita non può dirsi propriamente "sana": essa, piuttosto, è malata, ed è proprio dal patologico che è insito nel vivente che dobbiamo partire, per arrivare a comprendere il significato della clinica.

Malattia e fabulazione: il patologico secondo Bergson

Forse quest'idea deleuziana di una vita malata non sorprenderà molto, dal momento che Deleuze ha parlato spesso di malati, schizofrenici, folli, alcolizzati, tossicodipendenti, depressi, e così via. Si tratta di quel "negativo non dialettico" che abbiamo riscontrato all'inizio del capitolo come elemento essenziale del pensiero deleuziano. Eppure tutta questa cartografia di figure "insane" non coincide affatto con la malattia. Non sono loro ad essere malate, esse sono propriamente parlando i sani: coloro che cercano di fuggire alla malattia vera e propria. Che poi ci riescano davvero o che finiscano, invece, in un buco nero, questa è tutta un'altra faccenda; ma quel che è certo è che non sono né la loro follia né i loro eccessi ad essere malati. Se è vero che fra le figure folli che abbiamo citato, la gran parte sono scrittori (si pensi a Sade, Sacher-Masoch, Lewis Carroll, Louis Wolfson, Artaud, Lawrence), Deleuze scrive che:

"più vicino ad un medico che ad un malato, lo scrittore fa una diagnosi, ma è la diagnosi del mondo; segue passo passo la malattia, ma è la malattia generica dell'uomo; valuta le possibilità di salute, ma si tratta dell'eventuale nascita di un uomo nuovo³⁷".

³⁷ CC, p. 75.

Concentrandoci per un attimo solo sul concetto di malattia, notiamo che Deleuze la definisce "generica": essa riguarda l'uomo e lo riguarda interamente. Si tratta qui dell'uomo come soggetto, individuo, persona: vale a dire che l'uomo che si pretende universale è egli stesso affetto da una malattia altrettanto universale, al punto che "il mondo è l'insieme dei sintomi di una malattia che è l'uomo"³⁸. Deleuze non si spinge molto oltre nel descrivere questa malattia, ma se pensiamo a quanto detto finora, cioè alla sua critica a tutte le forme personali e soggettive, allora possiamo comprendere perché l'uomo sia malato. È il modo stesso in cui vive ad essere dell'ordine del patologico: egli, infatti, vive nel tempo dell'abitudine e nello spazio delle distribuzioni fisse, nel mondo, cioè, del senso comune. È quest'ultimo ad essere malato, ad assomigliare ad una forma di patologia, come abbiamo sottolineato in precedenza, comparando il tempo ordinario del senso comune alla *mélancolie* descritta da Maldiney in *Penser l'homme et la folie*³⁹.

Quest'idea della malattia dell'uomo, inoltre, può essere meglio precisata se la confrontiamo con l'idea bergsoniana dell'umanità come specie malata. Deleuze, in realtà, non cita esplicitamente Bergson quando tratta questa tematica della salute e della malattia, ma, come vedremo, vi sono delle buone ragioni per ipotizzare che l'autore di *Materia e Memoria* abbia esercitato la sua influenza su Deleuze anche a proposito della concezione del patologico. Va segnalato, innanzitutto, che in Bergson sembrano rintracciabili due versioni della malattia: una presente in *Materia e memoria* e l'altra, invece, legata a *Le due fonti della morale e della religione*. Nel terzo capitolo del testo del 1896, Bergson parla, infatti, per la prima volta della nozione di "*attention à la vie*", aggiungendo poi, nell'introduzione del 1911, che:

"notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes [...], selon le degré de notre attention à la vie. Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ à notre travail"⁴⁰.

Questa attenzione alla vita, che ricomparirà anche nelle opere successive di Bergson, quali *Le rire* e *Fantômes de vivants et recherche psychique*, implica per l'uomo una capacità di adattamento al mondo esterno. Detto altrimenti, l'uomo, attraverso l'attenzione alla vita, si adatta al reale e trova un equilibrio, in cui consiste la conquista della normalità. Secondo tale prospettiva, dunque, è il senso di realtà a configurarsi come normale; perciò sarà patologico

³⁸ Ivi, p. 16.

³⁹ Il riferimento si trova a p. 30.

⁴⁰ Bergson, H., *Matière et Mémoire*, in *Œuvres cit.*, p. 166.

tutto ciò che si distacca dalla vita, perdendo il senso di realtà: esempi di patologie saranno allora il sogno, i deliri, le psicosi.

Parecchi anni più tardi, nelle *Due fonti della morale e della religione*, Bergson sembra, però, correggere la sua concezione del patologico, poiché egli non parlerà più di un'attenzione alla vita, bensì di un *attaccamento* a quest'ultima, che cambierà completamente le carte in tavola. Se, infatti, in precedenza abbiamo visto che l'attenzione alla vita si caratterizzava tramite il suo senso di realtà, ora, al contrario, l'attaccamento alla vita si pone come inseparabile da una funzione di fabulazione, cioè di invenzione di miti, che sono dell'ordine dell'irreale, dell'immaginario, del delirio. Se è vero che per Bergson questa funzione di fabulazione è svolta soprattutto dalla religione, vale la pena di chiedersi, però, a che cosa serve questa invenzione delirante. Essa è necessaria per proteggerci dalla realtà, che ora non è più sintomo di una vita equilibrata, bensì di una nevrosi permanente. Se prima il reale era il normale, esso è divenuto ora il patologico, come mette appunto Lapoujade in un articolo dedicato a Bergson:

"On the one hand, attention to life prevents psychotic deliria; on the other, attachment to life makes them indispensable. The two claims are equally vital for man to be able to act in the outside world. But the point of view is now inverted. While, in the first case, the «sense of reality» was a way to prevent mental disequilibrium, in the second case, it is the representation of the real that provokes a vital disequilibrium. In other words, what is now pathological is not the loss of reality, but reality itself, when it becomes the only horizon⁴¹".

L'uomo è affetto da un deficit di vitalità, che gli è intrinseco, poiché è causato dall'intelligenza umana. È, infatti, quest'ultima che, proprio perché è legata al reale, deprime l'uomo, gli sottrae la sua potenza, distaccandolo dalla vita. Perciò, la soluzione che Bergson trova per far fronte a questa malattia dell'uomo, che è causata dalla realtà stessa, è una fuoriuscita dal reale, attraverso la fabulazione. Sarà quest'ultima a ridare vitalità all'uomo, procurandogli nuove credenze e nuovi miti che distoglieranno la sua attenzione da una realtà nevrotica. Per far fronte alla malattia, perciò, secondo Bergson, bisogna inventare, mettere in atto la funzione fabulatrice: ed è su questo punto che la vicinanza di Deleuze ci appare piuttosto evidente. In *Critica e clinica*, infatti, troviamo scritto:

⁴¹ Lapoujade, D., "The normal and the pathological in Bergson", in *MLN*, Johns Hopkins University Press, Volume 120, n° 5, Dicembre 2005, p. 1149.

"Non si scrive con le proprie nevrosi. La nevrosi, la psicosi non sono passaggi di vita, ma stati in cui si cade quando il processo è interrotto, impedito, chiuso. La malattia non è processo, ma arresto del processo. [...] La letteratura appare allora come un'impresa di salute: non che lo scrittore abbia necessariamente una salute vigorosa [...]. La salute come letteratura, come scrittura, consiste nell'inventare un popolo che manca. Inventare un popolo spetta alla funzione fabulatrice⁴²".

Bergson non è citato, ma la sua idea di una malattia come distaccamento dalla vita e arresto del flusso vitale e, al contempo, quella di una salute che si riacquista attraverso la fabulazione, ci sembrano qui ben presenti. Di certo, poi, sono evidenti anche le differenze tra i due autori: per Bergson la fabulazione spetta alla religione, per Deleuze, invece, è compito della letteratura. Inoltre, le nuove credenze che la religione instaura nell'uomo, quali ad esempio un forte antropocentrismo, ci distaccano a tal punto dalla realtà che, secondo Bergson, finiscono esse stesse per essere nevrotiche. In tal modo anche la religione fallisce il suo compito e lascia spazio, perciò, solamente ad una forma di misticismo, che sembra a Bergson l'unico modo per ritrovare un equilibrio vitale. Al contrario, per Deleuze, "il popolo che manca" inventato dalla letteratura non è affatto dell'ordine della nevrosi e sembra maggiormente in grado di riattaccarci alla vita. Certo è che, anche in Deleuze, sono ben presenti i pericoli di fallimento e di autodistruzione, che conducono la vita in un buco nero, ma, mentre Bergson li fa ricadere direttamente nel patologico, Deleuze sembra, piuttosto, accettarli come il rischio necessario insito nella salute. La malattia, allora, si configura come staticità, arresto e distaccamento dalla vita; la salute, al contrario, non potrà che essere divenire: il fatto che tra questi divenire alcuni prendano delle direzioni nocive non significa affatto, per Deleuze, che essi siano solamente patologici, poiché in tal modo disconosceremmo il loro tentativo di attaccarsi alla vita. Già nel *Nietzsche*, infatti, Deleuze descriveva la malattia come ciò che:

"mi separa da ciò che posso: forza reattiva, essa mi rende reattivo, restringe le mie possibilità e mi condanna ad una situazione più angusta alla quale sono costretto ad adattarmi⁴³".

Ciò significa che, come diceva Bergson, il patologico è ciò che deprime, poiché arresta il divenire, il flusso vitale: in tal senso esso sottrae al vivente la sua forza o, in termini spinoziani, la sua *potentia*. La malattia è, dunque, per Deleuze, più un deficit che un eccesso:

⁴² CC, p. 16.

⁴³ N, p. 104.

ciò non significa che gli eccessi, per esempio della droga e della follia, non siano pericolosi; essi, però, sono i rischi delle vite, piuttosto che della malattia.

La salute come anomalia

Bisognerà chiedersi, allora, a questo punto, che cosa significa per Deleuze compiere "un'impresa di salute" (non a caso Deleuze utilizza il termine "impresa", invece che "stato di salute", espressione che ne celerebbe l'intrinseco dinamismo): essa implica, lo abbiamo visto, l'invenzione di un popolo che manca. Non nascondiamo certo che questo concetto di un popolo a venire si espone a dei rischi: come sottolinea Frédéric Rambeau nel suo articolo *Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique*, sembra che "il popolo che manca" sia l'espressione di una difficoltà riscontrata dagli autori de *L'anti-Edipo* nell'immaginare una strategia politica collettiva, che riesca a sottrarsi all'assoggettamento dell'assiomatica capitalista. In altri termini, secondo Rambeau, pensare una politica e una forma di soggettivazione fuori dal capitalismo, che ha ormai fagocitato tutto, diviene aporetico e paradossale, poiché dovrebbe significare una dissoluzione della politica e una completa desoggettivazione. Perciò, la nozione di un popolo a venire sarebbe il rimedio trovato da Deleuze e Guattari, proprio perché sembra configurarsi come una forma concettuale destinata a rimanere per sempre senza contenuto; essa - scrive Rambeau:

"vient explicitement formuler le décalage entre la forme d'expression d'une communauté politique virtuelle (son existence sémiotique comme agent collectif d'énonciation) et la forme de contenu qui en donnerait les conditions objectives et matérielles. Car la subjectivation ne se produit pas au niveau des formes de contenu, i.e. des agencements matériels. Elle reste une forme d'expression qui, par elle-même, n'a pas le pouvoir de créer la forme de contenu qui lui correspondrait, ou pourrait lui correspondre⁴⁴".

Rambeau fa leva sul carattere utopico di questo popolo, che sembra destinato a non realizzarsi mai. Da parte nostra, riteniamo che tale dimensione utopica sia a tutti gli effetti presente nel popolo a venire, tanto più che sono gli stessi Deleuze e Guattari ad affermare, in *Che cos'è la filosofia?*, che è l'utopia a collegare la filosofia alla sua epoca e a farla divenire, perciò, politica. È chiaro che è insito qui il pericolo di restaurare una forma di trascendenza, cioè una

⁴⁴ Rambeau, F., "Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique", in *Implications philosophiques*, publié le 14 juin 2013.
URL: <http://www.implicationsphilosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/>

sorta di ideale che si configurerebbe come una sorta di sogno destinato a realizzarsi solo mancandosi. Ma non è questa l'idea deleuzo-guattariana di utopia; seguendo i dettami dell'*Erewhon* di Samuel Butler, che significa, al contempo, "da nessuna parte" (*No-Where*) e "qui e ora" (*Now Here*), essa si pone:

"come piano di immanenza, movimento infinito, sorvolo assoluto, ma nel senso in cui questi tratti si collegano con ciò che è reale qui e ora nella lotta contro il capitalismo rilanciando nuove lotte ogni volta che la precedente è stata abbandonata. La parola utopia designa dunque questa connessione della filosofia o del concetto con l'ambiente: filosofia politica⁴⁵".

Il popolo a venire, dunque, è utopia, nel senso che non è solo un concetto, ma è piuttosto un movimento, un divenire che coinvolge il concetto e l'ambiente reale. In altre parole, la salute non si configura come uno stato stabile, bensì come un movimento, un divenire, che si può dare nelle forme di un divenire-impercettibile (anorganico), indiscernibile (asignificante) e impersonale (asoggettivo). Si diviene altro da sé: si diviene sempre una molteplicità, una popolazione, una banda o una muta; e ad essere reale non è tanto ciò che si diventa, ma il divenire stesso. Ecco, allora, il significato dell'utopia: il popolo, in quanto risultato di un divenire, manca; ma la sua metamorfosi, invece, è reale.

Compiere un'impresa di salute non è, perciò, altro che un divenire, ma non un divenire qualsiasi, bensì un movimento che si configura sempre come una *partecipazione contro natura*. Questa espressione, ispirata dalla *Lettera di Lord Chandos* del poeta e drammaturgo austriaco Hugo Von Hofmanstahl, compare spesso in Deleuze, anche sotto forma di "nozze contro natura", ed è ben spiegata dal celebre esempio deleuziano della vespa e dell'orchidea: divenire non è mai imitare, è un divenire dell'uno nell'altro (vi è un divenire-vespa dell'orchidea e un divenire-orchidea della vespa; una doppia cattura, dunque, che si configura come un unico blocco di divenire⁴⁶). Si tratta, perciò, di creare un'alleanza con una muta o una banda: un rapporto con il fuori che ricorda quello di Blanchot e Foucault. Ma questa alleanza non si dà se non è contro-natura, vale a dire se non è mostruosa, "anomala": si tratta qui della rielaborazione deleuziana della tematica del normale e del patologico, che è legata alla celebre tesi di Canguilhem, di cui Deleuze è stato allievo e con il quale condivide una fonte comune per la ridefinizione dell'anomalia, ossia Geoffrey Saint-Hilaire.

⁴⁵ QP, p. 93.

⁴⁶ Si veda D, pp. 8-9.

Canguilhem, infatti, ha tentato di ridefinire le due categorie di normalità e patologia, a partire dalla constatazione che le scienze della vita hanno sempre preteso di concepire la malattia come semplice variazione quantitativa dello stato normale, e hanno posto, dunque, un rapporto di continuità tra il normale e il patologico che si rivela inevitabilmente arbitrario, poiché implica la decisione di considerare come norma lo stato cosiddetto "normale". Si tratta di un'assunzione di valore, che non ha nulla a che fare con la pretesa obiettività delle scienze della vita, e che ha comportato la riduzione dell'anomalia ad anormalità. Canguilhem pone l'accento sulla distinzione tra questi due termini: il termine dispregiativo "anormale" implica sempre una deviazione dalla norma prestabilita; l'espressione "anomalo" descrive, al contrario, una variazione o una differenza a partire dalla quale è la norma stessa che si pone in divenire, liberandosi dalla sua staticità. Scrive Canguilhem:

"É perché vi sono anomalie vissute o manifestate come un male organico che esiste un interesse dapprima affettivo, poi teorico nei loro confronti. É perché l'anomalia è diventata patologica che è nato lo studio scientifico delle anomalie. Dal proprio punto di vista oggettivo il medico vuole vedere nell'anomalia soltanto lo scarto statistico, dimenticando che l'interesse scientifico del biologo è stato suscitato dallo scarto normativo⁴⁷."

La vita non può essere ridotta a norma, non è un complesso di reazioni invariabili e meccaniche a degli stimoli esterni: il vivente ha in sé una potenzialità produttrice e creativa, quella che Canguilhem definisce la sua normatività, che si manifesta tanto nella sua capacità di riprodurre il proprio equilibrio funzionale, quanto nella sua operazione di *differenziazione*. Quest'ultima coincide con la capacità del vivente di selezionare l'adattamento funzionale più idoneo al proseguimento della vita, anche quando il suo equilibrio viene a modificarsi. Alla base di questa concezione della normatività biologica, traspota in seguito da Canguilhem anche nel campo sociale, rimane la distinzione tra anormale e anomalo, dove uno dei riferimenti privilegiati dell'epistemologo francese è, per l'appunto, Isidore Geoffrey Saint-Hilaire, di cui viene citato lo scritto *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme e les animaux* (1832-37). Questo testo si propone di continuare il lavoro del padre, Étienne Geoffrey Saint-Hilaire, caratterizzandolo con il nome di teratologia. Quest'ultima è definibile come lo studio delle anomalie morfologiche dell'individuo, e viene fondata da Saint-Hilaire su una variazione immanente e positiva della norma stessa. Ciò

⁴⁷ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998, p. 106.

significa che le mostruosità sono concepibili come delle anomalie o delle variazioni semplicemente meno abituali di altre. Il concetto di anomalia non implica una trasgressione della norma, ma un funzionamento normalmente irregolare; di conseguenza è la norma stessa che è soggetta ad una variazione immanente. Questo sta a significare che non c'è bisogno di trasgredire la legge, per rompere la sua apparente fissità, ma che bisogna piuttosto muoverla dall'interno.

Tale distinzione tra anomalo ed anormale non solo è ripresa esplicitamente da Deleuze e Guattari in *Mille Piani*⁴⁸, a commento diretto dell'opera di Canguilhem, ma risuona già in *Differenza e ripetizione*, dove Deleuze cita proprio Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Siamo nella sezione dedicata alla *Sintesi ideale della differenza* e Deleuze sta mostrando come avviene l'attualizzazione dell'idea: quest'ultima è definita nei termini di una *differenziazione*, non dal generale al particolare, ma dal virtuale all'attuale. Secondo Deleuze, Saint-Hilaire non solo ha posto l'unità del piano di composizione, ma ha avuto anche il merito di introdurre il fattore temporale che

"rende possibile, in linea di principio, la trasformazione dei dinamismi, benché essi siano asimmetrici, spazialmente irriducibili e affatto differenziati, se non addirittura differenzianti⁴⁹".

Saint-Hilaire ha scoperto di fatto la variazione interna della norma, quel processo che Canguilhem definisce normatività e che contiene al suo interno un principio di differenziazione, che lo stesso Deleuze si è notoriamente impegnato a mostrare.

Deleuze, inoltre, prosegue la sua trattazione dell'anomalo, definito anche *outsider*, ribadendo più volte che esso occupa un posto minoritario, ai margini, sui bordi⁵⁰ e che, soprattutto, implica un divenire che non segue l'ordine logico⁵¹. La ragione - dicono Deleuze e Guattari - è semplice:

⁴⁸ «Si è potuto constatare che la parola *anomalo*, aggettivo caduto in disuso, aveva un'origine molto differente da *anormale*: "a-normale", aggettivo latino senza sostantivo, qualifica ciò che non ha regola o che contraddice la regola, mentre *anomalìa*, sostantivo greco che ha perduto il suo aggettivo, designa «l'ineguale», «il ruvido», «l'asperità», «la punta di deterritorializzazione» (G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, P.U.F., Parigi, 1966, p. 81-82)». G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani* cit., p. 303.

⁴⁹ DR, p. 278-279.

⁵⁰ "Che cos'è l'anomalo? È un fenomeno, ma un fenomeno dei bordi. [...] Posizione periferica, di modo che non si sa più se l'anomalo sia ancora nelle banda, già fuori dalla banda o alla frontiera della banda". MP, p. 304.

⁵¹ "L'errore che bisogna evitare è quello di credere che esista una sorta di ordine logico in questa successione, in questi passaggi o in queste trasformazioni. [...] Non c'è neppure ordine logico preformato tra questi elementi eterogenei, tra i lupi, le api, gli ani, le piccole cicatrici dell'Uomo dei lupi". MP, p. 309.

"nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra, se una certa molteplicità passerà o no in talaltra, se certi elementi eterogenei entreranno in simbiosi, formeranno una molteplicità consistente e di cofunzionamento, atta a trasformarsi⁵²".

Questo significa che non possiamo sapere a priori dove andranno a finire i divenire: essi sono sempre delle anomalie, che, in quanto tali, non sono "né individui né specie⁵³", ma dei divenire-molecolari; perciò non possiamo applicare ad essi i concetti logici, quali, in particolare, il principio d'identità e di non contraddizione. Questi divenire sono, piuttosto, dei concatenamenti, la cui riuscita potrà essere verificata solo caso per caso. I divenire si combinano, e lo fanno in misura della loro velocità o lentezza: sono, infatti, tutti movimenti che si danno su di un unico piano, definito di immanenza o di consistenza. Anche la scoperta di quest'ultimo, nonché dell'importanza della velocità all'interno del piano, sono attribuiti da Deleuze a Geoffrey Saint-Hilaire, che, nella sua celebre polemica con Cuvier, non solo ipotizza un unico piano per tutti gli esseri, ma, a differenza di Cuvier, ne sostiene un'unità immanente, piuttosto che un'unità di analogia.

"Del tutto diverso è il punto di vista di Geoffrey, che supera gli organi e le funzioni in direzione della considerazione di elementi astratti che definisce «anatomici» o anche di particelle, puri materiali che entreranno in combinazioni diverse, formeranno una specifica funzione secondo il grado di velocità e di lentezza. La velocità e la lentezza, il movimento e la stasi, il ritardo e la rapidità subordineranno non soltanto le forme di struttura, ma anche i tipi di sviluppo⁵⁴".

Questa polemica tra Cuvier e Saint-Hilaire è ricordata da Deleuze e Guattari anche in precedenza, nel terzo piano dell'opera, intitolato *10.000 a.C. La geologia della morale (Per chi si prende la Terra?)*, nel momento in cui il professor Challenger immagina un dialogo tra alcuni naturalisti del passato. E non è un caso che Cuvier venga definito, in quell'occasione, l'uomo legato al potere e al terreno, colui che si schiera a favore dei fossili e che non sopporta la leggerezza e l'humour di Geoffrey, "l'uomo nomade della velocità⁵⁵". Quest'ultimo, infatti, fa appello ai mostri e alle comunicazioni aberranti: egli comprende il rizoma. Detto altrimenti, Saint-Hilaire è per Deleuze, insieme forse solamente a Spinoza, lo scopritore del piano di

⁵² Ibidem.

⁵³ MP, p. 304.

⁵⁴ MP, p. 314.

⁵⁵ MP, p. 95.

immanenza e delle sue velocità, colui che inventa la Terra e i suoi strati⁵⁶. Comprendere come funziona la Terra, vale a dire attraverso movimenti caratterizzati per la loro velocità e lentezza, movimenti che possono essere o meno di composizione, ma che in ogni caso si configurano come delle connessioni variabili. Non c'è una funzione prestabilita per ciascun divenire: lo stesso materiale non entra sempre negli stessi rapporti, nelle stesse connessioni e negli stessi concatenamenti: questo è il segreto di quello che Deleuze e Guattari chiameranno un *macchinismo universale*⁵⁷, che non è né un animismo, né un meccanicismo, e si contrappone al funzionamento organico. Ciò significa che tutto dipende da cosa ne viene fatto di ciascun divenire: lo si perpetua?, lo si arresta?, lo si eccede?. In ogni caso, seguendo ancora una volta i dettami del costruttivismo, il divenire va fatto, poiché esso non è mai già dato. Così anche la salute, che altro non è che questo divenire anomalo, la si deve fare: non solo non è già, ma non vi sono nemmeno delle istruzioni per farla.

"La schizoanalisi o la pragmatica non hanno altro senso: fate rizoma, ma non sapete con che cosa potete fare rizoma, quale stelo sotterraneo farà effettivamente rizoma o farà divenire, farà popolazione nel vostro deserto. Sperimentate⁵⁸".

La salute, dunque, va creata, esattamente come il popolo a venire. Non abbiamo delle vere e proprie regole da seguire per farlo, perciò dobbiamo sperimentare. Ma, d'altra parte, ciò non significa nemmeno che una sperimentazione vale l'altra, o che non vi è più differenza tra un concatenamento riuscito ed una sperimentazione fallita. La differenza è ben presente, solo che non la possiamo vedere utilizzando il criterio con cui comunemente dividiamo la salute dalla malattia: abbiamo bisogno di tutta un'altra clinica.

La clinica come sperimentazione

Come detto, non abbiamo delle regole prestabilite o delle leggi fisse che ci permettono di portare avanti la nostra impresa di salute. Eppure questa salute è tanto più faticosa, quanto più è un divenire irto di pericoli. Deleuze non esita mai quando si tratta di ricordarci: egli afferma, ad esempio, che la letteratura non è solo salute, ma anche un delirio.

⁵⁶ Riteniamo per questo che Saint-Hilaire possa essere considerato a buon diritto un riferimento fondamentale per Deleuze, nonostante venga molto spesso sottovalutato dai critici. Segnaliamo che Anne Sauvagnargues nel suo *Deleuze et l'art*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, e David Lapoujade in *Deleuze, les mouvements aberrants* cit., hanno entrambi riconosciuto l'importanza del naturalista francese per il pensiero deleuziano, anche se non hanno dedicato poi molto spazio alla ricostruzione di tale rapporto.

⁵⁷ MP, p. 315.

⁵⁸ MP, p. 310.

"La letteratura è delirio, e a questo titolo gioca il proprio destino fra due poli del delirio. Il delirio è una malattia, la malattia per eccellenza, ogni volta che innalza una razza alla pretesa d'essere pura e dominatrice. Ma è misura della salute quando invoca quella razza bastarda oppressa che ininterrottamente si agita sotto le dominazioni, resiste a tutto ciò che schiaccia e imprigiona e si configura in profondità nella letteratura come processo⁵⁹".

La letteratura è ambigua: è malattia quando blocca il divenire, è salute delirante quando costruisce dei processi. E quella razza bastarda che si agita e che resiste alle dominazioni non è altro che il vivente: da ciò si deduce quella vicinanza dello scrittore alla vita, che Deleuze ricorderà spesso. Ma ciò che ci preme mettere in luce è che qui i concetti di salute e di malattia hanno assunto un nuovo significato: quella che comunemente viene definita una patologia, ossia la psicosi, è letta da Deleuze come un'anomalia che, in quanto tale, contiene una potenzialità creatrice. Infatti, quando Deleuze presenta, ad esempio, Sacher-Masoch e Artaud, non si interessa mai alle loro patologie, ma li vede come degli *outsider*, delle figure marginali e anomale,⁶⁰ che, proprio per questo loro posizionamento, consentono una relativizzazione della norma. Scrivere, infatti, è tutt'altro che essere in uno stato normale, non è affatto godere di buona salute: scrivere è delirare, è trovarsi in uno stato di eccesso (ai limiti o, addirittura, fuori dalla norma). Questo delirio sarebbe concepito come patologico o malato, agli occhi di quelle scienze della vita che si pretendono oggettive. Invece, per Deleuze, questo delirio è la misura della salute, proprio perché mostra quella differenza irriducibile del vivente, che Canguilhem definiva il suo "scarto normativo". Divenire sani non significa raggiungere quello che il senso comune intende quando parla di normalità. La salute, al contrario, è una sperimentazione condotta fino al limite delle forze vitali, che vuole dare voce anche alle anomalie del vivente. Il normale e il patologico del senso comune non valgono più come criteri, poiché essi implicano quelle distribuzioni fisse e quelle gerarchie che il nomadismo deleuziano intende evitare. Ne consegue che nemmeno la scienza che utilizza questi criteri di valutazione, ossia la medicina, sia da considerarsi un buon strumento per raggiungere la salute: la medicina pretende di curare un malato, per farlo rientrare nel suo stato normale; Deleuze, invece, vuole costruire una clinica, che si faccia carico della creazione di "una salute [...], ossia una possibilità di vita⁶¹".

⁵⁹ CC, p. 17.

⁶⁰ Scrive Deleuze: "Bisognerebbe definire una funzione speciale, che non si confonde né con la salute né con la malattia: la funzione dell'Anomalo". D, p. 49.

⁶¹ CC, p. 17. È interessante notare come il concetto di clinica venga utilizzato anche da Foucault, oltre che da Canguilhem, nel suo libro *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*. Va considerato, in

La clinica riconnette il macchinismo universale al vitalismo: l'obbiettivo è costruire nuovi modi di vita. Essa, inoltre, non ci prescrive delle leggi astratte ed universali come ricetta per il raggiungimento della salute, poiché si configura, piuttosto, come un'operazione di diagnosi: si tratta per il vivente di ritrovare i propri sintomi, di farsi, cioè, medico di se stesso. Il termine che Deleuze utilizza per descrivere la clinica è, infatti, quello di una sintomatologia⁶², espressione già presente negli scritti deleuziani degli anni '60, quali *Il freddo e il crudele* e *il Nietzsche*. In quest'ultimo testo, per altro, emerge l'idea di un filosofo-medico che ha il compito di interpretare i sintomi, affinché si possano "scoprire, inventare nuove possibilità di vita"⁶³. Perciò, la domanda con cui abbiamo aperto il presente paragrafo, ossia qual è la potenza di una vita, trova la propria risposta in questa creazione di nuove possibilità di vita, cioè in un perenne divenire-altro, che significa anche saper mettersi in rapporto con il fuori, per poter stare ai margini, ai bordi, come un outsider. Ci sembra importante, allora, sottolineare che la clinica ci offre un criterio per condurre questa sperimentazione: divenire, perché tutto ciò che è statico è anche patologico e malato, in quanto è un deficit di vita. Fare il medico di se stesso, invece, significa sperimentare, muoversi, ma stando attenti ai propri sintomi: se non vogliamo finire in un buco nero, come lo sono tutti gli eccessi (del delirio, della droga, dell'alcol), dobbiamo avere prudenza. Deleuze ripete più volte questo monito della prudenza, e a qualcuno potrebbe sembrare una regola astratta, imprecisa, dal momento che né Deleuze né Guattari si arrischiano mai a darne una definizione. Ma in realtà quella presunta imprecisione non è che l'indeterminazione che si accompagna all'aggettivo *una* abbinato alla vita: non c'è nessuno che può dire qual è il nostro limite o la soglia oltre la quale non possiamo andare, perciò nessuno può imporre nemmeno i confini di questa prudenza. Si tratta, piuttosto, di una norma immanente alla vita: non una costrizione o un obbligo, ma un'auto regolazione.

"Avete usato la prudenza necessaria? Non la saggezza, ma la prudenza come dose, come regola immanente alla sperimentazione: iniezioni di prudenza"⁶⁴.

particolare, che, pur con intenti totalmente differenti rispetto a Deleuze, è stato Foucault a distinguere nettamente la medicina dalla clinica, concependo quest'ultima come una rottura epistemica rispetto alla precedente storia della medicina. Scrive, ad esempio, Foucault: "La clinica, senza posa invocata per il suo empirismo, la modestia della sua attenzione e la cura con cui lascia giungere silenziosamente le cose sotto lo sguardo, senza impacciarle con alcun discorso, deve la sua reale importanza al fatto di essere una riorganizzazione in profondità non solo delle conoscenze mediche, ma della possibilità stessa di un discorso sulla malattia". M.Foucault, *Nascita della clinica* cit., p. 13.

⁶² Su questo concetto di sintomatologia, si veda A. Sauvagnargues, *Deleuze et l'art* cit., in particolare il capitolo 2, intitolato *Critique et clinique*.

⁶³ N, p. 149.

⁶⁴ MP, p. 206.

Così la salute si ridefinisce come l'attualizzazione di quella potenza creativa che è insita nella vita e che è tesa verso un divenire-altro o, meglio, verso un'alleanza mostruosa e anomala: nozze contro natura. Si tratta di un divenire-impersonale che cerca di fluidificare il vivente; a questo servono l'impercettibilità e l'impersonalità: a renderlo capace di fuggire da tutto ciò che è sedentario. Al contrario, la malattia si caratterizza proprio per questa fissità, che è la separazione della vita dalla sua potenza: ciò significa renderla reattiva, deprimerla, stabilizzarla, renderla un oggetto fisso, capace di essere catturato dallo sguardo scientifico del medico o da quello avido del potere. La clinica, infine, è ciò che permette alla vita di rapportarsi al negativo (cioè ai mostri, alle malattie e alle anomalie), senza distruggersi: mentre la medicina vorrebbe annullare ogni negatività alla vita, inseguendo un ideale di salute che dovrebbe valere universalmente; la clinica, al contrario, attraverso queste negatività, insegna alla vita la sua singolarità. Riprendendo le parole di Pierre Macherey, possiamo affermare che:

"Il n'y a pas d'expérience du vivant en général, mais seulement des expériences de vie singulières, qui tirent précisément leur singularité du fait qu'elles sont en permanence confrontées aux valeurs négatives de la vie, pour lesquelles chaque vivant doit en principe découvrir, à ses risques et à ses frais, ses propres réponses de vivant, adaptées à ses dispositions et à ses aspirations particulières de vivant⁶⁵".

Siamo giunti a scoprire, così, questa vita che si disegna come un evento e come una singolarità impersonale, che si autoregola costituendo una nuova distribuzione, quella nomade, e una nuova gerarchia, l'anarchia incoronata, che le permettono di esercitare la sua potenza: divenire e, perciò, creare (concetti, istituzioni e, soprattutto, altre possibilità di vita). I movimenti che vengono costituiti a partire da tali creazioni non sono certo tutti uguali: vi saranno divenire che si arrestano e divengono sedentari; altri che tenteranno di seguire linee di fughe, che li condurranno nei deserti nomadi; altri ancora, infine, che cercheranno di costruire una nuova Terra e, con essa, una nuova geografia. Il proposito dei prossimi capitoli sarà quello di disegnare ciascuno uno di questi differenti divenire.

⁶⁵ Macherey, P., *De Canguilhem à Foucault la force des normes*, La fabrique, Paris, 2009, p. 128.

CAPITOLO 2

FILOSOFIA: LA LEGGE

"Come dice Nietzsche a proposito della chimica, cioè della scienza degli antidoti e dei veleni, occorre fare attenzione alla parola legge: ha un retrogusto morale".

Deleuze, G., Spinoza. *Filosofia Pratica*, Guerini e Associati, Milano, 1999, p. 35.

1. Le mistificazioni della filosofia

Abbiamo fin qui attraversato l'ontologia deleuziana, ricostruendola a partire dalla nozione di *una* vita; ci siamo ritrovati, così, a dover fare i conti con molti altri autori (in particolare gli Stoici, Bergson, Whitehead, Ruyer, Simondon, Nietzsche, Schmitt e Hume) che hanno contribuito, seppur in maniere differenti, alla costruzione delle categorie ontologiche che ruotano attorno al concetto di *una* vita. Tra i nomi qui sopra citati spicca certamente un'assenza: proprio quella dell'autore che generalmente viene considerato il filosofo che ha avuto maggiore influenza sull'ontologia di Deleuze, ossia Baruch Spinoza. Il fatto che il pensatore olandese, che ha condotto Deleuze alla teorizzazione dei suoi concetti ontologici più importanti (ossia il piano di immanenza e l'univocità dell'essere), non sia presente nel nostro primo capitolo, potrebbe stupire più di qualcuno. Ma va precisato subito che non si trattava affatto per noi di negare l'importanza della lettura deleuziana di Spinoza in relazione alla costituzione di un'ontologia della vita. Spinoza è certamente centrale per quest'ultima, ed è lo stesso Deleuze a metterlo in luce in *Differenza e ripetizione*, nel momento in cui assegna proprio all'autore dell'*Etica* il ruolo di massimo esponente, insieme a Duns Scoto e a Nietzsche, di una filosofia basata sull'univocità dell'essere. Dunque, la ragione per cui abbiamo scelto di non parlare finora di Spinoza ha tutt'altro obiettivo rispetto a quello di negarne l'importanza per Deleuze; si tratta, piuttosto, di evidenziare il più possibile lo

scarto che Spinoza fa compiere al pensiero deleuziano: non tanto l'acquisizione di uno statuto ontologico, quanto piuttosto il raggiungimento di una dimensione pratica. La lettura deleuziana di Spinoza - vale la pena di ricordarlo - si trova per la prima volta nella sua tesi di dottorato complementare, pubblicata nel 1968 con il titolo *Spinoza e il problema dell'espressione*, ed è ripresa poi nel libro *Spinoza. Filosofia pratica* del 1981, oltre che nei corsi che Deleuze tenne a Saint-Denis nell'anno accademico 1980/1981, oggi editi con il titolo *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. In tutti questi testi sono presenti i punti focali dell'ontologia spinoziana, che Deleuze riprende esplicitamente; ma ci è parso che essi non costituissero propriamente una novità rispetto a quanto abbiamo tentato di mettere in luce nel primo capitolo. Deleuze, infatti, pone l'attenzione, innanzitutto, sulla concettualizzazione spinoziana di una *distinzione reale*, che si oppone totalmente alla *distinzione numerica* di matrice cartesiana¹. Ora, tale suddivisione è sostanzialmente assimilabile a quella tra differenza di natura e differenza di grado, che Deleuze - come visto - ricava da Bergson. In secondo luogo, l'univocità dell'essere proposta da Spinoza va nella direzione di un'etica dell'affermazione pura², dove necessità e libertà si incontrano; e, anche in questo caso, il guadagno teorico è sostanzialmente identico a quello portato da Nietzsche con la sua critica al negativo e la sua concezione dell'eterno ritorno come lancio di dadi. Infine, Deleuze punta l'attenzione anche sulla logica spinoziana, legata a una teoria dell'idea adeguata, che non è altro che un'idea che esprime la propria causa: Deleuze legge la filosofia di Spinoza come una logica dell'espressione, in cui "gli attributi si presentano come veri e proprio *verbi*, con un valore espressivo"³. Di nuovo, sembra qui di sentire un'eco di quanto Deleuze dirà poi a proposito degli Stoici e del loro concetto di quasi-causa, legato, non a caso, a delle proposizioni come "l'albero verdeggia", in cui è il verbo a fare da protagonista. Tutto ciò non significa che Spinoza possa essere ridotto a Bergson, a Nietzsche o agli Stoici, e nemmeno ad una somma dei tre. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che il pensiero spinoziano non ha condotto *oltre* Deleuze nel campo della speculazione ontologica, più di quanto non abbiano fatto altri autori, come quelli qui sopra citati. L'ontologia di Deleuze guadagna da Spinoza le stesse categorie che trova anche in Bergson, in Nietzsche e negli Stoici; eppure Spinoza rimane un autore decisivo per lo sviluppo del pensiero deleuziano. Questa apparente contraddizione è facilmente spiegabile: Spinoza fa certamente fare a Deleuze un passo in più, ma non sul terreno dell'ontologia (ed è per questo, allora, che Spinoza non compare nel nostro

¹ SPE, capitolo 1 "Distinzione numerica e distinzione reale".

² Ivi, p. 44 e p. 50.

³ Ivi, p. 32.

primo capitolo), bensì su quello della pratica⁴. La filosofia spinoziana, infatti, è una filosofia prima di tutto pratica e, se Deleuze poteva trovare in Bergson e in Nietzsche le coordinate per costruire la sua ontologia, non può, però, trovare in questi ultimi gli estremi per un passaggio alla *praxis*⁵. Seguendo l'interpretazione di Michael Hardt, possiamo dire che Deleuze trova in Spinoza un'ontologia materialista (vale a dire un'ontologia che non intende dare nessun privilegio all'attributo intellettuale rispetto a quello corporeo), che gli permette, attraverso la nozione di potenza, di costituire una pratica⁶. Tale direzione rimaneva ancora bloccata in Nietzsche, poiché al pensatore dell'eterno ritorno mancavano due elementi indispensabili per poter raggiungere la dimensione della *praxis*, ossia, da un lato, la messa in scena di agenti corporei e desideranti (invece che di una volontà del tutto impersonale) e, dall'altro lato, la costituzione di uno spazio sociale (e non solo temporale), dove tali agenti possano muoversi⁷. Queste istanze, invece, sono presenti in Spinoza e permettono di rilevare, come vedremo fra poco, una filosofia politica spinoziana che non esitiamo a definire "sovversiva". Proprio Deleuze, con il suo libro del 1967, è uno dei primi a far riemergere così nettamente l'interesse per una lettura politica di Spinoza, che, cavalcando il fermento del '68, troverà altri protagonisti, come Martial Gueroult⁸, Alexandre Matheron⁹ e, in seguito, Pierre Macherey¹⁰ e Antonio Negri¹¹.

⁴ Scrive Godani nella sua bella introduzione a Deleuze: "Sono due le istanze fondamentali che Deleuze trae da Spinoza: l'affermazione di un piano di immanenza (cioè [...] l'esigenza di cancellare ogni presupposto che possa assumere la funzione di principio trascendente) e il percorso etico attraverso il quale viene costruito. Ciò che interessa soprattutto Deleuze è il modo in cui Spinoza riesce a realizzare un'ontologia pura, e a renderla inseparabile (o al limite indistinguibile) da un'etica, cioè dalle pratiche attraverso cui si costituisce". Godani, P., *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009, p. 35.

⁵ Del resto sarà possibile concepire la giurisprudenza come una pratica di diritto a partire dal pensiero deleuziano, solamente a patto di instaurarsi a livello di tale *praxis*, piuttosto che su un piano esclusivamente teorico. Da questo punto di vista le monografie deleuziane su Spinoza sono fondamentali per poter lavorare a livello della *praxis*, poiché propongono una forte istanza di costruttivismo. Come ha mostrato Éric Alliez, nel suo *Deleuze. Filosofia virtuale*, vi sono, infatti, essenzialmente due possibilità per poter leggere la filosofia deleuziana come una nuova immagine del pensiero. La prima di queste possibilità, quella teorica e "bergsoniana", lavora sulla molteplicità di concetti creati da Deleuze e Guattari; la seconda, invece, quella pratica o empirica, - nella quale va inserita la giurisprudenza - consiste per l'appunto in una ripresa delle monografie deleuziane sulla storia della filosofia, nel tentativo di mostrare "che cosa accade quando la filosofia inizia a escludere, in nome dell'anarchica differenza, tutti i principi trascendenti ch'essa ha potuto incontrare nella sua storia per adattarsi alle Forme di Dio, del Mondo e dell'Io [...]; quando la filosofia afferma l'immanenza come l'unica condizione". Alliez, É., "Deleuze. Filosofia virtuale", trad. it. di G. de Michele, in *Discipline filosofiche*, Vallecchi Editore, Anno VIII, Nuova serie, n° 1, "Gilles Deleuze: una piccola officina di concetti", p. 54.

⁶ Hardt, M., *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia* cit., capitolo 3 "Pratica spinoziana. Affermazione e gioia".

⁷ Ivi, p. 88.

⁸ Gueroult dedica due importanti volumi al pensiero di Spinoza, ossia *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968 e *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968. Deleuze, per altro, scrive una lunga recensione, molto entusiasta, al primo tomo di Gueroult, intitolata "Spinoza e il metodo generale di Martial Gueroult", oggi pubblicata in ID, pp. 181-194.

⁹ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

Ma che cosa significa, innanzitutto, per Deleuze, costruire una filosofia pratica? Egli segue Spinoza e afferma che la funzione di una tale filosofia è come quella di:

"un'impresa radicale di demistificazione, o come una scienza degli «effetti». Un recente commentatore ha potuto affermare che la vera originalità del *Trattato [teologico-politico]* è quella di considerare la religione come un effetto. Non solo nel senso causale, ma anche in quello ottico, effetto di cui occorre cercare il processo di produzione ricollegandolo alle sue cause razionali necessarie, che sovrastano gli individui che non le comprendono affatto (ad esempio, il modo in cui le leggi della natura sono necessariamente intese come dei «segni» da coloro che hanno l'immaginazione forte e l'intelletto debole). Anche nel caso della religione Spinoza lucida le lenti, lenti speculative che fanno vedere l'effetto prodotto e le leggi della sua produzione¹²".

Spinoza, dunque, da grande esperto di ottica quale era, lucida le sue lenti per mostrarci le mistificazioni che ci circondano: nel suo caso si trattava, soprattutto, di compiere un'impresa anti-cartesiana (e, più in generale, di opposizione ad ogni dualismo metafisico) e anti-religiosa (nel tentativo di mostrare come la religione imponga agli uomini obbedienza e doveri). Non entreremo qui nel merito del tanto dibattuto ateismo spinoziano; ci interessa, piuttosto, sottolineare come tutta la filosofia di Spinoza possa essere considerata un'opera di demistificazione e un tentativo di liberazione da quelle che Bergson avrebbe chiamato le fabulazioni o le credenze che attanagliano l'uomo. Dal canto suo, anche Deleuze intende riprendere questa funzione demistificatoria e dirigerla contro i grandi inganni del nostro tempo. Tale operazione entra nella dimensione della *praxis*, in quanto si pone come un atto di accusa e di denuncia, ed è già visibile in Deleuze nei suoi testi degli anni '60: si pensi, ad esempio, al terzo capitolo di *Differenza e ripetizione*, intitolato "L'immagine del pensiero". In quel contesto, com'è noto, Deleuze denunciava la cosiddetta filosofia della rappresentazione, la quale era colpevole di aver soffocato la differenza e la ripetizione (vale a dire, il movimento di *una* vita), sotto un'immagine: quella del simile e dell'identico. Come abbiamo ricordato in precedenza, per farlo, la filosofia ha dovuto fondare arbitrariamente alcuni presupposti, ad esempio l'idea che il senso comune sia da intendersi come una *concordia facultatum*, completata dal buon senso, di modo che entrambi, costituendo la *doxa*, divengono il modello

¹⁰ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979; trad. it. *Hegel o Spinoza*, trad. di E. Marra, Ombre Corte, Verona, 2016.

¹¹ Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981.

¹² SFP, p. 19-20. Il "commentatore" a cui Deleuze si riferisce è J. P. Osier, nella sua prefazione a *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach.

a cui il pensiero deve rimanere fedele, proprio perché si basano, da un lato, sull'unità del soggetto e, dall'altro, sull'identità dell'oggetto. O, ancora, un altro presupposto è legato all'idea che l'errore venga sempre dall'esterno, poiché sia il pensiero che il pensatore sono considerati come naturalmente buoni. Infine, anche l'istanza metodologica secondo la quale si procede per soluzioni, piuttosto che per problemi, si rivela, secondo Deleuze, infondata. Tutti questi presupposti costituiscono un'immagine, che è presente in quasi tutta la storia della filosofia e che ha afflitto l'intero pensiero filosofico, facendolo divenire dogmatico (perché fondato su presupposti arbitrari) e morale (poiché ha tentato di persuaderci della sua bontà e verità). Scrive Deleuze:

"Il pensiero concettuale filosofico ha come presupposto implicito un'Immagine del pensiero, prefilosofica e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune. Secondo questa immagine, il pensiero è affine al vero, possiede formalmente il vero e vuole materialmente il vero. E su questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare. [...] Questa immagine del pensiero può essere definita dogmatica o ortodossa, immagine morale, e poiché presenta certamente alcune varianti, "razionalisti" ed "empiristi" la suppongono costruita in modo affatto diverso. [...] Essa resiste, tuttavia, nell'implicito [...]. Questo spiega perché non si parla di questa o quella immagine del pensiero, variabile secondo i filosofi, ma di una sola Immagine in generale che costituisce il presupposto soggettivo della filosofia nel suo insieme¹³".

La filosofia a cui fa riferimento il titolo del presente capitolo indica, dunque, proprio tale tradizione di pensiero, considerata nel suo insieme come "immagine dogmatica ". Cercare di demistificare tale immagine non significa, però, disconoscere le varianti e le enormi differenze tra i singoli autori che ne fanno parte; si tratta, piuttosto, di un tentativo di guardare alle tendenze e agli errori che sono stati perpetuati nel tempo e che sono divenuti, perciò, i più difficili da abbattere. Questa filosofia dogmatica viene definita morale ed è, dunque, contro di essa che Deleuze decide di battersi, proprio come faceva Spinoza, quando opponeva alla morale la sua *Etica*. Una tale battaglia contro la morale, però, ha sia in Spinoza che in Deleuze, degli esiti politici: Spinoza, lo vedremo, denunciando una moralità basata sull'essenza e portando avanti un'etica centrata sulla potenza, arriverà a concepire in modo originale la società e il diritto naturale; dall'altra parte, Deleuze, a partire dalla sua denuncia della moralità del pensiero, giunge a identificare un prodotto di quest'ultima, contro il quale si scaglia, ossia l'immagine della legge. Ma, prima di occuparci esplicitamente di tale immagine

¹³ DR, p. 172.

(che sarà al centro dell'intero capitolo), sarà necessario comprendere meglio che cosa sia questa "morale" che viene intesa come istanza patologica che affligge il pensiero filosofico-giuridico: per farlo, dovremo inoltrarci nella lettura spinoziana di Deleuze, dove viene denunciata proprio tale superstizione morale.

Il diritto naturale in Spinoza: etica contro morale

Nel primo capitolo abbiamo ricostruito l'ontologia di *una* vita, a partire dalla quale - lo abbiamo ammesso - è possibile parlare di un vitalismo deleuziano. Ma quest'ultimo non è certamente da intendersi come l'esaltazione di uno spirito o di una forza vitale: come abbiamo mostrato in precedenza, non c'è continuità, né finalismo in Deleuze. Questo vitalismo, allora, potrebbe essere meglio compreso come uno sforzo di ristabilire il diritto di *una* vita, dopo che quest'ultima è stata completamente dimenticata dal pensiero dogmatico: una metafisica dualista come quella cartesiana, così come qualsiasi forma di meccanicismo, spezzettando il vitale o supponendo di poterlo costruire come una macchina, non potranno mai incontrare *una* vita. Quest'ultima, al contrario, si dà solamente in un essere univoco o, detto altrimenti, in un piano di immanenza che - troppo spesso lo si dimentica - non è solo un'istanza ontologica, ma anche una pratica: il piano non è mai già dato, ma è sempre da fare e da sperimentare. Questa dimensione pratica del vitalismo deleuziano trova in Spinoza (oltre che in Geoffrey Saint-Hilaire¹⁴) il suo precursore. Infatti, Deleuze non esita a definire la filosofia di Spinoza come un vitalismo¹⁵, che, però, più che ad un panteismo, è vicino ad un vero e proprio *naturalismo*, che è direttamente connesso a quella pratica di demistificazione di qui si è parlato in precedenza. Scrive, infatti, Deleuze:

"Il compito pratico del filosofo consiste nel denunciare tutti i miti, le mistificazioni e le «superstizioni», qualunque sia la loro origine. Siamo convinti che questa tradizione faccia della filosofia un naturalismo. Tutto quel che ci allontana dalla nostra potenza di agire, diminuendola, è *superstizione*¹⁶".

Ciò che bisogna denunciare, dunque, è la superstizione in quanto essa diminuisce la potenza di una vita: tale operazione di denuncia si oppone, innanzitutto, alle mistificazioni del

¹⁴ Sulla vicinanza tra il piano di immanenza spinoziano e il principio dell'unità di composizione di Saint-Hilaire si veda SPE, p. 218-219, nota 15, dove Deleuze scrive che Geoffrey è "ancora più spinoziano, poiché la sua filosofia della Natura è un monismo che esclude radicalmente ogni principio di finalità, interna o esterna".

¹⁵ SPE, p. 13.

¹⁶ Ivi, p. 211.

dualismo cartesiano e alla sua scomposizione della vita in *res cogitans* e *res extensa*. Si tratta di una pratica d'accusa che viene definita come un naturalismo perché - afferma Deleuze:

"nel quadro della reazione anticartesiana, si tratta di ristabilire i diritti di una Natura dotata di forza e di potenza, conservando nel contempo il lascito del meccanicismo cartesiano: ogni potenza è attuale e in atto, le potenze della natura non sono virtualità che si richiamano ad entità occulte, ad anime o a spiriti che le realizzano¹⁷".

Se sostituissimo a "una Natura", l'espressione "una vita", avremmo qui la sintesi del programma deleuziano: ristabilire i diritti di una singolarità, senza per questo scadere nell'irrazionalismo¹⁸ o nello spiritualismo. Ma il termine su cui puntare l'attenzione, nella citazione riportata qui sopra, è il verbo "ristabilire": infatti, non stiamo parlando qui di costituire i diritti di una vita o di una Natura, ma di ristabilirli. Ciò implica che una vita aveva i proprio diritti, ma che questi ultimi le sono stati sottratti. Questo scarto non è, però, da intendersi come cronologico: non c'è stato un passato mitico e originario in cui una vita aveva i proprio diritti e poi, successivamente, un'altra epoca in cui li ha perduti. Stiamo parlando, piuttosto, di un evento o di un movimento, quello di una vita, che è stato e che continua ripetutamente ad essere represso: *una* vita, seguendo Spinoza e il suo naturalismo, ha come diritto la proprio potenza, cioè quella capacità creativa e clinica di cui abbiamo parlato anche in precedenza. Dunque, se il diritto è qui inteso come una potenza, esso non ha bisogno di essere riconosciuto dall'esterno: si tratta di una potenza immanente alla vita stessa, così come alla Natura, secondo Spinoza. Non c'è un momento originario in cui qualcuno dall'esterno (gli altri oppure un potere trascendente) viene a riconoscere il diritto di una singolarità; vi è piuttosto una singolarità che emerge grazie alla sua potenza, la quale coincide con il suo diritto ad esistere e ad agire. Questa potenza, per Deleuze, non è altro che un movimento costruttivistico di territorializzazione, vale a dire un movimento che mira a costruire, innanzitutto, la Terra e, in seguito, un rapporto con quest'ultima, che si dà nella forma di un

¹⁷ Ivi, p. 177-178. Inoltre, la definizione di un naturalismo spinoziano ritorna, sempre in SPE, anche a p. 181 e 213.

¹⁸ Vi sono dei commentatori, invece, che individuano in Deleuze una certa dose di irrazionalismo, soprattutto a partire dall'analisi dei paradossi in *Logica del senso*. Tale ipotesi sembrerebbe corroborata da alcune affermazioni, come quella secondo la quale la filosofia, se vuole liberarsi dai presupposti dell'Immagine del pensiero, "non avrebbe altro alleato che il paradosso" (DR, p. 173). In realtà, c'è da tener presente che Deleuze non vuole affatto dar vita ad un pensiero paradossale, che scadrebbe nell'irrazionalismo, ma vuole fare una logica dei paradossi, per potere superare così i limiti e i confini che l'Immagine dogmatica impone alla ragione. Ciò significa che, per Deleuze, la ragione e il pensiero sono presenti anche nei paradossi e nell'inconscio; perciò, Deleuze fa un'operazione opposta rispetto a quella dell'irrazionalismo, ossia estende il dominio della ragione, anziché ridurlo. Inoltre, quelli che Deleuze definisce dei paradossi, lo sono sempre dal punto di vista di un Immagine dogmatica e morale del pensiero: se si esce da quest'ultima, essi perderanno il loro carattere paradossale.

abitare e non di un'appropriazione. La creazione di tale rapporto con la Terra coincide, dunque, sia con la potenza che con il diritto di una vita: ma, allora, di che tipo potrà essere questo diritto che non ha bisogno di un riconoscimento esterno, se non un *diritto naturale*? Spinoza, infatti, definisce quest'ultimo come segue:

"Per diritto e istituzione di natura, non intendo altro che le regole naturali proprie di ogni essere, regole secondo le quali concepiamo ciascun individuo come naturalmente determinato ad esistere e ad agire in un modo particolare. [...] Il diritto di ciascuno giunge fin là dove giunge la sua particolare potenza¹⁹".

Ora, per pensare ad un diritto come potenza, bisogna costruire, innanzitutto, quella che Deleuze definisce una "visione etica del mondo", basata sul parallelismo tra mente e corpo: secondo Spinoza, infatti, non c'è nessun primato dell'una sull'altro. Spinoza non nega che vi sia un'azione reale tra i due, ma dà comunque una prima scossa alla morale, poiché quest'ultima si basa sull'idea che le azioni della mente producono le passioni del corpo: la moralità, dunque, può essere definita innanzitutto come una sorta di idealismo, in cui la mente è considerata come prima rispetto al corpo, e tale eminenza non può che condurre o ad un finalismo spirituale o all'instaurazione di un Dio trascendente che regoli i rapporti tra le due istanze. Al contrario, Spinoza, a partire dalla celebre domanda "che cosa può un corpo?" implica una nuova visione dell'individuo vivente, che ha non solo - dice Deleuze - un significato biologico, ma:

"come *modello*, ha in primo luogo un significato etico e giuridico. Tutto quello di cui un corpo è capace (la sua potenza), corrisponde al suo «diritto naturale». Ponendo il problema del diritto a partire dai corpi, si trasforma tutta quanta la filosofia del diritto, anche rispetto alle menti²⁰".

Spinoza, infatti, identifica questa potenza con un *conatus*, ossia un appetito del tutto naturale, che spinge sia il corpo che la mente a fare tutto ciò che possono, nel tentativo di trovare ciò che si rivela utile o buono per loro. Vale a dire che se, ad esempio, un corpo incontra un altro corpo che si compone con lui, esso cercherà di favorire il più possibile tale incontro, dal momento che gli arreca un'affezione gioiosa; al contrario, nel caso in cui trovi un corpo che non conviene alla sua natura e che, dunque, gli arreca tristezza, esso tenderà di evitare tale

¹⁹ Spinoza, B., *Etica e Trattato teologico-politico*, Utet, Torino, 2005; TTP, cap. XVI, p. 643-644.

²⁰ SPE, p. 201.

incontro. Siamo qui ancora nel primo genere di conoscenza e nel mondo delle affezioni, ma non per questo il corpo e la mente sono meno capaci di esprimere la loro potenza e di manifestare il loro *conatus*. Quest'ultimo, come detto, è naturale ed il suo esercizio non solo corrisponde alla potenza della singolarità, ma anche al suo diritto: il diritto è qui da intendersi come una norma che regola la potenza e la sua effettuazione, ed è per questo che in Spinoza il diritto viene a coincidere con la legge di natura. Come mette appunto anche Toni Negri nella suo libro *L'anomalia selvaggia*, in Spinoza:

"il diritto naturale è dunque la stessa legge della natura, nella sua immediatezza, espressione diretta della '*cupiditas*', prolungamento, proiezione del '*conatus*'²¹".

Abbiamo a che fare, perciò, con un diritto di natura che corrisponde alla potenza del corpo e della mente (direbbe Deleuze: di *una* vita), e con una legge di natura che non è altro che la regola di composizione dei rapporti (sia dei corpi che delle menti). In questo caso, il termine *legge* non ha nessuna connotazione morale, poiché non esprime nessun "tu devi", nessun obbligo o dovere, bensì semplicemente delle composizioni fisiche che costituiscono dei rapporti. Se qualcuno interpreta questa legge naturale come una legge morale, ossia come un ordine, significa che non la comprende e che ha bisogno di pensare come un comandamento ciò che, in realtà, è una composizione fisica.

"Spinoza chiama 'legge di natura' la composizione dei rapporti. Quando si è ottusi al punto da non considerare le leggi naturali come delle leggi punto e basta, in che modo le si potrà comprendere? $2+2 = 4$ è una composizione di rapporti: essa è effettuata dal rapporto $2+2$, dal rapporto 4, e dal rapporto di identità tra $2+2$ e 4. La gente non capisce, e interpreta le leggi come ordini o comandamenti. Il bambino a scuola apprende le leggi come se fossero leggi morali: *si deve* - se dice un'altra cosa, becca una punizione. Facciamo così quando siamo in balia della nostra ottusità. Prendendo le leggi per quello che sono, ossia semplici composizioni fisiche e rapporti tra corpi, le nozioni di comandamento ed obbedienza divengono del tutto inconcepibili. Una legge è interpretata come un ordine quando non la si comprende"²².

Giungiamo così a scoprire una seconda caratteristica della morale: essa non solo è un idealismo, ma è anche un'istanza ordinatrice, che impone obblighi e doveri, facendo leva sulla

²¹ Negri, A., *L'anomalia selvaggia* cit., p. 227.

²² CPC, p. 107.

non comprensione di rapporti che sono invece del tutto naturali. In tal senso, un classico esempio fatto di Spinoza e riportato da Deleuze è quello di Adamo: il divieto divino di non mangiare la mela non sarebbe affatto un'interdizione morale, bensì la scoperta di una legge di natura, secondo la quale quel frutto risulta velenoso per Adamo. Si tratterebbe, dunque, di una composizione fisica di rapporti, ma Adamo e insieme a lui l'intera religione cristiana, la interpretano come una legge morale. Dunque, quella che dovrebbe darsi come una sperimentazione fisico-chimica (in questo caso, l'incontro di Adamo con il frutto proibito è da considerarsi una sperimentazione, poiché si tratta di comprendere se la mela si comporrà con Adamo procurandogli gioia o, viceversa, se essa risulterà per lui velenosa), viene letta come un giudizio di Dio: c'è qui l'instaurazione di un ordine attraverso il ricorso al trascendente. L'etica spinoziana si pone, invece, come un'alternativa a qualsivoglia giudizio morale, poiché prevede una prova per l'esistenza singolare, ma - sottolinea Deleuze:

"è una prova fisico o chimica, una sperimentazione, il contrario di un Giudizio. [...] In verità, non siamo mai giudicati se non da noi stessi e dai nostri stati. La prova fisico-chimica degli stati costituisce l'Etica, in opposizione al giudizio morale²³".

La morale, dunque, è sempre una teoria dei doveri, poiché, invece di spiegare *adeguatamente* le cause degli eventi (si parla qui di "quasi-cause", poiché - lo ricordiamo - la logica spinoziana è una logica dell'espressione, vicina, in questo, alla logica stoica), si limita a leggere gli eventi stessi come dei giudizi trascendenti e divini, fuori dalla portata dell'uomo, che non li potrà mai spiegare, ma solo eseguire. L'etica di Spinoza, in quanto teoria della potenza, si contrappone alla morale, intesa come teoria dei doveri²⁴: e non è un caso, allora, che Spinoza sia presentato, in *Critica e clinica*²⁵, come il maestro di tutti coloro che lottano contro il giudizio. Egli è il precursore di Nietzsche, Kafka, Lawrence e Artaud, ma anche di Sade, in cui Deleuze ritrova delle tracce di spinozismo. La critica al giudizio e alla legge morale ci occuperà nel prossimo capitolo; qui dobbiamo concentrarci, per ora, nella costituzione di questa teoria morale, che ha dato vita all'Immagine della legge, al fine di mostrare tutta la distanza tra l'etica spinoziana e deleuziana, da un lato, e la visione morale del mondo, dall'altro: si tratta, del resto, di una diversa lettura della legge naturale, che sottende ad una visione politica e antropologica totalmente differente.

²³ SFP, p. 55.

²⁴ "Tutta l'Etica si presenta come una teoria della potenza, in opposizione alla morale come teoria dei doveri". SFP, p. 130.

²⁵ CC, "Per farla finita con il giudizio", pp. 165-176.

Deleuze - lo abbiamo visto - parla di un naturalismo di Spinoza e tutti certamente ricordano che per il filosofo olandese "*Deus sive natura*". La natura è una potenza immanente e le sue regole, perciò, si impongono ai modi di esistenza singolari; ma queste regole, che non sono altro che l'espressione del *conatus* e delle dinamiche di composizione delle singole potenze, sono delle "norme di vita"²⁷, e non delle regole del dovere. Queste norme sono i diritti naturali e, perciò, si danno immediatamente in natura: i diritti, dunque, vengono prima dei doveri. Spinoza, infatti, parla anche di uno stato di natura presociale, in cui i singoli sono dotati del diritto di esprimere la loro potenza e non sono ancora soggetti a nessuna legge, tranne quella naturale (e fisica) di composizione dei corpi e delle menti. In questo stato di natura, seguendo la teoria gnoseologica di Spinoza, ci troviamo ancora nel primo genere di conoscenza: non abbiamo, cioè, delle idee adeguate, né delle nozioni comuni, e siamo in balia della casualità degli incontri. La Natura si presenta qui come potenza aleatoria e incomprensibile, poiché non abbiamo ancora raggiunto lo stadio della ragione, che coincide con il secondo genere di conoscenza. Va sottolineato, comunque, che già nello stato di natura possediamo il diritto naturale, ossia la nostra potenza; ma è proprio nel tentativo di accrescere quest'ultima e di direzionarla verso incontri sempre soddisfacenti e positivi che sentiamo

²⁶ Usiamo qui il termine "democrazia", nonostante esso sia evidentemente problematico. Come ha mostrato, infatti, il Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, diretto dal professore Giuseppe Duso, la democrazia è un concetto che la modernità ha fatto proprio, azzerando il suo significato antico di forma di governo. Nel mondo antico, governare significava guidare e dirigere: nonostante vi fosse, dunque, una forma di comando, il problema politico era, però, legato alla natura e all'agire degli uomini. La modernità, al contrario, sviluppando i concetti di popolo e di potere, fa divenire la democrazia un sinonimo della sovranità del popolo: essa, perciò, si trova al centro del problema della rappresentanza, che dà avvio all'opposizione - tutta interna alla modernità - tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta. In entrambi i casi, la democrazia va incontro ad un'aporia che riguarda il soggetto politico, il quale, proprio nel momento in cui dovrebbe essere "sovrano" all'interno del regime democratico, perde, in realtà, qualsiasi valenza politica, ed è costretto a sottomettersi ad una volontà generale e astratta, che sembra restaurare quella stessa trascendenza che la democrazia prometteva di superare. Spinoza, dal canto suo, propone un concetto di democrazia irriducibile a quello moderno, "non tanto" - come mette bene in luce Stefano Visentin - "perché contrapponga a quest'ultimo il principio - sancito poi da Rousseau - della partecipazione diretta degli individui alla genesi del potere sovrano, bensì, più radicalmente, perché pone al centro dell'esistenza politica di uno Stato in ogni momento l'intrascendibilità dell'agire e della potenza collettiva di tutti i suoi cittadini (Visentin, S., "Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza", in Duso, G. (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carrocci Editore, Roma, 2004, p. 169; ma si veda anche Visentin, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001). Quando parliamo di "democrazia" in relazione a Spinoza e a Deleuze, intendiamo, perciò, svincolare il termine dalla sua costellazione concettuale moderna e, dunque, anche dal modello occidentale della liberal-democrazia, nel tentativo di pensare una politica democratica che abbia come aspirazioni "quelle di una comune vita politica degli uomini e non semplicemente della garanzia della loro sfera privata, di modalità concrete di partecipazione politica, del riconoscimento e valorizzazione delle differenze, di un effettivo *pluralismo* dei soggetti politici, di una reale presenza politica delle minoranze". Duso, G., "Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna", in Duso, G. (a cura di), *Oltre la democrazia* cit., p. 138. Sullo stesso tema, si veda anche Duso, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma, 1999.

²⁷ SPE, p. 210.

l'esigenza di organizzare gli incontri, ossia il nostro utile. Il passaggio dal primo genere di conoscenza al secondo, però, non è immediato e la ragione, per imporsi, ha bisogno dell'aiuto di un'altra potenza che la anticipi e la prefiguri: tale potenza è lo Stato. Quest'ultimo, Deleuze lo sottolinea più volte nella sua lettura di Spinoza, non è affatto dell'ordine della Ragione: non è passando dallo stato di natura a quello civile che diveniamo razionali. Non siamo naturalmente né sociali né razionali, secondo Spinoza, e non lo diveniamo pienamente attraverso lo Stato, ma quest'ultimo ci consente nondimeno di fare un passo avanti verso il secondo genere di conoscenza: quello delle idee adeguate e delle nozioni comuni. Lo Stato, infatti, conduce i singoli a rinunciare al loro diritto naturale, per donarlo ad un potere sovrano. Ciò concretamente significa che il singolo rinuncia a giudicare da solo che cosa sia per lui buono o cattivo e decide di adottare dei criteri comuni, che, nel linguaggio spinoziano, prendono il nome di "nozioni" comuni. Scrive Deleuze:

"Che cosa significa per il cittadino «rinunciare al proprio diritto naturale»? Di certo, non significa rinunciare a perseverare nel proprio essere. Vuol dire invece rinunciare ad essere determinati da *affezioni personali*. Rinunciando al suo diritto di giudicare personalmente che cosa sia buono o cattivo, il cittadino si impegna ad accogliere *affezioni comuni e collettive*²⁸".

Detto altrimenti, attraverso lo stato civile possiamo favorire più agevolmente le nostre affezioni attive ed aumentare così la nostra potenza; ma la società civile non è ancora la realizzazione di uno stato razionale, anche se per molti versi gli somiglia. La differenza tra i due stati è data dal fatto che nello stato civile la composizione dei singoli è ottenuta attraverso l'imposizione di un ordine dall'esterno, che si mantiene suscitando dei sentimenti passivi, in particolare il timore. Al contrario, lo stato di ragione si raggiunge quando la composizione dei membri si dà attraverso un'organizzazione interna, determinata da nozioni comuni, come, ad esempio, la libertà. Ne consegue che nello stato civile lo Stato tenta di limitare la potenza di ciascuno e di ottenere la sua obbedienza: in questo caso le leggi sono sempre leggi morali, poiché stabiliscono astrattamente e universalmente che cosa è giusto e sbagliato e quali sono i premi e le ricompense per ciascuno, affidandosi all'instaurazione di valori trascendenti. Nello stato di ragione, invece, si mira solamente all'aumento e all'esercizio (organizzato e non più casuale) della propria potenza, perciò non vige nessun'altra legge all'infuori della legge naturale, che non ha più, ora, nemmeno i caratteri di una legge, ma piuttosto assume l'aspetto

²⁸ Ivi, p. 209.

di una verità eterna²⁹. Come abbiamo sottolineato in precedenza parlando delle istituzioni, anche Deleuze riteneva che le leggi fossero sempre delle forme di limitazione, caratterizzate, perciò, da una componente negativa e restrittiva: è esattamente quanto dice Spinoza a proposito della legge morale. Dobbiamo fare attenzione, però, a non dedurre che la legge morale e lo stato civile siano del tutto negativi e inutili: secondo Spinoza, infatti, la costituzione di una società civile e, di conseguenza, l'imposizione di una legge morale, sono necessarie per passare dallo stato di natura allo stato di ragione. Tale passaggio è a dir poco fondamentale, poiché, mentre nello stato di natura i singoli possiedono un diritto naturale, ma non riescono ad esercitarlo appieno a causa della causalità degli incontri, nello stato di ragione, al contrario, si raggiunge una piena organizzazione della potenza, che dà vita a quella che Spinoza chiama una moltitudine, guidata dall'amore per la libertà (e non più dal timore, come nello stato civile). Anche Deleuze riconosce, come molti altri critici, che il regime politico più vicino a questo stato razionale è sicuramente, per Spinoza, la democrazia, poiché in tal caso i singoli si compongono liberamente e mettono al centro della politica non il potere, ma la potenza. La democrazia si fonda su un consenso, più che su un contratto, e dà vita ad una moltitudine, piuttosto che ad una semplice molteplicità (intesa qui in senso puramente quantitativo). Ma, per raggiungere tale democrazia o stato razionale, bisogna passare prima per uno stato civile, che impone i suoi obblighi morali e che consente, attraverso un primo contratto, la costituzione di una collettività. Il processo di costituzione politica prevede, dunque, prima il passaggio da uno stato di natura (abitato dai singoli) ad uno stato civile (in cui un contratto ci obbliga a rinunciare al nostro diritto al fine di costituire una società), ed infine il raggiungimento di uno stato razionale (che coincide con un regime democratico guidato dalla moltitudine). Ci sono, a tal proposito, due puntualizzazioni da fare: la prima riguarda la natura di questa democrazia, che vale la pena di definire assoluta o radicale³⁰, poiché implica la riappropriazione della propria potenza ad un livello maggiore di organizzazione e, dunque, la soppressione tanto del giudizio morale quanto delle gerarchie del potere. Deleuze, infatti, arriva a definire questa impostazione come anarchica, non perché sia

²⁹ Sulla differenza tra stato civile e stato di ragione in Spinoza si veda SFP, pp. 133-134.

³⁰ Così la definisce anche Michael Hardt nel suo *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia* cit., p. 172. Riprendendo la definizione di Andalgiso Amendola, tale democrazia radicale coincide per Hardt con "una politica degli assemblaggi e della sperimentazione di organizzazione, a partire dal piano sempre aperto della trasformazione sociale. Alla determinazione attraverso il negativo corrisponde l'idea di un Ordine che si impone sempre come causa esterna su un molteplice, letto inevitabilmente come campo del mancante e del carente, bisognoso dei suoi pastori: l'ontologia produttiva apre invece lo spazio di una politica che certo «benedice» il molteplice e la pluralità, ma che non per questo ignora il nemico, le sanguisughe che separano continuamente la potenza dalla sua causa, che provano a recintarla attraverso le «strutture verticali dell'ordine»". Amendola, A., *Deleuze, il movimento reale del molteplice*, recensione a Hardt, M., *Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, a cura di G. De Michele, trad. di C. Savi, DeriveApprodi, 2016, apparsa su *Il Manifesto*, 08/07/2016.

assimilabile ad un caos, ma perché propone un'abolizione degli ordini gerarchici (le leggi), a favore di un'organizzazione interna (quella che potremmo definire, a questo punto, un'istituzione). Afferma, infatti, Deleuze, a proposito del pensiero spinoziano:

"È una prospettiva anti-gerarchica, che al limite può essere definita anarchica: l'anarchia degli enti nell'essere. [...] L'ontologia dischiude una dimensione completamente diversa: essere, è *essere liberi*, cioè attuare la potenza nel modo più completo possibile e nelle migliori condizioni possibili. Lo Stato, anzi, la società intera, lo stato civile, sarà concepito come l'insieme delle condizioni più adatte a realizzare al meglio la potenza degli uomini. L'obbedienza non c'entra più nulla³¹".

Avremo modo di tornare su questa prospettiva democratico-anarchica nei prossimi capitoli: in particolare è nella lettura deleuziana di Sade che ritroveremo questa idea di anarchia come punto di vista antigerarchico. Per ora, ci basta sottolineare che Spinoza concepisce uno stato razionale-democratico come esito auspicabile dello stato civile, mentre quest'ultimo, proprio perché guidato da una prospettiva morale, pur rimanendo un passaggio necessario, va nondimeno superato. Arriviamo così alla seconda puntualizzazione: all'inizio avevamo puntato l'attenzione sul verbo "ristabilire", con cui Deleuze indicava l'operazione di restituzione del diritto naturale, compiuta dal naturalismo. Ora è più facile comprendere la ragione di tale operazione, da un punto di vista spinoziano: il diritto naturale, presente nello stato di natura, viene delimitato dalle leggi morali dello stato civile; il compito del vitalismo/naturalismo diviene quello di instaurare una democrazia radicale in cui sia possibile restituire alla singolarità il suo diritto naturale, ossia la sua piena potenza. Ma, lo abbiamo visto, quest'operazione pratica faceva precedere il suo momento produttivo (la costituzione di uno stato di ragione) da una critica delle superstizioni e mistificazioni che ne impediscono lo sviluppo. Queste ultime non possono che essere legate alla società civile e alla sua legge morale: segno che il vero problema deriva da quelle teorie che hanno visto nello Stato, nel contratto sociale e nella legge morale l'esito ultimo della politica. Spinoza e Deleuze, al contrario ci dicono che si può, o forse si deve andare oltre: bisogna mirare ad un'organizzazione interna che passi direttamente dalla singolarità alla moltitudine³² e che,

³¹ CPC, p. 96-97.

³² Come mette bene in luce Negri, in parte già in *L'anomalia selvaggia*, ma ancor di più in *Spinoza et nous* (dove Negri ritorna a parlare di Spinoza dopo più di vent'anni rispetto al suo primo testo sull'autore dell'*Etica* e, soprattutto, dopo aver scritto con Michael Hardt *Impero* e *Moltitudine*, di cui si sentono profondamente gli echi), la moltitudine non si dà mai nello stato di natura, ma si tratta del risultato di una pratica. "Il n'y a donc qu'un *faire-multiplicité*, qui est également un *faire-institution*, parce que le faire est la réalité même de la multitude". Negri, A., *Spinoza et nous*, Galilée, Paris, 2010, p. 28-29.

ponendosi come immanente, spezzi il dualismo tra diritto pubblico e diritto privato³³. Non dobbiamo più passare, cioè, attraverso lo Stato, per poter tentare una riorganizzazione delle nostre potenze, ma è dalla singolarità di una vita che dobbiamo partire. Così, il primo passo verso tale riorganizzazione si dà come una ricostruzione dell'Immagine della legge, nel tentativo di metterne in luce i caratteri di astrattezza, universalità e trascendenza. Il secondo passo, che invece si svolgerà nel prossimo capitolo, va nella direzione di una critica di tale legge, nel tentativo di rovesciarla, a partire, però, da una prospettiva comica, cioè da un'arte delle superfici che non mostra nessuna tragica nostalgia per la profondità della legge. Nell'ultimo capitolo, infine, tenteremo di pensare il diritto e la *jurisprudence* in modo nuovo, al fine di immaginarli come possibili strumenti al servizio di una tale riorganizzazione della moltitudine.

Prima di cominciare, allora, il nostro viaggio nella storia dell'Immagine della legge, vale la pena di puntualizzare, innanzitutto, che seguiremo la linea tracciata esplicitamente da Deleuze per quanto riguarda la legge antica e la legge moderna; ma a tale storia aggiungeremo due tappe, che ci sembrano oggi obbligate per poter pensare la legge "contemporanea": la prima è la legge di Edipo (che, com'è noto, è uno dei principali bersagli polemici di Deleuze e Guattari, ma non è inserita esplicitamente da Deleuze nella sua storia dell'immagine della legge), la cui critica è indispensabile nell'economia di una pratica materialista che mira a ristabilire il diritto di singolarità corporali e fisiche, piuttosto che di individui dotati d'anima; la seconda sono i diritti umani, che non possono più essere considerati l'esito ultimo e positivo delle nostre politiche. Infine, l'ultima precisazione metodologica prima di cominciare a delineare questa storia della legge riguarda le modalità dell'analisi: ciascuna tappa dell'Immagine della legge verrà guardata, infatti, da due punti di vista: uno più teorico, che ricostruirà la base e i criteri su cui ciascuna legge viene fondata, e uno più pratico, nel quale verranno messi in luce gli esiti politici a cui ciascuna legge ha condotto.

³³ Si veda, su questo tema, Chignola, S. (a cura di), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Ombre Corte - UniNomade, 2012, dove Chignola scrive, nell'introduzione (p. 9), "la liberazione del comune non può essere realizzata da nessuna istanza del «pubblico» che della proprietà privata rappresenta lo schema di composizione giuridica e la protezione legale. Rivendicare diritti comuni - rivendicare il diritto del comune - vuol dire in prima approssimazione almeno questo: far saltare la dialettica tra pubblico e privato e ridisclocare su di un altro piano il momento appropriativo".

2) Platone: la legge antica e la nascita del giudizio di Dio

"Il dono avvelenato del platonismo consiste nell'aver introdotto la trascendenza filosofica, nell'aver dato alla trascendenza un senso filosofico plausibile (trionfo del giudizio di Dio)¹".

Quello tra Deleuze e Platone è innegabilmente un rapporto complicato: tutti ricordano Deleuze come l'autore del *renversement* del platonismo, ma è necessario intendersi sul significato di tale rovesciamento. Innanzitutto, esso prende ispirazione da Nietzsche, il quale definiva il compito della filosofia dell'avvenire come un'inversione del platonismo. Ma non si tratta qui semplicemente di rovesciare il mondo platonico delle idee e di riportarlo alla realtà concreta: un tale tentativo, accompagnato ad una critica dell'idealismo platonico, è stato portato avanti da moltissimi autori e non sarebbe certo una peculiarità di Deleuze. Ciò che contraddistingue quest'ultimo, piuttosto, è una lettura politica di Platone e del suo pensiero, che emergeva già negli scritti degli anni '60, ma che viene in luce pienamente solo in quel brevissimo ma folgorante saggio di *Critica e clinica*, intitolato "Platone, i Greci". Che cosa significa, allora, per Deleuze il termine "platonismo"? Scrive Deleuze:

"Il platonismo appare come una dottrina selettiva, una selezione dei pretendenti, dei rivali²".

Una frase del genere, in realtà, risulta piuttosto incomprensibile se non si ha in mente l'interpretazione deleuziana della filosofia platonica presentata in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso* (in particolare nel saggio "Simulacro e filosofia antica", pubblicato in appendice al testo): sarà necessario, allora, ripercorrere queste pagine per potere definire, in primo luogo, che cosa intende Deleuze per platonismo e, in seguito, che cosa significhi operarne un rovesciamento.

2.1 La democrazia ateniese: una "società di amici"

Ogniquale volta Deleuze si è occupato di Platone, ha sempre messo in evidenza un dualismo insito nel pensiero platonico: non si tratta, però, della classica distinzione tra mondo delle essenze e mondo delle apparenze, poiché - come già aveva mostrato Nietzsche -

¹ CC, p. 178.

² Ivi, p. 177.

rovesciare il primato del mondo delle idee a favore di quello dei fenomeni, non era ancora sufficiente per sfuggire all'idealismo platonico. Il dualismo che deve essere oggetto d'inversione, piuttosto, è quello tra icona e simulacro: il primo termine è traducibile anche come immagine, ed indica una rappresentazione, vale a dire uno "stare al posto di", un tentativo, cioè, di imitare un modello; al contrario, il concetto di simulacro, definito sulla scia di Klossowski anche come fantasma, sarebbe la copia falsa o difettosa dell'originale³. Abbiamo, dunque, un modello (l'Idea) e delle immagini (rappresentazioni) che imitano il modello: solo che tra queste ultime ve ne sono alcune che possono essere definite delle buone copie dell'originale, poiché gli somigliano pressoché totalmente, e altre, invece, che sono delle false copie o, appunto, dei simulacri, i quali sono ingannevoli poiché sembrano simili al modello, ma in realtà vi differiscono. Vi è, dunque, in Platone, innanzitutto, una divisione tra modello e copie e, in seguito, una distinzione tra buone copie e false imitazioni: i simulacri sono considerati falsi perché contengono una differenza, mentre le icone, al contrario, perpetuano un principio di somiglianza. Ma tali distinzioni non sono semplicemente astratte e teoriche: si tratta, per il filosofo greco, di rispondere ad un problema concreto, che - scrive Deleuze - "ha origine nella città"⁴, vale a dire nella democrazia ateniese. Non si tratta qui, per Deleuze, di intendere la democrazia nel suo senso comune, come un regime politico governato dal popolo, poiché, nel caso di Atene, ciò ci costringerebbe a restringere notevolmente l'idea di popolo fino a ridurlo ad una cerchia di cittadini rispondenti a dei requisiti (di genere, d'età, di estrazione sociale, di ricchezza) ben precisi. Per Deleuze, al contrario, tutte le società greche, anche quelle tiranniche, sono definibili come democratiche, poiché rifiutano di instaurare un potere trascendente. In tal modo, Deleuze non intende affatto negare che le società greche tendessero a centralizzare il potere nelle mani di pochi, piuttosto che concederlo all'intero *demos*. In *Mille Piani*, però, Deleuze e Guattari sottolineano che vi è una forte differenza tra le città e gli Stati o gli imperi: le prime, infatti, sono dei correlati della strada, sono cioè una sorta di reti e di circuiti in cui si dà tutta una circolazione di flussi che entrano e escono dal milieu cittadino. Qualunque sia la forma che assume il potere in tali città

³ Il termine *simulacro* è piuttosto ambiguo, poiché significa letteralmente "apparenza", "simulazione", "falsa rappresentazione", ma Deleuze lo intende come sinonimo di differenza. Inoltre, si tratta di un concetto che lo stesso Deleuze traduce anche come "fantasma" e che potrebbe, perciò, avvicinarlo alle analisi lacaniane sullo stesso tema. Deleuze si mostra consapevole di tale ambiguità, poiché dopo *Logica del senso* e, dunque, a partire da *L'anti-Edipo*, il termine non comparirà più nei suoi scritti. Noi scegliamo di continuare ad utilizzarlo, poiché, nel tentativo di ricostruire la lettura deleuziana di Platone, il termine non pone particolari problemi: si tratta di pensarlo come un'immagine che include una differenza in sé e che risulta falsa secondo i criteri di selezione platonici, poiché questi ultimi impongono (arbitrariamente) l'associazione tra il vero e il simile, a discapito proprio della differenza. È chiaro, poi, che se si volesse guardare alla teoria deleuziana dei simulacri dal punto di vista dell'estetica (cosa che lo stesso Deleuze invita a fare: DR, pp. 93-94), in tal caso il termine porrebbe non pochi problemi.

⁴ CC, p. 177.

(tirannica, democratica, aristocratica, oligarchica, ecc.), una tale circolazione di flussi impone la costituzione di linee orizzontali, che operano un'integrazione completa e locale dei poli differenti che costituiscono la città. Scrivono Deleuze e Guattari che "da ciò deriva la pretesa ugualitaria di questo potere, qualunque sia la forma che assume"⁵: esso, infatti, si oppone in ogni caso allo Stato o all'impero, che non tenta di integrare i poli eterogenei che lo compongono secondo linee orizzontali, bensì cerca di far risuonare insieme le differenze attraverso un'operazione di stratificazione, che parte dall'alto e che crea linee verticali e gerarchizzate. La città, dunque, tende a polarizzare l'ambiente agendo localmente, lo Stato, invece, opera globalmente attraverso la stratificazione del territorio. Questa divergenza viene ribadita anche nella definizione del potere cittadino come una *magistratura*, che si differenzia dal *funzionariato* proprio dello Stato: Deleuze e Guattari poggiano la loro distinzione anche su un'intuizione di François Châtelet, il quale si diceva contrario alla definizione di Atene come città-Stato, poiché riteneva che la città ateniese non potesse essere assimilata ad una forma-Stato⁶. Le città, perciò, possono essere definite come delle soglie di deterritorializzazione rispetto al potere statale, proprio per l'orizzontalità del loro potere; è per questa ragione che Deleuze definirà tutte le *pólis* greche come delle "società di amici"⁷, ossia di liberi rivali, in cui erano previste, infatti, in ogni ambito (da quello politico a quello atletico), degli agoni. Potremmo dire, dunque, che la polis greca è un primo esempio di democrazia radicale o anarchica, proprio perché non c'è in essa un potere verticale e gerarchico, ma, piuttosto, una competizione "orizzontale": l'anarchia è intesa anche qui, ovviamente, come sinonimo di antigerarchia. Essa è un campo d'immanenza dove non vi è nessun ordine esterno o imposto dall'alto, né nessuna trascendenza, bensì solo una situazione di concorrenza interna (in tal senso Deleuze definirà anche il capitalismo come un campo d'immanenza⁸). Qual è, dunque, il rischio, dal punto di vista politico, per una società di amici

⁵ MP, p. 515

⁶ Châtelet, F., "La Grèce classique, la Raison, l'État", in *En marge, l'Occident et ses autres*, Aubier, Paris, 1978; citato in MP, p. 556, nota 16.

⁷ Questo tema della "società di amici" è presente anche in tutta l'introduzione di *Che cos'è la filosofia?* (QP, p. VII - XIX), in cui si ripercorre la nascita della filosofia proprio nella città greca, ossia in una società di eguali, in cui l'agone e, dunque, la rivalità divengono la regola. Tale società è anche sinonimo di "società dei fratelli", con cui Deleuze - come visto - definiva l'America e la sua rivoluzione contro la madrepatria inglese. Scrive, infatti, Deleuze, parlando delle polis greche e della loro libera rivalità: "Sono caratteristiche che sopravvivono nelle società occidentali, anche se vi assumono un senso nuovo, e che spiegano la permanenza della filosofia nell'economia del nostro mondo democratico: campo d'immanenza del "capitale", società dei fratelli o dei compagni a cui ogni rivoluzione si richiama (e libera concorrenza tra fratelli), regno dell'opinione". CC, p. 178.

⁸ "Il rapporto tra la filosofia moderna e il capitalismo è dunque dello stesso genere di quello tra la filosofia antica e la Grecia: la «connessione di un piano di immanenza assoluto con un ambiente sociale relativo che procede a sua volta per immanenza». [...] Il capitalismo riattiva il mondo greco su queste basi economiche, politiche e sociali. È la nuova Atene. L'uomo del capitalismo non è Robinson, ma Ulisse, il plebeo furbo, l'uomo medio qualunque, abitante delle grandi città, Proletario autoctono o Emigrante straniero che si lancia nel movimento infinito - la rivoluzione". QP, p. 91. Deleuze e Guattari avevano già messo in luce in *Mille Piani* come lo Stato

come quella greca? La libera concorrenza che, secondo Platone, mette in pericolo la verità e rischia di divenire il regno della *doxa*, in cui tutte le opinioni si equivalgono, in cui ciascuno pretende di dire la propria e non vi è più nessun criterio di selezione per poter distinguere tra opinioni vere e opinioni false, vale a dire, tra icone e simulacri. L'emblema di tale situazione sono i sofisti, ritenuti da Platone dei divulgatori di opinioni false, dei corruttori, che facevano leva sulla retorica e sulla tecnica della persuasione. Del resto, per il filosofo greco, i simulacri erano dei veri e propri strumenti di "perversione" e "sviamento"⁹, poiché non solo erano falsi, ma pretendevano anche di essere riconosciuti come veri. La situazione di libera rivalità era intollerabile per Platone poiché ognuno poteva pretendere qualsiasi cosa e non vi era nessuna garanzia o criterio che potesse legittimare tali pretese. Detto altrimenti, Platone ha visto davanti a sé un'anarchia, un piano di immanenza, vale a dire l'esplosione della differenza: quel senza fondo mostruoso che non era altro che la costituzione di una Terra e di un movimento nomade. Ma, per l'autore della *Repubblica*, questa situazione di anarchia incoronata non era accettabile: egli aveva bisogno di ripristinare dei criteri di selezione fra rivali, per distinguere il buon pretendente (l'icona) da quello cattivo (il simulacro). Ecco dunque perché la sua filosofia può dirsi, riprendendo le parole di Deleuze citate in precedenza, "una dottrina selettiva", vale a dire una dottrina in grado di giudicare e di selezionare il vero. Platone, perciò, vuole che quella differenza mostruosa e anarchica che vede agitarsi pericolosamente davanti a sé venga ordinata e messa a tacere: non gli basta un'organizzazione immanente; egli vuole un ordine trascendente. Va puntualizzato, innanzitutto, che Platone, secondo Deleuze, non vuole eliminare del tutto la differenza, come faranno altri dopo di lui (ad esempio, Aristotele con la sua divisione in generi e specie), bensì intende *fare* la differenza: una differenza selettiva che sia in grado di giudicare i pretendenti e selezionare i rivali migliori. Questo tentativo di fare la differenza portato avanti dal platonismo è la ragione per cui Deleuze, e Nietzsche prima di lui, trovano in Platone il loro punto di partenza: anche se si tratta di rovesciare il suo pensiero, egli rimane comunque importante perché non ha tentato di ridurre tutto al simile, ma ha cercato di far emergere la differenza (tra la cosa e i suoi simulacri) senza passare per nessuna mediazione. Scrive Deleuze che Platone aveva di mira:

moderno tenda a realizzarsi come "un'assiomatica indipendente, mondiale, simile a una stessa, unica città, megalopolis o «mega-macchina» di cui gli Stati sono parti, quartieri", MP, p. 517. Il problema - come verrà messo in luce in seguito, quando parleremo nello specifico del capitalismo contemporaneo - è che mentre la polis greca poteva ancora costituire una democrazia anarchica grazie alla sua immanenza, che si opponeva alla trascendenza dello Stato, il capitalismo, invece, non potrà più essere né anarchico né democratico, nel momento stesso in cui raggiungerà un'ampiezza globale. L'estensione mondiale del suo sistema, infatti, significherà la fine di ogni polarizzazione del dentro e del fuori: non ci saranno più, perciò, - come nella città - flussi che entrano ed escono, perché, quando il capitalismo avrà fagocitato tutto, non ci sarà più nessun Fuori: il piano di immanenza capitalista si richiuderà su di sé, finendo per implodere.

⁹ LS, p. 225.

"la pura differenza, il puro concetto di differenza, e non la differenza mediata nel concetto in generale, nel genere e nelle specie. Il senso e lo scopo del metodo di divisione, è la selezione dei rivali, la prova dei pretendenti - non ἡ ἀντίφασις, ma ἡ ἀμφοισβήτης [...]. Qui non si pone un problema di specie, se non per ironia. Siamo lontanissimi dalle preoccupazioni di Aristotele, in quanto non si tratta di identificare, ma di autenticare. [...] Il problema è di fare la differenza, e quindi di operare nelle profondità dell'immediato, nella dialettica dell'immediato, nel rischio della prova, senza filo né rete, dacché come vuole l'antico costume del mito e dell'epopea, i falsi pretendenti devono morire¹⁰".

Dunque, secondo Deleuze, Platone ha avuto il merito di prestare attenzione alla differenza e di tentare di legittimarla: il vero problema del platonismo, infatti, non è dovuto al tipo di differenza che esso vuole portare alla luce (che è quella tra il modello e le copie), nonostante quest'ultima non coincida certamente con quanto Deleuze chiama una differenza in sé. Ma l'accusa che Deleuze muove a Platone non si dà sul terreno del *quid facti?*, vale a dire sul tipo di differenza che viene fatta emergere, quanto piuttosto sul terreno del *quid juris?*. Ciò significa che per Deleuze l'errore di Platone non è da considerarsi tanto quello di aver distinto le vere copie dai simulacri, poiché, in ogni caso, il suo obiettivo era quello di fare la differenza; Platone sbaglia, piuttosto, nel modo in cui tenta di creare la differenza: non più utilizzando solo un metodo di divisione immediata, ma ricorrendo ad un mito, che va inserito nelle grandi mistificazioni prodotte dalla filosofia¹¹. Infatti, Platone non costruisce una prova selettiva tra rivali che inizialmente si equivalgono, al fine di mostrare la differenza tra loro: questo è piuttosto ciò che farà Nietzsche con la selezione dell'eterno ritorno. L'operazione di Platone è del tutto diversa: egli fa ricorso ad un mito, che funge da fondamento e che introduce, come se fosse una sorta di *deus ex machina*, un modello a partire dal quale è possibile misurare le pretese dei rivali. Il metodo della divisione era immediato; al contrario, il mito diviene una forma di mediazione: si introduce un modello, ossia un'Idea, che, essendo un fondamento, "possiede in primo grado". Ad esempio, l'Idea di Giustizia ha il ruolo di fondamento ed è giusta al massimo grado: i giusti, al contrario, partecipano dell'idea secondo gradi diversi, vale a dire che "possiedono in secondo, in terzo o in quarto grado...o in

¹⁰ DR, p. 84-85.

¹¹ "Ciò che importa per noi non è ancora di sapere se la differenza selettiva sarà proprio tra i veri e i falsi pretendenti, secondo quanto dice Platone, ma piuttosto di sapere in che modo Platone fa questa differenza, grazie al metodo della divisione. Qui il lettore prova una viva sorpresa, in quanto Platone fa intervenire un «mito». Si direbbe dunque che la divisione, non appena abbandona la maschera di specificazione e scopre il suo vero fine, rinuncia tuttavia a realizzarlo, facendosi sostituire dal semplice «gioco» di un mito". DR, p. 85.

simulacro, la qualità di essere giusti¹²". Il fondamento non solo possiede al massimo grado, ma dà anche in partecipazione e permette, così, di valutare le pretese e di misurare quanto i rivali partecipino effettivamente dell'Idea. Il platonismo finisce, dunque, per proporre una prova del fondamento, che implica il coinvolgimento di una triade: il padre, la figlia e il pretendente, ossia l'Impartecipabile, il Partecipato e i Partecipanti. Il fondamento, infatti, è ciò che non si può mai raggiungere, è l'Idea che possiede al massimo grado e che, perciò, è impartecipabile; essa, però, dà qualcosa da partecipare, cioè la qualità che è oggetto della pretesa; rimangono così da valutare i pretendenti, che partecipano solo in secondo grado dell'Idea. Platone ha introdotto, dunque, il mito del fondamento, lo stesso che si dava come circolo (lo abbiamo visto nel primo capitolo) e che ora legittima un ordine trascendente: il mondo delle Idee è esterno rispetto a quello della differenza e lo sovrasta, imponendogli un ordine che faccia tacere la sua voce anarchica. Questo mito equivale alla nascita in filosofia della morale e delle sue mistificazioni: Deleuze lo chiama anche "trionfo del giudizio di Dio"¹³", perché coincide con l'introduzione della trascendenza, che diverrà un mito portato avanti in tutta la storia della filosofia (dal cristianesimo alla filosofia moderna). Il giudizio di Dio è quello che si serve di criteri trascendenti (ideali) per giudicare il mondo terreno e immanente: non si tratta certo di una colpa attribuibile solo al Dio cristiano, ma piuttosto di un'accusa che va rivolta a tutti i valori che, esattamente come le Idee platoniche, si pretendono assoluti, universali, eterni e astratti. Come scrive Miguel de Beistegui nel suo "The Deleuzian Reversal of Platonism":

"This is how the moral vision of the world, which grants thought a good nature, and the philosopher with good will, continues to orient and shape the most abstract philosophical concepts and systems, and to generate «transcendental illusions»"¹⁴.

2.2 *Le leggi come natura seconda*

Ma - c'è da chiedersi - che conseguenze ha tale ricorso al mito sulla situazione politica concreta dalla quale Platone era partito? Che cosa significa, cioè, far trionfare il giudizio di Dio nella polis greca? La domanda è tanto più decisiva in quanto, secondo Deleuze, non riguarda soltanto la Grecia antica, ma delineerà una situazione che, passando per il

¹² DR, p. 87.

¹³ CC, p. 178.

¹⁴ Beistegui, M., "The Deleuzian Reversal of Platonism", in Smith, D. W. e Somers-Hall, H. (edited by), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 61-62.

cristianesimo, si manterrà pressoché intatta fino all'età moderna. Infatti, la prima grande implicazione della dottrina platonica delle Idee si concretizza nell'invenzione di un dispositivo politico ben preciso: l'immagine della legge. Facciamo qui attenzione all'uso del termine "immagine", che è traducibile come "icona" (secondo il significato precedentemente delineato) e sottende, dunque, un principio di somiglianza e di ordine che mira a schiacciare la differenza e il simulacro. Tanto "l'immagine della legge", quanto "l'immagine del pensiero" sono due espressioni che Deleuze utilizza in senso negativo, poiché connota negativamente il termine "immagine": quest'ultima è ciò che rappresenta, ma lo fa sempre celando qualcosa sotto di sé (l'anarchia incoronata) e ricorrendo ad un ordine trascendente. Così Platone si pone come il padre fondatore di quest'immagine della legge e come colui che, contemporaneamente, delinea la sua forma classica, la quale - come anticipato - rimarrà pressoché invariata fino all'età moderna. Questa legge ha due caratteristiche che la determinano: una dal punto di vista del principio e l'altra dal punto di vista delle conseguenze. Innanzitutto, la legge deve fungere da regola per il mondo terreno, cioè per quello che Platone chiama il "mondo delle apparenze": essa si compone, dunque, di leggi concrete, che non possono essere, perciò, delle Idee. Questo significa che la legge classica, non essendo un'Idea, non può nemmeno essere un principio o un fondamento; essa non è ciò che possiede in massimo grado e, di conseguenza, non può autofondarsi, ma deve ricorrere ad un principio esterno che svolga il ruolo di sostrato e di modello per il mondo delle apparenze. In Platone tale principio, su cui si fondano le leggi e che si pone come primo rispetto a tutti gli altri, è il Bene. Scrive, infatti, Platone:

"Ora, questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di pure che è l'idea del Bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute. Ma per belle che siano ambedue, conoscenza e verità, avrai ragione se riterrai che diverso e ancora più bello di loro sia quell'elemento¹⁵".

Il Bene è l'essere supremo, il principio più alto, vale a dire ciò che dovrebbe orientare la condotta e il comportamento di ciascuno; detto in altri termini, il Bene è la morale, intesa come principio idealistico e ordinatore. Del resto, se tutti conoscessero il Bene, si comporterebbero secondo ragione e non ci sarebbe nemmeno bisogno delle leggi. Ma, poiché non tutti possono accedere alla conoscenza del Bene, si è reso necessario uno strumento che rappresenti questo principio più alto: nasce così la funzione della legge. Quest'ultima, infatti, è

¹⁵ Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006, libro VI, § 508, p. 223-224.

la rappresentante del Bene ed ha per questo una natura seconda. Scrive Deleuze, riferendosi alla legge platonica, che:

"la legge non è che un potere secondo e delegato, essa dipende da un principio più alto che è il Bene¹⁶".

Il fondamento della legge, dunque, è trascendente e si configura come il Bene, inteso come modello e come idea prima. Questo spiega il motivo per cui in Platone possono darsi una pluralità di leggi: la legge in sé non è un'Idea, ma solo un'immagine che può tradursi in diverse icone e rappresentazioni. Le leggi, dunque, svolgono un doppio ruolo: quello costrittivo (dal momento che, come la morale, esse impongono un ordine) ed educativo (poiché indicano la via per divenire dei buoni cittadini). Giungiamo così alla seconda caratteristica della legge antica, quella che la determina non più in base al principio, ma dal punto di vista delle conseguenze: infatti, proprio perché la legge rappresenta il Bene, obbedire alle leggi coincide anche con il meglio. Quest'ultimo è certamente un'immagine del Bene, ma, a differenza di quest'ultimo, non può darsi come un'Idea. Se il Bene, infatti, è un principio eterno, stabile ed universale, il Meglio, al contrario, non potrà mai adottare tali caratteristiche, perché esso, dovendo determinare dei comportamenti concreti, varia a seconda dei luoghi e delle situazioni. Ciò significa che il buon cittadino agirà sempre in conformità al Bene e, per farlo, si dovrà sottomettere alle leggi del paese in cui vive; ma, mentre il Bene, in quanto principio primo, è universale, le leggi non sono, invece, identiche per tutti. Agire secondo il Bene è sempre il comportamento migliore possibile, ma tale comportamento non sarà sempre lo stesso in contesti diversi o in società diverse: il Meglio è, dunque, relativo poiché varia a seconda dei luoghi e dei periodi, ed implica una mutevolezza delle leggi stesse. Il Meglio non è altro che l'immagine relativa del Bene; perciò chi vuole essere giusto, deve sottomettersi alle leggi del paese in cui vive, perché solo così agisce per il meglio. Scrive Deleuze, a proposito della relatività del Meglio nella legge antica:

"L'immagine classica non conosceva che le leggi, specificate in base all'ambito del Bene e alle circostanze del Meglio¹⁷".

E aggiungerà, nel saggio "Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana":

¹⁶ FC, p. 91.

¹⁷ Ivi, p. 92.

"La coscienza antica parla delle leggi, perché ci fanno conoscere il Bene o il meglio in questa o quella condizione: le leggi dicono che cos'è il Bene da cui scaturiscono. Le leggi sono una "seconda risorsa", un rappresentante del Bene in un mondo abbandonato dagli dei¹⁸".

In Platone, dunque, è il Bene a fungere da "legge morale" e ad essere ontologicamente primo: il mondo delle Idee precede quello delle apparenze ed è il mondo vero, ossia la Natura prima, caratterizzata per la sua trascendenza e universalità. Al contrario, le leggi appartengono al mondo dei fenomeni, partecipano del Bene, ma solo in secondo grado: esse sono plurali e costituiscono la seconda natura, vale a dire che non sono la legge morale, ma la rappresentano. Il fatto che le leggi siano plurali e che, proprio in quanto natura seconda, non abbiano i tratti del Bene, ossia non costituiscano un Uno astratto e universale, costituisce la ragione per cui il platonismo, dal punto di vista di Deleuze, può divenire oggetto di *renversement*. A differenza delle immagini della legge che le succederanno, la legge antica è, infatti, secondo Deleuze, l'unica che contiene già in sé la sua stessa critica: ciò verrà approfondito nel prossimo capitolo, ma ci interessa far notare qui che le leggi di Platone sembrano poter dare spazio ad una pratica concreta, proprio grazie alla loro pluralità e relatività; il loro problema, al contrario, rimane la dipendenza da un principio morale trascendente. *Renverser le platonisme* significa, allora, togliere di mezzo il Bene e la morale che ne consegue; ma, d'altra parte, il riconoscimento della relatività delle leggi e, dunque, anche del giusto, sembra essere un buon punto di appiglio per la critica alla morale: ciò non si troverà più in seguito, poiché le leggi, a partire da Kant, contrarranno le stesse caratteristiche di universalità e trascendenza del Bene e coincideranno, così, con LA legge morale.

Del resto, anche in Platone la relatività delle leggi rimane ambigua, poiché il focus del suo pensiero resta legato al mondo delle Idee e al Bene come principio e Natura prima. Questo comporta delle notevoli conseguenze anche in rapporto alla concezione del diritto e, in particolare, del diritto naturale. Deleuze, a tal proposito, delinea *una teoria antica della legge naturale*¹⁹, che ha origine nel platonismo, ma che accoglierà in sé anche la tradizione aristotelica e stoica e che si perpetuerà fino al cristianesimo²⁰. Deleuze, nella ricostruzione di

¹⁸ CC, p. 48.

¹⁹ Si veda SPE, capitolo 16 "Visione etica del mondo", e CPC, lezione terza (09/12/1980).

²⁰ Ovviamente con delle differenze sostanziali: per un approfondimento sulla specificità della concezione del diritto naturale stoico, in opposizione tanto al diritto naturale antico di Platone e Aristotele, quanto a quello cristiano e a quello moderno, si veda Chignola, S., "Koinōnikon zōon. Gli stoici e l'altra modernità", in Gruppo di ricerca sui concetti politici, *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012, pp. 101-129. Chignola mette in luce, infatti, come l'uomo sia per gli Stoici un animale sociale,

tale teoria, si rifà esplicitamente al testo di Leo Strauss *Diritto naturale e storia*²¹, dove l'autore metteva in luce le differenze tra la teoria classica del diritto naturale e quella moderna (riferendosi, soprattutto, in tal caso, al pensiero di Hobbes e Locke). Strauss, com'è noto, sembrava preferire la teoria antica rispetto a quella moderna²², poiché riscontrava nella prima una certa dose di moderazione, visibile nella cosiddetta "saggia flessibilità" del pensiero antico, nell'ammissione di necessarie imperfezioni della vita politica, e nella visione della giustizia sociale, assimilabile - secondo Strauss - a ciò che noi oggi chiamiamo *diritto alle pari opportunità*. Di conseguenza, il filosofo tedesco, pur riconoscendo il ruolo del valore e della virtù all'interno del pensiero antico, nega che quest'ultimo possa essere interpretato come una forma di moralismo o dogmatismo. Al contrario, Deleuze, come mostrato in precedenza, accusa Platone di aver costruito un regno trascendente e ideale, riducibile sostanzialmente al primato del Bene e della morale. Deleuze, perciò, si distanzia dalle conclusioni di Strauss, ma ciò non gli impedisce di utilizzare le sue analisi e di riprendere, in particolare, la descrizione straussiana dei quattro elementi che caratterizzano la teoria classica della legge naturale.

Tale concezione emerge nel suo insieme attraverso l'incontro del platonismo con l'aristotelismo e lo stoicismo; Deleuze individua in Cicerone la figura di colui che ha raccolto l'eredità di queste tre teorie ed è, dunque, a partire dalla teoria ciceroniana che possiamo descrivere la concezione antica del diritto naturale²³. La prima tesi che viene sostenuta da tale concezione riguarda la definizione della natura degli esseri: un essere si definisce sempre in base alla sua essenza. Quest'ultima si accompagna ad una teoria della perfettibilità degli esseri, che introduce inesorabilmente un'istanza teleologica. Infatti, la natura di un essere è legata alla sua essenza, ma quest'ultima si definisce sempre a partire dalla sua perfezione: vi è, dunque, un ordine dei fini che determina la natura degli esseri. Questa tesi si riflette nella

non grazie alla sua "ascrizione cittadina", legata all'idea che vi sia un luogo naturale della politica, come nel caso di Aristotele, bensì mediante la natura che "lo attiva, sin dalla nascita, ad un rapporto con sé stesso e con il mondo" (p. 128).

²¹ Il riferimento a Strauss, L., *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia, 1957, Il melangolo, Genova, 1990, si trova in SPE, p. 202, nota 10.

²² Come mette in luce Mauro Farnesi Camellone, la questione del diritto naturale veniva intesa da Strauss come sinonimo del problema della giustizia e della riflessione sul miglior regime per la comunità politica; essa arrivava a coincidere, perciò, con la possibilità della filosofia politica stessa. Ne consegue che "l'intento straussiano di un *ritorno* al diritto naturale antico non deve essere inteso come un ritorno a una specifica dottrina, quanto piuttosto come un ritorno ad un domandare attorno a un problema fondamentale. Tutta la riflessione che Strauss compie in *Natural Right and History* va intesa, dunque, come il tentativo di far risalire in superficie l'urgenza di questa domanda, di questo punto di partenza, che rischia di essere oscurato completamente dall'ipoteca storicistica che contraddistingue la modernità". Farnesi Camellone, M., *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 159.

²³ "È Cicerone che raccolse l'eredità delle concezioni platonica, aristotelica e stoica, in particolare per quanto riguarda la teoria del soggetto. Il modo in cui Cicerone impostò il problema del diritto naturale divenne egemonico nell'antichità. Filosofi e giuristi cristiani impiegavano le sue teorie come base per adattare al cristianesimo la dottrina classica del diritto naturale, ad esempio San Tommaso. Questa è quindi una prima corrente, antico-cristiana, che per comodità chiameremo: «tradizione classica del diritto naturale»". CPC, p. 84.

concezione del diritto naturale, poiché esso non potrà che essere identificato con la conformità alla propria essenza e ciò implica, a sua volta, che la legge naturale venga individuata nelle azioni che sono permesse in base alla propria essenza. Ad esempio, un uomo, secondo il pensiero antico, è un animale sociale ed è naturalmente razionale: la razionalità è la sua essenza e costituisce, al contempo, la sua legge naturale. "Essere razionale" è non solo il suo diritto naturale, ma anche la norma che gli prescrive di essere tale, ossia conforme alla propria essenza: la legge naturale compare qui come norma ordinatrice. Scrive Deleuze:

"«Diritto naturale» significa: qualcosa rimane conforme alla sua essenza. L'essenza dell'uomo è essere un «animale razionale». Tale essenza costituisce la portata del diritto naturale dell'uomo: «essere razionale» è la norma che ne designa la natura²⁴".

Giungiamo così alla seconda tesi della dottrina classica del diritto, quella riguardante lo stato di natura: a differenza del giusnaturalismo moderno, lo stato di natura, infatti, non è concepito dagli antichi come ciò che precede la società civile. In questo caso, lo stato di natura non viene né cronologicamente né logicamente prima dello stato sociale, e ciò accade almeno per due ragioni. La prima è data dal fatto che l'uomo è naturalmente sociale e non ha bisogno di leggi, divieti o contratti per diventarlo, perciò lo stato di natura è in questo senso già da sempre sociale. In secondo luogo, si è detto che il diritto naturale coincideva con la conformità all'essenza e, dunque, lo stato di natura è quello in cui ciascuno può realizzare la propria essenza: lo stato naturale non è quello che precede la società, ma, al contrario, coincide con la migliore società possibile, quella cioè che permette a ciascuno di vivere in conformità alla propria essenza. Lo stato di natura per gli antichi non è altro che una buona società; come scrive Deleuze:

"per l'uomo, lo stato di natura non è uno stato che preceda la società, anche solo di diritto, ma una vita conforme alla natura in una «buona» società civile²⁵".

Ma, c'è da chiedersi, allora qual è la migliore condizione possibile per realizzare la propria essenza e vivere in una società buona? La risposta a tale questione costituisce la terza tesi della dottrina classica del diritto naturale e Deleuze la riassume in un'espressione: "il dovere innanzi tutto²⁶". Si era detto, a proposito della prima tesi, che il diritto naturale coincideva con

²⁴ CPC, p. 85.

²⁵ SPE, p. 202.

²⁶ CPC, p. 85.

una norma ordinatrice: se la nostra essenza è quella di essere razionali, quest'ultima diviene la norma che deve guidare le nostre azioni. La terza tesi aggiunge che tale norma diviene per noi un vero e proprio dovere, un *officium*, come lo chiama Cicerone. Deleuze traduce il termine latino con "dovere funzionale"²⁷, per ricordarci che si tratta di un dovere sempre orientato verso un ordine di fini. Seguendo tale impostazione, i doveri – scrive Deleuze - "sono primi e incondizionati"²⁸, poiché ci spingono verso quei fini che permettono di realizzare la nostra essenza. In altri termini, gli antichi ponevano il diritto in funzione del dovere e il diritto naturale, perciò, veniva completamente assorbito dall'*officium*.

L'intera teoria classica è, dunque, interamente volta verso la definizione dell'essenza: ciò ha una conseguenza pratica importante, che costituisce la quarta ed ultima tesi delineata da Deleuze in merito al diritto naturale antico. Se, infatti, il monito degli antichi è quello vivere in conformità alla propria essenza, adempiendo ai propri "uffici", è necessario, prima di tutto, saper stabilire la propria essenza. Non tutti, però sono in grado di farlo, così come non tutti, secondo Platone, sono capaci di conoscere il Bene: per risolvere tale problema, in quest'ultimo caso, Platone aveva introdotto uno strumento di mediazione, ossia le leggi; allo stesso modo, anche nel caso dell'essenza, viene introdotta una figura di mediazione che permette a tutti di poter definire la propria natura. Tale figura coincide con quella di un giudice, capace di conoscere l'essenza e, di conseguenza, anche la migliore società possibile. Questo giudice, la cui competenza in materia di essenza ne fonda l'autorità, è il saggio o il sapiente, ossia:

"una persona molto competente in materia di essenza, con tutto quello che ne consegue. Il saggio conosce l'essenza. Quindi il saggio agisce all'insegna del principio di autorità. Infatti è lui che ci dirà qual è la nostra essenza, e quale sarà la società migliore, quella maggiormente adatta per attuarla. Sarà lui che ci illustrerà i doveri funzionali, i nostri «uffici», le condizioni in cui sarà possibile realizzare la nostra essenza"²⁹.

Il saggio funziona, dunque, da giudice e la sua competenza è ciò che gli permette di avere anche un ruolo politico importante, come accade in Platone. Proprio a partire da questa figura di un saggio capace di indicare a ciascuno i suoi doveri e i suoi fini, è piuttosto facile comprendere perché il cristianesimo si sia appropriato di tale dottrina classica del diritto naturale. Il pensiero cristiano, infatti, non ha avuto bisogno di modificare nessuna delle

²⁷ Ibidem.

²⁸ SPE, p. 202.

²⁹ CPC, p. 85.

quattro tesi esposte qui sopra, perché tutte si adattano perfettamente ai precetti cristiani: vi è una norma che definisce la natura di ciascuno; la realizzazione di tale natura può avvenire solamente in un regime adeguato, ossia nella migliore società possibile; i doveri vengono prima dei diritti; vi è un sapere che riguarda l'essenza e che può appartenere ad un sapiente, come ad una Chiesa: in ogni caso si tratta di un sapere che fonda l'autorità di chi lo possiede e che lo rende in grado di distinguere il bene e il male. Tutte le tesi rafforzano la teologia cristiana e le permettono inoltre di fondare la sua autorità. È per questa ragione che la dottrina classica del diritto naturale rimarrà pressoché invariata fino all'età moderna, divenendo una delle dottrine più longeve della storia del pensiero.

2.3 L'origine dello Stato: l'*Urstaat*

"Si è sempre rinviati ad uno Stato nato adulto e sorto improvvisamente, *Ur-Staat* incondizionato³⁰".

La teoria platonica delle Idee non è, secondo Deleuze, una dottrina innocente; in parte ne abbiamo già scorto i motivi: essa, infatti, mette a tacere le differenze anarchiche e instaura una trascendenza, che si traduce in un'immagine della Legge come seconda natura e nella celebrazione della Morale come principio supremo. Platone, dunque, costituisce una vera e propria gerarchia, che vede il Bene come apice, la Legge come seconda in quanto rappresentante del Bene, e solo alla fine il Diritto, subordinato al dovere imposto dalle leggi. Ma questo disconoscimento del diritto naturale non è l'unica conseguenza nefasta della metafisica platonica; essa, agli occhi di Deleuze, sembra avere un esito politico ancor più grave, ossia la traduzione dell'istanza trascendente e ideale in un risultato politico concreto, che coincide con la nascita della forma-Stato. Prima di addentrarci in questa origine dello Stato, dobbiamo precisare che Deleuze non esplicita mai la connessione tra lo Stato originario e la teoria platonica delle idee, ma il legame ci pare evidente se si tenta – come faremo fra poco – di avanzare un parallelismo tra le tre sintesi del tempo esposte in *Differenza e ripetizione* e le tre forme di iscrizione del Socius, che vanno a costituire il celebre terzo capitolo de *L'anti-Edipo*, intitolato "Selvaggi, barbari, civilizzati". Questa distinzione dei tre tipi di Socius, infatti, implica la costituzione di tre diversi spazi, che si prestano bene ad un'integrazione con le tre sintesi del tempo, poiché, tramite una tale associazione, abbiamo la possibilità di definire degli spazi-tempo che sono certamente più adeguati alla comprensione

³⁰ MP, p. 510.

di una storia complessa come quella del campo sociale, rispetto ad una riduzione del Socius ad un divenire solo temporale o solo spaziale. Come si ricorderà a partire dall'analisi dell'evento esposta nel primo capitolo, i tre tempi distinti da Deleuze in *Differenza e ripetizione* sono il presente (o abitudine), il passato (o memoria) e l'avvenire (o evento), che coincidono rispettivamente con un'istanza di fondazione, una di fondamento e, infine, con un tempo evenemenziale. Deleuze e Guattari, invece, ne *L'anti-Edipo* e in seguito in *Mille Piani*, suddividono lo spazio in spazio estensivo, spazio striato e spazio liscio (o intensivo). Cerchiamo, dunque, di comprendere le connessioni tra queste due tripartizioni, prima di concentrarci sul ruolo che ha avuto il platonismo in questa faccenda.

Il presente abitudinario e il territorio: lo spazio-tempo selvaggio

Innanzitutto, la prima sintesi del tempo presentata da Deleuze, come abbiamo visto nel primo capitolo, definisce l'abitudine e implica un atto di fondazione, distinto da quello del fondamento. Quello che è in gioco qui è il presente vivente, che, contemplando ciò che contrae, prova una gioia ed un piacere immediato. L'abitudine, però, riduce completamente sia il passato che il futuro al presente, poiché il passato viene contratto nella ripetizione del presente, mentre dall'avvenire ci si aspetta lo stesso piacere che si sta provando nell'istante attuale, così che il futuro diviene un'attesa e, al contempo, una pretesa. La medesima operazione, definita di fondazione, la si ritrova nelle società selvagge: quelle che Deleuze e Guattari definiscono una "macchina territoriale primitiva". Quest'ultima funziona senza bisogno di uno Stato, poiché si basa sulla creazione di alleanze politiche ed economiche, legate alla dimensione della parola (e, dunque, alla voce), che predominano sulle filiazioni gerarchiche ed amministrative, le quali sarebbero legate, piuttosto, ad una memoria "bio-filiativa". Così come l'abitudine non fa scomparire il passato e il futuro, ma li sottomette al presente, allo stesso modo l'alleanza selvaggia non distrugge la filiazione e la discendenza, ma le associa ad una memoria intensiva e ad una pretesa finita. La società primitiva, infatti, si basa sullo strumento dell'alleanza, la quale si traduce in nient'altro che in un debito: la società selvaggia è un teatro della crudeltà, che iscrive tutti nel debito, attraverso l'invenzione di un codice, che marchia letteralmente i corpi. Va notato che Deleuze qui si oppone nettamente a Marcel Mauss, poiché sostiene che l'economia primitiva non vada interpretata in termini di scambio, bensì di debito: questa idea è ripresa direttamente dalla *Genealogia della Morale*, laddove Nietzsche, nella seconda dissertazione, elimina ogni considerazione in termini di scambio o di interesse e pone al centro:

"il rapporto contrattuale tra *creditore* e *debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza di «soggetti di diritto», e rimanda ancora una volta, dal canto suo, alle forme fondamentali della compera, della vendita, dello scambio, del commercio³¹".

Per instaurare il debito, le società primitive hanno bisogno, dunque, di creare un codice che assicuri la ripetizione delle alleanze e che funga, perciò, da memoria. Ma si tratta di una memoria collettiva, piuttosto che personale, ossia – scrivono Deleuze e Guattari:

"una nuova memoria, una memoria collettiva, che sia quella delle parole e delle alleanze, che declini le alleanze colle filiazioni estese, che le doti di facoltà di risonanza e di ritenzione, di prelievo e di stacco, e che operi così la codificazione dei flussi di desiderio come condizione del *socius*. [...] Si tratta del debito, dei blocchi aperti di debito, mobili e finiti, questo straordinario composto della voce parlante, del corpo marcato e dell'occhio che gode, [...] che [...] viene ad essere un affare di memoria (una memoria tesa verso il futuro)³²".

Il sistema di alleanze crea un codice per inscrivere l'intera società in un rapporto debitore/creditore, che implica, da un lato, una memoria collettiva e, dall'altro, una pretesa legata al saldo del debito, che fa della società selvaggia una società dell'abitudine. Si tratta di un vero e proprio sistema, legato a dei blocchi di debito finiti e mobili: non si tratta di un debito infinito, ma di un debito che termina e si ripete. Queste alleanze/debiti non solo creano un tempo, che è quello abitudinario del presente, ma lo associano ad uno spazio, che è quello del territorio: il termine non va assolutamente confuso con la Terra, che sorgerà solamente con l'emergere dello Stato. Il territorio, invece, è un suolo mobile e finito, esattamente come i blocchi di debito: è uno spazio esteso, proprio perché è determinato e delimitabile, ma, allo stesso tempo, è anche uno spazio "liscio" perché non è ancora stato catturato dal potere statale e, di conseguenza, non è stato ancora ridotto ad una mera questione di proprietà. I territori, nella macchina primitiva, sono mobili perché sono le delimitazioni variabili di "una terra indivisibile ove si iscrivono le relazioni connettive, disgiuntive e congiuntive di ogni segmento con gli altri³³". La Terra qui è ancora un piano di immanenza, un corpo pieno, mentre i territori sono i suoi segmenti di lunghezza variabile, ossia i flussi che scorrono sul

³¹ Nietzsche, F., *Genealogia della morale*, trad. di F. Masini, in *Opere cit.*, vol. VI, tomo II, Seconda dissertazione, § 4, p. 261-262.

³² AE, p. 214.

³³ Ivi, p. 161.

corpo pieno; Deleuze e Guattari non a caso definiscono la macchina primitiva "territoriale" e "segmentale"³⁴. Quest'ultima opera sulla Natura un processo di territorializzazione: si tratta di un'operazione di fondazione, di un atto che "modifica gli ambienti e i ritmi"³⁵, vale a dire che crea uno spazio-tempo: quello selvaggio del tempo abitudinario e dello spazio esteso.

Il passato puro e la Terra: lo spazio-tempo statale

Nel *socius selvaggio*, dunque, non si può ancora parlare della Terra, poiché quest'ultima non è ancora stata creata: il suo artefice, infatti, è l'apparato di Stato, che - come visto - non era presente nella macchina territoriale primitiva. Spesso si dimentica che, secondo Deleuze e Guattari, lo Stato è un grande creatore: egli, solo per fare alcuni esempi, inventa la Terra, la moneta, il lavoro³⁶. Ma, soprattutto, lo Stato opera un taglio, un salto, che cambia completamente la definizione del tempo e dello spazio rispetto a quello della macchina selvaggia. Innanzitutto, attraverso la forma Stato passiamo alla seconda sintesi del tempo: siamo, dunque, a livello del circolo del fondamento, cioè nel mondo del passato puro e nel regno della Memoria. Qui il presente diventa riflessione del passato ed è quest'ultimo che si estende infinitamente: tutto ruota intorno al Passato puro che diviene il cardine del tempo. Perché - ci si chiederà - lo Stato ha bisogno di appellarsi alla seconda sintesi del tempo, e non può, invece, mantenere l'abitudine? La risposta che Deleuze ci fornisce è ripresa ancora una volta da Nietzsche e dalle folgoranti pagine della *Genealogia della morale*, in cui il filosofo tedesco ci spiega come la memoria serva ad allevare un animale *che possa fare delle promesse*³⁷. La memoria serve, dunque, a creare un senso di responsabilità e di colpa inesauribili, poiché il debito non è più a breve termine, come presso i selvaggi, bensì diviene un debito infinito. Scrivono Deleuze e Guattari:

"L'essenziale della macchina d'iscrizione primitiva, i blocchi di debito mobili, aperti e finiti, le «parcelle di destino», tutto ciò viene preso in un immenso ingranaggio che rende il debito infinito e non forma più che un'unica schiacciante fatalità. [...] La terra diventa un asilo di alienati"³⁸.

³⁴ Ivi, p. 169.

³⁵ MP, p. 382 e, più in generale, per una definizione del territorio in Deleuze e Guattari, si veda l'intero capitolo di Mille Piani dal titolo "Sul ritornello".

³⁶ MP, piano 13, *7000 a.C. Apparato di cattura*, proposizione XII "Cattura", pp. 520-530.

³⁷ Nietzsche, F., *Genealogia della morale*, in *Opere cit.*, vol. VI, tomo II, § 1, p. 256.

³⁸ AE, p. 216.

Lo Stato si fonda, perciò, sull'instaurazione di una memoria che non è più solo collettiva, ma che viene interiorizzata dai singoli: è così che nascono la responsabilità e il senso di colpa e che, allo stesso tempo, trionfa la morale. Il debito non è più estinguibile, diviene infinito ed eterno: è un debito che si fa trascendente e che permette di stabilire una gerarchia. Lo Stato è un apparato di cattura perché è capace di conquistare tutto e di ordinarlo: i fondatori dello stato, infatti, sono definiti da Deleuze degli "organizzatori nati". La logica del fondamento – lo avevamo visto anche nel primo capitolo – impone ordine e gerarchia: il debito è vissuto come un destino personale che orienta le nostre azioni e che permette, perciò, allo Stato di controllare e prevedere il nostro comportamento. Fare una promessa significa, infatti, farla divenire il nostro fine da raggiungere: lo Stato crea la memoria per renderci capaci di promettere e per poter, così, imporci la sua teleologia. La memoria dilata il passato fino a renderlo infinito, come il debito che ci tiene legati. Detto altrimenti, lo Stato, almeno inizialmente, nella sua fase dispotica o barbara, ha bisogno di persone e individui, perciò crea una memoria personale, ma anche uno spazio personale: lo stato, infatti, fonda la proprietà privata. Scriveva Deleuze, già in *Differenza e ripetizione*, a proposito della differenza tra la fondazione dell'abitudine e il fondamento della memoria:

"La fondazione concerne il suolo e mostra come qualcosa si stabilisca su di esso, lo occupi e lo possieda, ma il fondamento proviene piuttosto dal cielo, va dalle sommità alle fondamenta, commisura l'uno all'altro il suolo e il suo possessore secondo un titolo di proprietà. L'abitudine è la fondazione del tempo, il suolo mobile occupato dal presente che passa. Passare è appunto la pretensione del presente. Ma ciò che fa passare il presente, e adatta il presente e l'abitudine, va determinato come fondamento del tempo, che è la Memoria³⁹".

Dovremo tornare su questo passo quando parleremo nello specifico del contributo del platonismo nella nascita dello Stato, ma vale la pena di sottolineare fin da subito come in queste poche righe Deleuze sembra effettivamente connettere spazialità e temporalità, associando alla memoria quello che in seguito chiamerà uno spazio striato: lo Stato fonda la Terra per poterla suddividere e delimitare, per assegnare a ciascuno la sua parte, attraverso una gerarchia prestabilita. Così lo spazio non è altro che oggetto di conquista e di appropriazione: a questo serve il sistema del debito infinito. Mentre nella macchina territoriale primitiva gli uomini si distribuivano in un territorio itinerante, ora sono le porzioni

³⁹ DR, p. 107.

di terra che vengono ripartite fra gli uomini a seconda di un criterio quantitativo comune. "Ecco perché la Terra è all'origine di una striatura, che procede per geometria, simmetria, confronto⁴⁰" – scrivono Deleuze e Guattari, analizzando il passaggio, attraverso l'apparato di cattura statale, dal territorio alla terra. Ovviamente lo Stato assumerà forme tra loro anche diversissime: dalla città-greca, al regime feudale, passando per l'umanesimo democratico e borghese, fino ad arrivare alle società industriali e al capitalismo. Qui, però, non ci interessa tanto puntare l'attenzione su queste differenze, ma piuttosto mostrare che il Socius verrà irrimediabilmente segnato dall'incontro con lo Stato: sarà la macchina dispotica o barbarica a portare con sé la forma statale e la successiva macchina, quella capitalista e civilizzata, darà vita a molte variazioni, anche dello spazio-tempo (le vedremo nel dettaglio nel corso di questo capitolo), ma non è che la diretta conseguenza del potere dello Stato ed è per questo che rimarrà inesorabilmente legata alla memoria pura e ad uno spazio striato: in breve, alla logica del fondamento. Lo Stato fonda il circolo della memoria e, al contempo, la Terra, che non è più indivisibile, ma, al contrario, è delimitata e spartita in singole porzioni: così lo Stato ha rivoluzionato la macchina territoriale primitiva e sembra prostrarre la sua invenzione fino ai giorni nostri.

L'evento intempestivo e la nuova Terra: lo spazio-tempo nomade

Deleuze, però, immagina un altro tempo e un altro spazio oltre a quello statale: lo abbiamo già visto nel primo capitolo, sia parlando dell'evento, sia analizzando il nomos e la macchina da guerra⁴¹. È giunto, dunque, il momento di connetterli: l'evento, da un lato, e lo spazio liscio, dall'altro, vanno di pari passo, appartengono ad uno stesso spazio-tempo, che è quello della Nuova Terra o della Terra a venire. Non si tratta, in questo caso, di uno spazio o di un'epoca collocabili e – direbbe Deleuze – non lo saranno mai, per almeno due buone ragioni: la prima è che l'evento non è dell'ordine del tempo cronologico, ma è piuttosto l'intempestivo e l'inattuale e non è, perciò, un tempo che si può datare o di cui si può stabilire un inizio e una fine. In secondo luogo, la nuova Terra non sarà l'esito di un evento o di una rivoluzione futura, come potrebbe essere il socialismo secondo una prospettiva marxista: la nuova Terra sarà sempre a venire perché è il nuovo che ancora non si è prodotto, vale a dire che è sempre il frutto di una nuova creazione. Inoltre, questo spazio-tempo nomade sfugge a qualunque determinazione perché è stato presente ovunque: nelle alleanze selvagge prima che

⁴⁰ MP, p. 526.

⁴¹ Per un'analisi del concetto di nomos in *Differenza e ripetizione* ed il suo legame con il libro di Laroche *Histoire de la racine nem- en Grec ancien*, si rimanda alle pp. 106-112 della presente trattazione.

divenissero abitudinarie, nelle linee di fuga dello Stato e nei divenire-minoritari dell'assiomatica capitalista. Abbiamo già mostrato come il tempo evenemenziale possa essere ricondotto al lancio di dadi nietzscheano, in quell'incontro di caso e necessità, ed anche come il nomadismo instauri un particolare rapporto con la terra, che va nella direzione di un'anarchia incoronata e di una distribuzione nomade. Ci mancava sottolineare come Deleuze ci invitasse implicitamente a pensarle insieme, al fine di immaginare una Terra a venire, che la faccia finita con la gerarchia, la verticalità delle relazioni, le unità di misura trascendenti, le divisioni della Terra. È del resto proprio all'altezza di questa nuova Terra, che dovrebbe emergere una vita e, al contempo, anche la giurisprudenza come nuova pratica di diritto. Tutta l'ontologia deleuziana che abbiamo ricostruito nel primo capitolo è una preparazione a questa nuova Terra, associata ad un popolo a venire: quello nomade, che si distribuisce liberamente sulla Terra, lasciando uno spazio liscio. Deleuze e Guattari cercano di spiegarci in più modi che cosa intendano attraverso questa espressione di "spazio liscio": uno dei più efficaci è quello che lo paragona ad un gioco, ossia il *go*. Quest'ultimo si oppone ad un altro gioco, quello degli scacchi, che viene definito un gioco di Stato: le differenze tra gli scacchi e il *go* si danno proprio a livello della costituzione di uno spazio e delle relazioni che si instaurano all'interno di quest'ultimo. Negli scacchi, infatti, tutti i pezzi sono altamente codificati e riconoscibili: il fante non può essere scambiato per il pedone, e ciascuna pedina ha un ruolo e una funzione propria; le sue mosse, perciò, rientrano nello spettro delle possibilità di movimento che sono previste per quella determinata pedina. Le relazioni che si possono dare tra le pedine sono solamente biunivoche, strutturali e personali: c'è certamente una guerra in corso nel gioco degli scacchi, ma si tratta di una guerra istituzionalizzata e controllata; nessun movimento sfugge alle regole. Di conseguenza, lo spazio che si viene a creare all'interno del gioco è uno spazio chiuso, striato, in cui è possibile tracciare un percorso che abbia un punto d'inizio e uno di fine e in cui, soprattutto, lo scopo è quello di occupare il maggior spazio possibile. Nel gioco del *go*, al contrario, abbiamo a che fare con un contesto completamente differente: le pedine non hanno nessun ruolo né funzione, sono anonime o "alla terza persona". La pedina avanza, ma può essere un uomo, una donna o un animale: non ha nessuna importanza; inoltre essa ha un potere che non è relativo e codificato come quello degli scacchi, poiché può anche distruggere tutto da sola. Il *go* non è una guerra istituzionalizzata, ma una pura strategia, dove i rapporti si instaurano a seconda delle situazioni e non a seconda di codici prefissati. Lo spazio che si crea nel gioco, perciò, non può che essere uno spazio aperto, dove il movimento diventa perpetuo, senza scopo, senza partenza e senza arrivo. Scrivono Deleuze e Guattari:

"Spazio «liscio» del *go*, contro spazio «striato» degli scacchi. *Nomos* del *go* contro Stato degli scacchi, *nomos* contro polis. Gli scacchi codificano e decodificano lo spazio, mentre il *go* procede in tutt'altro modo, lo territorializza e lo de territorializza (fare del fuori un territorio nello spazio, consolidare questo territorio con la costruzione di un secondo territorio adiacente, deterritorializzare il nemico con l'esplosione interna del suo territorio, deterritorializzare se stessi rinunciando, andando altrove). Un'altra giustizia, un altro movimento, un altro spazio-tempo⁴²".

Un altro spazio-tempo: quello della Nuova Terra e del popolo a venire, che si oppone allo Stato, ma non coincide nemmeno con quello selvaggio. Non c'è in Deleuze una fascinazione o una nostalgia per il primitivo: nessun invito a ritornare o a riprendere una macchina territoriale che, seppur per certi versi preferibile a quella dispotica dello Stato, non potrebbe più comunque produrre nessuna novità. Il nostro sguardo deve essere all'avvenire, ossia rivolto verso la creazione di qualcosa di nuovo: innanzitutto, un nuovo spazio-tempo, perché è solo a partire da esso che si possono inventare delle nuove politiche, quelle della Terra a venire.

L'Urstaat: un'idea platonica?

Il pensiero di Deleuze, dunque, ci ha permesso di ricostruire questi tre spazi-tempo, che sottendono a tre modi differenti di intendere la politica: con i selvaggi siamo nel mondo delle società senza stato⁴³; con la costituzione della Memoria e della Terra vediamo emergere

⁴² MP, p. 425.

⁴³ Nella definizione di tali società "primitive", Deleuze e Guattari – com'è noto – riprendono alcune tesi di Pierre Clastres e del suo *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* (Editions de Minuit, Paris, 1974, rééd. 2011; trad. it. *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona, 2013), che utilizzano come fonte sia ne *L'anti-Edipo* (p. 164, 165, 168, 213) che in *Mille Piani* (capitolo 12, "Trattato di nomadologia", e capitolo 13, "Apparato di cattura"). Deleuze e Guattari seguono Clastres nel suo tentativo di pensare alle società primitive non come società senza Stato, ma come società contro lo Stato: in tal modo, infatti, Clastres apre la via per uscire da un evolucionismo etnografico, secondo il quale lo Stato sarebbe il prodotto di un progresso che le società primitive non avrebbero ancora raggiunto. Deleuze e Guattari appoggiano pienamente tale rottura con l'evoluzionismo: i tre spazi-tempo che abbiamo delineato non devono essere pensati, infatti, come tre stadi che si susseguono cronologicamente. Ciascuno di essi, piuttosto, è sempre stato presente, solo che le loro relazioni si alternano poiché ve ne è sempre uno che, a seconda dei contesti, predomina sugli altri. Tale impostazione, in realtà, va oltre lo stesso Clastres: l'etnografo francese mantiene, infatti, un'antiorità delle società contro lo Stato, le quali si oppongono al potere statale perché lo presagiscono sempre come una minaccia futura, da parte di qualcosa che non esiste ancora, piuttosto che come un pericolo a loro contemporaneo. Sulla critica di Deleuze e Guattari a Clastres, si veda MP, pp. 428-432, dove i due autori di *Capitalismo e schizofrenia* affermano: "Perché lo Stato ha trionfato? Pierre Clastres, a forza d'approfondire questo problema, pare privarsi dei mezzi per risolverlo. Tende a fare delle società primitive un'ipotesi, un'entità autosufficiente. [...] Ora, non si romperà con questa vecchia ipotesi evoluzionista approfondendo la rottura fra i

il potere statale; con la Nuova Terra, infine, prendiamo la direzione di quella "democrazia radicale" di cui abbiamo parlato a proposito dell'etica di Spinoza. Si è detto che questo capitolo è un tentativo di ricostruire la storia dell'immagine della legge, che è un prodotto di quell'immagine del pensiero che Deleuze ha denunciato in *Differenza e ripetizione*. Ora, entrambe queste immagini hanno un correlato politico, che Deleuze e Guattari annunciano chiaramente in *Mille Piani*, ossia la forma-Stato:

"Il pensiero in quanto tale sarebbe già conforme a un modello derivante dall'apparato di Stato, che gli assegnerebbe obiettivi e percorsi, condotti, canali, organi, un vero e proprio *organon*. Esisterebbe dunque un'immagine del pensiero che ne occuperebbe tutta l'estensione, costituirebbe l'oggetto specifico di una «noologia» e sarebbe sviluppata nel pensiero, come la forma-Stato⁴⁴".

Dunque, tutti quei presupposti del pensiero, a partire dal senso comune e dal buon senso, fino alla logica del fondamento, sono connessi ad un pensiero politico che ha al suo centro lo Stato. Ciò significa, innanzitutto, che l'intera immagine della legge (non solo quella antica che abbiamo già analizzato, ma anche quelle che tratteremo in seguito: quella moderna inaugurata da Kant e quella contemporanea connessa ai diritti umani) si inserisce nel mondo dello Stato e, dunque, nello spazio-tempo che mette in relazione la seconda sintesi del tempo, quella del passato puro, con le striature della Terra. L'immagine del pensiero e l'immagine della legge sono delle ideologie di Stato e sorgono insieme a quest'ultimo. Si è visto in precedenza che l'inventore delle immagini del pensiero e della legge è stato identificato da Deleuze con Platone: il filosofo greco ha inventato la trascendenza e ha dato avvio così alla logica del fondamento, subordinando il pensiero ad un modello (il Bene). In breve, Platone ha creato il logos e il meccanismo del riconoscimento e della rappresentazione di cui si è parlato anche in precedenza, quando lo abbiamo confrontato con il *nomos*. Infatti – lo abbiamo già sottolineato – Platone inventa delle immagini, ossia delle icone, perché vuole celare i simulacri e le differenze. La legge non è che una raffigurazione del Bene: è la teoria platonica delle idee e, soprattutto, dell'emanazione, che prendono forma nell'immagine classica della legge. L'idea consente di fondare un modello incontestabile e perfetto, mentre l'emanazione permette di costruire una gerarchia e un ordine. Secondo Deleuze, la dottrina delle idee nasceva da un problema politico: quello della democrazia ateniese come società di amici e di

due termini, cioè attribuendo un'autosufficienza alle bande e un'apparizione tanto più miracolosa o mostruosa allo Stato. Lo Stato, bisogna dire, è sempre esistito". MP, p. 431.

⁴⁴ MP, p. 446.

rivali. Allora – bisognerà chiedersi – quale risposta dà Platone a tale problema, attraverso la sua teoria? La soluzione che il filosofo greco propone contro il pericolo di una "democrazia radicale" non può che essere l'invenzione dello Stato. Se quest'ultimo, del resto, è un prodotto del platonismo non potrà che porsi come un modello ideale: ed è esattamente in tal modo che Deleuze pensa allo Stato, poiché lo definisce "un'unità superiore trascendente"⁴⁵. Ne *L'anti-Edipo* compare per la prima volta un termine che indica l'origine della forma-Stato: si tratta dell'*Urstaat*, parola che contiene il prefisso *Ur* con cui la lingua tedesca indica solitamente ciò che è originario, primo, antichissimo. Scrivono Deleuze e Guattari:

"Città di Ur, punto di partenza di Abramo o della nuova alleanza. Lo Stato non si è formato progressivamente, ma sorge tutto armato, colpo da maestro in una sola volta, *Urstaat* originale, eterno modello di ciò che ogni Stato vuol essere e desidera"⁴⁶.

Ecco allora qual è l'invenzione platonica: non concretamente lo Stato, ma l'*Urstaat* come idea dello Stato e modello ideale a cui i regimi statali aspirano. Platone crea lo Stato come unità astratta e lo può fare perché lo associa allo spazio-tempo che, come abbiamo visto, è il più congeniale per lo Stato: la teoria della reminescenza serve a creare un passato puro, mentre quella dell'emanazione rende possibile un ordine gerarchico. Si sono riportate in precedenza le parole di Deleuze secondo cui "il fondamento proviene piuttosto dal cielo, va dalle sommità alle fondamenta, commisura l'uno all'altro il suolo e il suo possessore secondo un titolo di proprietà": ora possiamo comprendere ancora meglio il riferimento implicito a Platone e alla sua teoria dell'emanazione e della selezione, finalizzata all'instaurazione di una trascendenza. Questo è il grande colpo da maestro di Platone: creare lo Stato come modello trascendente e, al contempo, teorizzare le condizioni spazio-temporali necessarie per il suo sviluppo. Quando Deleuze e Guattari affermano che lo Stato nasce tutto insieme, in un'unica volta, parlano dell'idea dello Stato: quella che permetterà al potere statale di durare per secoli, nonostante la variabilità e la diversità delle sue concrete forme contingenti. L'*Urstaat*, dunque, non è che un'idea platonica: se la filosofia è davvero una creazione di concetti, Platone ha dato vita al concetto forse più importante dell'intera filosofia politica, ossia quello di Stato.

⁴⁵ AE, p. 223.

⁴⁶ Ivi, p. 245.

3) Kant: la legge moderna e il debito infinito

"Se ci chiediamo sotto quali influssi l'immagine classica della legge viene rovesciata e distrutta, è certo che questo non accade per la scoperta di una relatività, di una mutevolezza delle leggi. Questa relatività era infatti pienamente conosciuta e compresa nell'immagine classica; ne faceva necessariamente parte. Il vero motivo è un altro. Se ne troverà l'enunciazione più rigorosa nella *Critica della ragion pratica* di Kant¹".

Si è visto fin qui che l'intera immagine della legge va inserita nello spazio-tempo del passato puro e dello spazio striato, ma – come anticipato – si tratta di una storia lunghissima che comincia con Platone e arriva ai giorni nostri. Non può che essere, perciò, una storia ricca di mutamenti e variazioni, che non implicano un abbandono della logica del fondamento, ma che sono nondimeno in grado di rivoluzionarla. Il primo grande sconvolgimento della legge e della morale antica viene collocato da Deleuze nell'età moderna e, dopo Platone, anche in questo caso egli individua un protagonista assoluto del mutamento: si tratta di Immanuel Kant. Deleuze, com'è noto, dedica molte riflessioni al filosofo di Königsberg: si pensi, ad esempio, alla monografia su Nietzsche o alle pagine di *Differenza e ripetizione* dedicate alla sintesi ideale della differenza, dove il nome di Kant ricorre con grande frequenza. A ciò si aggiunge un testo del 1963, *La filosofia critica di Kant*, che è interamente dedicato all'autore delle Critiche e, inoltre, un corso tenuto all'Université Paris 8 nel 1978, edito in Italia con il titolo *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*. Il fatto che Deleuze dedichi a Kant un intero ciclo di lezioni alla fine degli anni '70 indica che quello di Deleuze per il filosofo tedesco non era un interesse giovanile e che egli, invece, è stato uno degli autori con cui il pensiero deleuziano si è confrontato maggiormente, tanto più che uno dei saggi più importanti su Kant, ossia "Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana", si trova in *Critica e clinica* e risale, dunque, al 1993. A partire da tali premesse, perciò, tenteremo di concentrarci innanzitutto sul tipo di temporalità e spazialità creati da Kant, per poter poi delineare l'immagine moderna della legge, che arriveremo a comprendere anche grazie ad un autore che, secondo Deleuze, è riuscito a mostrarne perfettamente il funzionamento, ossia Franz Kafka. Come correlato dell'immagine moderna della legge, analizzeremo anche la teoria moderna del diritto naturale, per poter mettere in luce, infine, le caratteristiche dello Stato sovrano moderno.

¹ FC, p. 92.

3.1 *The time is out of joint*

Il titolo di questo paragrafo riprende una formula dell'*Amleto* di Shakespeare, pronunciata dal principe di Danimarca dopo che lo spettro del padre era tornato da lui chiedendogli di essere vendicato². Deleuze ritiene che tale espressione sia da considerarsi la prima delle quattro formule poetiche che possono riassumere il pensiero kantiano, ed è quella che mostra la rivoluzione operata da Kant rispetto alle concezioni antiche dello spazio e del tempo. Deleuze, infatti, sostiene che la filosofia kantiana abbia dato vita ad una coscienza moderna del tempo, che riceve un vero e proprio statuto filosofico grazie ad alcuni concetti teorizzati dallo stesso Kant e divenuti centrali per il suo pensiero. Si tratta, in particolare, di tre concetti, di cui Kant innova completamente il senso, in modo tale da farla finita con lo spazio-tempo antico: essi coincidono con le nozioni di *a priori*, di fenomeno e di giudizio sintetico *a priori*³. Per quanto riguarda il primo termine, quello di *a priori*, Kant gli attribuisce un nuovo significato, poiché lo usa per definire ciò che non dipende dall'esperienza e che è, dunque, universale e necessario. Di conseguenza, secondo Kant, possono dirsi *a priori* le *categorie*, poiché sono dei predicati "universali" che indicano le condizioni dell'esperienza possibile, e, in secondo luogo, lo *spazio* e il *tempo*, che, a differenza delle categorie, non sono - come vedremo meglio fra poco - delle rappresentazioni, ma delle presentazioni. Sia le categorie che lo spazio e il tempo si connettono direttamente al secondo termine innovato da Kant, ossia quello di *fenomeno*: Kant, infatti, non lo pensa più come l'apparenza, dietro cui si nasconde l'essenza, bensì come manifestazione. Ciò significa che il problema, per lui, non è più quello di scoprire cosa c'è dietro a ciò che si manifesta, ma, piuttosto, quali sono le condizioni necessarie affinché il fenomeno si manifesti. Si tratta di un cambiamento importante (tanto che Deleuze arriva ad affermare che Kant con tale innovazione può essere considerato il padre della fenomenologia): alla coppia apparenza/essenza viene sostituita quella di manifestazione/condizioni (o senso) della manifestazione. Tali condizioni sono proprio gli *a priori*, ossia le categorie e lo spazio e il tempo, che costituiscono le condizioni formali di ogni manifestazione possibile e che, pertanto, non possono essere considerate le dimensioni di un io empirico (*moi*), ma solamente quelle di un soggetto universale e necessario, che prende il nome di io (*je*) trascendentale. Attraverso la riconcettualizzazione dell'*a priori* e del fenomeno, Kant riesce così a creare quello che Deleuze definisce il suo "mostro" (dal punto di vista di un filosofo classico): il *giudizio sintetico a priori*. La filosofia,

² Shakespeare, *The tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, I, 5; trad. it. *Amleto*, trad. di L. Squarzina, Newton, Roma, 2002, p. 64-65.

³ LK, Lezione I, 14 marzo 1978, *Sintesi e tempo*.

infatti, ha sempre pensato i giudizi o come analitici e a priori ($A \text{ è } A$), oppure come sintetici e a posteriori ($A \text{ è } B$, "la rosa è rossa"). I giudizi analitici sono sempre veri, poiché sono tautologici, tanto che secondo Leibniz tutti i giudizi sono analitici (secondo il celebre esempio secondo cui "passare il Rubicone" è già contenuto nel concetto di "Cesare"): nei giudizi analitici lo spazio e il tempo (il *lì* -allora) sono trattati come predicati, cioè come dei concetti e degli attributi. Kant, invece, ha bisogno che spazio e tempo siano irriducibili alle categorie, cioè ai concetti, per creare il suo giudizio sintetico a priori. Un buon esempio per spiegare quest'ultimo viene dalla geometria del triangolo: se, infatti, affermiamo che "un triangolo è uguale a tre rette che racchiudono uno spazio", stiamo esprimendo un giudizio analitico, che corrisponde alla definizione del concetto di triangolo. Ma se diciamo: "i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti", questa proposizione non è già contenuta nel concetto di triangolo, infatti per dimostrarla abbiamo bisogno di prolungare un lato del triangolo e tracciare la parallela del lato opposto. Ma la parallela non è affatto parte del concetto di triangolo: perciò un tale giudizio opera un confronto tra due concetti eterogenei e per questo può essere definito una sintesi, e, allo stesso tempo, è universale e necessario, vale a dire che è a priori. Il giudizio sintetico a priori, dunque, può legare in modo necessario due concetti eterogenei, cioè non contenuti uno nell'altro, e lo può fare grazie ad una determinazione spazio – temporale: spazio e tempo qui, però, sono irriducibili all'ordine concettuale (possiamo pensare a due mani esattamente identiche nel concetto, ma tuttavia sono due e non sono sovrapponibili perché una è qui e l'altra *lì*, una è a destra, l'altra a sinistra, una è prima e l'altra è dopo). La sintesi a priori non si fa, perciò, tra due concetti, ma tra un concetto in generale e la determinazione spazio-temporale. Spazio e tempo, inoltre, tessono una trama di determinazioni tale che anche due concetti possono entrare in rapporti necessari tra loro: ciò significa che spazio e tempo hanno un potere costitutivo. Mentre le categorie sono dei concetti ed operano una mediazione o un'unificazione del fenomeno (vale a dire che lo rappresentano, *re - présentation*), lo spazio e il tempo, al contrario, sono le forme dell'intuizione, quindi presentano immediatamente il fenomeno.

In tal modo, attraverso la ridefinizione dello spazio-tempo e la creazione del giudizio sintetico a priori, Kant dà vita a quella rivoluzione copernicana che coinvolge anche l'ordine spazio-temporale e che permette a Deleuze di dire che con lui *il tempo è uscito dai propri cardini*. I cardini sono il perno attorno a cui ruotava il tempo, che, nel pensiero antico, era subordinato a ciò che si svolgeva in esso, ossia al mutamento (si pensi alla celebre definizione di Aristotele, secondo cui "il tempo è il numero del movimento"). Nella concezione classica, perciò, - e lo abbiamo visto anche a proposito del fondamento in Platone - il tempo era ciclico (era, cioè,

piegato in un cerchio): il tempo era una misura e, perciò, veniva definito come un modo, piuttosto che come una sostanza. Con Kant (e, a livello scientifico, con Newton), il tempo, invece, si dispiega: perde la sua forma ciclica e diventa pura linea retta. In tal modo il limite non è più l'operazione del limitare, ma è il tendere verso qualcosa e, contemporaneamente, il termine verso cui si tende. Inoltre, mentre prima il circolo imponeva la coincidenza del punto di partenza e del punto d'arrivo, ora la linea retta costringe il tempo a distribuirsi a partire da una *cesura*, ossia il presente attuale, che determina una distribuzione asimmetrica del prima e del dopo, vale a dire del passato e del futuro. Deleuze utilizza un'intuizione di Hölderlin⁴, attraverso la comparazione di due tragedie greche, aveva individuato un'emancipazione dal tempo ciclico già presso gli antichi, mentre Deleuze intende mostrare che la vera rivoluzione avverrà solamente con Kant. Hölderlin, in particolare, aveva notato come in Eschilo il tempo fosse ciclico e sempre scandito dalla posizione di un limite, dalla sua successiva trasgressione e, infine, dalla sua riparazione. Al contrario in Sofocle, ad esempio nell'*Edipo*, l'inizio e la fine non rimavano più: l'erranza di Edipo sembra essere una linea retta, tant'è che non c'è riparazione. Deleuze si rifà, in particolare, al saggio di Jean Beaufret *Hölderlin et Sophocle*⁵, dove l'autore mette in luce l'influenza esercitata da Kant su Hölderlin e il tentativo da parte di quest'ultimo di pensare il tempo come un'incrinatura dell'io, a partire dall'idea che la tragedia nasca precisamente dal tradimento di Dio, che volta la faccia all'uomo e si trasforma, così, in mero tempo vuoto. In tal modo, Hölderlin scorge già nella tragedia greca un passaggio alla forma vuota del tempo tipicamente moderna: il limite, infatti, diventa passaggio al limite e il tempo si distribuisce secondo la cesura del presente puro (che corrisponderebbe all'intervento di Tiresia). C'è, dunque, già nell'*Edipo* di Sofocle un'emancipazione rispetto al circolo temporale, ma - secondo Deleuze - ciò non è ancora sufficiente per mutare la dipendenza del tempo dal movimento. Egli scrive, infatti:

⁴Hölderlin, F., *Note a Sofocle. A. Note all'Edipo. B. Note all'Antigone*, con introduzione di R. Bodei, in *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano, 1980, pp. 61-81. Per un approfondimento sul rapporto di Deleuze con Hölderlin, in relazione al tema del tempo e del ritmo, si veda il saggio di Arkady Plotnitski, "The Calculable Law of Tragic Representation and the Unthinkable: Rhythm, Caesura and Time, from Hölderlin to Deleuze", in Lundy, C. e Voss, D. (edited by), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015, pp. 123-145.

⁵Beaufret, J., "Hölderlin et Sophocle", in Hölderlin, F., *Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*, Bibliothèque 10/18, Paris, 1965, pp. 7-42. Ricordiamo che il testo di Beaufret è un riferimento costante per Deleuze, non solo perché mette in luce la questione del tempo nella tragedia greca, ma anche perché fa emergere la concezione di Hölderlin secondo la quale i Greci avrebbero avuto come innato ciò che per noi deve essere acquisito, ossia quello che Deleuze chiamerebbe "il piano di immanenza", mentre sarebbe mancato loro ciò che oggi è per noi innato, ossia i concetti. Questa distinzione tra innato e acquisito diverrà la base per la critica deleuziana ad Heidegger e alla sua lettura dei Greci. Si veda, a tal proposito QP, pp. 86-96 e CC, p. 79. Riguardo, invece, alla questione del tempo nella tragedia greca, Deleuze cita Beaufret in DR, p. 117, MP, p. 177, 202, CC, p. 44.

"C'è senz'altro una tendenza del tempo a emanciparsi, quando il movimento stesso che esso misura è sempre più *aberrante, derivato*, segnato da contingenze materiali meteorologiche e terrestri; ma è una tendenza verso il basso, che dipende ancora dalle avventure del movimento. Il tempo resta quindi subordinato al movimento in quel che ha di originario e di derivato⁶".

Con Kant, invece, è il movimento che si subordina al tempo, così che quest'ultimo diviene la condizione di ogni movimento possibile e il movimento, invece, diventa la descrizione di uno spazio, che dobbiamo far divenire astratto per scoprire il tempo dietro di lui. Il tempo diventa rettilineo e unilaterale: con la linea retta si dà anche una separazione tra Dio e l'uomo, poiché Dio non è più colui che curva il tempo, ma diviene sinonimo di un tempo vuoto, che non si rivolge più all'uomo, il quale è divenuto nel frattempo il rappresentante della cesura del tempo. Scrive Deleuze:

"Il tempo cessa di essere curvato da un Dio che lo fa dipendere dal movimento. Cessa d'essere cardinale e diventa ordinale, ordine del tempo vuoto. Nel tempo non c'è più niente né di originario né di derivato che dipenda dal movimento. Il labirinto ha cambiato aspetto: non è più né un cerchio né una spirale, ma un filo, una pura linea retta, tanto più misteriosa quanto più semplice, inesorabile, terribile - «il labirinto invisibile, incessante, d'una sola linea retta»⁷".

Perciò, mentre in Eschilo l'eroe subiva il tempo come conseguenza di un movimento originario, in Sofocle esso diveniva la conseguenza di un movimento di deriva (l'errare di Edipo nasce in seguito ad un movimento aberrante): ma bisognerà aspettare Kant perché il tempo diventi la condizione dell'azione. Secondo Deleuze, il miglior interprete della rivoluzione kantiana è proprio Amleto, il primo eroe che non subisce il tempo, ma che ne ha bisogno per agire. Il tempo, dunque, è uscito dai propri cardini: non è più il tempo cosmico del movimento celeste originario, ma non è nemmeno quello rurale, scandito dal movimento meteorologico. Siamo entrati ora, secondo Deleuze, nel tempo della città⁸, dove il tempo viene ridefinito come puro ordine e non è più, perciò, successione, così come lo spazio non è più coesistenza o simultaneità. La filosofia kantiana determina il tempo e lo spazio come forme dell'intuizione: il primo, divenuto linea retta, non è più subordinato alla natura, non è più misura del movimento, ma forma pura, che non misura più nulla, poiché è la forma

⁶ CC, p. 43-44. Deleuze qui, nel sostenere la sua tesi, fa riferimento all'opera di Éric Alliez, *Les temps capitaux*, Cerf, Paris, 1991.

⁷ CC, p. 44.

⁸ Ivi, p. 45.

dell'auto-afezione e dell'interiorità; lo spazio, al contrario, si rapporta al tempo in quanto forma dell'esteriorità. Kant porta a termine così la laicizzazione del tempo cominciata da Descartes, ma va ben oltre quest'ultimo: Descartes, infatti, aveva pensato l'io penso come l'atto di determinazione di un io indeterminato (io sono). Nella sua celebre forma "io penso dunque sono", egli metteva in campo tre elementi: la determinazione, cioè "io penso"; l'esistenza indeterminata, vale a dire ciò che è da determinare, ossia "io sono"; infine, l'esistenza che è stata determinata dalla determinazione, cioè "io sono una cosa che pensa". Per Kant la determinazione e l'esistenza indeterminata sono corretti, ma non si può giungere immediatamente alla determinazione finale attraverso di essi: manca ancora un termine, ossia la forma del determinabile. Quest'ultima è la forma attraverso cui l'indeterminato può essere determinato dalla determinazione e Kant la individua nella forma del tempo.

"È solo nel tempo, sotto la forma del tempo, che l'esistenza indeterminata risulta determinabile. Perciò l'io penso affetta il tempo, e non determina se non l'esistenza di un io che cambia nel tempo e presenta a ogni istante un grado di coscienza⁹".

Così si giunge al "paradosso del senso interno", secondo il quale l'io penso (*Je*), che è un atto di determinazione dell'esistenza, potendo operare quest'ultima solo nel tempo, non può che determinare solamente un io passivo (*moi*), ricettivo e mutevole. Così l'io (*Je*) e l'io (*moi*) sono separati dalla forma del tempo, eppure insieme costituiscono un'unica sintesi: il correlato del tempo fuori dai propri cardini è, dunque, la follia del soggetto, il suo sdoppiamento e la percezione di sé come un Altro. È questa la follia di Amleto e anche quello di Rimbaud, autore di quella che Deleuze considera la seconda formula poetica in grado di riassumere la filosofia kantiana, ossia "Io è un altro..."¹⁰. Quest'ultima serve per comprendere ancora meglio la nuova definizione del tempo e dello spazio: il tempo è il modo in cui siamo interiormente affetti da noi stessi, ed è dunque da intendersi come la forma d'interiorità o senso interno. Lo spazio, invece, è la possibilità formale di essere affetti da qualcosa di esterno ed è dunque la forma dell'esteriorità. Ma ciò non significa che il tempo è interno al nostro spirito, mentre lo spazio si colloca all'esterno: sia lo spazio che il tempo sono dentro di noi. Perciò entrambi sono immanenti e, allo stesso tempo, implicano una trascendenza poiché ci costringono a rappresentarci come altro da noi. La differenza è che non solo il tempo è dentro di noi, ma, inoltre, noi siamo interni al tempo:

⁹ Ivi, p. 46. Su questo si veda anche LK, Lezione del 21 marzo 1978.

¹⁰ Rimbaud, A., "Lettera del maggio 1871 a Georges Izambard", in *Opere*, Mondadori, Milano, 2006, p. 449.

"L'interiorità ci scava, ci scinde, ci sdoppia senza sosta, benché la nostra unità permanga. Uno sdoppiamento che non va fino in fondo, perché il tempo non ha fine, ma una vertigine, un'oscillazione che costituisce il tempo, così come uno slittamento, un ondeggiamento costituisce lo spazio illimitato¹¹".

Troviamo in queste parole di Deleuze una prima critica implicita: Kant ha avuto ragione nel tentare di rivoluzionare lo spazio-tempo antico, ed è arrivato vicino a scoprire l'anarchia incoronata, ossia la schizofrenia del soggetto. Ciò che Deleuze gli rimprovera, dunque, è di non aver lasciato spazio a questa singolarità molteplice e schizofrenica e di non aver voluto rinunciare all'unità e alla trascendenza: Kant ha costruito uno spazio illimitato e un tempo infinito proprio per ristabilire queste due istanze, che rimangono alla base della concezione moderna della legge.

3.2 La legge morale

Nonostante Kant permanga all'interno della logica del fondamento, questa nuova definizione dell'ordine spazio-temporale implica nondimeno un cambiamento profondo dell'immagine della legge: Kant, infatti, mette in atto una vera e propria rivoluzione nei confronti della legge antica, poiché ne muta in modo irreversibile entrambi gli aspetti che la caratterizzavano, ossia la dipendenza da un principio (il Bene) e la relatività delle sue conseguenze (il Meglio). Innanzitutto, si parla di una vera e propria rivoluzione kantiana, poiché non si tratta semplicemente di cambiare il principio da cui le leggi discendono, bensì di fare delle leggi stesse un principio. Ciò significa che il Bene non è sostituito con un'altra istanza, ma viene surclassato al secondo posto, proprio dove in Platone si trovavano le leggi, che non a caso avevamo definito "una seconda natura". Nella *Critica della ragion pratica*, Kant ci presenta una legge che non dipende più dal Bene, né da qualche altro principio: la legge non ha, perciò, più bisogno di un fondamento trascendente che la legittimi, poiché ora è indipendente e si fonda da sola. La legge vale per se stessa poiché è divenuta il principio primo, così che ora è il Bene che dipende dalla legge, e non più il contrario: ma a quali condizioni la legge può essere tale? La risposta è semplice: divenendo una, universale ed indeterminata. Anzitutto, mentre nell'immagine classica avevamo a che fare con le leggi, poiché si trattava delle rappresentazioni del Bene, con Kant, invece, abbiamo di fronte LA

¹¹ Ivi, p. 48.

legge: essa è una perché è uguale per tutti, ossia perché è universale. Ma, per poter essere tale, essa non deve avere:

"né interiorità né contenuto, perché ogni contenuto la ricondurrebbe ad un Bene di cui sarebbe l'imitazione. È pura forma e non ha oggetto, né sensibile né intelligibile¹²".

La legge deve perdere il proprio oggetto: solo essendo completamente indeterminata può, infatti, essere una ed universale e funzionare da principio primo. Perciò, se non ha contenuto, essa non potrà dirci che cosa fare, ma potrà solamente prescrivere la forma della moralità: essa sarà un puro imperativo categorico, che avrà l'aspetto di un "Si deve", che ci dice solamente che, qualunque sia la nostra azione, essa deve prendere la forma di un'obbedienza per poter essere morale. Tutto ciò che la legge morale prescrive è:

"Agisci secondo una massima la quale possa valere nello stesso tempo come legge universale. Ogni massima che non può essere qualificata in questo modo, è contraria alla morale¹³".

La legge, perciò, è pura forma, senza oggetto, senza materia, senza determinazione: questo rivoluziona completamente la prima caratteristica della legge classica, ossia la sua dipendenza da un principio più alto. Ma - bisogna chiedersi - quali sono ora le conseguenze dell'obbedienza a tale legge? All'interno dell'immagine classica, obbedire significava fare il meglio, anche se quest'ultimo era sempre relativo: si potrà dire lo stesso per la legge moderna? La risposta non può che essere negativa, e la causa rimane ancora la sua indeterminatezza. Infatti, si poteva fare il Meglio, solo a patto di conoscere la legge e di seguirla (l'autorità che il pensiero classico fondava nei confronti dei sapienti - come abbiamo visto - era data proprio dal fatto che questi ultimi conoscevano l'essenza, il Bene e dunque, la legge, in quanto suo rappresentante). Ma ora, se la legge è completamente indeterminata, che cosa resta da conoscere? Assolutamente nulla, poiché la legge è pura determinazione formale e astratta, e dunque, se non ha oggetto, non offre nemmeno nulla da conoscere. Ma, poiché essa è il principio primo e si autofonda, non intende tale assenza come una mancanza, bensì, attraverso di essa, si rende ai nostri occhi assolutamente ignota e inaccessibile: essa cela il segreto della sua vuotezza dietro una presunta inaccessibilità. È per questo che Kafka, l'autore

¹² Ivi, p. 48-49.

¹³ Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, 1797; trad. it. *La metafisica dei costumi*, trad. di G. Vidari, Laterza, 1983, p. 29.

che secondo Deleuze mostrerà meglio di qualunque altro le conseguenze della legge morale kantiana¹⁴, scriverà:

"Che supplizio essere governati secondo leggi che ci sono ignote! [...] Poiché il carattere stesso di queste leggi esige che il loro contenuto sia mantenuto segreto...¹⁵".

La legge agisce, ma non è conosciuta: non si sa, cioè, che cosa sia. Questa situazione comporta una conseguenza importante per l'immagine moderna della legge: essa ci rende inesorabilmente colpevoli. Nel pensiero classico, infatti, avevamo a che fare con un tempo circolare che permetteva la riparazione dei nostri errori e il ristabilimento dell'equilibrio, dal momento che, attraverso la pluralità e mutevolezza delle leggi, consentiva la conoscenza tanto di queste ultime quanto delle proprie colpe. Ora il tempo, invece, è divenuto una linea retta ed infinita: non c'è più posto per la riparazione dei propri errori; a ciò si aggiunge che la legge è indeterminata, dunque non si distingue dalle sue sentenze e nemmeno dall'applicazione di queste ultime. Il risultato è che essa non ci permette nemmeno di conoscere le nostre colpe, poiché ci dice soltanto di obbedire e di agire per dovere. Scrive Kant:

"La legge morale è dunque un imperativo che comanda categoricamente, perché la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è dipendenza, e ha nome di obbligo, che significa costringimento a un'azione, benché mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa. La quale ragione perciò si chiama dovere¹⁶".

La legge, dunque, in tal modo, s'imprime dentro di noi formando una coscienza morale: quest'ultima nasce come conseguenza della legge, poiché essa ci impone delle rinunce. Se dobbiamo solo obbedire e agire per dovere, dobbiamo rinunciare a tutto il resto; ma il paradosso, mostrato da Freud in *Il disagio della civiltà* (su cui torneremo nel prossimo paragrafo, quello dedicato ad Edipo), è che più rinunciamo e più ci sentiamo colpevoli. Se prima, con la legge antica, obbedendo, ci sentivamo giusti, ora, anche se obbediamo, ci

¹⁴ "Essa [la legge] agisce senza essere conosciuta. [...] Kafka ha saputo descrivere tale modo. Non si tratta di porre Kant accanto a Kafka, ma soltanto di far emergere i due poli che formano il pensiero moderno della legge". FC, p. 93. Si veda, inoltre, K, in particolare il capitolo 5 "Immanenza e desiderio", dove Deleuze e Guattari esplicitano come Kafka presenti la legge moderna in quanto trascendente e inconoscibile e come scelga, inoltre una strategia differente rispetto alla critica per tentare di contrastarla: la critica, infatti, è un'invenzione kantiana, una questione di tribunali e processi, mentre la strategia di Kafka è uno smontaggio e una demolizione della legge.

¹⁵ Kafka, F., "Intorno alla questione delle leggi", in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1973, p. 444.

¹⁶ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; trad. it. *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 69.

sentiamo sempre inesorabilmente colpevoli, poiché non abbiamo la possibilità di distinguere la nostra obbedienza dalla nostra colpa: del resto, non conosciamo nessuna delle due. Così afferma Amleto, da perfetto eroe kantiano, che soltanto la paura della morte e dell'ignoto che porta con sé ci trattiene dal porre fine alle nostre vite, perché altrimenti:

"chi sarebbe capace di sopportare le frustate e le irrisioni del secolo, i torti dell'oppressore, gli oltraggi dei superbi, le sofferenze dell'amore non corrisposto, gli indugi della legge, l'insolenza dei potenti e lo scherno che il merito paziente riceve dagli indegni, se potesse egli stesso dare a se stesso la propria quietanza con un nudo pugnale? Chi s'adatterebbe a portar cariche, a gèmere e sudare sotto il peso d'una vita grama, se non fosse che la paura di qualcosa dopo la morte – quel territorio inesplorato dal cui confine non torna indietro nessun viaggiatore – confonde e rende perplessa la volontà, e ci persuade a sopportare i malanni che già soffriamo piuttosto che accorrere verso altri dei quali ancor non sappiamo nulla. A questo modo, la coscienza ci rende tutti vili¹⁷".

La coscienza morale ci rende sempre vili e colpevoli, a causa del suo segreto: quell'assenza di oggetto che, se venisse svelata, non potrebbe più indurci né all'obbedienza né alla rinuncia. È per questo che la legge vuole mantenerlo a tutti i costi, ed è facilitata nel suo compito proprio dal nuovo spazio-tempo kantiano: ora il tempo è una linea retta infinita, perciò non ci permette più di sperare in un'assoluzione definitiva. Kafka ha saputo descrivere meglio di tutti questo secondo aspetto della legge moderna che consegue alla sua indeterminatezza: scrivono Deleuze e Guattari in *Kafka. Per una letteratura minore*:

"La colpevolezza deve essere in effetti l'a priori che corrisponde alla trascendenza, per tutti o per ciascuno, colpevole o innocente. La legge, non avendo oggetto ma essendo pura forma, non può appartenere al dominio della conoscenza bensì esclusivamente a quello della necessità pratica¹⁸".

Queste caratteristiche della legge vengono bene in luce nel penultimo capitolo del *Processo*, intitolato "Nel duomo": è qui che il sacerdote, in quanto guardiano della legge, dichiara che quest'ultima non è per forza vera, ma di certo è necessaria. Così Josef K. capisce tutto e afferma: "Che opinione triste. La menzogna viene elevata a ordine del mondo¹⁹". La

¹⁷ Shakespeare, *Amleto* cit., III, 1, p. 105.

¹⁸ K, p. 71.

¹⁹ Kafka, F., *Der Prozess*, 1925; trad. it. *Il processo*, trad. di D. Artioli, La Spiga, Milano, 1995, capitolo 9 "Nel duomo", p. 217.

menzogna è quella della Legge e della sua trascendenza e, allo stesso tempo, quella dell'interiorità della colpa. Non c'è verità nel processo e nella legge: il protagonista del romanzo lo aveva già appreso in precedenza, attraverso le parole del pittore Titorelli, descritto come un "confidente del tribunale". Quest'ultimo era disposto ad aiutare K. a trovare una soluzione per il suo processo, che, però, poteva darsi solo nei termini di "un'assoluzione apparente" o di "una dilazione illimitata" (vale a dire di un'assoluzione che è continuamente rimandata), poiché - afferma Titorelli - "non ho mai conosciuto un'assoluzione reale"²⁰. Ebbene quest'ultima è impossibile, perché noi siamo sempre inesorabilmente in attesa di giudizio e, nel frattempo, non ci sentiamo innocenti, bensì colpevoli. Basti pensare al tema comune dell'intero romanzo kafkiano: l'attesa di Josef K. che qualcosa gli venga rivelato. Ma egli non conosce la sua accusa: nessun personaggio che ruota intorno al tribunale, e dunque alla Legge, chiarisce i motivi del suo arresto. Egli non sa di che cosa è imputato e il pittore non solo non può fargli conoscere le sue accuse, ma afferma anche di non conoscere la Legge e di non averla mai letta. Eppure, egli sa per certo che nessuno può ottenere una vera assoluzione, nemmeno se, come nel caso di K., è innocente. Le soluzioni che gli propone sono, dunque, altre: l'assoluzione apparente o il rinvio (dilazione illimitata). In entrambi i casi, si tratta di un tentativo di impedire la condanna dell'imputato, ma non attraverso un'assoluzione definitiva, bensì tramite delle strategie temporanee, che mirano a dilatare all'infinito i tempi del processo. In tal modo, K. rimarrà per sempre in attesa di giudizio e il suo futuro non potrà che essere incerto, poiché vi sarà sempre una condanna che pende sulla sua testa. In tutto il romanzo, Josef K. aspetta di sapere qualcosa di certo e di vedere i suoi giudici, di conoscere, dunque, qualcosa della Legge, ma la sua attesa viene continuamente delusa: la legge morale non lascia scampo a nessuno, nemmeno agli innocenti; come scrive Deleuze:

"Questo cammino, che travalica i limiti della nostra vita ed esige l'immortalità dell'anima, segue la linea retta del tempo inesorabile e incessante sulla quale restiamo in contatto costante con la legge. Ma proprio questo prolungamento indefinito, invece di condurci in paradiso, c'installa fin da quaggiù nell'inferno. Non ci annuncia l'immortalità, ma piuttosto ci distilla una "morte lenta", e continuamente *differisce il giudizio della legge*. Quando il tempo esce dai cardini, dobbiamo rinunciare al ciclo antico delle colpe e delle espiazioni per seguire la strada infinita della morte lenta, del giudizio differito o del debito infinito"²¹.

²⁰ Kafka, F., *Il processo* cit., capitolo 7 "L'avvocato - L'industriale - Il pittore", p. 150.

²¹ CC, p. 50.

Quella che la legge moderna ci infligge è davvero una morte lenta, poiché la legge è svuotata di qualsiasi contenuto o interiorità e cela il suo segreto mandandoci continuamente a cercarla da un'altra parte: tutto *Il processo*, infatti, rimanda all'infinito il protagonista "nella stanza accanto", "dietro quella porta", "nell'ufficio accanto", e così via, in un inseguimento che non porterà mai ad una soluzione, ma solo ad un rimando continuo. Kafka ha saputo, dunque, descrivere questa Legge vuota e formale: ha mostrato i segreti del tribunale kantiano e della sua critica, che già nel *Nietzsche* Deleuze aveva definito "troppo educata". La critica di Kant fa il gioco della legge morale, ne ribadisce la necessità pratica e continua a mantenere il grande segreto della Legge: il suo oggetto non è inaccessibile, ma molto più semplicemente inesistente.

3.2 *Il diritto naturale moderno e lo Stato sovrano*

Con l'immagine classica della legge era sorta anche una dottrina antica del diritto naturale che - come abbiamo visto in precedenza - constava di quattro tesi fondamentali: 1) la natura di un essere si definisce a partire dalla sua perfezione; 2) lo stato di natura è uno stato conforme alla natura in una buona società civile; 3) i doveri sono primi e incondizionati; 4) l'autorità del sapiente è fondata. Poiché l'immagine moderna della legge rivoluziona quella classica, essa sosterrà, di conseguenza, anche una nuova dottrina del diritto. In questo caso, il protagonista di tale innovazione non è Kant, bensì un filosofo che ha anticipato la svolta moderna del pensiero politico, ossia Thomas Hobbes. È come se Kant avesse confezionato e dato forma ad un'immagine della legge che si era concretamente già sviluppata da tempo: Hobbes l'aveva inaugurata, Kant la fa risuonare in tutta la sua potenza appena prima che essa soccomba di fronte all'età contemporanea. Deleuze si rifà al già citato libro di Strauss *Diritto naturale e storia*, per individuare le quattro tesi hobbesiane che si oppongono pressoché direttamente a quelle classiche e che fondano così la dottrina moderna del diritto.

Il primo assunto portato avanti da Hobbes smentisce l'idea classica secondo la quale un essere si definisce in base alla sua essenza o, il che è lo stesso, alla sua perfettibilità. Secondo Hobbes - e questa tesi verrà ripresa ampiamente da Spinoza - gli esseri si definiscono in base alla loro potenza. Ne consegue che il diritto naturale non è più ciò che è conforme all'essenza, ma s'identifica con tutto ciò che un ente può: una cosa, un animale o un uomo hanno il diritto naturale di fare tutto ciò che è loro possibile. Le conseguenze di tali tesi sono decisamente importanti: mentre nel pensiero classico l'espressione "diritto naturale" indicava delle azioni

morali conformi alla propria natura, con Hobbes il diritto naturale diviene sinonimo di potenza, perciò, un tale diritto mi permette di fare tutto ciò che è per me possibile. Da qui nasce l'idea che il più forte può imporsi sul più debole, poiché, se è capace di farlo, allora una tale imposizione è anche in suo diritto. Come scrive Deleuze, secondo questa prospettiva "il pesce grosso mangia il pesce piccolo" perché "è il suo diritto naturale"²². A ciò consegue, inoltre, l'abbandono di una prospettiva finalistica, poiché ora la legge naturale non si potrà più riferire ad una perfezione finale, ma piuttosto ad una potenza o *cupiditas* naturale, un appetito che funge da causa efficiente delle nostre azioni²³. Siamo guidati, cioè, dal desiderio di esprimere la nostra potenza, e non più dall'anelito di realizzare la nostra perfezione.

Ma se il nostro diritto naturale, come detto, ci permette di fare tutto ciò di cui siamo capaci, anche di recare danno ad un altro uomo se siamo in grado di farlo, allora dove si potrà esercitare un simile diritto? Di certo, non nella società civile, ricca di leggi e divieti tesi proprio ad evitare situazioni di conflitto e di violenza tra i suoi membri. Perciò, il diritto naturale non potrà che avere come luogo di riferimento lo stato di natura, solo che quest'ultimo è concepito da Hobbes in modo radicalmente diverso rispetto agli antichi. La seconda tesi della dottrina classica, infatti, descriveva lo stato di natura come uno stato sociale e razionale; al contrario, Hobbes lo pensa come uno stato pre-sociale, dove l'anteriorità va intesa chiaramente in termini logici, piuttosto che cronologici. Scrive Deleuze:

"nella vita sociale, esistono azioni vietate, interdette da divieti. Le azioni, prese in se stesse, rientrano nelle nostre possibilità, ed infatti i divieti non riguardano il diritto naturale ma quello sociale [...]. Il diritto naturale, cioè la potenza, si riferisce ad uno stato diverso e distinto dall'essere sociale. Sorge l'idea di uno stato di natura distinto dalla vita in società. Nello stato di natura agli enti è permesso tutto ciò che è loro possibile. La legge naturale non vieta nulla. Lo stato di natura è dunque precedente all'istituzione della società²⁴".

Se il diritto naturale coincide con la nostra potenza, è evidente che lo stato di natura in cui si esercita non solo precede la società, ma si connota anche come "una guerra di tutti contro tutti", secondo la celebre espressione hobbesiana²⁵. Allo stato di natura gli uomini, poiché non

²² CPC, p. 86.

²³ Scrive Deleuze, a proposito della teoria di Hobbes, che "La legge di natura non è più riferita ad una perfezione finale, ma alla cupidità primordiale, alla forza dell' «appetito»". SPE, p. 202.

²⁴ CPC, p. 87.

²⁵ "Da ciò appare chiaro come, durante il tempo in cui gli uomini sono sprovvisti di un potere comune che li tenga soggetti, essi si trovino in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di tutti contro tutti". Hobbes, T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiatical and Civil*, 1651;

conoscono divieti all'esercizio della loro potenza, non sono né socievoli né razionali. Hobbes ribalta così la definizione classica dell'uomo come essere socievole per natura: secondo il filosofo inglese, invece, nessuno nasce socievole, così come nessuno nasce razionale. Al massimo lo si può diventare: ed è a partire da tale teoria che cambiano completamente i ruoli della politica e dell'etica; se prima, infatti, esse dovevano condurre la società e l'uomo al raggiungimento dei loro rispettivi stati di perfezione, ora, invece, devono rendere l'uomo civile e razionale, poiché lo stato di natura in cui si trova inizialmente non è né l'uno né l'altro. Ciò significa che nello stato di natura - e qui giungiamo alla terza tesi portata avanti da Hobbes - non vi sono né divieti né leggi, ma solamente diritti. Lo stato di natura viene a coincidere con il diritto naturale: è esso che predomina, mentre le leggi arriveranno soltanto in seguito, con la nascita dello stato civile. Detto altrimenti, non ci sono doveri o restrizioni dei nostri diritti nello stato naturale, bensì solo i diritti naturali: mentre nello stato di natura antico i doveri venivano prima di tutto, con Hobbes ci troviamo in uno stato di natura in cui solo il diritto è originario, così che ora è il dovere che si pone in funzione dei diritti naturali e non più viceversa. Gli obblighi, infatti, sono il mezzo per far divenire l'uomo sociale e, perciò, non hanno origine in uno stato di natura pre-civile e sono secondari rispetto all'affermazione della nostra potenza, che è prima ed incondizionata. Ed inoltre - aggiunge Deleuze:

"la potenza non rimanda più ad un atto che la determini e la realizzi in funzione dell'ordine dei fini, è essa stessa in atto, poiché le affezioni che si provano in qualunque momento la determinano e la colmano di diritto, quali che siano queste affezioni²⁶".

Ne consegue che nessuno al di fuori di me, nello stato di natura, può giudicare il mio diritto: nessuno può decidere di toglierlo o limitarlo. Eppure, dirà Hobbes, gli uomini giungono alla costituzione di uno Stato civile in cui le leggi e i doveri limiteranno proprio i nostri diritti naturali. Come può accadere ciò? La risposta è semplice: lo stato di natura è un caos, una guerra di tutti contro tutti, dove l'uomo è *homo homini lupus*²⁷; l'egoismo spinge l'uomo fino ad una situazione di ostilità tale da divenire insopportabile oltre che pericolosa. L'uomo, dunque, si convince a rinunciare al proprio diritto, al fine di costituire una società civile che gli imporrà dei doveri, ma che gli garantirà una sicurezza che nello stato di natura era impensabile. Siamo qui all'altezza della celebre teoria hobbesiana del contratto sociale, che

trad. it. *Leviatano*, trad. di R. Giammanco, Utet, Torino, 1955, Parte 1 "Dell'uomo", capitolo XIII "Della condizione naturale dell'umanità riguardo alla sua felicità e infelicità", p. 159.

²⁶ SPE, p. 203.

²⁷ Hobbes, T., "Lettera dedicatoria a William Cavendish, terzo conte del Devonshire", premessa al *De Cive*, 1642; trad. it. *Sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino, 1948, p. 52.

sarà uno dei punti cardine del giusnaturalismo moderno e che costituisce la quarta e ultima tesi su Hobbes che viene analizzata da Deleuze. Dobbiamo ricordare qui che nella dottrina classica del diritto, vi era sempre un saggio o un sapiente che aveva il compito di indicare quale fosse l'essenza di ciascuno, spingendolo ad obbedire alle leggi. Nello stato naturale concepito da Hobbes un sapiente, invece, vale quanto un folle: lo abbiamo detto - nessuno nasce razionale. Tutti gli uomini sono uguali, non perché tutti abbiano la stessa potenza, ma perché tutti possiedono il medesimo diritto. Pertanto, nella situazione così delineata, non c'è spazio per il principio di autorità: nessuno può decidere che cosa è meglio per me e tanto meno nessuno può obbligarmi a rinunciare al mio diritto. Il passaggio dallo stato di natura alla società civile, allora, avviene in Hobbes tramite un patto consensuale; scrive Deleuze:

"Se il diritto è un attributo originario, cioè diritto è uguale a potenza, il principio di autorità decade. Nessuno può vantare un'autorità superiore. In questi termini la formazione della società va a dipendere esclusivamente dal consenso di coloro che vi partecipano - e non perché un uomo sapiente mi indicherà il modo migliore di realizzare la mia essenza²⁸".

Il contratto diviene il principio della moderna filosofia politica e sostituisce la regola dell'autorità: tale cambiamento non è che una riconferma di quella che Deleuze chiama una "concezione giuridica dell'etica", inaugurata da Hobbes e basata sull'identificazione del diritto con la potenza. Per riassumere, possiamo ridefinire brevemente le quattro tesi del diritto naturale moderno come segue: 1) la natura degli esseri è definita dalla loro potenza, che coincide con il loro diritto naturale; 2) lo stato di natura è pre-sociale e pre-razionale; 3) i diritti vengono prima dei doveri; 4) la creazione delle leggi e di una società civile nasce da un contratto consensuale. Vale la pena di ricordare che, secondo Deleuze, la teoria hobbesiana influenzerà moltissimo Spinoza, il quale riprenderà moltissimi elementi da Hobbes, come ad esempio la concezione della natura dell'uomo come potenza, la definizione di uno stato di natura presociale, l'idea di uno stato civile basato non sull'autorità superiore del saggio, ma su un patto consensuale. La grande differenza riscontrata da Deleuze tra i due filosofi, invece, riguarda la natura del contratto sociale e non è ovviamente una distinzione irrilevante, poiché mentre Spinoza - lo abbiamo visto in precedenza - dà vita ad una sorta di democrazia radicale o anarchica, Hobbes, al contrario, ha in mente tutto un altro tipo di Stato: quello sovrano.

²⁸ CPC, p. 89.

La differenza consiste - come detto - nella concezione del contratto: per Hobbes, attraverso quest'ultimo, rinunciamo al nostro diritto naturale. Ciò non significa che il diritto viene completamente meno: esso è, infatti, conservato, solo che ora si concentra tutto nelle mani del sovrano. L'idea di Hobbes, dunque, è quella di rinunciare al proprio diritto per darlo ad un terzo: il sovrano che lo deterrà al nostro posto; così chi riceve il diritto naturale diventa automaticamente il sovrano, poiché detiene il potere e funge da mediazione tra il cittadino e il suo diritto naturale. Al contrario, in Spinoza non si rinuncia mai al diritto naturale, poiché il patto non è fatto in favore di un terzo, bensì di un tutto che va a costituire una moltitudine. Scrive Deleuze:

"In Spinoza, così come in Hobbes, il sovrano è definito dal suo diritto naturale, uguale alla sua potenza, ossia uguale a tutti i diritti di cui sono privati i contraenti. Ma il sovrano non è, come in Hobbes, un terzo a beneficio del quale si stipula il contratto dei singoli. Il sovrano è il tutto; il contratto si stipula fra individui che trasferiscono i loro diritti al tutto che formano attraverso il contratto. Per questo lo Stato è descritto da Spinoza come una persona collettiva, corpo e menti comuni, «moltitudine guidata come da una sola mente»²⁹».

Così Spinoza tende verso una politica dell'immanenza e dell'organizzazione interna: prendendo a prestito un'espressione di Toni Negri, possiamo dire che il contratto serve davvero, in questo caso, a "fare-moltitudine". Hobbes, al contrario, a causa della sua diversa concezione del contratto sociale, è spinto ad inaugurare una tradizione completamente differente: quella del moderno Stato sovrano, caratterizzato dal positivismo giuridico e dalla trascendenza della legge, quella stessa che verrà ben sistematizzata da Kant. Ciò non significa che da Hobbes al filosofo di Königsberg non vi sia alcuna differenza nella concezione del potere statale: le divergenze ci sono e passeranno anche per molti altri autori (Pufendorf, Locke, Rousseau, solo per fare alcuni nomi³⁰), ma l'autore del *Leviatano* è l'inventore di una forma-stato, quella moderna del potere sovrano, che rivoluziona completamente la teoria antica e che, al contempo, si impone con una forza ed un'efficacia straordinarie. Il giusnaturalismo moderno si basa, innanzitutto, sulla subordinazione ad un corpo comune, che

²⁹ SPE, p. 208-209. Si noti che anche Negri nel suo libro *L'anomalia selvaggia* metterà in luce la stessa differenza tra Spinoza e Hobbes, accusando quest'ultimo di mantenere un punto di vista individuale che porta la libertà a piegarsi al potere; mentre in Spinoza si ha un punto di vista collettivo, che permette la formazione di una moltitudine. Negri, però, è più impegnato a sottolineare la differenza tra i due filosofi e si mostra, perciò, molto meno disponibile rispetto a Deleuze a riconoscere l'influenza della teoria hobbesiana su Spinoza.

³⁰ Per un approfondimento su questo tema si veda Duso, G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1998.

trova nella volontà di tutti il suo fondamento, e, in secondo luogo, sull'instaurazione di un potere sovrano in grado di realizzare un'uguaglianza tra i cittadini, in quanto sudditi. Il patto sociale, inoltre, inaugura anche il tema della rappresentanza: il sovrano rappresenta la volontà di tutti, eppure, svolgendo tale incarico, sembra recuperare quella dimensione di autorità che il diritto moderno intendeva eliminare. La sola presenza del sovrano come terzo elemento presente nella stipula del contratto, basta a trasformare la libertà in obbedienza e la felicità in timore. Il dispositivo messo in atto da un tale potere sovrano non può che essere LA legge vuota e puramente formale, che consente di controllare tutti i cittadini, poiché essa, come abbiamo visto con Kafka, non rimane uno strumento di obbligazione che proviene dall'esterno, ma viene piuttosto introiettata dai cittadini. Così lo Stato sovrano si associa allo spazio-tempo kantiano: quella linea retta infinita e quel differimento del giudizio divengono per il sovrano gli strumenti chiave per poter mantenere il suo potere e tenere i sudditi sotto lo scacco dell'obbedienza. L'*Urstaat* platonico aveva dato vita ad uno Stato dispotico: si trattava della prima faccia della sovranità, quella che Deleuze e Guattari, rifacendosi a Dumézil, avevano definito la faccia del "Re-mago"³¹: colui che lega a sé i suoi sudditi, ricorrendo al mito per giustificare il suo potere trascendente. Tale sovrano è in realtà un imperatore, che opera per cattura magica, costruendo legami e reti: l'imperatore-mago è come un dio che emana il suo potere dall'alto ed è il signore della guerra, poiché ha a disposizione guerrieri disposti a combattere per lui. A partire da Hobbes e, dunque, dall'età moderna, scopriamo una nuova faccia della sovranità: quella del "prete-giurista", ossia del legislatore. Il compito di quest'ultimo non è più quello di creare legami magici, poiché egli ora procede per contratti, trattati e patti³²: il prete-giurista non ha più bisogno della discendenza divina per giustificare il suo potere, perché ora scopre l'efficacia di altri mezzi, ossia il Diritto e la Legge. Così l'uomo dello stato moderno non è più il guerriero, bensì il soggetto di diritto: Achille il guerriero soccombe, infatti, di fronte ad Ulisse, l'eroe moderno.

"L'uomo di guerra appare superato, condannato, privo di futuro, ridotto al proprio furore che volge contro se stesso. I discendenti di Eracle, Achille, poi Aiace, hanno ancora forze sufficienti per affermare la loro indipendenza di fronte ad Agamennone, l'uomo del vecchio Stato, ma non possono nulla contro Ulisse, l'uomo dello Stato moderno nascente, il primo uomo di Stato moderno. Ed è Ulisse che eredita le armi di Achille, per farne un

³¹ Si vedano, a tal proposito, i piani 12 e 13 di MP, ossia "Trattato di nomadologia: la macchina da guerra" e "Apparato di cattura", in particolare pp. 423-428 e 507-510. Il testo di Dumézil a cui Deleuze e Guattari fanno riferimento è il già citato *Mitra-Varuna*.

³² MP, p. 507.

nuovo uso, sottometterle al Diritto di Stato, e non Aiace, condannato dalla dea che ha sfidato, contro la quale ha peccato³³".

L'uomo di Stato moderno è, dunque, il giurista o il legislatore, colui che inventa leggi ed usa i diritti: in tal caso, non c'è più spazio per l'antico guerriero, perché ora anche la guerra viene istituzionalizzata; il prete-giurista, infatti, si appropria della macchina da guerra nomade, in modo da dotare lo Stato moderno di un'istituzione militare. Il legislatore organizza la guerra, "le conferisce leggi, le prepara un campo, le inventa un Diritto, le impone una disciplina, la subordina a scopi politici³⁴". E un tale cambiamento ha origine con la dottrina hobbesiana del diritto naturale e del contratto, che verrà poi affiancata dalla grande opera kantiana, ossia da un'immagine moderna della legge associata ad una potente immagine del pensiero:

"L'idea della *filosofia legislatrice in quanto filosofia*, è ben questa l'idea che viene a perfezionare quella della critica interna in quanto critica: sono queste due idee che costituiscono il principale contributo del kantismo [...]. Ma anche qui, bisogna domandare in qual modo Kant intende la sua idea della filosofia-legislazione [...]. Legislatore (in un determinato dominio) è sempre, per Kant, una nostra facoltà: l'intelletto, la ragione. Noi stessi siamo legislatori per il fatto che osserviamo il buon uso di questa facoltà. [...] E, infine, che cosa si nasconde nella famosa unità kantiana di legislatore e di suddito? Nient'altro che una teologia rinnovata, la teologia di gusto protestante: ci si fa carico del duplice compito del prete e del fedele, del legislatore e del suddito³⁵".

Una filosofia legislatrice, dunque, che nasconde una teologia protestante, ossia una teologia che ci rende sempre inesorabilmente colpevoli e responsabili: essere legislatori di noi stessi significa interiorizzare i valori comuni ed essere pronti ad obbedire. Del resto, l'apparato di Stato - scrivono Deleuze e Guattari - ha bisogno "al vertice come alla base, di handicappati a priori, di mutilati preesistenti o di nati morti, di malati congeniti, di guerci e di monchi³⁶". Il senso di colpa della coscienza morale: ecco una delle malattie congenite di cui ha bisogno l'apparato di Stato.

³³ Ivi, p. 426.

³⁴ Ivi, p. 507.

³⁵ N, p. 138 - 139. Sull'invenzione kantiana di un tribunale del pensiero si veda anche A, "lettera K come Kant".

³⁶ MP, p. 508.

4) *Edipo: la legge del desiderio*

"Vi verranno insegnate la Mancanza, la Cultura e la Legge, vale a dire la riduzione e l'abolizione del desiderio. Non si tratta di teoria, ma della famosa arte pratica della psicoanalisi, l'arte di interpretare. Interpretare, far regredire, regredire¹".

L'anti-Edipo, il primo volume scritto a quattro mani da Deleuze e Guattari, è probabilmente il libro più letto, ma anche il più incompreso tra le opere di Deleuze. La ragione principale è probabilmente legata alla sua data di pubblicazione: il testo esce nel 1972 e, perciò, assume le sembianze di una reazione al Maggio '68. Ora, a distanza di più di quarant'anni, molti credono che un libro così profondamente legato ad un evento contingente, di cui per altro non si fa che constatare il fallimento, non abbia più nulla da dire. Ma, se è vero che - come asseriscono i due autori - si trattava di uno scritto interamente politico dall'inizio alla fine, questa dimensione politica non deve essere necessariamente identificata con la rivoluzione sessantottina. Il libro non ha una portata politica perché propone una liberazione del desiderio e della sessualità - come troppo spesso si pensa, a discapito della complessità dell'opera -, ma, piuttosto, perché propone una critica dell'immagine del pensiero e della legge propri della forma-Stato: non si tratta di accusare la psicoanalisi in quanto tale, ma piuttosto di criticarne la funzione, che è quella di fornire all'apparato di Stato un sapere che gli consenta di funzionare. Si tratta di una funzione che era stata finora propria della filosofia: lo abbiamo visto con Platone e la sua idea di *Urstaat*, e poi con Kant e la sua immagine moderna della legge. Ora sembra giunto il turno della psicoanalisi, ed è questa la ragione della forte critica mossa da Deleuze e Guattari nei confronti di quest'ultima. Afferma Deleuze, infatti, a tal proposito:

"Non esiste uno Stato che non abbia bisogno di un'immagine del pensiero, e alla quale esso procura la forza per funzionare: da qui allora l'insufficienza del concetto di ideologia, che non rende affatto conto di tale rapporto. Il ruolo spiacevole della filosofia classica, quale noi l'abbiamo conosciuta, fu proprio quello di fornire agli apparati di potere, Chiesa o Stato, quel sapere che ad essi conveniva. Si può forse dire oggi che le scienze dell'uomo hanno assunto questo identico ruolo, vale a dire fornire con i propri mezzi una macchina astratta agli apparati di potere moderni, salvo poi ricevere da questi ultimi quella promozione che desiderano? La psicanalisi ha dunque avanzato le proprie

¹ RF, p. 59.

offerte: trasformarsi in una lingua e in un sapere maggiori, ufficiali al posto della filosofia²".

Si trattava, dunque, per Deleuze e Guattari, di accusare il tentativo della psicoanalisi di impossessarsi del potere, mettendosi ai servigi dello Stato: Foucault mostrava di aver ben capito gli intenti de *L'anti-Edipo*, quando scriveva nella *Prefazione* all'edizione americana che il libro aveva come monito: "ne tombez pas amoureux du pouvoir"³. Deleuze e Guattari volevano mostrare che la psicoanalisi ha inventato un'immagine della Legge che, sulla scia di quella kantiana, intendeva annullare il desiderio e predisporre l'uomo all'obbedienza: si trattava, perciò, della creazione di un dispositivo che serve allo Stato e al potere, piuttosto che dell'invenzione di una Verità sull'uomo⁴.

4.1 Il Super-io e l'interiorizzazione della legge

La psicoanalisi s'inserisce in un primo momento nella storia dell'immagine moderna della legge, al punto che Deleuze non esiterà ad affermare più volte che "Freud è un kantiano"⁵. La dottrina psicoanalitica, infatti, nasce sulla scorta dell'imperativo categorico kantiano poiché poggia sull'idea di una coscienza morale che essa stessa tenta di spiegare attraverso la sua teoria. Ma gli obiettivi teorici della scienza psicoanalitica vanno ben al di là di una tale spiegazione, poiché il vero intento, semmai, è quello di fare degli psicoanalisti "gli ultimi preti"⁶: coloro che ci insegnano a rassegnarci e ad accettare lo *status quo*, poiché esso sembra essere iscritto nella nostra natura oppure in una storia millenaria, come quella della nostra civiltà, a cui sembra difficile opporsi. Che cosa insegna, infatti, la teoria psicoanalitica? Stando alla lettura di Deleuze e Guattari, essa poggia fondamentalmente su due punti chiave: un inconscio edipico ed un soggetto nevrotico.

Quanto al primo assunto, la teoria dell'inconscio è probabilmente la scoperta più celebre della psicoanalisi e coincide con l'ipotesi che la coscienza non sia che la punta dell'iceberg della nostra psiche. Quest'ultima, in realtà, è un campo di battaglia in cui si consumano delle lotte

² D, p. 96.

³ Foucault, M., "Introduzione alla vita non fascista. Prefazione all'edizione americana de *L'anti-Edipo*", in *Dits et Ecrits II* cit., p. 133-136.

⁴ Molti commentatori hanno ritenuto Freud lo scopritore di una nuova verità sull'uomo; si pensi, ad esempio, a quanto scrive Eric Fromm in *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano, 1979, p. 9: "La grandezza della scoperta di Freud consiste nel fatto che egli ha concepito un metodo per giungere alla verità al di là di ciò che un individuo crede sia la verità".

⁵ LK, Lezione del 14/03/1978, "Sintesi e tempo".

⁶ D, p. 90.

sanguinolente tra le istanze che la abitano, vale a dire l'Es, l'Io e il Super-io⁷. Questi tre elementi costituiscono la nostra parte inconscia: il primo, ossia l'Es, si identifica con la nostra natura pulsionale e la nostra riserva di energia vitale; l'Io è la parte individuale che sta al centro tra le altre due e che dovrebbe tentare di armonizzarle; mentre il Super-io è ciò che funge da Legge, vale a dire da istanza che limita le nostre pulsioni individuali. Quando si dice che la psicoanalisi ha scoperto l'inconscio, perciò, si dovrebbe precisare a quale tra le tre istanze che lo compongono ci si riferisce. La teoria psicoanalitica, infatti, si è occupata certamente dell'Es e delle sue pulsioni, così come dell'Io e delle sue frustrazioni, ma non è questo che la contraddistingue, poiché il suo colpo di genio, semmai, è stato quello di aver inventato una nuova immagine della legge, che ha chiamato Super-io. Quest'ultimo assomiglia molto alla legge morale kantiana, poiché ha le sembianze di un limite da non oltrepassare e, soprattutto, perché acquisisce gli stessi caratteri di astrattezza e universalità. Il Super-io, infatti, è ciò che in noi assume il punto di vista della specie, ossia dell'umanità, e che pone a freno l'egoismo e l'individualismo sfrenati, che erano già stati attribuiti all'uomo dalla teoria hobbesiana: anche Freud, infatti, nel momento in cui si trova a ricostruire la storia della civiltà, definisce l'uomo allo stato naturale come *homo homini lupus*⁸. La dottrina freudiana, del resto, rimane sostanzialmente giusnaturalista, nel momento in cui sostiene che la civiltà ha avuto bisogno che l'uomo mettesse da parte le sue pulsioni individuali, ossia l'aggressività e la sessualità, per poter costituirsi e, in seguito, progredire. Dal canto suo, l'uomo ha rinunciato alla sua felicità (ossia alla soddisfazione delle pulsioni), per ottenere un po' di sicurezza⁹: si è sottomesso, così, alla Legge ed è divenuto "finalmente" civile. Ciò che Freud, però, mette in luce in modo più chiaro rispetto a quanto aveva fatto Kant con il suo imperativo categorico è il tema della rinuncia: tutta la filosofia moderna aveva mostrato a che cosa aveva dovuto rinunciare l'uomo per poter dar vita alla società, vale a dire al proprio diritto naturale. Ma con la psicoanalisi, per la prima volta, emergono con una potenza sconcertante gli effetti di tale rinuncia, ossia il disagio dell'uomo civile, la sua frustrazione, la sua delusione, la sua insoddisfazione e la sua infelicità: in una parola, la sua nevrosi. Già con Kafka si era cominciato a vedere l'effetto della legge moderna e del suo spazio-tempo, vale a dire quel senso di colpa perenne. Freud fa un passo in più: mostra che la rinuncia non è una conseguenza della nostra coscienza morale, poiché, al contrario, è quest'ultima che deriva dalla rinuncia. Scrive Deleuze:

⁷ Su questo si veda Freud, S., "L'io e l'Es", in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, volume IX, "L'io e l'Es e altri scritti 1917-1923".

⁸ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930; trad. it. *Il disagio della civiltà*, trad. di S. Giametta, Newton, Roma, 2010, cap. 5, p. 133.

⁹ Ivi, p. 137.

"Spetta a Freud, l'aver offerto la spiegazione analitica di questo paradosso: non è la rinuncia alle pulsioni che deriva dalla coscienza morale, è la coscienza morale, al contrario, che nasce dalla rinuncia. Dunque quanto più forte e vigorosa è la rinuncia, tanto più la coscienza morale, che ha ereditato le pulsioni, è forte e si esercita con rigore¹⁰".

Dunque, mentre Kant ci prescriveva la pura forma del dovere, Freud esplicita che tale forma ha sempre le sembianze di una rinuncia: tutta la psicoanalisi si fonda sull'idea di una mancanza, c'è sempre qualcosa che si è perduto, che non si ha più perché vi si ha rinunciato, o meglio perché vi si ha dovuto rinunciare. Che cosa produce questa rinuncia? Non un soggetto morale come quello kantiano, ma un soggetto nevrotico: frustrato, cioè, dalla sua condizione. Il soggetto si spezza sotto le pretese della civiltà. Ma ecco la novità della psicanalisi: non tanto la spiegazione dell'inconscio e della sua repressione, bensì il raddoppiamento della legge. Infatti, l'io nevrotico, quello che sente le conseguenze della rinuncia che gli è stata imposta dalla Legge, è un soggetto patologico, poiché, al contrario, l'uomo normale è in grado di far fronte a questa frustrazione avvalendosi di una nuova invenzione: il Super-io. Detto altrimenti, la Legge viene raddoppiata: non solo gli obbediamo per paura di perdere la nostra sicurezza e di essere puniti, ma ora la interiorizziamo, in modo tale da avere anche l'impressione di obbedirle per volontà piuttosto che per timore. Il Super-io è la legge che agisce dentro di noi, ossia il perfezionamento della legge morale kantiana, poiché ora non solo ci sentiamo in colpa se disobbediamo alla legge, ma anche solo se pensiamo di farlo: non si può nascondere nulla, infatti, al Super-io, nemmeno il nostro desiderio più profondo. Ma poiché siamo abitati anche dall'Es e abbiamo naturalmente delle pulsioni, non saremo mai all'altezza della rinuncia che ci è richiesta dal Super-io: l'effetto è un senso di colpa interno che non trova soluzione.

"Nonostante l'avvenuta rinuncia si forma un senso di colpa, e questo è un grande svantaggio economico dell'istituzione del Super-io o, come si può dire, della formazione della coscienza morale¹¹".

Freud, dunque, raddoppia la legge kantiana, ci fa credere che oltre che un dovere, essa dovrebbe coincidere anche con il nostro volere, così che se non la sentiamo come tale, nasce in noi un forte senso di colpa: ma tutto ciò è ridotto ad un semplice "svantaggio economico"

¹⁰ FC, p. 94. Deleuze si riferisce al passo in cui Freud, ne *Il disagio della civiltà*, scrive: "Ogni rinuncia pulsionale diventa ora una fonte dinamica della coscienza morale, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e intolleranza". Freud, S., *Il disagio della civiltà* cit., p. 150

¹¹ Freud, S., *Il disagio della civiltà* cit., p. 149.

dovuto all'istituzione di questo giudice terribile che è il Super-io. L'uomo normale è, dunque, colui che accetta tale svantaggio e il senso di colpa che ne deriva, mentre il nevrotico è colui che non si rassegna a tale situazione e che non è in grado di sottomettere appieno il suo Io al suo Super-io. Se queste sono le premesse, non sarà difficile dedurre quale sia l'obiettivo della cura per la psicoanalisi: rendere il nevrotico normale, ossia rafforzare il suo Super-io e la sua sottomissione alla Legge. È facile comprendere ora la portata politica della teoria psicoanalitica: l'intento è quello di ergere l'uomo normale a modello universale, ma questa normalità cela un uomo schiavo della legge, che sopprime il desiderio e che perde completamente ogni capacità di parola. Se parla, infatti, viene immediatamente giudicato dallo psicoanalista, che interpreta le sue parole come dei desideri repressi: ma, e qui sta il grande inganno perpetuato dalla psicoanalisi secondo Deleuze e Guattari, lo scopo per la terapia psicoanalitica non è quello di far emergere questo desiderio, bensì di reprimerlo ancor di più, facendo affiorare, al suo posto, il senso di colpa che gli è connesso.

"Quali sono le buone condizioni della cura, dicono? Un *flusso* che si lascia tamponare da Edipo [...] Che significa infatti: «Voleva *dunque* dir *questo*?» Schiacciamento del «dunque» su Edipo e la castrazione. Sospiro di sollievo: vedi, il colonnello, l'istruttore, il maestro, il padrone, tutto *questo* voleva dir *quello*, Edipo e la castrazione, «tutta la storia in una nuova versione»...¹²".

La psicoanalisi, dunque, utilizza due macchine per realizzare la sua operazione di cura: la macchina di interpretazione e la macchina di soggettivazione. La prima è proprio quella che traduce tutto ciò che il paziente dice in un altro linguaggio, vale a dire che vi è sempre un segno che rinvia ad un altro segno, in una sorta di circolo infinito. Un segno funge da significante ed uno da significato, come se ogni parola restituisse un'eco che alimenta il discorso dello psicoanalista. La prima macchina, dunque, si occupa del soggetto dell'enunciazione e lo traduce nel discorso psicoanalitico; la seconda macchina, quella di soggettivazione, si occupa, invece, del soggetto dell'enunciato, ossia del paziente, per spingerlo a sottomettersi al Super-io e a rinunciare ad ogni desiderio. Questo secondo processo è una ripresa del tentativo kantiano volto ad identificare il legislatore e il suddito; Deleuze lo commenta così:

"Noi non diciamo che un simile procedimento sia specifico della psicoanalisi: appartiene fondamentalmente all'apparato di stato che si dice democratico (identità di legislatore e

¹² AE, p. 73.

soggetto). Teoricamente si confonde con la lunga storia del Cogito. Ma «terapeuticamente» la psicoanalisi ha saputo metterlo in atto in maniera speciale: non pensiamo alla «topica», ma piuttosto all'operazione con cui il paziente è considerato soggetto dell'enunciazione rispetto allo psicanalista e all'interpretazione psicoanalitica – sei tu, Paziente, a essere il vero *psicoanalizzante*! -, mentre viene trattato come soggetto dell'enunciato nei suoi desideri e nelle sue attività, da interpretare finché il soggetto dell'enunciazione si ripiega su un soggetto dell'enunciato che ha rinunciato a tutto, a tutto ciò che aveva da dire e da desiderare¹³.

La psicoanalisi, dunque, mettendo insieme le due operazioni di interpretazione e di soggettivazione, produce due effetti sul soggetto: il primo è che egli è incapace di desiderare, poiché ha votato tutta la sua energia alla rinuncia e alla sottomissione al Super-io; il secondo è che il soggetto non è in grado di parlare, perché la psicoanalisi distrugge tutte le sue condizioni d'enunciazione. È ciò che Deleuze e Guattari hanno mostrato chiarissimamente in un testo del 1977 scritto in gruppo con Claire Parnet e André Scala, intitolato *Psychoanalyse et politique*, in cui vengono analizzati tre esempi di interpretazioni psicoanalitiche applicate a dei casi di bambini¹⁴. Nello specifico si trattava del discorso di Freud sul piccolo Hans, di quello di Melanie Klein su Richard, e di un'interpretazione più attuale, pubblicata nel 1972, riguardante Agnès, una bambina di nove anni. In tutti e tre i casi viene mostrato come lo psicanalista traduce tutto ciò che il bambino dice in tematiche legate ad Edipo e alla repressione del desiderio: il bambino smetterà di esprimersi perché ogni sua parola non può voler *significare* altro che mamma, papà e castrazione. Edipo diviene una legge, ed è una legge che serve moltissimo all'apparato di Stato, poiché crea dei soggetti scissi ed inclini all'obbedienza, dal momento che sono stati abituati a rinunciare tanto al desiderio quanto alla parola. Scrive Deleuze:

"Interpretare e soggettivare sono le due malattie del mondo moderno che la psicoanalisi non ha inventato, ma per le quali ha trovato la tecnica di mantenimento e di propagazione perfettamente adeguate. Tutto il codice della psicoanalisi, le pulsioni parziali, l'Edipo, la castrazione ecc. sono fatte apposta¹⁵."

¹³ RF, p. 61.

¹⁴ Il testo è tradotto in italiano con il titolo *L'interpretazione degli enunciati*; comparso per la prima volta in *Aut-Aut*, n° 191-192, nel 1982, oggi si trova in RF, pp. 66-85.

¹⁵ RF, p. 63-64.

La legge di Edipo, il Super-io come censore morale, l'interiorizzazione del ruolo del giudice (la legge trascendente di Platone e anche di Kant diventa ora il nostro volere immanente): tutto è in funzione di quella candidatura della psicoanalisi a sapere ufficiale dello Stato, che gli farebbe ottenere il ruolo di "scienza" privilegiata. Così da Platone alla psicoanalisi, nonostante le indiscutibili variazioni tra gli autori, troviamo una linea di continuità, poiché l'immagine della legge, in tutte le sue forme, non ha voluto altro che reprimere *una vita* sotto il peso di una mancanza o di una rinuncia, al fine di renderla docile al potere. L'accusa mossa da Deleuze alla psicoanalisi risulterà forse più comprensibile ora, a partire dalla sua affermazione secondo la quale:

"Tout le monde, jusqu'à maintenant, de Platon à Lacan, tous disent : ah, c'est très compliqué, le désir...c'est un problème de manque et de satisfaction, vous comprenez...Et alors, de Platon à Lacan, on se retrouve à l'église¹⁶".

Del resto, - lo avevamo detto - gli psicoanalisti non sono altro che gli ultimi preti: ci insegnano a rassegnarci di fronte ad una condizione umana che descrivono come frustrata, infelice, conflittuale, misera, eppure normale; e, paradossalmente, è proprio questa normalità che la loro cura vuol farci raggiungere.

4.2 Familiarismo e contratto: la modernità di Edipo

La psicoanalisi sembra essere, dunque, disposta a tutto pur di essere scelta come il sapere privilegiato del potere, ma – lo abbiamo visto – quest'ultimo, pur mantenendo la forma di un apparato di Stato, subisce molti cambiamenti: dall'imperatore mago al prete giurista dello Stato sovrano, fino a – come vedremo fra poco – la venuta del capitalismo. La teoria psicoanalitica nasce con Freud e si pone al servizio della legge kantiana, dunque di uno Stato moderno e sovrano. Ma quest'ultimo inizierà a mutare e ad assumere le forme di quella che Deleuze e Guattari chiameranno un'assiomatica capitalista: se la psicoanalisi vuole stare al passo, anch'essa deve apportare dei cambiamenti alla sua teoria. E l'impressione è che essa porti avanti effettivamente dei cambiamenti¹⁷, che ne segnano un'evoluzione e che ci fanno presagire un nuovo mutamento di scenario: una nuova immagine della legge, quella capitalista. Ciò non significa che la psicoanalisi smetterà di far funzionare le sue macchine di

¹⁶ L, p. 208.

¹⁷ Impresione sostenuta anche da Deleuze, in D, nel capitolo 3 *Psicoanalisi morta analizzate*, in particolare si vedano le pagine dalla 90 alla 97.

interpretazione e di soggettivazione, si tratta piuttosto del reclutamento di nuovi mezzi e di nuovi soggetti su cui farle funzionare. Tenteremo, perciò, di ripercorrere questa evoluzione della psicoanalisi, che verte sostanzialmente su quattro punti: i soggetti a cui si rivolge, il tipo di disturbo che cura, la sua giurisdizione e l'ordine che mette in atto.

Cominciamo, dunque, dal primo momento della psicoanalisi, quello che ha il suo centro nel pensiero di Freud e che possiamo definire moderno, poiché legato all'immagine kantiana della legge e alla forma-Stato della sovranità. In questo caso, innanzitutto, la teoria psicoanalitica ha di mira un soggetto ben preciso nel quale inserirsi per compiere la sua opera di normalizzazione e di guarigione, vale a dire la *famiglia*. Deleuze e Guattari lo hanno ricordato fino allo sfinimento, parlando ne *L'anti-Edipo* di familiarismo e di sacra famiglia¹⁸. Edipo rappresenta un triangolo familiare composto da mamma, papà e bambino: le relazioni che interessano alla psicoanalisi sono soprattutto quelle tra genitori e figli, perciò Edipo è inizialmente un triangolo chiuso, dove difficilmente si possono inserire altre figure. Basti ricordare l'interpretazione freudiana della nevrosi di Sergej Pankëev, meglio noto come *Der Wolfsmann*: l'uomo dei lupi¹⁹. Pankëev racconta a Freud che il primo sogno angosciante lo fece da bambino e che consisteva nell'apparizione di un branco di lupi, composto di sei o sette esemplari, da cui egli aveva paura di essere divorato. La risposta di Freud è che il sogno è il risultato di un trauma subito da bambino, che consisterebbe nel fatto di essere stato testimone di una scena primaria (*Urszene*), identificabile con il rapporto sessuale dei propri genitori. Ecco, perciò, l'operazione compiuta da Freud: egli ha di fronte un gruppo composto di sei o sette membri, ma riduce tutto al triangolo mamma-papà-bambino; non c'è posto qui per nessun'altra relazione al di fuori di quella con i propri genitori. Se, dunque, la psicanalisi, nel momento della sua "modernità", si rivolge esclusivamente alla famiglia, che tipo di disturbo potrà curare? La risposta è semplice e scontata, ossia la nevrosi, ma se si cerca l'elemento patologico solamente all'interno delle relazioni familiari, allora è chiaro che il disturbo non potrà che venir collocato a livello di queste ultime. Si instaura, dunque, un circolo vizioso, secondo il quale il disturbo viene sempre ricercato nelle relazioni edipiche e, una volta trovato, la psicoanalisi ci fa scoprire che siamo afflitti da una nevrosi che ha origine proprio nelle nostre relazioni familiari e che percepiamo come una frustrazione verso la madre o il padre. La nevrosi freudiana segue, dunque, una sorta di modello ereditario: passa di padre in figlio, perché è solo nel soggetto in quanto "padre" o in quanto "figlio" che la si cerca. Il

¹⁸ AE, capitolo 2, "Psicanalisi e familiarismo: la sacra famiglia", pp. 54-153.

¹⁹ Freud, S., "L'uomo dei lupi. Della storia di una nevrosi infantile", in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982, volume VI, "Casi clinici e altri scritti", pp. 483 e sgg. Si ricordi l'analisi di Deleuze e Guattari di questo caso clinico in MP, Piano 3, "1914. Uno solo o molti lupi?".

nevrotico, in questo caso, è colui che risolve il problema in famiglia: emerge qui la tipica mentalità borghese secondo la quale ognuno lava i panni sporchi in casa propria. E, infatti, il tipo di strumento che usa lo psicoanalista per reclutare i suoi pazienti, è lo strumento liberal-borghese per eccellenza, ossia il contratto. Lo psicoanalista si serve di un contratto per rapportarsi con il paziente e questo gli consente di porsi in una posizione di potere, una sorta di rapporto di forze che è ben analizzata da Robert Castel nel suo *Lo psicoanalismo*, a cui anche Deleuze fa riferimento quando scrive:

"Dire, come fanno molti psicoanalisti, che la fonte del potere nella psicoanalisi è il transfert, è una risposta essenzialmente comica, come quella per cui la fonte del potere bancario sarebbe il denaro (le due fonti, d'altra parte, si implicano a vicenda, visti i rapporti tra transfert e denaro). Tutta la psicoanalisi è costruita sulla forma liberal-borghese del contratto; perfino il *silenzio* dello psicoanalista rappresenta il massimo grado di interpretazione che passa per il contratto ed è anzi il suo culmine²⁰".

Non si tratta chiaramente solo del contratto esterno tra lo psicoanalista e il paziente, che pone il primo come medico retribuito del secondo; ma vi è anche un contratto interno, che passa sotto silenzio, ma che costituisce il vero scopo del contratto, ed è quello che dà allo psicoanalista il potere di neutralizzare la libido del paziente e di instaurare il Super-io là dove prima vi era desiderio. Il contratto stabilisce uno scambio tra flussi di denaro e flussi di parola, ma poiché si tratta pur sempre di uno strumento della modernità, il contratto è fatto soprattutto – come abbiamo visto in precedenza attraverso Hobbes - per instaurare un potere sovrano. La psicoanalisi riprende il rapporto contrattuale che dava origine alla società e lo utilizza per avviare delle relazioni private, in cui, comunque, permane l'idea che il paziente conceda allo psicoanalista il potere sovrano: ancora una volta, colui che dovrebbe essere in cura a causa di una nevrosi dovuta alle sue passate rinunce, si trova costretto, se vuole guarire, prima di tutto ad una nuova rinuncia. Così nasce il potere dello psicoanalista e la giurisdizione propria alla psicoanalisi come scienza sperimentale: utilizziamo questa espressione "scienza sperimentale", poiché la psicoanalisi, in questa sua prima fase, non instaura ancora un proprio ordine, ma, piuttosto, fa proprio l'ordine stabilito, che è riconosciuto come normale e che, dunque,

²⁰ RF, p. 64. Il riferimento è a Castel, R., *Le psychanalyse*, Maspero, Paris, 1973; trad. it. *Lo psicoanalismo. Psicanalisi e potere*, trad. di L. Fontana, introduzione di F. Basaglia, Einaudi, Torino, 1975, dove Castel scrive: "L'intera psicoanalisi si iscrive nel quadro di un *contratto*. Salvo errore da parte mia, si è prestata attenzione solo alle implicazioni derivate da questa struttura fondamentale: le regole del protocollo, il ruolo del denaro, ecc. Come se il contratto fosse una semplice cornice che racchiude qualcosa d'altro, l'essenziale. Il problema, tuttavia, non sta nell'«aprire il pacco» per vedere cosa ci sia dentro poiché *la struttura contrattuale non è una cornice; è la matrice che produce gli effetti-psicanalisi*. Attraverso di essa *l'affetto stesso è contrattualizzato*" (p. 34-35).

diventa la soglia oltre la quale si definiscono i comportamenti di devianza. Proprio il riferimento all'ordine stabilito, implica che la psicoanalisi non si fondi solo su se stessa, ma che abbia bisogno anche di un riscontro con la realtà esterna, perché è lì che si decide della normalità oppure della malattia di ciascuno. Scrive Deleuze a tal proposito:

"Finché essa [la psicoanalisi] interpreta (ricerca di un significato), riconduce i desideri e gli enunciati a uno stato deviante in rapporto all'ordine stabilito come dominante, in quanto traducibili e scambiabili grazie al contratto²¹".

Riassumendo, dunque, possiamo dire che la psicoanalisi, nel suo primo momento "moderno" e "freudiano", ha come centro la famiglia e le relazioni parentali, cura disturbi nevrotici che si tramandano per filiazione ereditaria, ha un potere sovrano sul paziente che nasce da un contratto e si basa su di un ordine esterno stabilito come dominante. Tale impostazione si adatta perfettamente all'ordine spazio temporale moderno: da un lato, infatti, si basa sul passato e sulla memoria, poiché lo psicanalista riporta tutto al passato, all'infanzia.

"Le psychanalyste, c'est quelqu'un qui dit : quelqu'un, que ce soit moi, le bon Dieu, Freud ou la mémoire de Freud, sait ce que vous êtes. Il le sait parce que ce vous êtes, c'est ce que vous avez été enfant. [...] La psychanalyse procède par la mémoire²²".

Così la psicanalisi costruisce un tempo che è totalmente dominato dalla memoria e dal passato e – ricordiamolo – la memoria è il mezzo attraverso cui si è potuto costituire il debito infinito messo in luce nell'immagine kantiana della legge. Dall'altra parte, resta da chiedersi, che tipo di spazio produce Edipo? Anche qui ci troviamo perfettamente in linea con lo stato sovrano moderno, poiché si tratta di uno spazio striato, conquistato e soprattutto colonizzato: vero segno di riconoscimento della striatura moderna.

"Edipo è sempre la colonizzazione proseguita con altri mezzi, è la colonia interiore, e vedremo che, anche da noi Europei, è la nostra formazione coloniale intima²³".

Invece che la Terra, la psicanalisi colonizza il corpo, lo personifica e lo soggettivizza, ma la procedura è la stessa: lo psicanalista è il sovrano che ci impone di rispettare una Legge che ha le sembianze di Edipo e di una forte coscienza morale, rispetto alla quale non ci sentiremo

²¹ D, p. 95.

²² L, p. 223-224.

²³ AE, p. 190.

mai adeguati, tanto da produrre un inguaribile senso di colpa. Un tempo passato e uno spazio colonizzato: ecco, dunque, i tratti tipici della modernità introiettati dalla psicoanalisi nel suo tentativo di rendere i propri servigi allo Stato.

4.3 Coniugalità e statuto: la funzione di massa della psicoanalisi

Abbiamo già anticipato nel precedente paragrafo che la psicoanalisi è protagonista di un'evoluzione, dettata dal suo interesse a divenire il sapere ufficiale dello Stato. Quest'ultimo subisce un nuovo cambiamento radicale: dopo la rottura che ha portato al superamento dello stato antico e all'instaurazione di quello moderno, ve ne è un'altra, causata dall'avvento del capitalismo. Lo Stato si trasforma: lo vedremo nel dettaglio nel prossimo paragrafo, quando descriveremo la politica e i diritti propri della contemporaneità. Per ora ci basta seguire gli sviluppi della psicoanalisi poiché essi ci permettono di iniziare a scorgere la nuova logica capitalista. Deleuze e Guattari parleranno, infatti, di un'assiomatica capitalista che fagocita tutto e che, perciò, non lascia esistere nulla fuori di sé: non vi è più nessuna exteriorità rispetto al capitalismo. Quest'ultimo, dunque, nel tentativo di appropriarsi di ogni cosa, porta avanti una prospettiva globale e universalizzante che, dal punto di vista politico, si traduce in una perdita d'importanza degli Stati nazionali e nell'idea di una politica mondiale. Ciò significa che la psicoanalisi, se vuol ottenere il privilegio di sapere ufficiale da questa nuova politica, deve essa stessa allargare i propri confini, espandersi, divenire, cioè, quello che oggi chiamiamo un *fenomeno di massa*. Nel tentativo di divenire tale, la psicoanalisi mette in atto, perciò, diversi cambiamenti rispetto alla sua fase moderna; i più rilevanti riguardano i quattro punti che abbiamo precedentemente preso in considerazione, ossia i soggetti a cui si rivolge, i disturbi che cura, la natura del suo potere e l'ordine che stabilisce.

Inizialmente – lo abbiamo visto – la psicoanalisi era interessata alla famiglia e alle sue relazioni, ma ciò non è abbastanza: se la dottrina psicoanalitica vuole estendere la sua portata, deve allargare lo spettro dei suoi pazienti. La psicoanalisi, dunque, deve penetrare all'interno della società: lo aveva già mostrato Jacques Donzelot nella sua tesi di dottorato, pubblicata con il titolo *La police des familles*, che costituisce uno dei riferimenti di Deleuze su tale questione²⁴. Deleuze scrisse anche la postfazione al testo di Donzelot, dove mette in luce l'importanza che quest'ultimo accorda alla psicoanalisi, proprio perché la considera in grado

²⁴ Donzelot, J., *La police des familles*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977. Si veda, in particolare il paragrafo 3 del capitolo 5, dal titolo "Psychanalyse et familialisme".

di investire il suo potere nel sociale, piuttosto che solamente nelle relazioni private. Scrive, infatti, Deleuze:

"Ma se fino ad oggi la storia della psicoanalisi è stata generalmente caratterizzata dall'intimismo, anche al livello della formazione delle associazioni psicoanalitiche, è perché si rimaneva prigionieri di uno schema precostruito: la psicoanalisi sarebbe nata entro relazioni private (contrattuali), avrebbe formato degli studi privati e non ne sarebbe uscita che tardivamente, per incidere su un settore pubblico (Imp, dispensari, settorizzazione, insegnamento). Donzelot pensa al contrario che, in un certo modo, la psicoanalisi si sia stabilita molto presto in un ambiente ibrido di pubblico e privato, e che fu proprio questa la ragione del suo successo²⁵".

La psicoanalisi, dunque, comincia ad avere successo perché sposta il suo centro dalla famiglia al sociale: allarga le sue prospettive, in modo che Edipo non sia più un triangolo chiuso (mamma, papà, bambino), ma divenga, piuttosto, una struttura in grado di includere tutto. Si pensi, ad esempio, ai racconti di Kafka, dove vi è un pullulare di triangoli edipici: non solo con la madre e il padre (come avviene quasi esclusivamente nelle *Metamorfosi*, unico romanzo che si richiude nell'Edipo familiare), ma anche, ad esempio, con i funzionari di Stato, con l'avvocato, con il prete, e così via. Edipo si allarga e non include più solo genitori e figli, ma anche sposi, amici, amanti, ecc. Per dirla con un'espressione ripresa da Serge Leclaire:

"ora vi sono analisi in cui le reti di alleanza dei divani frequentati dagli amici e amanti si sostituiscono alle relazioni di parentela²⁶".

Deleuze utilizza un termine per indicare questo nuovo centro della psicoanalisi: si tratta della *coniugalità*, che permette di reclutare molti più pazienti poiché non segue più solo la linea genealogica che va dal padre al figlio, ma tutto il tessuto sociale che si sviluppa intorno alle relazioni d'amicizia²⁷. Non si tratta più, dunque, di guardare solo alla parentela, ma di estendere lo sguardo alle alleanze, in modo tale da investire nel sociale e non più solo nel privato. Bisogna chiedersi, allora, come cambia il disturbo che viene preso in cura di fronte a tale estensione del dominio psicoanalitico: se prima, infatti, si trattava di una nevrosi

²⁵ RF, p. 91.

²⁶ Leclaire, S., *Smascherare il reale*, Astrolabio, Roma, 1973, p. 31.

²⁷ Il termine coniugalità compare in D, pp. 91-97, e in L, p. 222, dove troviamo scritto: "Il ne faut pas même dire, comme on l'a dit dans *L'Anti-Edipe*, que le lieu de la psychanalyse, c'est la famille. On devrait dire que son lieu, c'est la conjugalité".

ereditaria, che seguiva l'albero genealogico, ora dovrà per forza mutare forma. Deleuze descrive il disturbo nella sua nuova veste come un *contagio*. Quest'ultimo indica una diffusione illimitata, non più discreta come quella del vecchio nevrotico: il disturbo non è più un affare di famiglia, ma diventa un affare sociale, di cui si può parlare con tutti. Queste sono le condizioni perfette perché la psicoanalisi divenga a tutti gli effetti un fenomeno di massa: il disturbo da curare si trasforma da nevrosi a depressione, la grande malattia della contemporaneità. Il problema di questo tipo di disturbo è che il depresso – come scrive Deleuze - "è di carattere particolarmente vampiresco e velenoso"²⁸ perché egli è difficilmente guaribile e, soprattutto, perché piuttosto che credere in una possibile salute, sembra intento, al contrario, a contagiare chi lo circonda, a portarlo nella sua stessa condizione, a forza di dire "anche tu, però, dovresti farti analizzare..."²⁹. La presenza di un tale tipo depressivo si rivela una grande fortuna per la psicoanalisi, poiché è una fonte di reclutamento di nuovi pazienti particolarmente efficace. Deleuze descrive così questo passaggio dalla nevrosi al contagio:

"Si sarebbe potuto credere che il Maggio '68 avrebbe inferto alla psicanalisi un colpo fatale e reso grottesco lo stile degli enunciati propriamente psicanalitici. E invece no, sono molti i giovani che hanno fatto ritorno alla psicanalisi. E se questo è potuto avvenire è proprio perché la psicanalisi aveva saputo abbandonare il proprio modello familiare ormai in discredito, per imboccare una strada ancora più inquietante, un micro-contagio «politico» in luogo di una macro-filiazione «privata»"³⁰.

Passaggio, dunque, dal privato al sociale e al politico: un tale mutamento non può che segnare anche un cambiamento dello strumento giuridico con il quale la psicoanalisi legittima il proprio potere. Prima vi era il contratto, che era perfetto per instaurare relazioni private temporanee, in cui lo psicoanalista otteneva una sorta di potere sovrano. Ora, però, c'è bisogno di uno strumento che consenta l'espansione del potere della psicoanalisi sia in termini di spazio che in termini di tempo: c'è bisogno, cioè, di un mezzo giuridico che permetta di legare a sé un tessuto sociale ampio e che lo faccia in modo permanente e definitivo, e non più temporaneo. Il contratto, così, si trasforma in *statuto*³¹: quest'ultimo non può avere fine come un contratto, né riguardare soltanto delle relazioni private. Uno statuto è lo stabilimento di un ordine specifico, che richiede tutta una politica e una burocrazia per essere espletato. Così la psicoanalisi propone, innanzitutto, un nuovo statuto del paziente: quest'ultimo, il

²⁸ D, p. 91.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi, p. 92.

³¹ Ivi, p. 93.

depresso cronico, è colui che rimarrà in cura tutta la vita, perché ora l'analisi diviene interminabile (e questa era una delle cose che invece angosciava maggiormente Freud). Abbiamo visto che il depresso è difficilmente guaribile e ciò diviene l'occasione per la psicoanalisi di porsi come la cura di tutta una vita, e non più di un disturbo specifico. Emerge così un'altra caratteristica che rende conto dell'evoluzione della dottrina psicoanalitica verso una funzione di massa: essa non fa più contratti, ma rilascia statuti, come fossero carte d'identità o certificati medici; la psicoanalisi diventa realmente "una burocrazia di massa"³². Questo implica anche un cambiamento del proprio statuto epistemologico: la psicoanalisi, infatti, va ad inserirsi tra due poli che sembrano incompatibili e di cui diviene una sorta di mediazione. Si tratta, da un lato, dell'ordine psichiatrico e, dall'altro, dell'ordine giuridico. Moltissime sentenze giudiziarie, infatti, rimproverano agli psichiatri di ritenere folli delle persone che in realtà si rivelavano in grado di gestire se stessi e i propri averi (è il caso, ad esempio, del presidente Schreber) e, al contrario, di non scoprire in tempo la follia di persone che erano solo apparentemente normali. Vi è, dunque, una certa incompatibilità e intraducibilità tra le esigenze dell'ordine giuridico e i criteri della psichiatria e – scrive Deleuze nella sua postfazione al libro di Donzelot:

"Tutto avviene allora come se la psicoanalisi registrasse quest'assenza di equivalenza e proponesse di sostituirvi un nuovo sistema di *fluttuazione*, creando i concetti teorici e pratici necessari a questo nuovo stato di cose. Esattamente come in economia una moneta è detta fluttuante quando il suo valore non è più determinato in rapporto a un tallone fisso, ma in rapporto ai prezzi di un mercato variabile"³³.

Deleuze qui si riferisce, in particolare, al confronto che Donzelot fa tra Freud e Keynes³⁴, che spiega il ruolo del denaro nella psicoanalisi. Se inizialmente, infatti, se ne dava un'interpretazione liberale e simbolica, ora, invece, può emergere tutta la sua centralità: il denaro è – scrive Deleuze – il "serpente" della psicoanalisi. Quest'ultimo è la figura che Deleuze utilizzerà anche per descrivere le società di controllo e, non a caso, una delle conseguenze dell'evoluzione della psicoanalisi è che essa, a differenza dell'ospedale psichiatrico, funziona all'aria aperta. Scrive, infatti, Deleuze:

³² Ivi, p. 94.

³³ RF, p. 92.

³⁴ Donzelot, J., *La police des familles* cit., capitolo 5, paragrafo 5 "La famille libérale avancée: Freud et Keynes".

"La psicoanalisi è inseparabile da un rischio politico che le è proprio e che si distingue dai pericoli implicati nel vecchio ospedale psichiatrico. Quest'ultimo conosce un luogo di internamento localizzato. La psicoanalisi, al contrario, funziona all'aria aperta. Lo psicoanalista in un certo modo è nella posizione del mercante nella società feudale di Marx: funziona nei pori liberi della società, non soltanto nel suo studio privato, ma anche a livello delle scuole, delle istituzioni, della settorizzazione ecc.³⁵".

Deleuze, nel delineare i rapporti tra psichiatria e psicoanalisi, si rifà ovviamente agli studi di Foucault in *Storia della follia nell'età classica* e, di nuovo, anche a *Lo psicanalismo* di Castel, che aveva parlato, infatti, della psicoanalisi come di un "disinternamento"³⁶ che, invece che liberare, non farebbe che acuire il controllo sociale. La teoria psicoanalitica, proponendo tutta una "psicopatologia della vita quotidiana", si inserisce sullo scacco del concetto psichiatrico di "follia", dicendo, al contempo, che siamo tutti folli anche se non lo sembriamo e che abbiamo tutti l'aria di folli senza, però, esserlo. La psicoanalisi, così, allarga sempre più lo spazio tra l'ordine giuridico e quello psichiatrico dove si è inserita, tanto da riuscire ad inventare uno statuto di malattia psichica che continua a propagarsi per contagio. Così la psicoanalisi guadagna la sua funzione di massa e ambisce a divenire la lingua ufficiale del capitalismo. Del resto, essa non solo scavalca la psichiatria, ma sembra dimenticare anche l'immagine moderna della Legge, poiché la sua natura di sistema di fluttuazione che gli permette di funzionare all'aria aperta, gli consente anche:

"di far fluttuare le norme pubbliche e i principi privati, le perizie e le confessioni, i test e i ricordi, grazie a tutto un gioco di spostamenti, condensazioni, simbolizzazioni, legato alle immagini parentali e alle istanze psichiche che la psicoanalisi mette in opera. È come se i rapporti Pubblico-Privato, stato-Famiglia, Diritto-Medicina ecc. fossero rimasti a lungo sotto un regime di tallone, cioè di legge, che fissa rapporti e parità [...]. Ma «il» sociale nasce come un regime di fluttuazione, in cui le norme sostituiscono la legge, i meccanismi regolatori e correttivi sostituiscono il tallone. [...] La psicoanalisi ha un bel parlare della Legge, ma fa parte di tutto un altro regime"³⁷.

³⁵ RF, p. 58.

³⁶ Castel, R., *Lo psicanalismo* cit., capitolo 8 "Il gran disinternamento". Scrive, a tal proposito, Castel: "Malgrado l'importanza, da me osservata, degli «effetti d'eredità», bisogna prepararsi ad affrontare una trasformazione profonda delle pratiche che hanno costituito storicamente la medicina mentale. Una specie di gran disinternamento, che non sarebbe però una liberazione, ma uno sfaldamento e al tempo stesso una generalizzazione delle modalità del controllo sociale" (p. 191).

³⁷ RF, p. 92. Deleuze qui, sulla differenza tra norma e legge, si riferisce esplicitamente a Foucault, M., *La volontà di sapere*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, pp. 127 sgg.

Insomma, la psicoanalisi non vuole più essere una scienza sperimentale al servizio dello Stato moderno; vuole divenire il sapere ufficiale del capitalismo e, dunque, non solo assume i contorni di una funzione di massa, ma, inoltre, tenta anche di conquistare i diritti di un'assiomatica. Come si è accennato all'inizio del paragrafo, l'assiomatica capitalista è tale perché non lascia sussistere nessun fuori, così anche la psicoanalisi mira a divenire, allo stesso modo, autosussistente. Mente nella sua fase moderna, poggiava su un ordine esterno di riferimento, ora, invece, elimina ogni exteriorità e crea da sé un proprio ordine, quello psicoanalitico. Scrive Deleuze:

"Quando la psicanalisi scopre il significante, si rifà a un ordine propriamente psicanalitico (l'ordine simbolico opposto all'ordine immaginario del reale), il quale non ha più bisogno di altro che di se stesso, dal momento che è statuario o strutturale: è tale ordine che forma un corpo, un corpus sufficiente in se stesso³⁸".

Deleuze, dunque, vede l'evoluzione della psicoanalisi, tanto nella sua nuova veste popolare di tecnica terapeutica o di marketing, quanto in quella teorica che ha come protagonista Jacques Lacan³⁹ (a cui Deleuze si riferisce implicitamente nelle righe riportate qui sopra), come un passaggio dall'immagine moderna della legge all'assiomatica capitalista. In entrambi i casi, lo si è detto, la psicoanalisi tenta di porsi al servizio de potere, ma il suo ruolo cambia. In un primo momento, infatti, si inserisce là dove vi era un buco, ossia tra l'ordine giuridico e la psichiatria, e cerca di tappare questa crepa comparsa nell'ordine stabilito: in questo caso, la psicoanalisi è certamente un sapere dello Stato, ma lo è in forma ufficiosa, poiché funge da tappa buchi. Al contrario, in seguito alla sua evoluzione, la psicoanalisi vuole divenire il sapere ufficiale del potere vigente, poiché ora è divenuta un'assiomatica e costituisce di per sé un ordine simbolico: essa offre all'ordine stabilito una lingua ufficiale e una macchina astratta. La psicoanalisi mira, dunque, a divenire dominante, dopo che ha assunto i caratteri di un fenomeno di massa, grazie ad una serie di cambiamenti che possiamo così riassumere: il

³⁸ D, p. 95.

³⁹ Il rapporto tra Deleuze e Lacan è certamente complesso e non è riducibile alla critica che Deleuze fa alla psicoanalisi in generale. Va ricordato che ancora in *Logica del senso* Lacan esercitava grande influenza su Deleuze; i rapporti si inclinano a partire da *L'anti-Edipo*, ma ciò nonostante rimane una certa ambiguità di fondo. Deleuze, ad esempio, mostra ancora dei segni di apprezzamento ("Gli psicanalisti ci insegnano la rassegnazione senza limiti, sono gli ultimi preti. Non si può dire certo che essi siano molto allegri, guardate lo sguardo che hanno, la loro nuca irrigidita. Soltanto Lacan ha conservato un certo senso del riso, però confessa di ridere completamente da solo", D, p. 90), tanto da spingere un interprete come Slavoj Žižek a forzare la lettura dei primi testi di Deleuze, fino ad avvicinare questi ultimi ad una sorta di hegelo-lacanismo. Si veda, ad esempio, *Deleuze and the Lacanian Real*, in *Lacan.com*, <http://www.lacan.com/zizrealac.htm>. Sempre sull'ambiguità del rapporto tra Deleuze e Lacan, si veda anche Vandoni, F., Redaelli, E., Pitasi, P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. "L'anti-Edipo" tra Lacan e Deleuze*, Mondadori, Milano, 2014.

centro si è spostato dalla famiglia alla coniugalità; il disturbo da curare è passato dalla nevrosi al contagio; lo strumento giuridico dal contratto si è trasformato in statuto; il potere non è più quello di una forma ufficiosa, bensì quello di un'assiomatica ufficiale. L'unico problema che permane è quello di comprendere se il nuovo potere, ossia l'assiomatica capitalista, accetti o meno la proposta della psicoanalisi, e ciò deciderà del suo stato di vita o di morte. Vi sono, del resto, molti altri pretendenti: le scienze fisiche, biologiche e informatiche, ma anche, tra le scienze umane, nuove forme che funzionano da surrogati della filosofia e che Deleuze etichetterà come "filosofia della comunicazione". Tenteremo, dunque, di analizzare quest'ultima, poiché essa ci permetterà di accedere definitivamente in quel nuovo dominio della Legge capitalista, che l'evoluzione della psicoanalisi ci ha permesso di intravedere e che sembra assumere la forma di una normalizzazione piuttosto che di una legislazione. Riguardo, invece, alla psicoanalisi non possiamo che concluderne che essa ha avuto un ruolo politico importante e che è questa la ragione per cui Deleuze e Guattari hanno portato avanti una così dura critica nei suoi confronti. Tale opposizione non è finita con *L'anti-Edipo*, ma avrà sempre qualcosa da dire finché la psicoanalisi rimane viva e si occupa dell'immagine del pensiero; avrà terminato il suo ruolo, al contrario, solo quando la psicoanalisi morirà perché surclassata da altri pretendenti oppure perché tutte le forze di minoranza si decideranno ad abbandonare il suo terreno, comprendendo che quest'ultimo coincide con quello dell'Ordine Stabilito.

5) I diritti umani: la legge contemporanea

"I diritti non salvano né gli uomini né una filosofia che si riteritorializza sullo Stato democratico. I diritti dell'uomo non ci faranno benedire il capitalismo. Ed è necessaria molta innocenza, o furbizia, per una filosofia della comunicazione che pretenda di restaurare la società degli amici, o anche dei saggi, formando un'opinione universale come «consenso» capace di moralizzare le nazioni, gli Stati e il mercato. I diritti dell'uomo non dicono nulla sui modi di esistenza immanenti dell'uomo provvisto di diritti¹".

Il grande sconvolgimento della politica e della storia contemporanea è nato dall'avvento del capitalismo: è quest'ultimo che sembra aver rivoluzionato la logica del fondamento e dello Stato moderno. Anche Kant - come abbiamo visto in precedenza - era stato autore di una simile rivoluzione, eppure questa volta lo sconvolgimento appare ancora maggiore. Kant aveva modificato l'ordine spazio-temporale, dando vita alla forma moderna della legge; il capitalismo sembra, al contrario, voler scrivere la parola "fine" sopra la storia dell'immagine della legge, poiché ci fa entrare in una nuova era: quella dei diritti umani. Ci sarà da chiedersi, allora, se questi ultimi ci consentano davvero di abbandonare le limitazioni imposte dalle leggi oppure se dietro questa espressione "diritti umani" non si nasconda una nuova grande immagine della legge, ancor peggiore rispetto alle precedenti perché camuffata attraverso la parola "diritto". Attraverso l'analisi dell'evoluzione della psicoanalisi abbiamo già avuto modo di incontrare alcune caratteristiche del nuovo regime capitalista: si pensi all'espansione globale della psicoanalisi, alla sua funzione "di massa", al suo funzionamento "all'aria aperta" e alla costituzione di un suo proprio ordine. Tutti questi elementi si riscontrano all'interno del capitalismo: procederemo, dunque, alla descrizione di quest'ultimo come assiomatica, secondo la definizione proposta da Deleuze e Guattari, per poi tentare di comprendere che cosa si celi dietro l'espressione "diritti umani", che è divenuta ormai lo slogan più utilizzato dalla politica contemporanea. Si tratta davvero dell'acquisizione di diritti da parte dei cittadini, oppure questi *droits de l'homme*, insieme alla cosiddetta "filosofia della comunicazione" che li sostiene, non sono altro che una nuova forma di asservimento al potere? Deleuze, come si evince dalla citazione riportata qui sopra, sostiene la seconda ipotesi, nonostante egli non ne dia una dimostrazione approfondita. Cercheremo, pertanto, di

¹ QP, p. 101-102.

ricostruire la posizione deleuziana sui diritti umani, avvalendoci anche di un confronto con uno dei massimi teorici di quella che Deleuze chiama con disprezzo "filosofia della comunicazione", ossia Jürgen Habermas, al fine di verificare la validità teorica delle affermazioni di Deleuze.

5.1 *Il capitalismo come assiomatica mondiale*

Deleuze e Guattari, a partire da *L'anti-Edipo* e, in seguito, in *Mille Piani*, parleranno del capitalismo in termini di assiomatica, per distinguerlo dalle precedenti società pre-capitalistiche. Il concetto di "assiomatizzazione" indica l'azione propria della macchina capitalista e descrive un procedimento per assiomi. Il termine è ripreso chiaramente dalla matematica, ma ciò non deve far pensare che esso sia stato semplicemente preso a prestito da quest'ultima e che svolga, di conseguenza, una mera funzione metaforica. Scrivono, infatti, Deleuze e Guattari:

"Intendiamo utilizzare la parola *assiomatica* non come una semplice metafora²".

E ancora:

"Ancora una volta la parola *assiomatica* assume un significato assai poco metaforico, tanto che si ritrovano letteralmente, a proposito dello Stato, i problemi teorici posti dai modelli assiomatici³".

Più volte, infatti, i due filosofi francesi ribadiscono che tutti i termini originali che vengono da loro utilizzati, ossia quelle parole che non appartengono propriamente al linguaggio filosofico, ma ad altri campi del sapere, non sono mai delle metafore, quanto piuttosto dei concetti nuovi. Tali parole conservano, perciò, il loro significato originario, ma contribuiscono a creare un nuovo concetto poiché sono applicate a campi diversi da quello a cui appartengono; non sono metafore perché non sono usate solo per rimandare a qualcosa d'altro, di esterno al linguaggio, ma rimandano, piuttosto, ad un altro dire. Anche nel caso dell'assiomatica, si tratta, dunque, di utilizzare il termine riportando alla luce la sua forza originaria, senza passare per l'uso vizioso che ne fa il potere: si tratta cioè di fare una pragmatica, poiché questo è l'unico modo per divenire attivi anche attraverso il linguaggio. Del resto, affermano Deleuze e Guattari:

² MP, p. 536.

³ Ivi, p. 537.

"Creare concetti, significa almeno fare qualcosa"⁴.

Le metafore indicano, invece, che è già avvenuta una formalizzazione del linguaggio; esse sono, dunque, delle "normalizzazioni" del linguaggio originario e sono, perciò, da evitare, se non si vuole costruire un'ideologia del potere. È questa, dunque, la ragione per cui Deleuze e Guattari scelgono di utilizzare un concetto matematico per descrivere un regime politico.

Nello specifico, l'assiomatizzazione in matematica è un metodo di dimostrazione che procede da delle premesse che non vengono dimostrate, poiché o sono immediatamente evidenti (e, in questo caso, prendono il nome di "assiomi"), oppure sono poste inizialmente come vere (e allora vengono chiamate "postulati"). Cosa significa allora che il capitalismo assiomatizza? Deleuze e Guattari intendono mostrare che esso organizza il proprio potere a partire da tale metodo, ossia l'assiomatica, che gli consente di creare il proprio dominio, partendo da premesse che pone semplicemente come vere, ma che non ha bisogno di giustificare. Questo è il grande vantaggio del capitalismo rispetto ai sistemi precedenti: tali sistemi, infatti, avevano bisogno di dimostrare gli assunti da cui partivano, in modo da giustificare il loro potere. Per far ciò si trovavano costretti a dare valore di *legge* alle loro premesse, e in ciò consisteva la loro opera di "codificazione": essi dovevano codificare o surcodificare tutto, vale a dire tutti i flussi materiali del Socius, in modo che a questi ultimi, una volta codificati, potesse essere imposto un ordine. Il capitalismo, al contrario, non ha più bisogno di compiere questa operazione, poiché non gli serve nessuna codificazione, né alcuna norma per legittimare il suo potere. Esso, dunque, può trasformare qualunque cosa in un assioma e porlo come immediatamente vero, anche se la sua verità è tutt'altro che evidente; l'insieme degli assiomi, inoltre, può anche variare visto che essi non hanno valore di legge e non hanno, dunque, nemmeno la fissità propria di un corpus legislativo. Insomma il capitalismo può operare, a differenza dei sistemi pre-capitalistici, direttamente sui flussi *decodificati*, di cui il denaro è uno degli esempi più eclatanti. Non si deve per questo pensare, però, che la differenza tra il capitalismo e i sistemi precedenti sia dato dal fatto che, mentre i secondi erano costretti a strutturare e organizzare i flussi materiali, il primo, al contrario, possa sussistere senza bisogno di un ordine. In realtà il capitalismo impone un ordine e un controllo ancora più grande rispetto alle società che l'hanno preceduto, ma la differenza sta nella modalità con cui avviene tale organizzazione dei flussi: i sistemi pre-capitalistici operavano per codificazione, il capitalismo, invece, per decodificazione.

⁴ QP, p. XV.

Questo metodo dell'assiomatizzazione rende il capitalismo ambivalente, poiché esso, da un lato, decodifica i flussi, e, dall'altro lato, li recupera e li riterritorializza mediante l'operazione di assiomatizzazione. In termini deleuziani, significa che esso prima crea delle linee di fuga, e, in seguito, procede a bloccarle nella loro segmentarietà. Innanzitutto, va notato che la base su cui poggia ogni società, anche quella capitalista, è puramente materiale: si tratta di forze, che Deleuze chiama *flussi* per sottolineare ancor di più il loro carattere dinamico, ossia la loro capacità di divenire; i flussi, dunque, sostituiscono gli ancora troppo soggettivistici rapporti di produzione, posti a motore della storia da Marx. Inoltre, mentre i concetti marxisti di reificazione e alienazione descrivevano dei processi totalmente negativi, a cui era possibile reagire solamente tentando di annientarli ed eliminarli, l'assiomatizzazione, al contrario, è ambivalente: non è cioè solo negativa, dal momento che lascia aperte anche delle linee di fuga, a partire dalle quali è possibile immaginare dei nuovi divenire-rivoluzionari. Deleuze e Guattari, perciò, non ripetono affatto - come spesso si è pensato - la critica di Marx al capitalismo; anzi se ne discostano poiché ritengono che il sistema per molti versi funzioni diversamente rispetto a quanto aveva sostenuto l'autore dei *Grundrisse*. Per quest'ultimo, infatti, il capitalismo seguiva un andamento dialettico che faceva esplodere contraddizioni per poi riconciliarle; secondo Deleuze e Guattari, al contrario, il sistema capitalista opera attraverso delle oscillazioni, dal momento che i flussi decodificati e i flussi assiomatizzati sono presenti sempre contemporaneamente, e non prima gli uni e poi gli altri. Le assiomatizzazioni, dunque, non sono messe in atto dopo le decodificazioni, allo scopo di "risolverle", poiché non esiste nessuna sintesi dialettica che possa mettere a tacere definitivamente le linee di fuga: queste ultime sono sempre presenti anche dentro le linee reattive e repressive messe in atto dal potere capitalistico. Nonostante questo discostamento dal marxismo, Deleuze e Guattari devono comunque molto all'autore del *Capitale*, innanzitutto per l'impostazione generale di ogni problematica politica; afferma, infatti, Deleuze, in un'intervista raccolta da Toni Negri:

"Credo che Félix Guattari ed io siamo rimasti marxisti, in due modi diversi forse, ma lo siamo rimasti entrambi. Il problema è che non crediamo a una filosofia politica che non sia incentrata sull'analisi del capitalismo e dei suoi sviluppi⁵".

⁵ Pp, p. 226.

La seconda ragione per cui Deleuze e Guattari rimangono marxisti riguarda, invece, la concezione generale del sistema capitalista. Sempre nella medesima intervista, Deleuze aggiunge:

"Ciò che ci interessa maggiormente in Marx è l'analisi del capitalismo come sistema immanente che non smette di spostare i propri limiti, ravvisandoli sempre su una scala ingrandita, perché il limite è il Capitale stesso⁶".

È a questo punto che comprendiamo la vera rivoluzione del capitalismo rispetto alle precedenti forme di potere: sia l'*Urstaat* antico che lo Stato sovrano moderno avevano avuto bisogno, infatti, di appoggiarsi ad una legge e ad un principio trascendente, che aveva assunto le sembianze del Bene o della Legge stessa. Ora il capitalismo, al contrario, procedendo ad una mercificazione totale, uccide la trascendenza, trascinando a fondo Dio e la religione e mantenendo la fede solo nel denaro: il capitalismo sembra, perciò, poter fare a meno di ogni organizzazione gerarchica ed anche di un principio trascendente che venga imposto dall'alto. Il capitalismo, dunque, ha segnato il trionfo dell'orizzontalità sulla verticalità gerarchica e ha, di conseguenza, appiattito e omologato tutto. L'assiomatica, infatti, anche in ambito matematico, necessita solamente di modelli di realizzazione che, pur mantenendo delle differenze fra loro, siano isomorfi e che siano già tutti contenuti dentro il sistema; un chiaro esempio di ciò, nel capitalismo, sono gli Stati: fra di loro vi è molta eterogeneità (abbiamo a che fare con stati capitalisti, stati socialisti, stati sottosviluppati, ecc.), eppure tutti rispondono alle esigenze dell'unico mercato mondiale. Scrivono, a tal proposito, Deleuze e Guattari:

"Gli Stati, allora, costituiscono non più i paradigmi *trascendenti* di una surcodificazione, ma i modelli di realizzazione *immanenti* per un'assiomatica dei flussi decodificati⁷".

Il capitalismo, dunque, non ha bisogno di nessuna trascendenza, non gli serve nulla che gli sia esterno o superiore, e la ragione è semplice: esso ha fagocitato tutto, perciò non c'è più nulla né fuori né sopra di lui. Il capitalismo è a tutti gli effetti un sistema immanente: esso, per tanto, opera e si sviluppa solo a partire dalla sua forza interna, vale a dire che non vi è nulla

⁶ Ibidem. Alle parole di Deleuze, possiamo aggiungere quelle di Nicholas Thoburn, che nel suo *Deleuze, Marx and Politics*, scrive: "Marx becomes even more important in exploring Deleuze's politics. This is not because of the centrality of an analysis of capitalism per se (though the contemporary re-emergence of interest in capitalist dynamics is certainly timely), but because Marx remains the pre-eminent thinker of the impossibility of any easy or given political escape from the infernal capitalist machine, whilst simultaneously positing such possibility and potential on relations formed within and particular to capitalism itself". Thoburn, N., *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, Londra-New-York, 2003, p. 3.

⁷ MP, p. 537. (Corsivo mio)

che lo aiuta dall'esterno ad espandersi; esso, piuttosto, *si* espande. Tale situazione di immanenza porta con sé anche un'altra importante conseguenza: se tutto ciò che accade al capitalismo dipende esclusivamente da lui, allora anche le sue crisi non potranno che essere prodotte dall'interno, cioè dal sistema stesso. Il capitalismo produce, dunque, da sé i propri ostacoli: questa era stata la grande scoperta di Marx, a cui Deleuze e Guattari riconoscono la paternità. Marx, infatti, aveva mostrato come il capitalismo si trovasse sempre di fronte a delle contraddizioni (fra le quali annovera anche il proletariato), che in realtà era esso stesso a produrre. Deleuze e Guattari non potranno ovviamente parlare di "contraddizioni", ma tradurranno questo concetto attraverso l'espressione di "*limite immanente*", che si rifà in ogni caso esplicitamente a Marx⁸. Il capitalismo, perciò, è un sistema che va continuamente incontro al proprio limite, un sistema, cioè, che tende ad azzerarsi, esattamente come il differenziale in matematica, ma che non arriva mai davvero a zero perché ogni volta sposta il suo limite un po' più in là: questo è il modo in cui il capitalismo si sviluppa e aumenta continuamente il proprio dominio. Come scrivono Deleuze e Guattari:

"La tendenza ha solo un limite interno, e non cessa di superarlo, ma spostandolo, cioè ricostituendolo, ritrovandolo come limite interno da superare di nuovo per spostamento: allora la continuità del processo capitalistico si ingenera in questo taglio di taglio sempre spostato, cioè in questa unità di schize e di flussi. [...] Il capitalismo è il limite esterno di ogni società appunto perché non ha per quanto lo riguarda limite esterno, ma solo un limite interno che è il capitale stesso, e che non incontra, ma che riproduce spostandolo sempre⁹".

L'intuizione marxiana secondo cui il capitalismo produce da sé le sue contraddizioni, si traduce, perciò, nella teoria deleuzo-guattariana secondo la quale il sistema crea le sue stesse linee di fuga. Tali linee non sono altro che i flussi decodificati, che, come abbiamo già avuto modo di vedere, sono sempre presenti all'interno del sistema; ma tra questi ve ne sono, però, alcuni che sfuggono all'assiomatizzazione: alcuni, cioè, di cui il capitalismo non riesce a riappropriarsi e a riportare dentro di sé. Il capitalismo, infatti, si trova spesso ad affrontare delle minoranze, che ne minacciano il funzionamento; Deleuze afferma a tal proposito:

⁸ "Tendenza costante della produzione capitalistica è quella di superare tali limiti immanenti, ma essi possono essere superati unicamente tramite mezzi che impongono gli stessi limiti su scala nuova e più vasta. *Il vero limite della produzione capitalistica è proprio il capitale*". Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867-1894); trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, trad. di R. Meyer, Newton Compton Editori, Roma, 2010, libro III, sezione 3 "Caduta tendenziale del saggio del profitto", cap. 15, § II, p. 1083.

⁹AE, p. 261.

"[Il capitalismo] ha l'aria di funzionare benissimo, non vi sono motivi perché non funzioni. [...] E tuttavia, anche in questo caso, quanto più la cosa funziona, tanto più ha delle fughe da tutte le parti. Le linee di soggettivazione del capitale-denaro non cessano di emettere ramificazioni, oblique, trasversali, soggettività marginali, linee di deterritorializzazione che minacciano i loro piani. Un nomadismo interno, un nuovo tipo di flussi deterritorializzati, di particelle asignificanti vengono a compromettere un dettaglio, e l'insieme stesso. Caso Watergate, inflazione mondiale¹⁰".

Ma in ogni caso non viene qui minacciata in alcun modo l'immanenza del capitalismo, perché tali linee non vengono dall'esterno, bensì nascono e si collocano dentro il sistema: il "fuori" è ciò a cui tendono e non ciò da cui provengono, sono cioè delle forze centrifughe. Rimane, però, il fatto che il capitalismo lascia spazio al divenire di linee nomadi, che potrebbero trasformarsi tanto in occasioni per il darsi di una pratica di vita come la giurisprudenza, quanto in buchi neri che falliscono completamente la loro fuga.

Possiamo ora comprendere, dunque, perché l'utilizzo del termine *assiomatica* per descrivere il capitalismo non sia affatto una metafora, bensì uno slittamento dal piano matematico a quello politico. Vi è, infatti, una coincidenza di problemi tra questi due piani, che possiamo così riassumere: innanzitutto, la questione matematica dell'indipendenza degli assiomi e della saturazione del sistema è rispecchiata appieno nel capitalismo, poiché quest'ultimo - come visto - continua a far proliferare i suoi assiomi, tanto da non avere limiti fuori di lui, ma solo al suo interno; il capitalismo, infatti, ha fagocitato tutto e in questo consiste la sua saturazione. In secondo luogo, il problema matematico dei modelli di realizzazione è perfettamente rappresentato, all'interno del capitalismo, dagli Stati: questi ultimi, infatti, sono fra loro eterogenei (ci troviamo di fronte - come detto in precedenza - a stati democratici, a stati totalitari, ecc.), eppure l'assiomatica li costringe ad un isomorfismo di fondo, rappresentato dall'unico mercato mondiale. In terzo luogo, vi è il problema delle proposizioni indecidibili, contro le quali si scontra l'assiomatica, che, a livello politico, si traduce nella continua riproduzione, da parte del capitalismo, dei suoi stessi limiti, cioè di minoranze che sono potenzialmente rivoluzionarie rispetto al capitalismo stesso: minoranze prodotte dal sistema, che rischiano, però, di scagliarsi contro il sistema stesso. Non possiamo, allora, che concludere, con Deleuze e Guattari, che:

¹⁰ RF, p. 7.

"Sono i caratteri reali dell'assiomatica a farci dire che il capitalismo e la politica attuali sono letteralmente un'assiomatica. Ma è proprio per questa ragione che nulla è deciso in anticipo¹¹".

Il capitalismo, dunque, sembra poter fare a meno di creare una propria immagine della legge, perché può rinunciare alla fissità di un corpus legislativo e governare anche attraverso un potere più fluido e variabile: questo spiega perché nell'assiomatica attuale - come affermano Deleuze e Guattari - "nulla è mai deciso in anticipo". Bisognerà capire, allora, che forma assumerà questo nuovo potere più consono alle variazioni del capitale.

5.2 Les droits de l'homme: una politica della menzogna

Da quanto detto finora, dunque, si evince che il sistema capitalista elimina l'ordine spazio-temporale moderno e costruisce al suo posto un nuovo spazio-tempo, che possiamo definire, per comodità, "contemporaneo", in quanto sembra prolungarsi fino ai giorni nostri. Si tratta di un tempo che non vive più nel passato infinito, bensì nell'accelerazione del presente, e di uno spazio immanente e orizzontale, che sostituisce quello trascendente e gerarchico della legge moderna. Finora avevamo avuto a che fare con un potere che aveva sempre avuto la necessità di legittimarsi e di fondarsi su di un principio almeno apparentemente vero ed evidente: tanto l'immagine della legge antica quanto quella moderna avevano dovuto dimostrare, infatti, la loro validità, ed è per questo che la filosofia aveva avuto finora un ruolo di primo piano in rapporto al potere. Con il capitalismo le cose cambiano: la filosofia sembra perdere i propri privilegi, e al suo posto ritroviamo prima la psicoanalisi e, più in generale, le cosiddette scienze umane (come abbiamo visto nel precedente paragrafo), e, in seguito, l'informatica, il marketing e le cosiddette "discipline della comunicazione". Scrivono, infatti, Deleuze e Guattari:

"Più recentemente la filosofia si è imbattuta in molti nuovi rivali. Furono prima le scienze dell'uomo, e in particolare la sociologia, a volerla rimpiazzare. [...] Fu poi la volta dell'epistemologia, della linguistica o anche della psicoanalisi - e dell'analisi logica. Di prova in prova, la filosofia avrebbe affrontato rivali sempre più insolenti, sempre più calamitosi, che neanche il Platone più comico avrebbe mai immaginato. Infine il fondo della vergogna fu raggiunto quando l'informatica, il marketing, il design, la pubblicità,

¹¹ MP, p. 543. Per un'analisi dettagliata dei problemi dell'assiomatica e della loro corrispondenza con quelli presenti nel sistema capitalista, si veda MP, piano 13 "7000 a.C. Apparato di cattura", Proposizione XV. *Assiomatica e situazione attuale*, pp. 542-554.

tutte le discipline della comunicazione si impadroniscono della parola stessa «concetto» e dissero: è affar nostro, siamo noi i creativi, noi siamo i «concettualizzatori»! Siamo noi gli amici del concetto, lo mettiamo nei nostri computer¹².

Il sistema capitalista non smette, dunque, di aver bisogno di un sapere ufficiale, ma quest'ultimo non è più la filosofia, poiché essa serviva principalmente a dimostrare la fondatezza del potere: la filosofia garantiva al sistema coerenza e legittimità. Ma ora l'assiomatica capitalista non solo non ha più necessità di legittimarsi, ma non ha nemmeno più bisogno di apparire coerente: essa ha fatto del mercato mondiale il suo unico credo e, all'interno di quest'ultimo, fa coesistere ogni cosa. La conseguenza inevitabile è che il sistema capitalista, proprio a causa di ciò che abbiamo riscontrato in precedenza, ossia la sua saturazione e la sua assenza di limiti esterni, pone come evidenti degli assiomi non solo infondati, ma anche contraddittori tra loro: è questa la ragione per cui, ad esempio, un progetto di pace e di democrazia globale coincide con delle missioni di guerra. Inutile stupirsi o cercarne il nesso logico: quest'ultimo non è semplicemente fra le preoccupazioni del capitalismo. In questo modo appare chiaro che gli slogan di pace e di sicurezza lanciati dalle politiche attuali sono vuoti e privi di contenuto: servono solamente ad assopire i cittadini, i quali, credendo di non essere più sudditi come in epoca moderna, hanno bisogno perlomeno di alcune garanzie per la loro "libertà". Il sistema, infatti, si è trovato di fronte al problema di dover governare i propri cittadini senza un corpus legislativo fisso, dal momento che quest'ultimo non avrebbe potuto coesistere con le continue oscillazioni del mercato. Il capitalismo, perciò, ha dovuto rinunciare alla trascendenza della legge e trovare una nuova strategia di governo che Deleuze e Guattari chiameranno di *assoggettamento*. Mentre lo Stato antico, infatti, costituiva delle società di amici/rivali e lo Stato moderno, invece, di sudditi, il capitalismo contemporaneo crea, al contrario, dei Soggetti, vale a dire delle persone che sono identificabili per il loro nome, la loro funzione, il loro ruolo sociale, il loro status, e così via: abbiamo già avuto modo di vedere nel primo capitolo che cosa implicava, dal punto di vista teorico, la categoria di soggetto. Ma, mentre gli antichi si facevano trasformare in amici/rivali sotto la guida di un sapiente che deteneva il principio di autorità, e i moderni, dal canto loro, cedevano i propri diritti al sovrano e accettavano di divenire sudditi mediante un contratto sociale, ora - bisognerà chiedersi - che cosa fa sì che i cittadini contemporanei si assoggettino al capitalismo? Lo strumento messo in atto dall'assoggettamento rimane, in realtà, giuridico ed anche "moderno", poiché si tratta sempre del contratto, solo che ora quest'ultimo si avvale

¹² QP, p. XVI - XVII.

della rivoluzione kantiana, che ha insediato in ciascuno di noi una coscienza morale, quel Super-ego inflessibile descritto dalla psicoanalisi, che cambia la natura della relazione contrattuale: essa non sarà più fra i cittadini, oppure tra questi ultimi e il sovrano, bensì tra sé e sé. Scrivono Deleuze e Guattari:

"Il contratto [...] appare come il processo di soggettivazione di cui l'assoggettamento è il risultato. E bisognerà che il contratto vada sino in fondo, che sia stipulato non più tra due persone, ma tra sé e sé, nella stessa persona, *Ich = Ich*, in quanto soggetta e sovrana. Emerge qui l'estrema perversione del contratto, che restituisce il più puro dei nodi. Il nodo, il legame, la cattura, attraverso una così lunga storia: dapprima legame collettivo imperiale, oggettivo, poi tutte le forme di legami personali soggettivi, infine il Soggetto che si lega da solo e rinnova così la più magica operazione. [...] È necessario allora parlare di una «schiavitù volontaria»? È come per l'espressione «cattura magica»: ha soltanto il merito di sottolinearne l'apparente mistero¹³".

Deleuze e Guattari esplicitano, dunque, con chiarezza il cambiamento prodotto dal capitalismo contemporaneo: quest'ultimo non impone un contratto tra più persone, ma ne costruisce uno *ad personam*, così che ciascuno è legato personalmente al sistema e diviene più facilmente manipolabile. La cattura dello Stato moderno avveniva ancora a livello molare, sovraindividuale; quella del capitalismo, invece, penetra fin nelle fessure degli individui, costringendoli a legarsi da sé: nel passaggio sopracitato Deleuze e Guattari non lo esplicitano, ma alla luce di quanto visto a proposito dell'evoluzione della psicoanalisi, possiamo aggiungere che il contratto si trasforma, in tal modo, in uno statuto. Per il capitalismo, infatti, non si tratta più di stabilire le condizioni di un contratto, bensì di rilasciare uno statuto, una sorta di carta d'identità che certifichi l'appartenenza dell'assoggettato al sistema. Ma i due autori di *Mille Piani* sono altrettanto convinti che questa paradossale situazione di assoggettamento non sia spiegabile solo ricorrendo ad espressioni come quella, ripresa da La Boétie, di "schiavitù volontaria" oppure di "cattura magica"¹⁴, che non aggiungono nulla alla

¹³ MP, p. 542.

¹⁴ Va precisato che - come abbiamo visto in precedenza - anche Deleuze e Guattari avevano usato quest'espressione per indicare l'operazione di cattura operata dallo Stato dispotico e dal cosiddetto Re-mago; del resto, il ricorso ad un elemento mistico o magico per spiegare l'autorità delle legge moderna è presente anche in altri autori: si pensi a Montaigne, che scrive: "Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico dell'autorità" (Montaigne, *Essais*; trad. it. *Saggi*, a cura di F. Geravini, Adelphi, Milano, 1966, III, cap. 13, p. 1433), oppure a Pascal, che sembra citare Montaigne quando afferma: "La consuetudine fonda tutta quanta l'equità, per la sola ragione che è seguita: questo è il fondamento mistico dell'autorità" (Pascal, B., *Pensées*; trad. it. *Pensieri*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino, 1962, § 301, p. 142). Ma Deleuze e Guattari riconoscono ora l'insufficienza di tale espressione di fronte all'assoggettamento capitalistico: esso non ha nulla di magico, si tratta solamente di un mistero apparente e fittizio.

semplice constatazione di una logica paradossale. Bisogna, piuttosto, guardare al funzionamento di tale assoggettamento: lo Stato antico si imponeva come giudice per poter verificare le pretese di ciascuno; quello moderno diveniva sovrano per poter garantire ai suoi membri ciò che mancava loro nello stato di natura, ossia la sicurezza; in nome di cosa, allora, i cittadini del sistema capitalista si autoassoggettano al potere? È qui che si trova il colpo di genio del capitalismo: esso inventa una presunta "umanità" in nome della quale il singolo è disposto a trasformarsi in un soggetto controllato dal potere. L'umanità, il cui dispositivo divengono i cosiddetti *droits de l'homme*, diviene sinonimo di assoggettamento. Come mette bene in luce Claire Colebrook:

"Humanity has become nothing other than a structure of subjection. [...] Human rights mark an interesting point within the discourse of liberalism that would define the self as properly autonomous, self-constituting and distinct from the imposition of any positive norms. Originally defined through notions of non-interference, rights have become ways of maintaining minimal forms of normative content. The right to free speech, for example, is thoroughly in accord with an internalisation of what Deleuze and Guattari refer to as capitalism's decoded axiomatic; one is no longer governed by a tyrannical body, but is self-governing precisely through the absence of any specific norm or quality. [...] If there is no law other than the law of self-regulation, then the only truth or right of humanity lies in its quality of self-making¹⁵".

Ciò significa che l'assenza nel capitalismo di un vero e proprio corpus legislativo non deve essere intesa come una forma di liberazione: se non vi è nessuna norma determinata, il soggetto è costretto ad autonormarsi, in un regime immanente che - come abbiamo già visto a proposito del senso di colpa in Kafka - diviene ancora più severo rispetto a quello della legge. L'umanità, dunque, non ha più la funzione di valore trascendente, ma diviene la qualità immanente che ciascuno vuole mantenere in sé: il Soggetto, infatti, possiede già la propria umanità. Quest'ultima è certamente astratta, universale e altrettanto indeterminata quanto il sistema morale moderno, con la differenza che l'umanità non ha bisogno di imporsi come legge, perché non prescrive un dover-essere come faceva la morale kantiana. L'umanità, piuttosto, diviene ciò che va difeso dagli eccessi del potere, vale a dire quel minimo che il sistema deve garantirci per ottenere il nostro assoggettamento. Così, mentre in epoca moderna si diveniva sudditi dello Stato per ottenere almeno qualcosa che non si aveva prima, ossia la

¹⁵ Colebrook, C., "Legal theory after Deleuze", in Braidotti, R., Colebrook, C., Hanafin, P. (eds), *Deleuze and Law. Forensic Futures* cit., p. 20.

sicurezza, in epoca contemporanea ci si assoggetta al capitalismo per ottenere la garanzia di qualcosa che già si aveva: l'umanità. Inoltre, chi si assoggetta al regime capitalista, acquisisce una propria identità e un proprio status, e sono questi elementi stabiliti dal potere a divenire gli indicatori dell'umanità di ciascuno. In tal modo, come ha messo bene in luce Jacques Rancière, gli unici soggetti dei diritti umani rimangono, in realtà, proprio coloro che non si assoggettano al potere e che sono privati di tutto, ossia gli esclusi dalla comunità politica. Scrive Rancière:

"Quando non servono, si fa la stessa cosa che fanno le persone di buon cuore con i loro vecchi vestiti. Si danno ai poveri. Questi diritti che si rivelano inutili per noi vengono spediti fuori, insieme alle medicine e ai vestiti, alla gente priva di medicine, vestiti e diritti¹⁶".

Questa stessa critica è ripresa in parte anche da Žižek nel suo *Contro i diritti umani*, in cui sostiene, proprio sulla scia di Rancière, che questi ultimi sono i diritti di quella che Agamben chiama una nuda vita, ossia di chi ha perduto tutto e può essere, dunque, portatore di questi universali diritti umani proprio perché non ha nessun'altra identità a livello socio-politico¹⁷. Questo significa che, dal punto di vista deleuziano, i famigerati *droits de l'homme* non comportano nessun vantaggio per *una* vita, anzi l'unica cosa che le "consentono" è semmai l'assoggettamento al potere. Deleuze ne parla esplicitamente ne *L'Abécédaire*, attraverso il celebre esempio degli Armeni, che gli consente di opporre totalmente *les droits de l'homme* alla *jurisprudence*; egli afferma, infatti:

"Il rispetto dei diritti umani...verrebbe voglia di fare discorsi odiosi. [...] É astrazione pura. Cosa vuol dire «diritti dell'uomo»? É pura astrazione, è vuoto. [...] Faccio l'esempio dell'Armenia, recentissimo. Qual è la situazione? C'è questa enclave in una repubblica sovietica. C'è l'enclave armena. C'è una repubblica armena e un'enclave. E c'è il massacro, fatto dai turchi, almeno sembra, una «specie» di turchi... Gli azeri. Massacro degli armeni nell'enclave. Gli armeni si rifugiano nella loro repubblica e arriva un terremoto. Sembra di essere nel Marchese de Sade. Dei poveracci hanno affrontato le peggiori prove causate dall'uomo e appena arrivano al riparo, ci si mette la natura. E si parla dei diritti dell'uomo. Sono discorsi per intellettuali. E per intellettuali odiosi, senza idee. Tanto per cominciare queste dichiarazioni dei diritti dell'uomo non sono mai fatte in

¹⁶ Rancière, J., "Who is the subject of the rights of man?", in *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n° 2/3, p. 307.

¹⁷ Žižek, S., *Against Human Rights*, New Left Review, 2005; trad. it. *Contro i diritti umani*, trad. di D. Cantone, Il saggiatore, Milano, 2005, p. 58-59.

funzione e insieme alle persone interessate. Le società di armeni, le comunità di armeni: per loro il problema non sono i diritti dell'uomo. Qual è il problema? Ecco un concatenamento. Cosa si può fare per sopprimere o per rendere vivibile questa enclave? Ecco una questione di territorio e non di diritti dell'uomo. É un'organizzazione del territorio. Supponendo che Gorbaciov cerchi di uscire da questa situazione, cosa farà per evitare che l'enclave armena resti in balia dei turchi che la minacciano? Non è una questione di diritti dell'uomo, non è una questione di giustizia. É una questione di giurisprudenza. Tutti gli abomini che l'uomo subisce sono dei «casi». Non sono la negazione di diritti astratti. Sono abominevoli. Si potrà dire che i casi si somigliano, ma sono situazioni di giurisprudenza. Il problema armeno è tipicamente un problema di giurisprudenza molto complesso. Cosa fare per proteggere gli armeni e perché gli armeni si salvino dalla situazione folle in cui si trovano. In più ci si mette il terremoto! Terremoto, che pure ha le sue ragioni, le costruzioni che non andavano bene, che non erano fatte come si doveva. Sono casi di giurisprudenza. Agire per la libertà, divenire rivoluzionario, vuol dire agire nella giurisprudenza. La giustizia non esiste. I diritti dell'uomo non esistono. Conta la giurisprudenza, questa è l'invenzione del diritto. Allora, quelli che si contentano di ricordare i diritti dell'uomo, di recitarli, sono ottusi. Non si tratta di far applicare i diritti dell'uomo. Si tratta di inventare della giurisprudenza in cui, per ogni singolo caso, non sarà più possibile una cosa simile. [...]Si invocano invece i diritti dell'uomo, e cosa significa? Significa dire ai turchi che non hanno diritto di massacrare gli armeni. D'accordo, non hanno il diritto di massacrarli, e allora? ¹⁸».

Deleuze, dunque, è molto chiaro sulla natura dei diritti umani; arriva a dire che "non esistono": essi sono, dunque, un'invenzione fittizia del potere. L'esempio degli armeni sembra, infatti, confermare appieno la sopracitata inutilità dei diritti dell'uomo: essi sono diritti per chi non ha più nulla, in questo caso per gli Armeni, ma questi ultimi possono appellarsi ai diritti umani solamente perché sono stati vittima di massacro da parte dei Turchi. Detto in altri termini, i diritti umani entrano in vigore solamente una volta che sono stati violati e, inoltre, sono un ottimo strumento per nascondere le ragioni economiche e politiche di tali atti di violenza. Dire ai Turchi, infatti, che non hanno il diritto di massacrare gli armeni perché altrimenti violano i loro diritti umani, significa, dall'altra parte, ammettere che vi possano essere altre ragioni legittime per le quali perpetuare atti di violenza: quest'ultima, cioè, va fermata solo se viola i diritti umani. Ma, se all'interno di questi ultimi inseriamo la democrazia o la sicurezza, ecco che le guerre imperialiste dell'Occidente, che si camuffano da

¹⁸ A, G comme Gauche.

"missioni umanitarie" e "di pace", ricevono di colpo la loro piena legittimazione. Come mettono appunto Deleuze e Guattari:

"I diritti dell'uomo sono degli assiomi: possono coesistere sul mercato con ben altri assiomi, in particolare quelli relativi alla sicurezza della proprietà, che li ignorano e li sospendono ancor più di quanto non li contraddicano: «l'impura mescolanza o l'impuro fianco a fianco», diceva Nietzsche. Chi può controllare e gestire la miseria e la deterritorializzazione - riterritorializzazione delle *bidonvilles*, se non i poliziotti o gli eserciti potenti che coesistono con le democrazie? Quale socialdemocratico non ha dato l'ordine di sparare quando la miseria è fuoriuscita dal suo territorio o dal ghetto?¹⁹".

Torniamo, così, alla famigerata incoerenza del sistema capitalista, che pur funziona anche attraverso la creazione di questi diritti così universali e astratti, che dovrebbero includere tutti e che, invece, finiscono per non essere applicabili a nessuno, se non a coloro che si trovano già vittime di una situazione di violenza. Non sono, dunque, dei veri diritti, perché non garantiscono nulla: essi, piuttosto, sono memori della lezione kantiana, che aveva mascherato la vuota trascendenza dietro l'immagine della legge morale. Ora il capitalismo, però, ha dato vita ad un sistema immanente e deve rinunciare alla Legge; eppure costruisce uno strumento che chiama "diritti umani", ma che propone un'ideale di umanità talmente evanescente da non essere applicabile a nessuno. L'universalismo dei diritti umani fa rientrare dalla finestra la trascendenza della legge, solo che questa volta si tratta di una paradossale "trascendenza immanente". Non c'è più, cioè, una legge che ci obbliga dall'esterno, bensì un termine trascendente che coincide con l'idea di "umanità". Come scrive Alexandre Lefebvre:

"What fault does Deleuze identify in human rights discourses? Transcendence. He repeats this criticism time and again: Human rights introduce transcendence into political thought and practice. Transcendence is the immanence of one term to another. Or, expanding the formula, when one term is immanent to another, the latter transcends the former²⁰".

Ciò significa che l'immanenza del capitalismo non ha nulla a che fare con lo spazio nomade proposto da Deleuze, poiché quest'ultimo è davvero un campo immanente, mentre il capitale instaura una falsa immanenza, ossia un'immanenza "a qualcosa" (nel caso dell'uomo, all'umanità), dove questo "qualcosa" finisce per divenire trascendente, ossia il principio più

¹⁹ QP, p. 101.

²⁰ Lefebvre, A., "Human Rights in Deleuze and Bergson's later philosophy", in De Sutter, L., McGee, K. (edited by), *Deleuze and Law* cit., p. 49-50.

alto della gerarchia. È per questa ragione che, nel titolo di questo paragrafo, abbiamo scelto di chiamare i diritti umani "la legge contemporanea": anche se è vero che essi segnano una rottura con le precedenti immagini della legge, ciò non toglie che, pur prendendo la forma di diritti, continuino a ricoprire lo stesso ruolo precedentemente assegnato alla legge, vale a dire garantire al potere la possibilità di striare la terra e di costituire arbitrariamente delle gerarchie. A ciò si aggiunge che, mentre la legge moderna frenava le possibili linee di fuga attraverso la minaccia di una punizione, seppur infinitamente rimandata, ora, invece, i diritti dell'uomo consentono al capitalismo di avere a che fare con soggetti docili che si autocensurano in nome dell'appartenenza ad una fantasmagorica umanità. Non possiamo, allora, che concludere con Deleuze:

"Nel capitalismo di universale c'è solo una cosa, il mercato. Non c'è uno Stato universale, proprio perché c'è un mercato universale di cui gli Stati sono i centri, le Borse. Non è dunque universalizzante, omologante, è una fabbrica fantastica di grandezza e miseria. Non saranno i diritti dell'uomo a farci benedire i «vantaggi» del capitalismo liberale, ai quali essi partecipano attivamente. Non c'è Stato democratico che non sia coinvolto fin nel midollo in questa fabbricazione di miseria umana²¹".

5.3 La filosofia ai tempi del capitalismo: la nuova "morale della comunicazione"

Che la filosofia non riesca a mantenere nel capitalismo il ruolo di sapere ufficiale lo si è già visto abbondantemente, così come se ne sono spiegate le ragioni: al sistema capitalista non serve più legittimare il suo potere; gli interessa, piuttosto, una scienza che possa raggiungere una funzione di massa. Così i nuovi concorrenti della filosofia sono non solo la psicoanalisi, ma anche l'informatica e soprattutto il marketing: il sistema, infatti, non ha più bisogno di fondamenti, quanto piuttosto di pubblicità. Gli effetti di questa situazione si sono già visti nei paragrafi precedenti, attraverso l'analisi dell'assiomatica capitalista e della sua invenzione fittizia, che ha preso il nome di "diritti umani". Rimane da chiedersi, allora, che cosa accade nel frattempo alla filosofia di fronte alla perdita dei propri privilegi e alla nascita di questo regime politico. La risposta che ci fornisce Deleuze non è incoraggiante, poiché egli sostiene che la filosofia, invece che divenire una critica del sistema che l'ha ripudiata, tenta all'opposto di adeguarsi ai suoi standard e di assomigliare, perciò, ai suoi rivali più quotati: il marketing e la comunicazione. Non va dimenticato, del resto, che quando Deleuze analizzerà

²¹ Pp, p. 227.

l'ultimo stadio del capitalismo, non parlerà solamente - come tutti ricordano - di "società di controllo", ma anche di "società di comunicazione"²². Segno questo che la comunicazione sta divenendo la strategia ufficiale del potere: essa, del resto, opera attraverso la ricerca di universali e i "diritti umani" sono un eclatante esempio della sua opera. La filosofia, dunque, sembra decisa, secondo Deleuze, a scendere a patti con la comunicazione: è questa che in *Che cos'è la filosofia?* viene definita la sua vergogna:

"La vergogna d'essere uomo non la proviamo soltanto nelle situazioni estreme descritte da Primo Levi, ma anche in condizioni insignificanti, di fronte alla bassezza e alla volgarità dell'esistenza che pervadono le democrazie, di fronte alla propagazione di questi modi di esistenza e di pensiero-per-il-mercato, di fronte ai valori, agli ideali, alle opinioni della nostra epoca. L'ignominia delle possibilità di vita che ci sono offerte appare dall'interno. Noi non ci sentiamo al di fuori della nostra epoca, al contrario non cessiamo di scendere con essa a compromessi vergognosi. [...] Quantunque la filosofia si riterritorializza sul concetto, non ne trova la condizione nella forma presente dello Stato democratico o di un cogito di comunicazione ancora più dubbio del cogito di riflessione. Non ci manca certo la comunicazione, anzi ne abbiamo troppa; ci manca la creazione. «Ci manca la resistenza al presente»²³".

E questa resistenza non potrà certo venire da una filosofia che si sforza di adeguarsi alla moda del capitale e che rimane, perciò, tanto implicata al potere quanto le filosofie precedenti, con la differenza che ora non ottiene nemmeno nulla in cambio da quest'ultimo. Deleuze, dopo aver definito la filosofia dogmatica come una morale, nell'accezione che abbiamo descritto all'inizio di questo capitolo, conia una nuova espressione per descrivere l'ultima evoluzione del pensiero filosofico: si tratta, secondo lui, di "una morale della comunicazione"²⁴. La nuova filosofia, cioè, tenta di ancorarsi alla comunicazione per rendersi più appetibile agli occhi del mercato, con la conseguenza di disperdersi in una serie di pratiche, quali i dibattiti e le discussioni, in cui il filosofo si trasforma in una sorta di opinionista: ecco come la filosofia comincia a perdere la sua specificità e a divenire materia per intellettuali. Scrivono Deleuze e Guattari che, invece:

"Qualunque filosofo fugge quando sente la frase: adesso parliamo un po'. Le discussioni vanno bene per le tavole rotonde, ma è su un'altra tavola che la filosofia getta i suoi dadi

²² Ivi, p. 231.

²³ QP, p. 101-102.

²⁴ RF, p. 315.

cifrati. Il minimo che si possa dire è che le discussioni non farebbero avanzare il lavoro, perché gli interlocutori non parlano mai della stessa cosa. Cosa può importare alla Filosofia che qualcuno abbia una certa opinione e pensi questo anziché quello fintanto che i problemi in gioco non sono espressi?²⁵".

Questa tendenza alla discussione e alle tavole rotonde non solo rende la filosofia poco seria, ma mostra uno degli obiettivi della "morale della comunicazione", ossia trasformare i filosofi e, più in generale, gli intellettuali, in una sorta di giornalisti. Il giornalismo, infatti, si scopre capace di inventare l'evento e non ha più bisogno, perciò, di libri su cui poggiare: ora sono gli intellettuali che hanno bisogno del giornalismo per riscoprire la loro funzione di Autore, che, in quanto filosofi, avevano già perduto da tempo²⁶. A ciò si aggiunge anche l'uso della radio e della televisione, che danno la possibilità agli intellettuali di dar vita ad una sorta di "marketing intellettuale", che ha molto poco a che fare con la filosofia come creazione di concetti. Attraverso i nuovi mezzi di comunicazione di massa, l'intellettuale, infatti, è spinto a far parte dell'informazione, poiché è lì che può reinventarsi come autore, giornalista, opinionista, esperto, e così via. Scrive Deleuze, polemizzando con i cosiddetti "nuovi filosofi" in cui vedeva dilagare questa tendenza alla comunicazione:

"È un nuovo tipo di pensiero, il pensiero-intervista, il pensiero-conversazione, il pensiero espresso. [...] Ciò che mi disgusta è molto semplice: i nuovi filosofi mettono in atto una vera e propria martirologia, compresi il gulag e le vittime della storia. Vivono di cadaveri. Hanno scoperto la funzione-testimone, che fa tutt'uno con quella di autore o di pensatore. Ma [...] le vittime hanno dovuto pensare e vivere in tutt'altro modo per fornire del materiale a chi ora piange, pensa e dà lezioni in loro nome. [...] La loro iniziativa di marketing [...] rappresenta la sottomissione di ogni pensiero ai media; allo stesso tempo, conferisce ai media quel minimo di garanzia e tranquillità intellettuali per soffocare i tentativi di creazione che li costringerebbero a darsi una mossa²⁷".

Ma questo spostamento della filosofia verso il giornalismo e "l'opinionismo" non è l'unica tendenza della cosiddetta "morale della comunicazione". Quest'ultima, infatti, riguarda anche i filosofi di professione, cioè coloro che si sottraggono alle imprese del marketing e che,

²⁵ QP, p. 18.

²⁶ Inutile ricordare che Foucault aveva già mostrato da tempo la perdita da parte dell'autore della sua funzione propria: si veda la sua celebre conferenza, dal titolo *Che cos'è un autore?*, edita in Foucault, M., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 1-21.

²⁷ RF, pp. 110-113. Riguardo alla polemica contro gli intellettuali che pretendono di parlare "in nome di" qualcun altro, si veda anche l'intervista di Deleuze e Foucault "Gli intellettuali e il potere", pubblicata in ID, pp. 261-271.

nonostante ciò, sembrano comunque adeguarsi o addirittura proporre un pensiero della comunicazione, il cui maggior difetto, dal punto di vista deleuziano, è la totale mancanza di creatività. Tra i suoi interpreti scegliamo di prendere come esempio la filosofia di Jürgen Habermas e la sua teoria dell'agire comunicativo, nonostante Deleuze e Guattari abbiano precisato che:

"Non attacchiamo Habermas in modo particolare, né nessun altro. Habermas non è il solo a voler ancorare la filosofia alla comunicazione. A una specie di morale della comunicazione²⁸".

Nonostante ciò, Habermas si rivela per noi il candidato migliore con il quale instaurare un confronto con il pensiero di Deleuze, proprio perché ci permette di analizzare le strategie della "morale della comunicazione" in ambito giuridico, laddove, cioè, sarà più facile mostrarne la distanza dalla *jurisprudence* deleuziana.

Innanzitutto, va sottolineato che il modello a cui Habermas fa riferimento per teorizzare la sua teoria dell'agire comunicativo è Kant e la sua idea di uno *ius cosmopolitanus*, esposta, in particolare, in *Per la pace perpetua*. L'obiettivo di Habermas, soprattutto nei suoi primi scritti, è quello di trovare le condizioni per la costituzione di una comunità pubblica cosmopolita, la quale necessita, per fondarsi, del raggiungimento di un accordo collettivo a proposito delle decisioni pubbliche. Habermas, dunque, sostiene fin dall'inizio un progetto universalista, ritenendo che l'unica via per la costituzione di una comunità e di un accordo collettivo sia quella di una fondazione universale dei principi dell'agire. Detto in altri termini, il problema di Habermas è quello di legittimare un sistema di valori che possa valere universalmente: vi è, dunque, un ritorno ai valori eterni, astratti e universali che abbiamo già incontrato in precedenza; e forse non a caso Deleuze scriveva:

"Se il pensiero oggi va male, è perché, sotto il nome di modernismo, c'è un ritorno alle astrazioni, si riscopre il problema delle origini... Tutte le analisi in termini di movimenti, di vettori sono pertanto bloccate. È un periodo molto debole, un periodo di reazione. [...] Eppure, in filosofia, si ritorna sempre ai valori eterni, all'idea dell'intellettuale come custode dei valori eterni. [...] Oggi sono i diritti dell'uomo a svolgere la funzione di valori eterni. È lo stato di diritto e nozioni simili, di cui è nota l'estrema astrattezza. Ed è in

²⁸ RF, p. 315.

nome di questo che ogni pensiero è impedito, che ogni analisi in termini di movimento è bloccata²⁹".

L'idea habermasiana di fondo è che una fondazione universale dei principi dell'agire possa venire solamente attraverso uno strumento altrettanto universale, vale a dire il discorso razionale³⁰. Habermas ritiene, infatti, che l'argomentazione razionale sia l'unica via per poter raggiungere un accordo collettivo da parte della comunità, poiché si tratta di un processo comunicativo strutturato in modo tale da far prevalere l'opinione più fondata, cioè quella più legittima dal punto di vista razionale. Ciò significa che un discorso, per poter essere condiviso, deve sottostare a determinate "pretese di validità", quali la sua comprensibilità, la sua veridicità, la sua verità e la sua giustezza. A ciò si aggiunge un altro criterio che possiamo definire "procedurale", poiché riguarda la modalità di svolgimento del discorso: in una situazione discorsiva ideale, infatti, tutti gli interlocutori partecipano alla pari. L'obiettivo, è quello di creare un consenso intorno alle regole e ai principi dell'agire: se, infatti, tanto le pretese di validità quanto il criterio procedurale vengono rispettati, si dovrebbero raggiungere le condizioni per un discorso "universale", che ha il compito di delineare dei principi riconosciuti da tutti e fondare, così, in uno spazio pubblico trasparente, la possibilità di una cittadinanza mondiale. Habermas, però, si rende conto ben presto della difficoltà di tale progetto di matrice kantiana e, in un'intervista del 2004 con Eduardo Mendieta, nonostante accolga con favore l'affermazione dell'intervistatore che lo definisce "a defender of the Kantian project second to none³¹", aggiunge anche che vi è "a properly Utopian element of the status of world citizenship³²". L'elemento utopico sembra essere legato alla creazione di una solidarietà positiva a livello globale, ma questo ostacolo non implica un cambiamento di obiettivi per Habermas, poiché egli ritiene che la possibilità di costruire un consenso universale sia ancora aperta; si tratta solo di farle prendere la forma di un "consenso negativo":

"In place of the positive solidarity of a national citizenry, a negative consensus would suffice, to wit: a common outrage at the aggressive warmongering and human rights

²⁹ Pp, p. 161-162.

³⁰ Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983; trad. it. *Etica del discorso*, trad. di E. Agazzi, Laterza, Bari-Roma 1985.

³¹ Habermas, J., "America and the World: A Conversation with Jürgen Habermas", *Logos* 3/3 (2004), 1-22, p. 18.

³² Ivi, p. 20.

violations of criminal gangs and regimes, or a common horror over acts of ethnic cleansing and of genocide³³".

Ciò significa che, nonostante sembri difficile poter creare una comunità pubblica internazionale basata sulla condivisione di un *ethos* universale, ciò non toglie che una tale comunità possa darsi a partire dal riconoscimento universale di alcune infrazioni o oltraggi, come quelli ai diritti umani: in ciò consisterebbe, allora, il cosiddetto "consenso negativo". Sembra, dunque, che più che di un *ethos* condiviso, la comunità internazionale abbia bisogno di un diritto condiviso: quest'ultimo, del resto, era stato assunto da Habermas come il principale medium sociale già nella sua opera del 1992 *Faktizität und Geltung*, dove aveva posto al centro dell'analisi la democrazia deliberativa. Il diritto è qui l'unico garante della solidarietà sociale (poco importa, dunque, se quest'ultima è positiva o negativa); il problema è che Habermas giustifica tanto il diritto quanto la legge solo dal punto di vista procedurale. Vale a dire che gli basta guardare il modo in cui una legge viene creata e, in seguito, applicata, per valutarne la legittimità: una norma, infatti, è valida solo se è razionale, ed è razionale se è oggetto di un accordo comunicativo di fatto. Ciò significa che il processo legislativo necessita, innanzitutto, di un principio discorsivo che valuti la razionalità della norma proposta e, in secondo luogo, anche di un principio democratico che assicuri una partecipazione equa al processo di creazione della suddetta legge. Habermas qui si discosta da Kant perché non ammette più una subordinazione del diritto alla morale, dal momento che il diritto è stato scelto come unico medium sociale; scrive, infatti, Habermas:

"Nella formulazione kantiana del principio giuridico, l'onere della legittimazione è sostenuto dalla «legge universale». Quest'espressione tradisce ancora la presenza sullo sfondo dell'imperativo categorico: la forma universale della legge legittima la distribuzione di libertà soggettive solo in quanto esprime la buona riuscita del «test di universalizzazione» che la verifica. In questo senso Kant subordina ancora il diritto alla morale. Sennonché proprio questo è inconciliabile con l'idea di un'autonomia che si realizzi a partire dallo stesso medium giuridico. L'idea di un'autolegislazione messa in atto dai cittadini pretende infatti che coloro che come destinatari sono sottomessi al diritto possano anche, nello stesso tempo, ritenersene autori³⁴".

³³ Ibidem.

³⁴ Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992; trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013, cap. 3, § 3, p. 391.

Chi si sottomette ad una legge, perciò, deve essere anche colui che l'ha coniata: nel processo legislativo immaginato da Habermas vi è una coincidenza tra i destinatari e gli autori della legge. Queste ristrette condizioni di legittimazione, consentono, perciò, la definizione di un diritto puramente formale: è ciò che Habermas chiama "i diritti fondamentali", che coincidono di fatto con i diritti umani, di cui Habermas, infatti, sottolinea esplicitamente il carattere puramente formale:

"La sostanza dei diritti umani si concentra nelle *condizioni formali* necessarie a istituzionalizzare giuridicamente quel tipo di formazione discorsiva dell'opinione e della volontà in cui è la sovranità del popolo ad assumere veste giuridica³⁵".

I diritti umani, perciò, non indicano nessuna azione normativa, ma solamente le condizioni formali di partecipazione e comunicazione democratica: vale a dire che essi determinano le condizioni di istituzionalizzazione delle norme future³⁶. Attraverso i diritti umani, vale a dire attraverso la garanzia di una partecipazione democratica, i cittadini entrano nell'ambito della deliberazione di norme specifiche, che richiedono comunque il raggiungimento di un consenso (mediante argomentazione razionale) per poter essere legittimate.

È chiaro che dal punto di vista deleuziano l'impostazione habermasiana non fa che produrre dei diritti fondamentali completamente astratti e generali, a partire dai quali si dovrebbero coniare delle norme e dei diritti più specifici, che, però, non potranno che rimanere altrettanto astratti, dal momento che hanno la pretesa di essere universali e non possono, perciò, riferirsi a nessuna situazione o problema concreto: detto in termini deleuziani, non c'è posto qui per nessun "caso" o "evento". Habermas, però, sembra voler in qualche modo rispondere a questa possibile critica deleuziana, nel momento in cui avanza, anche sotto l'influenza dell'opera *Der Sinn für Angemessenheit* di Klaus Günther³⁷, una teoria dell'applicazione. Habermas scrive, infatti:

"L'astrattezza di norme così generali solleva problemi di *applicazione*, laddove l'urgenza del conflitto oltrepassi l'ambito familiare delle interazioni quotidiane. Decidere casi

³⁵ Ivi, p. 352. (Corsivo mio)

³⁶ "Human rights institutionalize the communicative conditions for a reasonable political will-formation". Habermas, J., "Remarks on Legitimation through Human Rights", in Pensky, M. (ed.), *The Postnational Constellation*, MIT, Cambridge, 2001, p. 117.

³⁷ Influenza riconosciuta dallo stesso Habermas nella prefazione a *Fatti e norme*, dove scrive: "Alla competenza giuridica di Klaus Günther debbo così tanti insegnamenti che dovrei quasi esitare ad esonerarlo – al pari degli altri – dalla responsabilità per i miei errori: cosa che tuttavia voglio qui fare espressamente". Habermas, J., *Fatti e norme* cit., p. 58.

simili, concreti ma difficilmente abbracciabili con lo sguardo, richiede allora operazioni piuttosto complesse. Da un lato occorre scoprire e descrivere le caratteristiche più rilevanti della situazione, alla luce di «norme candidate» alternative ma ancora indeterminate. Dall'altro lato occorre scegliere, interpretare ed applicare la norma più adeguata [*angemessen*] al caso dato, alla luce d'una descrizione della situazione che sia la più completa possibile³⁸.

Habermas, dunque, riconosce che delle norme fondate in modo astratto e imparziale rischiano di essere inutilizzabili nel concreto, ma si sforza di renderle applicabili attraverso il ricorso ad un "discorso di applicazione", che dovrebbe completare quello di fondazione. Solo che anche l'applicazione di una norma, secondo Habermas, deve essere imparziale tanto quanto la sua fondazione, perciò egli finisce per ridurre il discorso applicativo ad una sorta di descrizione di ogni possibile situazione concreta, che consenta di valutare quale norma sia la più adatta in ogni momento. Scrive, infatti, Habermas:

"L'*applicazione* imparziale della norma colma la lacuna che doveva necessariamente restare aperta – per l'imprevedibilità delle situazioni future – nel corso della sua imparziale *fondazione*. Nei discorsi di applicazione ciò che conta non è la validità della norma, ma il suo *adeguato corrispondere, o riferirsi, alla situazione*. Ogni norma coglie soltanto alcuni aspetti delle molteplici situazioni che avvengono nel mondo di vita. Perciò il discorso applicativo deve verificare quali descrizioni del caso risultino significative ed esaurienti per interpretare la situazione controversa; poi deve vedere quale delle norme *prima facie* valide sia la più appropriata alla situazione, dopo che questa situazione sia stata colta nella maniera più esaustiva in tutte le sue caratteristiche significative³⁹".

Il discorso applicativo dovrebbe, perciò, consentire di prevedere ogni situazione, in modo che l'incontro con il caso concreto, pur potendo far acquisire alla norma una maggiore determinazione, non la modifichi, però, nella sostanza. Ciò significa che nella pratica giuridica non c'è per Habermas nessuna possibilità creativa: il caso concreto va previsto, perciò l'applicazione mette in campo un tempo quasi retroattivo, in ogni caso totalmente distante dall'evento deleuziano e dalla sua apertura virtuale. Come mette bene in luce Alexandre Lefebvre nel suo articolo *Habermas and Deleuze on Law and Adjudication*, l'applicazione habermasiana:

³⁸ Ivi, p. 376.

³⁹ Ivi, p. 671.

"is, therefore, absolutely non-creative. Judgments do not add to either the norm itself nor modify the relations between the norms. This non-creativity is fundamentally required for discourse ethics. Only in this way can we be certain that jurisprudence does not forfeit the communicative structure of our laws and of the legal medium itself⁴⁰".

La pratica giuridica immaginata da Habermas è, dunque, statica e sembra essere pensata appositamente per mantenere questa immutabilità: ciò significa, per Deleuze, reprimere il movimento di *una vita*, rendendo quest'ultima inabile al cambiamento e legandola, invece, al mantenimento dello *status quo*, come avevano fatto anche le precedenti immagini della legge. Siamo giunti, così, a comprendere che cosa manca, secondo Deleuze, alla cosiddetta morale della comunicazione: quest'ultima non lascia spazio a nessuna creazione, ed è quest'assenza che accomuna gli intellettuali-giornalisti ad un filosofo come Habermas, nonostante lo spessore teorico di quest'ultimo sia di un'altra portata rispetto a quello dei primi. In entrambi i casi, però, non c'è spazio per nessuna pratica creativa: ciò significa impedire il darsi di qualunque linea di fuga e di qualunque critica al sistema. È invece proprio a partire da quest'ultima, che sarà la protagonista del nostro prossimo capitolo, che Deleuze può immaginare una pratica giuridica creativa. Concludiamo qui, perciò, il nostro viaggio nell'immagine della legge prodotto dalla filosofia dogmatica e comunicativa, per spostarci proprio nell'ambito della critica.

⁴⁰ Lefebvre, A., "Habermas and Deleuze on Law and Adjudication", in *Law Critique*, n° 17, 2006, p. 405.

CAPITOLO 3

CRITICA: LA LINEA DI FUGA

"Il problema non era come sfuggire alla parola d'ordine, ma come sfuggire alla sentenza di morte che essa racchiude, come sviluppare la sua potenza di fuga, come impedire alla fuga di svolgersi nell'immaginario o di cadere in un buco nero, come mantenere e liberare la potenzialità rivoluzionaria di una parola d'ordine".

Deleuze, G. e Guattari, F., *Mille piani*, Castelvechi, Roma, 2010, p. 157.

1. La letteratura tra resistenza e perversione

La parola d'ordine, ossia la legge, racchiude una sentenza di morte: l'obbedienza e l'assoggettamento al potere - come visto nel precedente capitolo - tolgono ad una vita la sua creatività. È questo, secondo Deleuze, che equivale alla morte: laddove non possiamo più creare qualcosa di nuovo, infatti, siamo costretti ad accettare lo *status quo* e ad adattarci alla ripetizione abitudinaria, che è incapace di riservare qualunque sorpresa. Non c'è novità né improvvisazione nell'abitudine: il tempo ordinario diventa così sinonimo di una morte lenta. Che cosa fare, allora, di fronte alle minacce e ai segreti della Legge? Deleuze ritiene che sia possibile una critica di quest'ultima, dove, però, il termine non deve far pensare ad una semplice opposizione. La critica di stampo nietzschiano che ha in mente Deleuze è una vera e propria pratica di *deterritorializzazione*. Il termine indica un movimento in grado di instaurarsi all'interno di una riterritorializzazione (vale a dire di un'azione di repressione

svolta dalla Legge) e di creare una linea di fuga rispetto a quest'ultima. La celebre *ligne de fuite* deleuziana non è, però, da intendersi come una mera pratica di resistenza: la sua potenza, infatti, consiste nell'inventare qualcosa di nuovo (una differenza, un evento imprevisto) che è capace non solo di mettere in crisi il potere, ma anche di propagarsi dando vita a nuove sperimentazioni. Si tratta, dunque, di un divenire che sfugge alle parole d'ordine della legge e che si rifiuta di conformarsi ai doveri di quest'ultima; ma in questo rifiuto vi è molto di più di un semplice "no", ossia di un'opposizione all'ordine costituito. Non è quest'ultima, infatti, a costituire l'elemento portante della critica: non basta, cioè, trasgredire la legge per metterla in crisi. Il compito è più arduo e può cominciare solo da un'invenzione, ossia dalla creazione di una differenza: sarà poi quest'ultima a divenire inconciliabile con la legge, ma si tratta pur sempre dell'invenzione di un elemento positivo e non semplicemente di un'opposizione che sarebbe capace di dire solamente "no", senza dare avvio, però, a nessuna nuova sperimentazione. Per comprendere meglio questo compito di deterritorializzazione della critica, è necessario rivolgersi, in particolare, alle analisi che Deleuze porta avanti sulla letteratura, la quale può essere considerata a pieno titolo un esempio di creazione continua di linee di fuga.

Com'è noto, del resto, la letteratura è stata anche una delle più grandi passioni di Deleuze, basti pensare alla quantità di libri e saggi dedicati dal filosofo francese all'ambito letterario. Proust, Sade, Sacher-Masoch, Lewis Carroll, Louis Wolfson, Kafka, Artaud, Lawrence: tutti questi nomi sono da intendersi come dei personaggi concettuali che costellano l'intero pensiero deleuziano. Ma che funzione ha la letteratura per Deleuze? E perché, inoltre, dopo un'incursione nel campo dell'immagine attraverso i due tomi sul cinema¹ e il libro dedicato alla pittura di Francis Bacon², Deleuze sente il bisogno, alla fine della sua vita, di tornare alla letteratura, pubblicando *Critica e clinica*? Qual è la ragione di questo ritorno alle origini, da dove tutto era cominciato con *Proust e i segni*? La risposta ce la fornisce lo stesso Deleuze, affermando che la letteratura ha un rapporto speciale con la vita poiché solo la scrittura è:

"una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di Vita che attraversa il vivibile e il vissuto³".

¹ Deleuze, G., *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Ubulibri, Milano, 1984 e Deleuze, G., *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Ubulibri, Milano, 1989.

² Deleuze, G., *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata, 1995.

³ CC, p. 13.

La letteratura è un divenire, poco importa se si tratta di un divenire-bambino, donna o animale, l'unica cosa che conta è il tragitto che ci costringe a percorrere. La letteratura è un'arte nomade, è forse la realizzazione più compiuta di quel nomadismo che Deleuze e Guattari hanno delineato in *Mille Piani*. Scrivere è tracciare linee di fuga, alcune mortali, come quelle di Virginia Woolf, di Scott Fitzgerald e di Jack Kerouac⁴; in ogni caso si tratta sempre di linee pericolose poiché impongono un divenire altro da sé: non un divenire-scrittore, ma un divenire-impercettibile che non è mai esente dal rischio di un'autodistruzione. Eppure questa sperimentazione spinta fino al limite è a suo modo necessaria, secondo Deleuze, proprio in funzione di quella critica intesa come un movimento di deterritorializzazione.

In una celebre conferenza tenuta nel 1987 e intitolata *Che cos'è un atto di creazione?*, Deleuze affermava, infatti, che ogni forma d'arte può essere definita un atto di resistenza.

"L'opera d'arte non è uno strumento di comunicazione. Non ha niente a che fare con la comunicazione. Non contiene in senso stretto la benché minima informazione. In compenso, c'è una fondamentale affinità tra l'opera d'arte e l'atto di resistenza. Questo sì. Essa ha qualcosa a che fare con l'informazione e con la comunicazione solo in quanto atto di resistenza⁵".

Pittura, cinema, teatro, letteratura, musica: ogni vera opera d'arte resiste, come la musica di Bach ha resistito alla ripartizione del sacro e del profano ed è culminata in un grido. Ma resistere è un'azione tutt'altro che astratta; resistere è lottare ed è un atto tanto artistico quanto profondamente umano. Allora - ci si chiederà - se ogni forma d'arte porta con sé una lotta, qual è la peculiarità della letteratura? Perché Deleuze sembra averle accordato un privilegio particolare, eleggendola ad arte nomade per eccellenza? Di certo anche la letteratura combatte: ma contro che cosa? Ogni autore porta avanti la propria battaglia personale: Artaud contro il corpo ridotto ad organismo, Kafka contro la burocrazia insopportabile, Lewis Carroll contro il mondo del profondo; ma forse tutte queste lotte possono essere ricondotte ad un'unica strategia, la strategia propriamente letteraria. Quest'ultima è pur sempre un'operazione di deterritorializzazione, ma prende dei contorni particolari quando è accostata alla scrittura: diventa, infatti, una vera e propria critica della Legge.

Il concetto di critica implica che la letteratura porti con sé una forza distruttiva: essa funziona come *pars destruens*, e ciò spiega il pericolo mortale che è insito in lei. Essendo una linea di

⁴ D, p. 46.

⁵ RF, p. 265.

fuga, rischia in ogni momento di cadere in un buco nero: la distruzione può divenire improvvisamente autodistruzione. Scrivono, infatti, Deleuze e Guattari:

"La linea di fuga fa esplodere le due serie segmentarie, ma è capace di peggio, di rimbalzare sui muri, di ricadere in un buco nero, di prendere la via della grande regressione e di rifare i più rigidi segmenti secondo i percorsi delle sue deviazioni⁶."

Una linea di fuga ha sempre un esito imprevisto ed imprevedibile: può finire nell'abisso, essere catturata, oppure riuscire a deterritorializzarsi (il che non esclude che, in seguito, possa essere comunque vittima di un buco nero o di un apparato di cattura: la deterritorializzazione è un *continuum* di divenire; non c'è mai un punto d'arrivo certo). Ma, se la letteratura riesce a creare una deterritorializzazione, ciò non di meno conserva una forza di distruzione che la qualifica come critica. Vale la pena di sottolineare che qui la distruzione non coincide né con il negativo, che è oggetto di contestazione di tutta la filosofia deleuziana, né con le forze reattive, di cui Deleuze parla nel *Nietzsche e la filosofia*. Spesso - proprio a partire dalla critica al negativo - si tende a considerare il pensiero deleuziano come un pensiero dell'affermazione pura, della gioia e della liberazione del desiderio. Ma così facendo si dimentica completamente la forza distruttiva che permea la gran parte dei testi di Deleuze, a partire da *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*. L'intento deleuziano è esplicitamente quello di mettere in atto un pensiero distruttore, rivolto, a seconda dei casi, contro il senso comune, il buon senso, l'immagine del pensiero, la psicanalisi, lo strutturalismo, la linguistica, ecc. Questa distruzione è una critica, nell'accezione nietzschiana del termine: non si tratta né di un'opposizione, né di una contestazione, bensì di una critica immanente. Infatti, nella situazione attuale in cui il capitalismo ha catturato ogni cosa (oggetti, uomini, macchine, popolazioni, immagini), non c'è più nessun fuori del sistema. Quest'ultimo ha fagocitato tutto, non ha più limiti esterni, ma solo immanenti: la critica non può dunque venire da un *dehors* che non esiste più, essa è già inesorabilmente catturata dentro il sistema. A questo punto la questione per Deleuze non si pone nei termini foucaultiani di "Che cos'è la critica?": se è vero che la critica è l'arte di non essere governati⁷, c'è da chiedersi, seguendo le linee di un pragmatismo di fondo che si troverà ben esplicitato in *Mille Piani*, come essa funziona e come può funzionare nell'attuale situazione di saturazione del sistema e di assenza di spazi esterni a quest'ultimo. È una questione di funzionamento e non di essenza per Deleuze; ed è seguendo

⁶ MP, p. 261.

⁷ Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.

tale problematica che egli arriverà a pensare la critica letteraria come una deterritorializzazione.

La letteratura, infatti, funziona come un'operazione di diagnosi: si tratta per lo scrittore di ritrovare i propri sintomi, di farsi cioè medico di se stesso. Lo scrittore in quanto tale non è malato, ma piuttosto medico, medico di se stesso e del mondo. Il mondo è l'insieme dei sintomi di una malattia che coincide con l'uomo. Come in parte abbiamo già visto nel primo capitolo, parlando della clinica, Deleuze afferma:

"La letteratura appare allora come un'impresa di salute: non che lo scrittore abbia necessariamente una salute vigorosa, ma gode di un'irresistibile salute precaria che deriva dall'aver visto e sentito cose troppo grandi, troppo forti per lui, irrespirabili, il cui passaggio lo sfinisce, ma gli apre dei divenire che una buona salute dominante renderebbe impossibili⁸".

La letteratura costruisce una sintomatologia dell'uomo, che è ciò che la rende così vicina alla vita: lo scopo letterario per eccellenza è una sperimentazione condotta fino al limite delle forze vitali, che vuole dare voce anche alle anomalie del vivente. La critica, dunque, è la strategia letteraria che Deleuze descrive come peculiare atto di resistenza della letteratura. Ma tale strategia, nei confronti della Legge, non è da intendersi come una mera trasgressione, bensì, piuttosto, come una *sovversione*. Trasgredire, infatti, sembra indicare una via che ci porta fuori o oltre la Legge; sovvertire, al contrario, significa minare le fondamenta della legge e del potere dall'interno, poiché - come visto - un *dehors* sembra divenuto oggi un luogo impossibile. Cosa diviene allora questa critica, una volta stabilito che essa deve essere immanente? Essa agisce piegando il sistema, vale a dire creando un *dehors du dedans*, un fuori dell'interno (la medesima operazione che Deleuze attribuisce al pensiero di Foucault⁹). Come definire, allora, questa piegatura? Essa può assumere il titolo di *perversione*, se pensiamo quest'ultima, a partire dalla sua etimologia, come un rovesciamento, uno stravolgimento, un cambiamento di direzione: non si va più, infatti, dall'interno all'esterno, ma si piega l'interno per creare un fuori.

È dunque possibile leggere Deleuze come un perverso, interessato alle deviazioni dalla norma e dal normale, perché soltanto queste ultime sembrano essere in grado di aprire nuove possibilità di vita. La perversione potrebbe qualificarsi allora come il metodo propriamente

⁸ CC, p. 16.

⁹ F, p. 126.

deleuziano, se seguiamo le indicazioni di François Zourabichvili, che, nel suo libro *Le vocabulaire de Deleuze*, scrive:

"Deleuze procède par un méthode qu'on pourrait dire de *perversion*. [...] Toujours faire fuir, plutôt que de critiquer ... Mais pourquoi parler de perversion? Nous ne pensons pas seulement à la définition usuelle - déviation quant au but ou quant à l'objet - mais à un texte sur l'attitude dont Freud avait fait trait distinctif de la perversion¹⁰".

Zourabichvili si riferisce qui alla definizione freudiana del *disconoscimento*, che Deleuze riprende in *Il freddo e il crudele*:

"Troviamo in Freud l'analisi delle resistenze che, a titoli diversissimi, implicano un processo di *disconoscimento* (la *Verneinung*, la *Verwerfung*, la *Verleugnung* di cui J. Lacan ha mostrato tutta l'importanza). Potrebbe sembrare che un *disconoscimento* in generale sia molto più superficiale di una negazione o anche di una distruzione parziale. Ma così non è: si tratta di un'operazione totalmente diversa. Forse è necessario vedere il *disconoscimento* come punto di partenza di un'operazione che non consiste nel negare e neppure nel distruggere, ma piuttosto nel contestare il giusto diritto di ciò che è, nel far assumere a ciò che è una sorta di sospensione, di neutralizzazione in grado di aprirci al di là del dato un nuovo orizzonte non dato¹¹".

E Zourabichvili interpreta il *disconoscimento* freudiano come l'equivalente della *perversione* deleuziana, commentando quest'ultima come segue:

"Car il ne s'agit pas de fuir hors-de, mais de faire fuir, il y a bien quelque chose que l'on fuit, et qui se confond avec le faire-fuir: le règne absolu de oui et du non, de l'alternative comme loi du possible, le choix comme pseudo-liberté du désir assujetti au découpages préétablies (non seulement le brouillage de l'alternative par Barteby, mais la «perversion métaphysique» du capitaine Achab, l'homme qui «fuit de partout») ¹²".

Pervertere è letteralmente creare delle linee di fuga, delle alternative possibili: la stessa operazione che Deleuze sembra compiere con la storia della filosofia. Studiare un autore e

¹⁰Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Parigi, 2003, p. 43.

¹¹FC, p. 34.

¹² Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze* cit., p. 43-44.

fargli fare un figlio mostruoso¹³ (dunque anomalo, come i mostri studiati da Geoffrey Saint-Hilaire): questo è quello che David Lapoujade definisce:

"un procédé ou une méthode perverse, qui consiste à extraire une sorte de double de l'original étudié qui permet de passer de l'autre côté de la limite assigné par l'original ¹⁴".

Tutta la filosofia deleuziana potrebbe essere qualificata, perciò, come una perversione: una grande fuga al fine di creare ed aprire nuovi orizzonti e nuove vite. Ma il lavoro deleuziano sulla strategia letteraria non ha nulla a che fare con la costruzione di una filosofia della letteratura; ricordiamo che Deleuze era contrario a qualsiasi forma di filosofia intesa come "riflessione su" qualcosa¹⁵. Si potrebbe dire, piuttosto, che Deleuze si rivolge alla letteratura perché essa è l'arte più perversa: quella che in assoluto crea più divenire e più linee di fuga, lasciando spazio alle anomalie e sovvertendo, al contempo, le norme. Se essere vicini alla vita significa delirare per poter costruire una nuova salute, lontana dai criteri del normale e del patologico, allora potremmo definire, a pieno titolo, la letteratura come la grande perversione deleuziana.

¹³ Il riferimento è alla celebre affermazione di Deleuze, contenuta in *Pourparler*: "Ma il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo, nel fatto di concepire la storia della filosofia come una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l'autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere". Pp, p. 15.

¹⁴ Lapoujade, D., *Deleuze, les mouvements aberrants* cit., pp. 127-128.

¹⁵ Deleuze, nella già citata conferenza intitolata *Che cos'è un atto di creazione?*, affermava: "Io faccio filosofia e voi fate cinema. Una volta ammesso questo, sarebbe troppo facile dire: perché la filosofia, che è pronta a riflettere su qualunque cosa, non potrebbe riflettere anche sul cinema? E' stupido. La filosofia non è fatta per riflettere su qualunque cosa. Trattando la filosofia come una potenza di «riflettere-su», abbiamo l'aria di concederle molto, ma di fatto le togliamo tutto". RF, p. 257-258.

2) Il riso di Socrate

"Come chiamare la nuova operazione filosofica, in quanto si oppone a un tempo alla conversione platonica e alla sovversione presocratica? Forse con la parola perversione, che si addice almeno ai sistemi di provocazione di questo nuovo tipo di filosofo, se è vero che la perversione implica una strana arte delle superfici¹".

Criticare la legge non significa, dunque, semplicemente opporvisi: non basta dirle di "no" per potersi sottrarre alle relazioni di potere che essa instaura. Nessuna negatività pura, infatti, può divenire creativa - Deleuze lo va ripetendo dai tempi di *Nietzsche e la filosofia*. La perversione implica, al contrario, qualcosa di differente rispetto ad una negazione: si tratta di pensare la legge. Ciò potrebbe apparire piuttosto paradossale, poiché un tale atto di pensiero non sembra mettere in moto nessuna strategia di resistenza; eppure Deleuze afferma che la base di ogni filosofia politica è un "pensiero della legge", a cui non deve mai mancare un elemento di comicità.

"Vi è sempre stato un solo modo di pensare la legge, una comicità del pensiero, fatta d'ironia e d'umorismo²".

Pensare la legge, perciò, non è affatto un gesto innocuo, poiché se il pensiero si esercita davvero sulla legge, allora non potrà che far emergere tutte le contraddizioni che sono insite in essa. Mentre il falso pensiero della filosofia dogmatica si impegnava a legittimare la Legge, il pensiero critico, al contrario, è quello che la fa emergere in tutta la sua fragilità. Scrive, infatti, Deleuze che si tratta di un pensiero delle superfici: quest'ultimo - com'è noto - è un termine centrale per la filosofia deleuziana, poiché intende costruire un'alternativa rispetto alla profondità del pensiero del fondamento. Se, dunque, la critica è davvero un'arte delle superfici, significa che essa non cela nulla: tutto deve venire a galla, compresi i paradossi e le falsificazioni della Legge. È per questo che si è parlato in precedenza anche di perversione: non si tratta qui di trasgredire la Legge, ma di farne vedere l'infondatezza. Un'arte della superficie, inoltre, implica anche un altro elemento, che Deleuze chiama "comicità": non solo, infatti, il pensiero del fondamento inventa una profondità sotto cui celare la sua complicità con la Legge, ma promuove al contempo anche un forte senso del tragico. L'intera filosofia dogmatica è tragica: la prospettiva platonica, quella cristiana e quella kantiana, tanto quanto la

¹ LS, p. 121.

² FC, p. 95.

psicoanalisi, non fanno che proporci delle narrazioni tragiche, che coinvolgono il nostro destino. Anche il potere e la legge si servono del tragico, per farci credere che le loro restrizioni siano il male minore rispetto a quanto potrebbe accadere se fossimo lasciati allo stato di natura: una vita sembra essere condannata ad un percorso tragico, da cui soltanto l'obbedienza alla Legge o a Dio possono salvarla. Sia il profondo che il tragico, dunque, sono strumenti al servizio del potere, tanto che quest'ultimo sembra imporre un'interpretazione tragica ogniqualvolta si trova di fronte ad un pensiero critico. Come scrive Deleuze:

"Il falso senso del riso rende stupidi; quanti autori deformiamo a forza di sostituire un sentimento tragico e puerile alla potenza comica aggressiva del pensiero che li anima³".

Il pensiero critico viene, dunque, celato sotto la profondità e la tragicità di cui la Legge è padrona: riterritorializzare la critica significa darle un'interpretazione tragica, poiché quest'ultima vanifica tutta la sua aggressività. Lo si è visto anche a proposito della psicoanalisi: ogni lettura edipica era una foratura costruita *ad hoc* per eliminare ogni possibile ribellione nei confronti della legge. Deleuze e Guattari ci hanno fornito anche un altro esempio esplicito al riguardo: Kafka, di cui fanno emergere nella loro monografia tutta la potenza critica, è stato spesso sepolto sotto interpretazioni psicoanalitiche, che ci restituiscono l'immagine di un autore tragico. *La lettera al padre*, ad esempio, viene intesa spesso come uno scritto tragico, in cui si nasconde un forte complesso di Edipo: tutto al contrario - scrivono Deleuze e Guattari - la ribellione contro il padre non ha nulla di tragico, ma è l'emblema della comicità⁴. L'intera battaglia di Deleuze e Guattari contro l'interpretazione, psicoanalitica ma non solo, va letta proprio in tal senso: interpretare significa disinnescare la potenza rivoluzionaria di un pensiero critico. È, dunque, un atto di repressione che si maschera da comprensione: la critica, al contrario, ha in sé una potenza aggressiva, che non ha nulla a che fare con il tragico. Deleuze la chiama comicità e sostiene che ogni pensiero critico della legge abbia assunto la propria forma comica; tenteremo, perciò, di definire meglio la comicità come linea di fuga e ripercorreremo, in seguito, la storia dell'immagine della legge, non più dal punto di vista del potere - come abbiamo fatto nel capitolo precedente-, bensì da quello della critica. Incontreremo, così, dapprima Socrate e la sua risata che diviene la critica all'immagine classica della legge; poi il Marchese de Sade e Sacher-Masoch in quanto autori della perversione dell'immagine moderna della legge; in seguito Artaud e il suo Corpo senza Organi che si pone come risposta critica all'Edipo psicoanalitico;

³ Ibidem.

⁴ "La ribellione del figlio contro il padre è una commedia, non una tragedia". K, p. 19.

infine, Melville e la letteratura americana che sembrano in grado di opporsi criticamente al capitalismo e alla sua politica dei *droits de l'homme*. Come si potrà notare da questa lista di autori, si tratta per lo più di scrittori: si riconferma così il nostro assunto di partenza, secondo cui la letteratura avrebbe in Deleuze un ruolo centrale nella storia della critica della Legge, grazie alla sua capacità di pervertire quest'ultima. Con ciò non si intende dire che solo la letteratura sia un'arte di resistenza; al contrario Deleuze stesso sembra proporci altri esempi di arte critica, come il teatro di Beckett e di Carmelo Bene, o ancora come le figure dipinte da Francis Bacon e le immagini-cristallo di Orson Welles. Ciò che contraddistingue la letteratura, piuttosto, è il fatto che essa sia in grado di apportare una critica puntuale alla Legge in ogni epoca: detto in altri termini, si tratta di un pensiero critico che si trasforma caso per caso, a seconda dei differenti contorni assunti dal potere. La letteratura sprigiona una comicità di volta in volta singolare, che non è altro che una potenza aggressiva diretta contro la Legge.

2.1 Il comico: di fronte ad un fuori intollerabile

"Que signifie le rire? [...] Nous voyons en elle [la fantaisie comique], avant tout, quelque chose de vivant. Nous la traiterons, si légère soit-elle, avec le respect qu'on doit à la vie"⁵.

Deleuze sostiene, dunque, che pensare la Legge da un punto di vista critico non possa prescindere da un elemento di comicità. Se la critica che ha il ruolo di pervertire la Legge è davvero una linea di fuga, non potrà che essere creativa: è proprio quella stessa capacità di inventare qualcosa di nuovo che la Legge intendeva sottrarci, che deve riemergere nella costituzione di un pensiero critico. Si tratta pur sempre di una creazione che nasce in risposta ad un movimento di repressione: la critica comincia laddove una vita ha perduto la propria singolarità. È di fronte ad un atto di repressione, proprio quando quest'ultimo diviene "intollerabile"⁶, che una vita decide di reagire, mettendo in atto un pensiero nuovo, che rompe con la tragicità e la profondità della Legge e si fa, allo stesso tempo, superficiale e comico. Tra questi due termini, il primo sembra essere quello che ha avuto più fortuna fra gli interpreti deleuziani, poiché si sente parlare spesso di un'arte delle superfici in relazione alla filosofia di

⁵ Bergson, H., "Le rire. Essai sur la signification du comique", in *Œuvres cit.*, p. 391.

⁶ Usiamo qui il termine "intollerabile" nel senso in cui Deleuze lo utilizza per descrivere "l'intuizione politica" di Foucault. Deleuze afferma, infatti, che Foucault: "aveva una potenza nel vedere che era in rapporto con la sua potenza nello scrivere. Quando si vede qualcosa e lo si vede molto profondamente, ciò che si vede risulta intollerabile. Non era una parola che lui usava nei suoi discorsi, ma è presente nella sua riflessione. In fondo pensare, per lui, era reagire all'intollerabile, all'intollerabile che si è vissuto. [...] Il pensiero come sperimentazione, ma anche il pensiero come visione, come ciò che coglie un intollerabile". RF, p. 226.

Deleuze, nonostante quest'ultimo sembri essersi discostato dal termine "superficie" subito dopo *Logica del senso*⁷. Ma, dopo aver analizzato la logica del fondamento nel primo capitolo ed aver visto, in seguito, quali strategie di potere mette in atto la Legge, giocando sulla sua presunta trascendenza e profondità, non ci è difficile comprendere perché Deleuze abbia voluto caratterizzare il pensiero nomade e critico come "superficiale". Si tratta di evitare di cadere nelle trappole della Legge, che cela il segreto della sua vuotezza dietro un'idea di fondamento che - come si è visto - è del tutto illegittima. La critica, dunque, non potrà che essere superficiale, ma resta da chiedersi perché essa debba dirsi anche "comica". Quest'ultimo termine, infatti, non ha goduto di grande considerazione nella letteratura secondaria deleuziana, nonostante, a differenza del concetto di "superficie", non sia mai stato rinnegato da Deleuze. Al contrario, se ne trova traccia non solo in *Il freddo e il crudele*, dove Deleuze parla esplicitamente della comicità della Legge, ma anche in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*, oltre che nel *Kafka* e in *Critica e clinica*.

Sarà necessario, dunque, comprendere meglio che cosa Deleuze intenda quando parla della comicità del pensiero e possiamo cominciare da una definizione piuttosto semplice del comico, che, però, sembra ben corrispondere a quanto ha in mente Deleuze: è comico ciò che fa ridere. Il comico, infatti, è una sorta di effetto - una reazione - che nasce da quello che Deleuze chiama "un pensiero all'aria aperta"⁸, vale a dire un incontro del pensiero con il fuori. Questo *dehors*, però, non deve essere per forza qualcosa di gioioso o allegro per poter produrre un effetto comico. Tutto al contrario, secondo Deleuze, un pensiero comico nasce dall'incontro con un fuori che potremmo definire "intollerabile", per riprendere il termine utilizzato in precedenza. Deleuze, parlando di Nietzsche, lo connota così:

"Capita spesso a Nietzsche di trovarsi di fronte a una cosa che ritiene disgustosa, ignobile, vomitevole. Ebbene, questo lo fa ridere, e se fosse possibile la renderebbe ancora più tale. Ancora uno sforzo, dice, non è ancora abbastanza disgustosa; oppure, è straordinario quanto sia disgustosa, è una meraviglia, un capolavoro, un fiore velenoso, alla fine «l'uomo comincia a diventare interessante»"⁹.

⁷ Deleuze afferma nel 1973, quindi dopo aver pubblicato *L'anti-Edipo*, che: "L'opposizione superficie-profondità non mi preoccupa più. Ciò che ora interessa sono i rapporti tra un corpo pieno, un corpo senza organi, e dei flussi che scorrono". ID, p. 331. Su questo tema si veda Smith, D. W., "From the Surface to the Depths: On the Transition from *Logic of Sense* to *Anti-Oedipus*" in Boundas, C. V. (edited by), *Gilles Deleuze. The Intensive Reduction*, Bloomsbury Publishing, New York, 2009, pp. 135-153.

⁸ ID, p. 326.

⁹ Ivi, p. 326-327.

La risata, perciò, è da intendersi come la risposta ad un intollerabile e ciò vale anche nel caso della Legge, quando è quest'ultima a divenire "disgustosa". Non c'è nulla, in realtà, di comico in lei, poiché essa vuole essere presa sul serio e si fa dipingere in tutta la sua austerità: è proprio quest'immagine che suscita il riso in chi, come Nietzsche, ha scoperto il suo inganno e la sua falsa trascendenza. Il comico, dunque, non si trova nell'oggetto che provoca il riso, ma è ciò che viene creato dal pensiero critico: è qui che si mette in gioco di nuovo quella capacità creativa che una vita sottomessa alla Legge sembrava aver perduto. Se una vita è capace di ridere di fronte al tragico, ecco che essa mette in moto una "gioia rivoluzionaria", tanto più rivoluzionaria quanto più è diretta verso oggetti tragici. Commenta, a tal proposito, Deleuze:

"Il riso-schizo o la gioia rivoluzionaria, è questo che esce dai grandi libri, e non le angosce del nostro meschino narcisismo o i terrori della nostra colpa. Lo si può chiamare «comico del sovrumano», oppure «clown di Dio», c'è sempre una gioia indescrivibile che sgorga dai grandi libri, anche quando parlano di cose brutte, disperanti o terrificanti¹⁰".

Tutti i grandi libri, dunque, fanno nascere una risata: a Deleuze piace ricordare l'aneddoto raccontato da Max Brod, secondo cui gli uditori che assistettero alla lettura di *Il processo* risero in modo irrefrenabile per tutto il tempo, e anche lo stesso Kafka. Del resto - continua Deleuze:

"Non si può non ridere quando si confondono i codici. Quando mettete il pensiero in rapporto con il fuori, allora nascono i momenti di riso dionisiaco, è il pensiero all'aria aperta¹¹".

Resta da chiedersi, allora, perché si ride di fronte al tragico? Certamente - lo abbiamo visto - quest'ultimo è un prodotto del potere, che contribuisce a depotenziare la vita; ma come si ottiene un effetto comico di fronte ad visione tragica? Deleuze lo spiega in *Differenza e ripetizione*, ponendo il comico come un lato della ripetizione; troviamo scritto, infatti, nella tesi di dottorato di Deleuze che:

"La ripetizione ha un momento tragico ed uno comico; anzi appare sempre due volte, una volta nel destino tragico, un'altra nel carattere comico¹²".

¹⁰ Ivi, p. 326.

¹¹ Ibidem. Il racconto di Max Brod è citato da Deleuze anche in altre occasioni, ad esempio in FC, p. 95, e si trova in Brod, M., *Franz Kafka. Eine Biographie. Erinnerungen und Dokumente*, Praha 1937; trad. it. *Franz Kafka*, Milano, Mondadori, 1956.

La ripetizione comica, a differenza di quella tragica, opera, secondo Deleuze, per difetto: si ha ripetizione comica, infatti, quando l'eroe affronta "un'azione troppo grande per lui". Sono esempi di una tale comicità l'indagine condotta da Edipo sull'assassino di suo padre, che lo porterà a scoprire se stesso come colpevole; o ancora, l'omicidio commesso da Amleto che credeva di avere di fronte il re Claudio, e invece uccide il ciambellano Polonio; infine, anche la morte di Dio per mano dell'uomo può essere definita una "storia comica"¹³. Non si tratta, però, secondo Deleuze, di una ripetizione che viene dopo quella tragica: in questo caso ci collocheremmo all'altezza di una farsa o di una parodia. È in questo che, dal punto di vista della ripetizione, Deleuze si discosta esplicitamente da Marx: quest'ultimo, infatti, riteneva che la ripetizione comica seguisse come una farsa quella tragica; al contrario, secondo Deleuze, quest'ordine cronologico è infondato¹⁴. Se, del resto, la ripetizione comica fosse solo una parodia di quella tragica, essa non potrebbe creare nulla di nuovo: perché ciò avvenga, al contrario, è necessario che il comico e il tragico coesistano e si sottopongano alla selezione dell'eterno ritorno. Di nuovo, è il lancio di dadi nietzschiano che permette di far tornare il comico e di elevarlo così al sovraumano; scrive Deleuze:

"L'eterno ritorno ha liberato il comico per farne un elemento del sovraumano"¹⁵.

Quella gioia rivoluzionaria di cui si è parlato in precedenza, dunque, non è frutto di un incontro con il positivo (come troppo spesso si pensa, banalizzando "l'ottimismo" deleuziano); si tratta, piuttosto, della capacità di creare un pensiero comico di fronte a ciò che ci è intollerabile: non c'è spazio né per una negazione pura, né per una ripetizione vuota di quest'ultimo. Il comico è la via di fuga perché è l'unica in grado di creare qualcosa di nuovo e di ripetersi in modo sempre differente. È per questa ragione che il comico diviene un elemento del sovraumano. Nel primo capitolo avevamo visto come il sovraumano fosse letto da Deleuze come il livello delle singolarità preindividuali e delle individuazioni impersonali: il comico, perciò, può dirsi davvero il pensiero critico messo in atto da una vita singolare.

Questa connessione tra l'elemento comico e il vitale non è, però, una prerogativa solo di Deleuze: uno dei suoi "maestri", infatti, aveva anch'esso dedicato delle riflessioni a questo tema, nonostante non venga mai citato espressamente da Deleuze quando parla del comico. Si tratta ovviamente di Henri Bergson e del suo *Le rire. Essai sur la signification du comique*,

¹² DR, p. 25.

¹³ Ivi, p. 123, nota.

¹⁴ Ivi, p. 222, nota. Di Marx si veda *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1964.

¹⁵ Ivi, p. 126. Di una comicità del sovraumano, sempre in *Differenza e ripetizione*, si parla anche a p. 18 e 381.

che abbiamo citato all'inizio del presente paragrafo. L'obiettivo di Bergson, in questo testo, è quello di determinare le categorie del comico, per tentare di spiegarne le leggi che ne regolano il funzionamento. Si tratta, perciò, di un intento teorico piuttosto distante da quello di Deleuze, a cui interessa individuare una comicità del pensiero come forma critica ed aggressiva, piuttosto che concentrarsi sul comico in quanto tale. Sta qui forse la ragione per cui Deleuze non nomina direttamente Bergson quando si trova a parlare del carattere comico della critica; eppure in *Le rire* si trovano molti elementi che Deleuze condivide appieno con Bergson. Innanzitutto, l'autore di *Materia e memoria* accosta fin da subito il comico alla vita, definendo esplicitamente la comicità come vitale¹⁶: vi è, infatti, nel riso un atto di fantasia che è creativo e proprio per questo appartenente alla vita. Bergson prosegue sostenendo che il comico è una sorta di fuoriuscita dall'abitudine: quando vediamo, ad esempio, qualcuno che si siede, quest'azione non ha nulla di comico poiché siamo abituati ad assistere ad una tale situazione. Ma se, invece, qualcuno sedendosi rompe la sedia e cade, questa scena ha un effetto comico e grottesco, poiché è provocata da una rottura rispetto a ciò che ci si aspettava: l'abitudine si è spezzata e non è accaduto ciò che avevamo previsto. Perciò, scrive Bergson:

"c'est une circonstance extérieure qui a déterminé l'effet. Le comique est donc accidentel; il reste, pour ainsi dire, à la surface de la personne¹⁷".

Il comico, dunque, è accidentale e superficiale e può prodursi sia spontaneamente che artificialmente (se, ad esempio, la caduta è provocata dall'alterazione della sedia da parte di un terzo): in questo secondo caso chi ride non è solamente chi ha assistito alla scena, bensì chi ha prodotto l'effetto comico tramite una sperimentazione¹⁸. Ma - e qui ritroviamo la forte vicinanza a Deleuze - ciò che davvero provoca il riso è il fatto che in situazioni simili a quella qui sopra descritta ci si aspettava di veder agire una vita, mentre la vittima dello scherzo ha assunto una rigidità quasi meccanica. Scrive Bergson:

"Ce qu'il y a de risible dans un cas comme dans l'autre, c'est une certaine *raideur de mécanique* là où l'on voudrait trouver la souplesse attentive et la vivante flexibilité d'une personne¹⁹".

¹⁶ Bergson, *Le rire* cit., p. 9.

¹⁷ Ivi, p. 13.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

Detto altrimenti, ciò che Bergson intende dire è che proprio l'emergere di un caso accidentale che rompe con l'abitudine ci fa vedere la vittima di tale caso come una sorta di automa che agisce meccanicamente. Essa, infatti, invece che mostrarci la sua vitalità, ripete sempre le stesse azioni e, vedendo una sedia, si aspetta che sia stabile: non considera, perciò, la possibilità dell'imprevisto. E uno dei modi attraverso cui emerge questo meccanismo insito nella persona vivente è proprio la ripetizione, poiché - dice Bergson - "la vie bien vivante ne devrait pas se répéter"²⁰. Anche qui, dunque, è la ripetizione a provocare l'effetto comico, nonostante Bergson la intenda come puramente meccanica ed automatica e ne abbia, perciò, una concezione del tutto differente rispetto a Deleuze. In ogni caso ciò che è interessante notare è la funzione che l'autore di *Le rire* assegna al comico; egli scrive, infatti:

"Le comique est ce côté de la personne par lequel elle ressemble à une chose, cet aspect des événements humains qui imite, par sa raideur d'un genre tout particulier, le mécanisme pur et simple, l'automatisme, enfin le mouvement sans la vie. Il exprime donc une imperfection individuelle ou collective qui appelle la correction immédiate. Le rire est cette correction même. Le rire est un certain geste social, qui souligne et réprime une certaine distraction spéciale des hommes et des événements"²¹.

Bergson, dunque, assegna al riso una funzione sociale di correzione: di fronte ad una vita ridotta a mero meccanicismo, dunque privata della propria singolarità, il comico serve a correggere tale situazione e a ripristinare la vitalità propria della vita. Va ricordato che *Le rire* è un testo del 1900 e che fino ad allora Bergson aveva pubblicato l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) e *Matière et mémoire* (1896): in questi due primi testi - come mette appunto Frédéric Worms - Bergson:

"a placé la «vie sociale» dans le prolongement de la vie en général: l'étude du problème du rire est pour lui l'occasion, lui impose même l'obligation d'en traiter explicitement"²².

Le rire, dunque, diventa l'occasione per un'analisi più approfondita della vita sociale: Bergson, infatti, ritiene che il riso e, più in generale, la commedia, siano da collocarsi a metà tra la vita e l'arte. Se, infatti, la commedia è certamente un genere artistico, essa, però, non ha nulla a che fare con l'arte pura, la quale si disinteressa completamente della società e della natura. La commedia, al contrario, si pone volutamente nella vita sociale, facendo di

²⁰ Ivi, p. 22.

²¹ Ivi, p. 41-42.

²² Worms, F., *Introduction à Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977, p. 78.

quest'ultima il suo milieu: proprio per questo essa si attacca alla vita, mettendo in scena quelle che Bergson, coniando un'espressione degna di nota, chiama delle *singularità comuni*.

"Elle [l'observation comique] choisit, parmi les singularités, celles qui sont susceptibles de se reproduire et qui, par conséquent, ne sont pas indissolublement liées à l'individualité de la personne, des singularités communes, pourrait-on dire²³".

Il comico mostra delle singolarità e scarta individui e persone, perché eccessivamente generali e personali: il comico ha una funzione sociale perché non solo ripristina la singolarità della vita, ma perché sembra in grado di coinvolgere anche una comunità di vite. Certamente molti dei termini utilizzati da Bergson (fra cui correzione, ripetizione e vita) non trovano una corrispondenza puntuale in Deleuze; ci è parso, però, di poter scorgere nell'impostazione bergsoniana un antecedente della comicità del pensiero proposta da Deleuze. Quest'ultimo non ne parlerebbe certo in termini di "funzione sociale", però quel che è certo è che il comico ha anche in Deleuze tanto il compito di far recuperare ad una vita la sua singolarità, ossia la sua capacità creativa, quanto quello di far nascere una critica o una linea di fuga che, anche se singolare, non può non avere riscontri anche in ambito collettivo.

Questa vicinanza di Deleuze a Bergson ci permette, del resto, di puntualizzare la distanza di entrambi da un terzo autore, che è certamente un riferimento centrale quando si parla del comico, vale a dire Freud e le sue analisi sul motto di spirito. Il testo di Freud esce nel 1904 ed è citato anche da Bergson nella riedizione di *Le rire* del 1919. Vi sono, in realtà, molte differenze tra il comico bergsoniano e il motto di spirito freudiano: si pensi alla centralità del linguaggio e dell'io presenti in Freud, che non trovano corrispondenze in Bergson²⁴. Ma, senza entrare nel merito delle riflessioni di Freud sul tema, ci interessa piuttosto concentrarci sulla funzione che il motto di spirito assume dal punto di vista sociale nell'opera freudiana. Il motto di spirito, infatti, è inteso da Freud come un atto creativo "liberatorio", nel quale le istanze morali volte alla repressione dei desideri inaccettabili vengono sollevate dal loro compito censorio, permettendo così un risparmio di energia psichica. Il "piacere" che consegue al motto di spirito è testimoniato, secondo Freud, dalla reazione del riso. Egli scrive:

"Il processo che si svolge nella prima persona del motto di spirito produce piacere eliminando l'inibizione, riducendo il dispendio locale; esso non sembra poi placarsi finché

²³Bergson, H., *Le rire* cit., p. 73.

²⁴ Per un'analisi più approfondita delle differenze tra il comico di Bergson e il motto di spirito di Freud, si veda Pérès, A., *Commentaire à "Le rire" de Henri Bergson*, Ellipses, Paris, 1998, in particolare pp. 18-20.

non abbia ottenuto, con l'interposizione della terza persona, l'alleviamento generale con lo scarico²⁵".

Se, dunque, il motto di spirito è certamente una forma di liberazione dalla repressione del Super-io e dalle norme sociali, esso, però, trova soddisfazione in un piacere temporaneo e nella risata della terza persona presente. Non si tratta, perciò, di una correzione o della nascita di una linea di fuga, bensì di un alleviamento momentaneo della repressione, che non ha conseguenze sociali. È questo che invece sembra caratterizzare in parte Bergson, ma soprattutto Deleuze: la critica prodotta dal comico, seppur temporanea nella sua forma, produce una rottura con il sociale che non ha fine con la semplice ricezione dell'elemento comico. Certamente la linea di fuga rischia continuamente di essere riterritorializzata dal potere, ma non per questo essa può dirsi soddisfatta di provocare una semplice risata: la sua posta in palio è una messa a nudo della Legge, che è ben distante da un semplice alleviamento momentaneo dei suoi effetti.

2.2 Ironia e umorismo nella critica classica

"L'ironia e l'umorismo formano essenzialmente il pensiero della legge. È rispetto alla legge che entrambi si esercitano, e trovano il loro senso²⁶".

Si è detto finora che la critica della legge coincide con un pensiero all'aria aperta che cela in sé un elemento comico. Una volta mostrato come la Legge sia per una vita il fuori (*dehors*) intollerabile e come le singolarità tentino di costruirsi una linea di fuga proprio attraverso la comicità, rimane da considerare come quest'ultima si dia nei diversi spazi-tempo in cui si ritrova a lottare. Deleuze non solo ricostruisce la storia della critica della Legge nel mondo classico e nell'età moderna, ma ne mostra anche la duplice dimensione. Quello che finora abbiamo chiamato "il comico", infatti, si dà nel concreto in due forme differenti, vale a dire l'ironia e l'umorismo. Deleuze ne delinea le caratteristiche in *Il freddo e il crudele*, in particolare nel settimo capitolo dedicato a "La legge, l'umorismo e l'ironia"; egli riprenderà poi la sua analisi in *Logica del senso*, nella diciannovesima serie intitolata "Sull'umorismo". Ma una tale concettualizzazione dell'ironia e dell'umorismo ha, in realtà, una storia ben più lunga poiché essa è ripresa ancora una volta da Bergson. Anche in questo caso Deleuze non

²⁵ Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1904; trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, trad. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2002, p. 211.

²⁶ FC, p. 91-92.

cita esplicitamente la sua fonte, ma l'influenza delle riflessioni bergsoniane contenute in *Le rire* è del tutto evidente. Bergson, infatti, pone ironia ed umorismo come due forme opposte del comico; in particolare, egli definisce l'ironia come segue:

"Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est: en cela consiste l'*ironie*. [...] On accentue l'ironie en se laissant soulever de plus en plus haut par l'idée du bien qui devrait être²⁷".

A ciò corrisponde la descrizione deleuziana dell'ironia che sembra fare eco a Bergson:

"Vi è molta ironia nel processo che sale dalle leggi a un Bene assoluto come a un principio necessario per la loro fondazione. [...] L'ironia è il gioco di un pensiero che si permette di fondare la legge su un Bene infinitamente superiore²⁸".

L'ironia, dunque, è descrivibile tanto in termini bergsoniani quanto in termini deleuziani come un movimento di ascesa. Abbiamo visto, infatti, nel secondo capitolo, come la legge, soprattutto in epoca classica e moderna, cerchi di mostrarsi come trascendente o perché dipende dal principio primo (il Bene platonico) o perché si pone essa stessa come principio primo (come nel caso della legge kantiana). L'ironia, dal canto suo, vuole essere un pensiero della Legge e, proprio nel tentativo di comprendere quest'ultima, comincia un processo di ascesa verso il principio primo che la fonda. La comicità dell'ironia si dà quando quest'ascesa eccede la legge stessa: l'ironia, infatti, non si accontenta né del Bene platonico né della Legge morale, ma va ancora più in alto, tanto da trovare un principio infinitamente superiore. L'ironia, perciò, è il raggiungimento di un'altitudine eccessiva o quanto meno tale da mostrare che ciò su cui si fonda la legge non è in realtà il Bene più alto, poiché anch'esso dipende da un principio superiore: detto altrimenti, l'ironia mette in luce come il principio della Legge sia esso stesso infondato.

Dall'altra parte, invece, abbiamo l'umorismo, che può dirsi come il movimento opposto e al contempo complementare dell'ironia. Bergson lo descriveva in questi termini:

"On décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'*humour*. L'humour, ainsi définie, est l'inverse de l'ironie. [...] On accentue l'humour en descendant de plus en plus

²⁷ Bergson, H., *Le rire* cit., p. 56.

²⁸ FC, p. 91-92.

bas à l'intérieur du mal qui est, pour en noter les particularités avec une plus froide indifférence²⁹".

Dal canto suo, Deleuze condivide con Bergson la descrizione della freddezza dell'umorista (lo vedremo a proposito di Sacher-Masoch) e scrive:

"Vi è molto umorismo nel processo che discende dalle leggi a un Meglio relativo, necessario per persuaderci a obbedirvi. [...] L'umorismo è il gioco di questo pensiero [della Legge] che si permette di sanzionarla mediante un Meglio infinitamente più giusto³⁰".

L'umorismo, dunque, è l'inverso dell'ironia: mentre quest'ultima, infatti, è un movimento di ascesa, l'umorismo, al contrario, si caratterizza come un processo di discesa. Deleuze ne parlerà anche nei termini di un "approfondimento": si è visto, del resto, che la Legge ha sempre tentato di mantenere una profondità che le fosse propria. La Legge, cioè, non è solo trascendente, ma anche capace di far derivare da essa tutta una serie di conseguenze che dovrebbero costituire quello che il senso comune chiama il "giusto". Perciò, mentre il pensiero ironico della Legge eccedeva nella ricerca della trascendenza e dell'altitudine, quello umoristico, al contrario, oltrepassa i limiti della profondità. In tal modo l'umorismo scopre che le conseguenze della Legge, se portate all'estremo, vanno ben oltre i confini del Giusto e del Meglio e ciò significa che l'obbedienza alla Legge può portare con sé anche delle ingiustizie. Perciò, se l'ironia mostra l'infondatezza delle leggi, l'umorismo ne mette in luce, invece, l'inefficacia. Tanto la comicità ironica quanto quella umoristica sono, dunque, per Deleuze degli strumenti di critica: si nasconde in loro un potenziale aggressivo, in grado di combattere la legge. Su questo punto, Deleuze si scosta ancora una volta dall'impostazione freudiana, che leggeva, al contrario, l'umorismo come un mero meccanismo di difesa. Scriveva, infatti, Freud:

"Esso [l'umorismo] disdegna di sottrarre il contenuto rappresentativo legato all'effetto penoso all'attenzione cosciente, come fa la rimozione, e in tal modo trionfa dell'automatismo di difesa³¹".

²⁹ Bergson, H., *Le rire* cit., p. 56.

³⁰ FC, p. 91-92.

³¹ Freud, S., *Il motto di spirito* cit., p. 209.

L'umorismo freudiano, perciò, si rifiuta di pensare l'intollerabile della Legge e preferisce difendersene ponendo quest'ultimo a livello inconscio. L'*humour* di Deleuze, invece, intende pensare la Legge in tutta la sua complessità, al fine di mostrarne le falle e le incoerenze: solo così, indebolendo l'immagine della Legge, sarà possibile mettere in atto dei meccanismi di resistenza.

Come detto in precedenza, la critica, però, varia a seconda dell'immagine della Legge che si trova di fronte: l'ironia e l'umorismo non rimangono, perciò, sempre uguali a se stessi. È il caso, allora, di concentrarci, innanzitutto, sulla prima forma di critica: quella all'immagine classica della Legge. Come già visto, il padre fondatore di tale immagine è Platone e, secondo Deleuze, la critica alla Legge antica va attribuita quasi paradossalmente a Platone stesso. In realtà, l'autore di tale critica è Socrate, il quale però, com'è noto, parla per mezzo di Platone, in quanto protagonista dei suoi dialoghi. Prima di concentrarci sulla strategia socratica, vale la pena di notare che il fatto di attribuire allo stesso filosofo la paternità della Legge, da un lato, e della sua critica, dall'altro, non è affatto casuale: Deleuze, in tal modo, mette in piedi una critica che potremmo definire "immanente", poiché proviene dall'immagine stessa della Legge. Questa sottolineatura si rivela importante non solo per comprendere il ruolo di Socrate nella storia della Legge antica, ma, ancor di più, perché riflette la situazione contemporanea. Come abbiamo visto parlando dell'assiomatica del capitalismo alla fine del secondo capitolo, il capitale ha oggi fagocitato tutto: non c'è nessun fuori del sistema. Tale situazione ha portato molti a chiedersi se, in tali condizioni, una critica sia oggi possibile: domanda legittima a partire dalla considerazione che dall'età moderna in poi sono state portate avanti solamente delle critiche esterne, vale a dire provenienti da un *dehors* rispetto al sistema. Detto in altri termini, da Kant in poi, ci si è abituati a pensare che una prospettiva critica, per mantenere fede a dei presunti caratteri di oggettività e universalità, debba venire sempre a partire dall'esterno, così da poter essere imparziale. Deleuze, analizzando il mondo antico, sembra, invece, aprire uno spiraglio verso la possibilità di una critica immanente, che sarebbe oggi l'unica critica possibile. Socrate, infatti, critica Platone, vale a dire che piega la legge classica, al fine di creare in essa un *dehors du dedans* che diviene il punto di partenza del suo pensiero critico.

Deleuze, in particolare, descrive la critica socratica come una risata: non solo Socrate, ma anche i suoi allievi, infatti, ridono e lo fanno in una situazione che sembra del tutto inappropriata, vale a dire la morte di Socrate. Esempio, in tal senso, è un dialogo platonico, ossia il *Fedone*, nel quale il protagonista racconta ad Echecrate come si è svolto l'ultimo giorno di Socrate, prima che quest'ultimo fosse costretto a bere la cicuta. Fedone, in

particolare, narra che Socrate, in quelle tragiche ore, era circondato da alcuni suoi discepoli, che – viene detto a più riprese - ridono. Troviamo scritto, infatti:

"E noi tutti che eravamo presenti ci trovavamo pressappoco nella stessa condizione di spirito ora ridendo ora piangendo."³²

Fedone prosegue, inoltre, il suo racconto, dicendo:

"E Simmia ridendo «Per Zeus», disse, «o Socrate m'hai fatto ridere, anche se ora non ne avevo voglia»"³³.

I discepoli di Socrate ridono, anche se non ne hanno voglia: non possono, però, non farlo perché sono di fronte ad una situazione comica, ossia la morte di Socrate. Quest'ultimo, infatti, è stato condannato a morte in seguito ad un processo: la sua condanna, perciò, consegue alle leggi di Atene. Queste leggi dovrebbero essere un'emanazione del Bene, ma la realtà si rivela ben differente. Innanzitutto, infatti, se le leggi rappresentano il Bene, allora quest'ultimo per Socrate dovrebbe coincidere con la sua condanna a morte. In secondo luogo, il Bene nell'immagine classica della legge era stabilito – come sappiamo – dall'autorità del saggio: in questo caso dovrebbe, perciò, essere Socrate ad indicare qual è il Bene, affinché le leggi che lo rappresentano siano sentite come giuste. Ma nella vicenda di Socrate, invece, sono le leggi che si proclamano giuste e che chiedono a Socrate di morire in loro nome. Nasce così un pensiero ironico della Legge che fa ridere i discepoli di Socrate: nel tentativo di comprendere le leggi e la loro decisione di condannare Socrate, l'ironia, infatti, permette loro di risalire fino al Bene superiore da cui la legge dipende, per arrivare a scoprire che tale Bene è semplicemente inesistente. A ciò si aggiunge anche un umorismo insito nell'immagine classica della legge, che la morte di Socrate rende immediatamente evidente: Socrate aveva la possibilità di fuggire e, dunque, di trasgredire le leggi, ma decide di non farlo e di sottomettersi a queste ultime. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, all'obbedienza alle leggi dovrebbe conseguire il Meglio per chi obbedisce: in questa situazione, al contrario, la decisione di sottomettersi alle leggi comporta l'accettazione della condanna a morte di un innocente. Poiché i discepoli sanno che Socrate non era colpevole, l'accettazione della sua condanna mette davanti ai loro occhi la vera conseguenza a cui le leggi conducono: non certo

³² Platone, "Fedone", in *Le opere*, volume 1, Newton & Compton editori, 2005, p. 145.

³³ Ivi, p. 155.

il Meglio per Socrate, ma –paradossalmente – una condanna ingiusta, che il loro maestro dovrà pagare a prezzo della vita.

Si compie così la critica alla legge platonica, che presenta dei tratti del tutto peculiari: innanzitutto, come abbiamo evidenziato in precedenza, è una critica immanente, perciò l'elemento comico è già insito nell'immagine stessa della legge. Ciò che manifesta la legge è, infatti, al contempo, anche ciò che ne mostra l'infondatezza. Come scrive, a tal proposito, Laurent De Sutter:

"Non solo questa immagine si rivela comica in sé, ma il suo carattere comico può manifestarsi in una forma che la evidenzia e la smaschera nello stesso tempo. Vale a dire che è perfettamente possibile immaginare che il comico di questa immagine classica della legge non appaia: per convinzione, per stupidità o per interesse. Ma questa possibilità è di per sé un raddoppiamento del comico, dal momento che essa ne è la manifestazione più profonda: che il comico della legge non appaia, manifesta di per sé questo carattere comico ancora più se esso apparisse apertamente. Si comprende così la gratuità della risata dei discepoli di Socrate, risata priva di qualsiasi rimprovero e di qualsiasi amarezza³⁴".

La risata di Socrate e dei suoi discepoli, inoltre, non è solo una critica immanente, ma anche – e questo ne costituisce la seconda caratteristica fondamentale – ironica ed umoristica allo stesso tempo. Il riso, infatti, sembra in grado di compiere entrambi i movimenti di ascesa e di discesa che permettono di rivelare la comicità della Legge nella sua interezza. Ciò spiega perché Deleuze, in *Il freddo e il crudele*, sembri apprezzare la critica di Socrate all'immagine classica della Legge, mentre in *Logica del senso* rilevi dei forti limiti nell'ironia socratica. A tal proposito si possono fare due considerazioni: la prima è che la critica di cui si parla nel testo del '67 si riferiva ad un episodio ben preciso, ossia la morte di Socrate, mentre l'ironia socratica indica in generale il metodo d'interrogazione portato avanti da Socrate nei dialoghi platonici. Tale metodo è certamente descrivibile come un movimento di ascesa, dal momento che viene chiamato "ironia", ma è posto al servizio di tutt'altro compito rispetto alla critica; esso, infatti, ha come obiettivo:

³⁴ De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto* cit., p. 18-19.

"a un tempo di strappare l'individuo alla sua esistenza immediata, di superare la particolarità sensibile verso l'Idea e di instaurare leggi di linguaggio conformi al modello³⁵".

L'ironia socratica mira, perciò, a superare l'individuo verso l'universale dell'Idea, ma è del tutto incapace di portare a termine l'operazione. L'ascesa, infatti, rimane incompleta, a meno che l'individuo non scompaia completamente: in tal caso, però, non ci troveremmo più all'altezza di un pensiero ironico, bensì – scrive Deleuze - "della derisione, come nello scambio Socrate-Alcibiade". La forza della critica nell'episodio della morte di Socrate è legata, al contrario, al riso e alla sua esplosione di comicità: è da esso, infatti, che nasce una critica che non intende reintrodurre alcuna idea universale e che non ha altro obiettivo se non quello di smascherare la Legge platonica e la sua presunta dipendenza da un Bene superiore.

³⁵ LS, p. 125.

3) *Sade e le istituzioni: un'anarchia perpetua*

"La critique - la littérature - me semble associée à l'un des tâches les plus difficiles, mais les plus importantes de notre temps [...] : la tâche de préserver et de libérer la pensée de la notion de valeurs, par conséquent, aussi d'ouvrir l'histoire à ce qui en elle se dégage déjà de toutes les formes de valeurs et se prépare à une tout autre sorte - encore imprévisible - d'affirmation¹".

Se Socrate, dunque, incarnava lo spirito della critica classica, con il pensiero moderno, invece, cominciano una nuova ironia ed un nuovo umorismo. Il riso - come abbiamo visto - era certamente uno strumento critico, ma il suo fine era quello di far emergere la comicità immanente della Legge. Al contrario, l'ironia e l'umorismo moderni, che si relazionano ora non più con la legge platonica, bensì con quella kantiana, presentano due forti elementi di novità rispetto all'impostazione socratica. Il primo riguarda lo scopo della comicità moderna: non si tratta più, infatti, di ridere della Legge, bensì di rovesciarla. Scrive Deleuze:

"L'ironia e l'umorismo sono ora diretti verso un rovesciamento della legge, [...] rappresentano le due grandi imprese di una contestazione, di un rovesciamento radicale della legge²".

La critica moderna, perciò, aggiunge radicalità alla sua impresa e, soprattutto, assume le sembianze di una contestazione diretta, che mira a portare scompiglio e a far cadere la Legge. In secondo luogo, non si tratta più di una critica immanente, come quella classica, esemplificata da Platone che si autocritica attraverso le parole di Socrate. Non è Kant, perciò, a scrivere la storia moderna della critica, nonostante Deleuze - vale la pena di ricordarlo - trovi nella terza Critica, laddove viene teorizzato il libero accordo delle facoltà, un rovesciamento rispetto alle precedenti posizioni kantiane della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*³. Ma questa volta non c'è auto-critica: la contestazione viene ora dall'esterno, da un *dehors* inconciliabile e riluttante di fronte all'ipostatizzazione della legge moderna. Deleuze, in particolare, identifica la comicità moderna con l'opera di due autori, a cui aveva dedicato il suo testo *Il freddo e il crudele* nel 1967, ossia il Marchese de

¹ Blanchot, M., *Lautréamont et Sade*, Les Éditions Minuit, Paris, 1963, p. 14.

² Ivi, p. 95.

³ PCK, capitolo 3. Per un approfondimento sulla lettura deleuziana della *Critica del giudizio* si veda Vignola, J. "Il Sublime o «La passione dell'immaginazione»", in Vignola, J. e Vignola, P., *Sulla propria pelle. La questione del trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma, 2012, pp. 95-117.

Sade e Leopold von Sacher-Masoch. Com'è noto, in quel libro Deleuze aveva tentato di opporsi alle interpretazioni psicoanalitiche che, coniando il termine "somasochismo", avevano tentato di appiattire le differenze tra i due autori, ponendo semplicemente l'uno come il rovescio dell'altro e trattando entrambi come delle mere patologie cliniche su cui era necessario intervenire con una cura terapeutica⁴. Deleuze, al contrario, intende riabilitare i due autori come scrittori in grado di diagnosticare i loro sintomi meglio di qualunque altro medico. Si tratta, inoltre, per Deleuze, di mostrare tutta la differenza e l'irriducibilità dell'uno all'altro, non solo sul piano "clinico", ma anche su quello propriamente filosofico. Sade e Masoch, infatti, sottendono due sistemi di pensiero e d'azione del tutto differenti e spesso incompatibili; uno dei punti di maggior divergenza è proprio il loro rapportarsi al potere e alla Legge. Deleuze, infatti, li pone al centro di due strategie critiche completamente diverse: a Sade è attribuita una critica ironica della legge, mentre Masoch si fa portatore di una strategia umoristica. Ironia e umorismo, perciò, dopo essere stati presenti insieme nella risata di Socrate, si trovano ora divisi in due critiche differenti. In entrambi i casi, però, è evidente la portata politica di tali critiche non solo in quanto tentativi di rovesciare la Legge esistente, ma anche in quanto ripensamenti di alcuni concetti chiave del pensiero politico moderno, quali quello di istituzione, nel caso di Sade, e di contratto, nel caso di Masoch. Procederemo, perciò, con l'analisi prima dell'ironia sadica e, in seguito, dell'umorismo masochista, per mostrare come entrambi arrivino a contestare da molto vicino l'immagine moderna della legge.

3.1 *Faut-il prendre au sérieux Sade?*

Il titolo di questo paragrafo si pone sulla scia della domanda posta da Simone De Beauvoir nel suo saggio dedicato a Sade e pubblicato per la prima volta in *Les Temps Modernes* nel 1951: in quell'occasione, infatti, De Beauvoir scelse come titolo *Faut-il brûler Sade?*⁵. La questione non è così ironica come si potrebbe pensare: i testi del Divin Marchese, infatti, furono censurati e letteralmente gettati al rogo nel momento stesso in cui videro la luce, senza contare che Sade arrivò a scontare più di 30 anni in prigione o in istituti di igiene mentale, a causa della sua condotta libertina e del contenuto violento e licenzioso dei suoi libri. Sade scrisse, per altro, molti dei suoi romanzi in carcere e tentò spesso di pubblicarli in

⁴ Si veda, a tal proposito, Krafft-Ebing, R., *Psychopathia Sexualis: eine Klinisch-Forensische Studie*, trad. it. *Le psicopatie sessuali con speciale considerazione alla inversione sessuale*, Fratelli Bocca, Torino, 1889 e Freud, S., "Tre saggi sulla sessualità", in *Opere cit.*, vol. IV.

⁵ Beauvoir, S. de, "Faut-il brûler Sade?", in *Les Temps Modernes*, n° 74, dicembre 1951. Oggi ripubblicato da Gallimard, Paris, 2011.

forma anonima, senza però riscuotere alcun successo. Tutto ciò che ottenne fu, al contrario, una continua censura dei suoi libri: Sade, perciò, come autore, venne letteralmente "bruciato" dai suoi contemporanei. Lo stesso accadde per molto tempo anche dopo la sua morte; solo nel '900, infatti, si riaccenderà l'attenzione per l'opera sadiana, in parte grazie anche alla pubblicazione, nel 1904, di *Les 120 journées de Sodome* ad opera dello psichiatra tedesco Iwan Bloch. Quest'opera, infatti, era stata scritta da Sade mentre si trovava in carcere alla Bastiglia, cioè tra il 1784 e il 1789. Egli fu trasferito in un'altra struttura pochissimi giorni prima del 14 luglio, poiché egli stesso racconta di aver fomentato la folla riunita fuori dal carcere, urlando dalla sua cella che all'interno stavano uccidendo i prigionieri⁶. Tale atto lo fece ritenere a tal punto pericoloso da chiederne il trasferimento immediato; Sade, così, non solo non poté assistere all'evento simbolo della Rivoluzione francese, ma perse anche molti dei suoi manoscritti, fra cui quello di *Les 120 journées*, che fu rubato proprio durante la presa della Bastiglia e rivide la luce, come detto, solo ad inizio '900. Fu, così, proprio il XX secolo a riabilitare l'immagine di Sade (si pensi alle interpretazioni di Apollinaire, Bréton, Heine⁷), che, però, fu in gran parte monopolizzata dalla psicoanalisi, che fece ritornare in auge Sade come simbolo di una patologia mentale. Ma - c'è da chiedersi - leggendo i testi sadiani solamente allo scopo di trovarvi i sintomi di una malattia, non siamo forse di fronte ad un atteggiamento simile a quello settecentesco che li mandava direttamente al rogo? Detto in altri termini, non si tratta forse di letture superficiali che non prendono sul serio Sade e che non riescono a vedere *oltre* l'erotismo e la violenza dei suoi romanzi? È probabilmente questo che Deleuze ci invita a pensare scrivendo il suo *Il freddo e il crudele* e mostrando come in Sade si diano un sistema di pensiero ed una strategia politica che erano stati a lungo misconosciuti. In realtà, Deleuze non è solo in questo tentativo di dare nuova luce all'opera sadiana, bensì si inserisce in una cerchia di autori che, a partire dalla fine degli anni '50, avevano deciso di prendere davvero "sul serio" Sade e di rileggerlo proprio in chiave politica: si pensi, infatti, a Klossowski, Adorno e Horkheimer (unica eccezione in una lista di autori francesi), Blanchot, la già citata Simone de Beauvoir, Bataille, Lacan, Barthes e lo stesso Foucault. Ma, come tenteremo di mettere in luce, la lettura deleuziana di Sade spicca per la sua tesi, del tutto originale, secondo cui il pensiero sadiano sfocerebbe in "un'anarchia come istituzione". Scrive, infatti, Deleuze:

⁶ Su tale episodio si veda Perrottet, T., "Who was the Marquis de Sade?", in *Smithsonian Magazine*, February 2015.

⁷ Per una lista completa delle ricezioni dell'opera sadiana si veda Barba, V. (a cura di), *Interpretazioni di Sade*, Savelli Editore, Roma, 1979.

"Sade lo ricorda spesso: la legge non può essere superata che verso l'anarchia come istituzione. E il fatto che l'anarchia non possa essere istituita che entro due regimi di legge, un antico regime che essa abolisce e un nuovo regime che genera, non impedisce che questo breve momento divino, pressoché ridotto a zero, testimoni della sua fondamentale differenza da tutte le leggi⁸".

Deleuze non è certo stato il primo ad accostare Sade ad una vocazione anarchica o rivoluzionaria; anzi molti degli elementi che Deleuze mette in campo nella sua lettura di Sade, quali il confronto con Kant, la trasgressione della Legge, l'ironia e la creazione di una società crudele e libertina, vengono sottolineati anche da altri interpreti presenti nella cerchia di autori qui sopra nominata. Deleuze, però, giunge ad una conclusione del tutto originale (quella che abbiamo nominato con l'espressione "anarchia come istituzione") proprio perché è in grado di rileggere questi stessi elementi in modo nuovo, a partire dai concetti chiave del suo pensiero. Queste novità, che andremo ad approfondire qui di seguito, riguardano in particolare tre elementi:

- innanzitutto, il rapporto tra Sade e Kant, che non viene più letto come un incontro, bensì come un vero e proprio *renversement*;
- in secondo luogo, la strategia critica sadiana legata al crimine e alla violenza, che non è più vista come simbolo di una mera distruzione oppure di una rivolta personale, bensì come la *pars destruens*, a cui segue un momento positivo di ricostruzione, che ha una portata comunitaria e non individuale;
- infine, la società crudele e libertina messa in scena da Sade, che non viene più letta alla luce di un'antropologia (la quale non potrebbe che mostrarci come modello l'uomo sadico, apatico ed indifferente), bensì dal punto di vista di un naturalismo, che - secondo Deleuze - mette in luce il progetto sadiano di un'anarchia come istituzione e avvicina, inoltre, Sade a Spinoza.

Procederemo, dunque, all'analisi di questi tre punti, al fine di ricostruire l'interpretazione deleuziana di Sade e di mostrarne la valenza critica, oltre che politica.

3.2 Sade contro Kant

Sade è, secondo Deleuze, il protagonista indiscusso della critica ironica della legge moderna. Quest'ultima, come visto nel capitolo precedente, corrisponde al tentativo kantiano

⁸ FC, p. 96-97.

di pensare una legge astratta e universale, che viene connotata come una massima morale auto-sussistente, vale a dire non dipendente da nulla all'in fuori di se stessa. Avevamo definito questa "indipendenza" come la prima caratteristica della Legge moderna, a cui faceva seguito una vuota indeterminatezza di contenuto, che andava a costituirne il secondo carattere peculiare. Secondo Deleuze, Sade mette in atto una strategia critica diretta contro la prima caratteristica della Legge, ossia il suo statuto di principio primo, mentre Masoch - come vedremo - ne attaccherà il secondo carattere, ossia la sua assenza di contenuto. La sfida di Sade, dunque, è quella di mostrare che la legge non è il principio più alto e che, di conseguenza, essa non è affatto in grado di auto-fondarsi. La sua critica, per altro, non consiste semplicemente nell'adottare una condotta "irrazionale" e "illegale", che andrebbe a costituire una mera negazione della Legge morale kantiana. Sade, al contrario, procede attraverso una dimostrazione razionale, che ha un incedere quasi filosofico: molti interpreti, infatti, hanno sottolineato come i discorsi dei personaggi sadiani mostrino un rigore argomentativo che sembra porsi in netto contrasto con la violenza e la sfrenatezza delle scene erotiche. Roland Barthes, nella sua magistrale analisi del linguaggio del crimine sadiano, arriva a negare l'erotismo di Sade proprio per il prevalere di una forte razionalità nell'organizzazione del crimine. Scrive, infatti, Barthes:

"For Sade there is no eroticism unless the crime is «reasoned»; to *reason* means to philosophize, to dissertate, to harangue, in short, to subject crime (a generic term designating all the Sadian passions) to a system of articulated language⁹".

Non solo Barthes, ma anche Foucault, nelle conferenze su Sade tenute nel 1970 a Buffalo¹⁰, sottolinea il ruolo e l'importanza di tali discorsi razionali e "filosofici": è, infatti, attraverso di essi, più che attraverso le scene erotiche, che Sade riesce a liberare il desiderio dalle maglie della repressione, celate sotto il nome di "Verità". Ed è, infatti, proprio all'altezza dei discorsi sadiani, in cui i personaggi libertini tentano spesso di giustificare i loro comportamenti agli occhi delle loro vittime, che emerge questa razionalità "perversa" che costituisce l'ironia sadiana e che sembra mettere sotto sopra la legge e il senso comune, mostrando in modo rigoroso la giustezza e la naturalità della condotta libertina.

Quest'uso improprio della Ragione ha fatto pensare spesso ad un possibile collegamento di Sade con Kant, tanto più che *La filosofia nel boudoir* viene pubblicata nel 1795, dunque solo

⁹ Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989, p. 27.

¹⁰ Foucault, M., "Conferenze su Sade", in *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli, 2015, pp. 103-152.

otto anni dopo la *Critica della Ragion pratica* e sembra costituirne a tutti gli effetti una risposta: Sade, infatti, usa la ragione per dare coerenza logica alla sua morale rovesciata, mostrando così che la Ragione può condurre a ben altro rispetto alla celebre massima kantiana. Fra le ipotesi più accreditate riguardo al rapporto tra Sade e Kant troviamo, da un lato, la lettura di *Juliette* proposta da Adorno e Horkheimer e, dall'altro, il celebre saggio *Kant avec Sade* pubblicato da Lacan. Adorno e Horkheimer, in particolare, avevano dedicato a Sade il secondo excursus della *Dialettica dell'Illuminismo*, intitolato "Juliette, o illuminismo e morale", nel quale avevano tentato di inserire Sade nella storia del pensiero illuminista. Quest'ultimo era stato preso alla lettera da Kant, il quale aveva, infatti, cercato di seguirne i principi, che imponevano la costruzione di un sistema scientifico ed unitario della Ragione. Questo sistema, però, per essere tale, non poteva che imporsi come universale ed è questa la ragione per la quale si trovava in continuo conflitto con la *praxis*. Kant aveva tentato di risolvere il problema, nella *Critica della Ragion pratica*, attraverso la deduzione dell'imperativo categorico, che gli consentiva la costituzione di una legge morale universale. Il problema, però, era che il sistema della Ragion pura, per rimanere universale, doveva restare anche neutrale rispetto a qualsiasi valore o scopo; perciò, una legge morale orientata verso un fine, come quella kantiana, non sembra affatto essere la conseguenza diretta del sistema illuminista della Ragione. Al contrario, seguendo il punto di vista di Adorno e Horkheimer, è Sade, piuttosto, colui che incarna realmente lo spirito dell'Illuminismo, poiché la sua immoralità e la sua fredda neutralità sono perfettamente coerenti con i principi della Ragion pura. Sade, in particolare attraverso il personaggio di Juliette, mostra la contraddizione in cui cade Kant con la sua Legge Morale, e si pone, al contempo, come un esempio di quello che un pensiero illuminista dovrebbe essere, vale a dire indifferente ad ogni sentimento, compassione, religione, valore o virtù. Ciò che conta sono solamente i principi di una Ragion pura del tutto formale: l'Illuminismo, perciò, sembra condurci nel mondo della produzione meccanica e dell'individualismo sfrenato. Questo mondo, che anticipa il nostro sistema capitalistico, è portato al limite da Sade: se è vero, infatti, che quest'ultimo proclama una lotta contro la legge che è definita da Adorno e Horkheimer un' "anarchia", questa lotta, però, "sfocia nel dominio assoluto dell'universale, della repubblica"¹¹. Adorno e Horkheimer, perciò, leggono le opere di Sade come la completa realizzazione di un sistema coerente ed universale della Ragion Pura: in una parola, dunque, Sade sembra andare *oltre* Kant.

¹¹ Adorno, T. e Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 2010, p. 123.

A questa prospettiva si oppone implicitamente Lacan con il suo saggio del 1963, dal titolo *Kant con Sade*. In questo caso, si tratta di un saggio piuttosto criptico, ma, al contempo, molto significativo, in cui Lacan si fa esegeta di Sade, leggendolo in stretto rapporto con Kant¹². Secondo Lacan, infatti, quest'ultimo, nella formulazione della sua legge morale, rimpiangerebbe la mancanza di un oggetto fenomenico, che avrebbe dovuto sacrificare in cambio di un'istanza di universalità. Sade, perciò, tenterebbe una riformulazione della legge kantiana, ponendo come massima universale il principio libertino secondo il quale "io ho il diritto di godere del tuo corpo", al quale si vorrebbe sottomettere la volontà di tutti (a questo, allora, servirebbero i discorsi argomentativi dei libertini: a persuadere le vittime). Nel caso di Sade, il soggetto dell'enunciazione non è l'io, come in Kant, bensì "l'altro", che viene dall'esterno. Inoltre, il posto della legge viene preso ora dal desiderio: è quest'ultimo, infatti, che diviene incondizionato, proprio come la morale kantiana, e che si impone alle vittime con lo stesso rigore che caratterizzava quest'ultima. I personaggi sadiani, perciò, sottomettendosi al desiderio, si sottomettono a ciò che nell'universo libertino ha assunto la forma di legge: Sade, dunque, nella prospettiva lacaniana, si pone inesorabilmente *con* Kant. Tanto più che sia la sottomissione alla legge morale che quella al desiderio producono lo stesso sentimento, ossia il dolore. Scrive Lacan:

"Insomma Kant è del parere di Sade. Infatti, per raggiungere assolutamente *das Ding*, per aprire tutte le chiuse del desiderio, che cosa ci mostra Sade all'orizzonte? Essenzialmente il dolore. Il dolore altrui, come pure il dolore proprio del soggetto, che sono in tal caso una sola e medesima cosa¹³".

Detto altrimenti, secondo Lacan, Sade avrebbe posto il comportamento libertino come l'empirico che si oppone al categoriale e che, al contempo, lo rende possibile. Ma il suo non sarebbe altro che il tentativo di conciliare il desiderio con la legge: il suo progetto di "*combiner le crime avec la loi*¹⁴", perciò, si porrebbe sulla falsa riga di quello kantiano, di cui costituirebbe una sorta di appendice caricaturale.

Abbiamo, dunque, da un lato "Sade oltre Kant" e, dall'altro, "Sade con Kant": Deleuze, nella sua opera del 1967, però, non cita né Adorno e Horkheimer né Lacan su questo punto. La ragione è semplice: egli propone un nuovo punto di vista, che - come abbiamo già anticipato - vede "Sade contro Kant". Deleuze, perciò, non legge l'ironia sadiana come una sorta di

¹² Lacan, J., "Kant avec Sade", in *Écrits*, Éditions de Seuil, Paris, 1966, pp. 765-790.

¹³ Lacan, J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008, p. 94-95.

¹⁴ Sade, D. A. F., *Aline et Valcour ou le Roman philosophique*; trad. it. *Aline e Valcour, ovvero il romanzo filosofico*, trad. di F. R. Nicoletti, Newton Compton, Roma, 1993.

strumento atto a portare avanti una parodia della *Critica della ragion pratica*: le opere di Sade vanno prese sul serio perché non costituiscono la mera ripetizione del sistema kantiano. Non c'è qui, perciò, nessuna vicinanza con la prospettiva lacaniana, ma nemmeno con quella degli autori di *Dialettica dell'Illuminismo*: se è vero, infatti, che l'ironia si pone per Deleuze come un movimento che porta all'estremo il proprio oggetto, essa non può comunque essere associata alla lettura di Adorno e Horkheimer, poiché, secondo Deleuze, il movimento ironico è volutamente paradossale. Vale a dire che, mentre per i due filosofi tedeschi Sade sembrava voler portare Kant alle estreme conseguenze, finendo, però, in un *nonsense*, dal punto di vista deleuziano, al contrario, il paradosso è assolutamente parte integrante della strategia ironica e non compromette in alcun modo la valenza della critica. L'ironia si esercita direttamente sul sistema della ragion pura kantiana e non intende né ripeterla né portarla avanti: Sade si schiera contro la legge morale kantiana e il suo desiderio - come vedremo meglio in seguito - non assume i contorni della legge, bensì di un'anarchia. Anche Adorno e Horkheimer avevano utilizzato il termine "anarchia" per descrivere l'esito politico sadiano, ma indicando con quest'ultimo una situazione di caos e di disordine. Deleuze, al contrario, come abbiamo già visto parlando dell'anarchia incoronata, usa il termine in un'accezione positiva: l'anarchia è un sistema in grado di accogliere l'evento, ossia l'imprevedibile, proprio perché essa non ha la stessa rigidità della Legge. La ragione per cui mostra questa maggiore flessibilità è legata al fatto che essa rinuncia all'universalità: mentre Adorno e Horkheimer vedevano, perciò, in Sade il trionfo del generale e dell'universale, Deleuze, al contrario, ritiene che nel suo progetto anarchico vi sia spazio per la singolarità di una vita: non vi è, pertanto, nessun compromesso possibile tra Sade e Kant. Il primo, secondo Deleuze, è inesorabilmente *contro* l'altro.

3.3 L'ironia tra critica e clinica

C'è da chiedersi, a questo punto, come avvenga concretamente le *renversement* di Kant operato da Sade, vale a dire come funzioni l'ironia sadiana. Come detto in precedenza, ciò che Sade combatte è la prima caratteristica della Legge moderna, ossia il suo tentativo di porsi come un principio primo. Secondo Sade, perciò, la legge kantiana, nonostante tentasse di definirsi attraverso la sua capacità di auto-fondarsi, non era in grado, in realtà, di legittimare il suo primato. L'ironia, allora, si pone come quel movimento di pensiero che parte dal basso e va verso l'alto, proprio nel tentativo di superare la legge e la sua falsa indipendenza. Smascherare la legge, infatti, significa, al contempo, andare alla ricerca di un altro principio: è

solo così che si concretizza la critica sadiana, poiché "superare la legge verso un più alto principio" equivale a "riconoscere alla legge soltanto un potere secondo¹⁵". Se, cioè, viene dimostrato che vi è un principio più alto della Legge, ed è a questo che mira l'ironia, allora la legge non potrà che essere declassata al secondo posto: questo significa delegittimare il suo potere di costrizione. Il "Tu devi" kantiano, infatti, poggiava sul fatto di essere un principio assolutamente primo e universale: se questa condizione viene meno, allora esso perde completamente la sua forza. Il vero potere, perciò, è quello che discende da un principio primo, e non quello che poggia sulle regole di una natura seconda. Deleuze introduce qui un'importante distinzione tra natura prima, ossia il principio più alto, e natura seconda, legata alla contingenza e alle esigenze della vita umana. La Legge, perciò, si pone a livello di quest'ultima: essa è propriamente parlando "artificiale", ossia un prodotto della seconda natura. Questo carattere di artificio è esattamente ciò che mette fuori gioco la sua candidatura a principio primo: la Legge non potrà mai essere un'istanza auto-sussistente e fondarsi da sé; come scrive Deleuze:

"La Legge in tutte le sue forme (naturale, morale, politica) è la regola di una natura seconda, sempre legata a delle esigenze di conservazione, e che usurpa la vera sovranità¹⁶".

La legge è, perciò, una vicenda umana, una regola che non potrà mai dirsi universale, poiché è legata alla condizione precaria e contingente dell'uomo. Essa non sarà mai la legge di tutti, ma sarà sempre, piuttosto, la legge di qualcuno che vuole imporci le sue regole, fingendo che siano universali. Nella lettura deleuziana, per altro, Sade, nella sua critica della Legge, sembra avvicinarsi molto a Nietzsche, poiché vede quest'ultima principalmente come il prodotto dei deboli. In realtà, poco importa che la Legge esprima il punto di vista del più forte o del più debole, poiché, in ogni caso, si tratta di un punto di vista particolare, e mai universale, ma - aggiunge Deleuze - sembra essere l'unione dei deboli a favorire lo sviluppo di quella tirannia che Sade denuncia senza mezzi termini. È, infatti, il tiranno ad aver bisogno dell'unione dei deboli per conquistare il potere: non si tratta nemmeno, in questo caso, di un potere delegato, bensì di un potere usurpato con la complicità dei "sudditi". La tirannia è una mistificazione e, perciò, non può che nascere da un'altra mistificazione, ancor più potente, ossia la Legge. Scrive Sade in *Juliette*:

¹⁵ FC, p. 95.

¹⁶ Ibidem.

"Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent: vous ne le voyez s'élever qu'à l'ombre des lois ou s'autoriser d'elles¹⁷".

Le leggi, dunque, danno vita al tiranno e all'usurpazione del potere: detto in altri termini, le leggi sono sempre all'origine di un'ingiustizia. La ragione è quella ricordata in precedenza: esse vogliono imporre come universale un punto di vista particolare, perciò non solo ci ingannano, ma, proprio grazie alla loro presunta universalità, si pongono anche come incondizionate. Esse, allora, sono tanto più temibili perché nulla le contrasta: da qui nasce l'avversione di Sade per il tiranno, sottolineata anche da Deleuze, il quale gli attribuisce una grande importanza; egli scrive, infatti:

"Questo è l'essenziale del pensiero di Sade: il suo odio per il tiranno, il modo in cui mostra che la legge rende possibile il tiranno. Il tiranno parla il linguaggio della legge, non ha altro linguaggio¹⁸".

Deleuze afferma, perciò, che gli eroi di Sade sono accomunati da una forte "anti-tirannia": è questa l'espressione con cui Deleuze descrive l'odio sadiano per la legge e le sue usurpazioni. I personaggi di Sade, a differenza dei tiranni, parlano un altro linguaggio, quello libertino, che non ha nulla a che fare con i discorsi della legge. Questi ultimi si fingono razionali, ma in realtà non sono altro che menzogne; al contrario il contro-linguaggio proposto da Sade non nasconde nulla: i libertini, infatti, non celano i loro crimini dietro l'ombra della legge e della giustizia. Potrebbe apparire paradossale il fatto che gli eroi sadiani commettano le peggiori ingiustizie, ma non sopportino le usurpazioni del potere; si tratta, del resto, di una situazione che si riflette in Sade: egli, che è stato accusato dei peggiori crimini, non sopporta la violenza del Terrore, contro il quale si schiera apertamente, nonostante ciò gli costi un nuovo periodo di prigionia. Come mette bene in luce anche González-Torre nel suo saggio su Sade, la differenza è che i crimini di Sade e quelli dei suoi personaggi nascono da un impulso naturale, mentre ciò che non può essere propriamente accettato da un libertino è che la violenza sia il prodotto della legge¹⁹. Sade, perciò, condanna la condotta di Robespierre, ma appoggia, invece, la Rivoluzione francese che culmina con l'uccisione di Luigi XVI: in quest'ultimo caso, si tratta di un crimine che va contro le leggi e il potere e che, soprattutto, non va in direzione di una tirannia, come nel caso del Terrore, bensì verso l'instaurazione di

¹⁷ Sade, D. A. F., *Historie de Juliette, ou les prospérités du vice*, Le Bourdonnaye, Paris, 2014, Parte 4.

¹⁸ FC, p. 96.

¹⁹ González-Torre, A. P., *La sombra de la ilustración. Tres variaciones sobre Sade*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2006, p. 100.

un'uguaglianza. Come nota Klossowski analizzando il rapporto di Sade con la Rivoluzione, si tratta di un'uguaglianza che non ha a che fare propriamente con la nascita di una Repubblica: a Sade interessa, piuttosto, che si dia una fraternità a partire da un parricidio²⁰. È il crimine, cioè, che crea il legame fra i cittadini e che li pone dalla parte dell'ingiustizia, vale a dire contro la legge. Vi è, dunque, una contestazione esplicita in Sade: nel celebre pamphlet "*Français encore un effort si vous voulez être républicains*", letto da Dolmancé in *La philosophie dans le boudoir*, troviamo, infatti, l'invito rivolto al popolo francese a liberare l'Europa "dalla tirannia reale"²¹.

Quella che Deleuze legge come un'anti-tirannia non è altro che la critica alla legge: si tratta di un attraversamento ironico della presunta "altitudine" della legge, che ci fa scoprire la sua appartenenza alla natura seconda e, dunque, all'artificio e alla contingenza dell'uomo. Il fatto che in Sade fosse presente un elemento di contestazione non è, del resto, un'assoluta novità della lettura deleuziana; molti altri commentatori, infatti, avevano sottolineato, anche a partire dalla vicinanza di Sade alla Rivoluzione francese, la presenza di un tentativo di ribellione nelle sue opere. La gran parte degli interpreti, però, hanno letto tale tentativo come un "fallimento": si pensi, ad esempio, alla De Beauvoir, la quale riconosce la critica sadiana alle leggi e ai valori comuni, proprio in quanto relativi ed artificiali, ma ritiene che Sade, infine, non abbandoni mai una visione aristocratica della società e che l'unica soluzione possibile contro la morale astratta sia per lui una rivoluzione individuale²². Il crimine, dunque, per la De Beauvoir, si connota come un atto di contestazione personale, che Sade intraprende in quanto singolo individuo, ma che non ha nessuna valenza collettiva o sociale. Dall'altro canto, vi è anche chi, come Klossowski, decreta il fallimento della critica sadiana non tanto per il suo carattere individuale, quanto per la sua assenza di una proposta positiva: l'autore di *Sade mon prochain* legge, infatti, l'immoralità sadiana come una strategia che conduce alla mera distruzione della società²³. In Sade, dunque, secondo Klossowski, non c'è spazio per nessun elemento costruttivo e con questa prospettiva sembra concordare anche Bataille, quando, nel suo *La littérature et le mal*, sostiene che Sade non avesse nessuna posizione politica determinata, bensì che egli, piuttosto, perseguisse uno stato di disordine, eccesso e frenesia,

²⁰ Klossowski, P., *Sade mon prochain*, Éditions de Seuil, Paris, 1947; trad. it. *Sade prossimo mio*, trad. di G. Amaducci, ES, Milano, 2011, p. 66 seg.

²¹ Sade, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*; trad. it. *La filosofia nel boudoir*, trad. di C. Rendina, Newton Compton, Roma, 1974, p. 205.

²² Beauvoir, S. de, *Faut-il brûler Sade?* cit., p. 95 seg.

²³ "All'inizio del suo pamphlet, Sade affermava che grazie all'ateismo si sarebbero inculcati nei bambini eccellenti principi sociali; poi trae a una a una le conseguenze che ne derivano: esse fanno precipitare la società nello stato di movimento perpetuo, nello stato d'immoralità permanente, ossia nella sua stessa distruzione". Klossowski, P., *Sade prossimo mio* cit., p. 69.

che rifletteva la sua agitazione interiore²⁴. Al contrario, Deleuze, leggendo Sade, non riscontra nella sua critica un intento puramente distruttivo: egli non vede, cioè, nell'opera sadiana solamente una reazione negativa contro la legge, che non ha altro scopo all'infuori di una distruzione portata all'estremo, fino a divenire autodistruzione. Se è vero che l'ironia sadiana è una forma di eccesso, una sorta di ricerca di un'altitudine che va oltre i confini della legge, essa però non è finalizzata solamente alla cancellazione di quest'ultima, bensì racchiude in sé una strategia positiva, che - alla luce di quanto detto nel primo capitolo - potremmo definire "clinica" e che corrisponde a ciò che in precedenza abbiamo chiamato "anarchia come istituzione". Prima di approfondire il significato di quest'ultima, vale la pena di notare che l'ironia sadiana, così concepita come strumento insieme critico e clinico, non è del tutto esente da una carica distruttiva. La differenza è che, mentre altri autori hanno letto tale elemento di distruzione come fine a se stesso, Deleuze, al contrario, l'ha inserito in un progetto positivo, vale a dire finalizzato alla creazione di qualcosa di nuovo, dove il negativo rappresenta, da un lato, il rischio in cui incorre ogni linea di fuga (il cosiddetto "buco nero") e, dall'altro, ciò che va posto di fronte alla selezione dell'eterno ritorno. Per Deleuze, dunque, non si tratta di negare la presenza del negativo e della distruzione in Sade, quanto piuttosto di pensarla come la *pars destruens* a cui seguirà una sperimentazione clinica e creatrice che prenderà il nome di "anarchia"²⁵.

3.4 Un naturalismo anarchico

Giungiamo, così, alla scoperta di questa proposta positiva e creativa che Deleuze riscontra nelle opere di Sade. Tale innovazione nasce con la divisione tra natura prima e natura seconda a cui si è già accennato in precedenza, e che era già stata in gran parte sottolineata da Klossowski nel suo *Éléments d'une étude psychanalytique sue le Marquis de Sade* del 1933²⁶. Deleuze, perciò, riprende quest'idea di una natura prima che Sade

²⁴ Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris, 1957; trad. it. *La letteratura e il male*, trad. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano, 1973, pp. 93-116.

²⁵ In questa lettura, ci discostiamo dall'interpretazione di Harris e Lauwaert che, nel loro saggio dedicato alla ricezione deleuziana di Sade, sottolineano l'importanza del naturalismo sadiano - come faremo anche noi fra poco -, ma lo associano ad un processo di pura distruzione. Se è vero, infatti, che Sade e Deleuze pensano una prima natura impersonale, quest'ultima, però, non va letta, come fanno Harris e Lauwaert, come mero simbolo di negazione e distruzione. Così facendo, si nega ogni possibilità creatrice al pensiero sadiano: Deleuze, al contrario, parla di Sade proprio in quanto lo ritiene capace di superare la legge kantiana, non solamente distruggendo quest'ultima, bensì inventando una linea di fuga. Harris, E. e Lauwaert, L., "The Enjoyment of Pure Reasoning. Gilles Deleuze in Marquis De Sade", in *Philosophy Today*, 59/2, pp. 191-206.

²⁶ Klossowski, P., "Éléments d'une étude psychanalytique sue le Marquis de Sade", in *Revue française de Psychanalyse*, Denoel et Steele, Paris, 1933, tomo VI, n° 3-4, pp. 458-474. Il saggio si trova in parte ripubblicato in *Sade prossimo mio* cit., pp. 135-144.

scoprirebbe al di là delle leggi, appartenenti - come visto - al regno della natura seconda. Scrive Deleuze:

"Il superamento della legge implica la scoperta di una natura prima che si contrappone in ogni punto alle esigenze e ai regni della natura seconda²⁷".

Questa natura o principio primo non è la legge, di cui si è mostrata l'artificialità, ma nemmeno il Bene, altrimenti avremmo un ritorno di Sade al mondo platonico e all'immagine classica della Legge, che - come si ricorderà - dipendeva da un Bene inteso come principio superiore. Sade, invece, si discosta tanto dalla legge antica quanto da quella moderna, nel momento in cui pone come natura prima l'Idea del Male come Essere supremo. È proprio con quest'idea di un male assoluto che viene innalzato a principio primo che Sade completa, secondo Deleuze, il *renversement* tanto del platonismo quanto del kantismo e, più in generale, dell'immagine della Legge. Ma cosa significa, dal punto di vista politico e sociale, sottomettersi ad un tale principio assoluto? Secondo la prospettiva deleuziana, ciò implica la creazione di un nuovo regime politico che coincide con la nascita di istituzioni anarchiche. Afferma, infatti, Deleuze che:

"l'Idea del male assoluto, quale è incarnata in questa natura prima, non si confonde né con la tirannia, che presuppone ancora le leggi, né con una composizione di capriccio e arbitrio. Il suo modello superiore e impersonale è situato piuttosto nelle istituzioni anarchiche di movimento perpetuo e di rivoluzione permanente²⁸".

L'anarchia come istituzione, dunque, si oppone totalmente alle leggi: essa, per tanto, non potrà possedere le medesime caratteristiche di queste ultime. Vale a dire che l'anarchia, in quanto proposta positiva, non potrà fingersi universale e astratta e pretendere di auto-fondarsi come la legge moderna. Su tale punto, riteniamo che Deleuze si discosti del tutto dall'interpretazione sadiana di Blanchot, quando quest'ultimo, pur mettendo in risalto la critica alla legge portata avanti da Sade, ritiene che la sua strategia alternativa sia la formulazione di "une sorte de Déclarations des Droits de l'Erotisme²⁹". Se quanto dice Blanchot fosse vero, allora la critica sadiana alla legge andrebbe effettivamente incontro ad un fallimento, poiché, invece che proporre qualcosa di nuovo, instaurerebbe un altro sistema legislativo, solamente

²⁷ FC, p. 96.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Blanchot, M., *Lautréamont et Sade* cit., p. 20.

non più dal punto di vista del tiranno oppure dei più deboli, bensì dalla prospettiva dei libertini. Non si tratterebbe più, perciò, di un *renversement*, bensì di una semplice ripetizione: così non è, però, secondo Deleuze, che si sforza, al contrario, di mettere in luce tutta la distanza tra la legge e le istituzioni anarchiche pensate da Sade. Queste ultime, infatti, presuppongono un "sistema", vale a dire una forma di organizzazione, solo che quest'ultima deve contenere il minor numero possibile di leggi. Come si ricorderà, nel primo capitolo avevamo definito il concetto deleuziano di istituzione come "un sistema organizzato di mezzi", che si oppone alla legge, poiché quest'ultima è sempre negativa, ovvero limitante, mentre l'istituzione si pone come un "modello positivo d'azione"³⁰. Perciò, quando Deleuze definisce l'anarchia sadiana come un'istituzione, significa che la intende come una forma di organizzazione sociale positiva: ciò implica, innanzitutto che non si tratta qui di una rivoluzione individuale o personale, poiché l'istituzione è un mezzo sociale e comunitario, e, in secondo luogo, che l'anarchia sadiana non è nemmeno accostabile ad una mera forma di disorganizzazione. L'anarchia si differenzia dalla legge, innanzitutto perché non auspica all'universalità, bensì al coinvolgimento della singolarità di una vita, e, in secondo luogo, perché non si pone come un ordine stabilito dall'alto, ma, piuttosto, come una forma di auto-organizzazione. Ciò significa che l'anarchia che ha in mente Deleuze non ha nulla a che fare con il mero disordine o con il caos, poiché viene pensata a tutti gli effetti come un regime politico. Quest'ultimo non è dell'ordine delle leggi, ovvero delle limitazioni negative, bensì dell'istituzione, e nasce, perciò, come mezzo per soddisfare le tendenze umane; nel caso di Sade la tendenza da soddisfare è quella di una liberazione dalle leggi e dai valori comuni, che si fingono giusti, proprio mentre perpetuano le peggiori ingiustizie. Il tentativo di Sade, perciò, è quello di rendere la critica alla legge una rivoluzione permanente: ciò è possibile a patto che l'anarchia non sia solamente un momento di caos e di illegalità, ma una fuoriuscita "organizzata" dalle leggi. Fare dell'anarchia un'istituzione significa, in altri termini, renderla un'organizzazione politica e sociale che, nel caso di Sade, predilige l'immoralità ai falsi valori, l'assenza di leggi ad un ordine giuridico rigido e l'ateismo ai falsi miti della religione.

Ma - resta da chiedersi - visto che l'anarchia non è paragonabile ad una mera caduta nell'illegalismo e si mostra, invece, come un'organizzazione politica, in che modo essa legittima il proprio statuto? La prima risposta possibile è quella che identifica l'organizzazione anarchica con le società libertine descritte da Sade nelle sue opere e che, dunque, ritiene che sia l'isolamento di queste ultime a rendere possibile la loro sopravvivenza. Siamo di fronte, in questo caso, ad una riflessione puramente antropologica, che ci presenta l'immagine dell'uomo

³⁰ II, p. 30. Su questo tema si rimanda al paragrafo 4.1 del nostro primo capitolo.

libertino, freddo e apatico, come il risultato ultimo della politica sadiana. Vanno in questa direzione, fra gli altri, anche Barthes quando sottolinea la solitudine del libertino nell'esecuzione dei suoi crimini³¹, e Foucault nella sua definizione dell'erotismo di Sade come conforme alle società disciplinari³². È vero, del resto, che in Sade si trova la descrizione di società libertine che sono sempre isolate, del tutto organizzate riguardo la recluta delle vittime e l'esecuzione del crimine, nonché spesso classiste e aristocratiche (si ricordi che i libertini sono sempre personaggi benestanti appartenenti all'aristocrazia e che alcuni episodi tradiscono il loro disprezzo per le classi più povere: ad esempio, in *La philosophie dans le boudoir*, prima che Dolmancé cominci a leggere il famoso pamphlet "Français encore un effort..", Saint Angé chiede a Augustin, il giardiniere, di uscire, poiché - afferma - "questo non fa per te"³³). Tali società libertine, però, possono essere considerate la proposta "positiva" di Sade, solo a patto che si voglia riscontare nel suo pensiero un forte punto di vista antropologico: fra gli uomini, infatti, è certamente il libertino quello che Sade preferisce e che spera possa divenire il modello per il resto della società. Ma, a ben guardare, le comunità libertine sono fuori legge solamente perché si trovano in posti isolati, dove il potere non può scovarle, ma esse non costituiscono da sole una nuova forma di società. Le vite libertine, piuttosto, coesistono con i sistemi di legge e ne costituiscono una linea di fuga "privata" e "personale", del tutto artificiale e, dunque, appartenente, come le leggi, alla natura seconda. Se la concezione politica di Sade si fermasse a tale descrizione antropologica del libertino e della sua comunità privata, allora la sua critica alla legge non potrebbe che rivelarsi un fallimento, poiché non comporterebbe nessuna conseguenza a livello sociale.

Ma l'ipotesi di Deleuze sembra essere un'altra: non solo l'anarchia non coincide con le società libertine, bensì con una forma di auto-organizzazione comunitaria, ma essa, inoltre, non si giustifica in base ad un punto di vista antropologico, quanto piuttosto in base a quello che viene definito un "naturalismo". Nelle prime pagine di *Il freddo e il crudele* Deleuze scrive, infatti, che:

"In Sade appare uno strano spinozismo - un naturalismo e un meccanicismo pervasi da uno spirito matematico"³⁴.

³¹ Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola* cit., p. 16.

³² Foucault, M., "Sade, sergent du sexe", in *Dits et écrits II* cit., pp 818 seg. Per un approfondimento sull'ambivalenza delle interpretazioni foucaultiane di Sade si veda Galzigna, M., "Arte erotica e pluralità", in *Ibridamenti*, 28 luglio 2016. <http://www.ibridamenti.com/sade-e-foucault/>

³³ Sade, D. A. F., *La filosofia nel boudoir* cit., p. 201.

³⁴ FC, p. 23.

Per comprendere, perciò, a che livello si situa l'anarchia, bisogna riprendere qui la distinzione accennata in precedenza tra una natura seconda, personale, contingente e produttrice delle leggi, e una natura prima, che è, invece, una forza impersonale che si identifica con l'Idea di un Male assoluto. L'anarchia come istituzione andrebbe collocata allora a livello di tale natura prima e, in questo senso, costituirebbe una fuoriuscita tanto dalle leggi quanto dalla natura seconda. Sade, del resto, viene accostato a Spinoza per il suo "naturalismo", proprio perché l'autore dell'*Etica* aveva pensato non solo una natura immanente ed impersonale, proprio come la prima natura sadiana, ma anche un percorso simile a quello che ipotizza Sade nel passaggio dalla natura seconda alla natura prima. Vi è, infatti, in Spinoza, la teorizzazione, innanzitutto, di uno stato di natura, in cui ciascuno gode dei propri diritti naturali (che coincidono con la propria potenza) e in cui non vi sono né interessi né leggi universali. In secondo luogo, secondo Spinoza, interviene uno stato civile, che comporta la fissazione di leggi e regole coercitive. Infine, Spinoza ipotizza la possibilità di saltare dallo stato civile ad uno stato di ragione, in cui non vi è più bisogno di leggi, poiché esse vengono sostituite dall'auto-organizzazione di una comunità politica, dove ciascuno esercita liberamente la propria potenza e il proprio diritto. Questa comunità politica era stata definita da Deleuze, non a caso, come un'anarchia³⁵: tutto ciò non può non rimandare alla prospettiva sadiana; anche per Sade, infatti, è necessario operare un salto dal mondo delle leggi e del potere coercitivo verso uno stato anarchico, che ha come modello la natura prima e che intende liberarsi dalle limitazioni dell'ordine statale. Ciò significa che per operare tale salto non si può utilizzare nessuno degli strumenti propri della legge: nessuna imposizione di regole, nessuna cessione di potere o di diritti al sovrano e, soprattutto, nessun contratto sociale³⁶. Tutta la forza critica di Sade - scrive Deleuze - "si esercita contro il principio del contratto"³⁷, e il motivo per cui scriverà "Français, encore un effort" è proprio per invitare i francesi ad abbandonare quest'ultimo, inteso come uno dei baluardi della tirannia della legge. Come scrive, infatti, François Ost:

"Le modèle social basé sur le contrat et le sacrifice s'est renversé en une utopie négative, celle de la contre-société despotique marquée du signe du privilège (loi privée, loi pour

³⁵ CPC, p. 96.

³⁶ "In Sade, il passaggio da una natura seconda alla Natura prima non implica nessuna sospensione, nessuna estetica, bensì lo sforzo per instaurare un *meccanismo* di perpetuo movimento e istituzioni di *perpetuo* movimento". FC, p. 85.

³⁷ Ibidem.

un seul, lui qu'in se donne à soi-même) et de la dépense «en pure perte». [...] Le libertin, sans foi ni loi, ne jure pas, il blasphème³⁸».

Deleuze, dunque, legge Sade a partire dal suo naturalismo, che implica il perseguimento non di una mera trasgressione della legge, che resta sempre un atto individuale e personale (per quanto auspicabile per Sade), bensì di un *renversement* completo delle leggi, che non si deve dare come un atto temporaneo, bensì farsi istituzione, ossia organizzazione politica. La differenza tra Sade e Spinoza, allora, sta nella concezione di quest'ultima: in entrambi i casi, l'anarchia mira al raggiungimento della natura prima, solo che per l'autore dell'*Etica* implica un aumento di potenza, mentre per Sade equivale all'ascesa verso quel Male assoluto che egli stesso ha posto come principio primo. La crudeltà di Sade è, perciò, perfettamente conseguente al suo sistema di pensiero: Deleuze non condivide l'immagine di una natura prima a tal punto distruttiva da favorire il crimine e la violenza, ma non smette di riconoscere la portata politica del pensiero di Sade proprio perché la sua ironia non è un semplice andare oltre la legge, per collocarsi nel mondo dell'illegalità, bensì è la creazione di una critica talmente efficace da divenire, da un lato, anarchia, ossia distruzione delle leggi, e, dall'altro lato, istituzione, ossia modello positivo d'azione. Le istituzioni anarchiche di Sade divengono così sinonimo del costituirsi di una "comunità di corpi"³⁹, ossia dell'organizzazione "autopoietica" di una moltitudine che, nel caso di Sade, non è costituita da un'unione di sudditi pronti a farsi governare, bensì da corpi desideranti e spesso spietati. La sfida di Deleuze sta nel leggere questi ultimi non come "individui pericolosi", bensì come l'eccedenza ricca e vitale della società. È allora in questa direzione che l'anarchia come istituzione può dar vita a qualcosa di più di un semplice atto di trasgressione e porsi, piuttosto, come la base per pensare un diritto della comunità, sempre inteso come potenza, ossia come "capacità autopoietica" della moltitudine⁴⁰. È così che l'ironia si fa essa stessa un modello positivo

³⁸ Ost, F., *Sade et la loi*, Odile Jacob, Paris, 2005, p. 15.

³⁹ L'espressione è ripresa da Jallon, H., *Sade. Le corps constituant*, Éditions Michalon, Paris, 1997. Il libro mostra molto bene la critica sadiana della legge, ma conclude opponendo "l'état d'anarchie" proposto da Sade all'"état de droit", che costituirebbe, invece, secondo l'autore, una proposta politica positiva (p. 82-83). L'opposizione, però, nasce dal fatto che Jallon non prende in considerazione lo spinozismo di Sade e, dunque, non pensa al diritto come potenza, cosa che lo renderebbe, invece, del tutto compatibile con un'istituzione anarchica come quella sadiana.

⁴⁰ Ci rifacciamo qui alla definizione di diritto del comune di Andalgiso Amendola, la quale è esplicitamente ispirata dall'istituzionalismo deleuziano. Scrive Amendola: "Un possibile diritto del comune, oggi, segue esattamente questa traccia: dispositivi istituzionali che traducano continuamente, e in modo sempre aperto, una capacità «autopoietica» che si radica nella sempre eccedente potenza della soggettività. La traduzione politica di questa eccedenza è ovviamente il campo aperto, anche drammaticamente aperto: che può essere fruttuosamente attraversato se si legge nella crisi della norma e dei sistemi giuridici non il lento prevalere di forme di vita opache e carenti, abbandonate dalla Legge e sempre disposte a essere «governate», ma il prodotto di una ricchezza sociale eccedente che non vuole e non può essere governata, e che ha nel suo molteplice corpo tutta la

d'azione: essa non è più una semplice risata, come quella socratica, bensì a tutti gli effetti un'arma politica direzionata verso una contestazione della tirannia e della Legge e schierata a favore di un'istituzione che diviene anarchia permanente. E così, conclude Deleuze:

"Il pensiero politico di Sade appare precisamente in questo: nel modo in cui contrappone l'istituzione alla legge, e una fondazione istituzionale della repubblica a una fondazione contrattuale. [...] È come se Sade avesse incessantemente spinto questa idea fino all'ironia, che può essere anche il punto di massima serietà. [...] Le leggi vincolano le azioni; le immobilizzano, e le moralizzano. Delle pure istituzioni senza leggi sarebbero per natura modelli di azioni libere, anarchiche, in perpetuo movimento, in permanente rivoluzione, in costante stato di immoralità⁴¹".

Questa immoralità è ciò che spinge Sade ad identificare le istituzioni anarchiche, ossia quelle che si oppongono al contratto e che presuppongono solo un minimo di leggi, con, ad esempio, il furto, la calunnia, l'incesto, la sodomia, la prostituzione e addirittura l'assassinio. Questi sono gli oggetti sadiani delle istituzioni "perfette": il pensiero dell'istituzione, così, sembra oltrepassare l'ironia verso una forma di mera provocazione. Questo è la ragione per cui Deleuze non può considerare l'autore de *Les 120 journées* come il modello politico per eccellenza della sua anarchia incoronata: è necessario, dunque, proseguire la strada della critica *oltre* Sade.

potenza per generare autogoverno". Amendola, A., "Autopoiesi del sistema, autonomia dell'eccedenza", in Chignola, S. (a cura di), *Il diritto del comune* cit., p. 96-97.

⁴¹ FC, p. 86-87.

4) Sacher-Masoch: un umorismo ribelle

"Non bisogna forse aspettarsi da Masoch un prodigio contrario [a quello di Sade]? Non più un pensiero ironico, in funzione della rivoluzione dell'89, ma un pensiero umoristico, in rapporto alle rivoluzioni del '48? Non più un pensiero ironico dell'istituzione contrapposta al contratto e alla legge, ma un pensiero umoristico del contratto e della legge, nei loro reciproci rapporti? Al punto che non potremmo cogliere questi problemi reali del diritto se non nelle forme pervertite che Sade e Masoch hanno saputo conferir loro, facendone elementi romanzeschi in una parodia della filosofia della storia¹".

Deleuze scrive *Il freddo e il crudele* nel tentativo di spezzare l'unione di Sade e Masoch, uniti in quella perversa creatura che la psicoanalisi ha chiamato "somasochismo". Leopold von Sacher-Masoch non è, perciò, da considerarsi come il semplice rovescio di Sade: vi è nel masochismo tutto un altro sistema di pensiero, a partire dalla scrittura di Masoch, passando per il suo rapporto con la madre, fino ad arrivare alla sua contestazione della legge. Nessun elemento del masochismo può essere considerato come il semplice *envers*, di cui Sade costituirebbe l'*endroit*. Se si vuole trovare per forza un elemento comune tra i due, questo è certamente, secondo Deleuze, il loro relazionarsi alla legge moderna e kantiana: non solo Sade, infatti, ma anche Masoch porta avanti una critica "clinica", dunque non puramente distruttiva, nei confronti della Legge. Ma le modalità di tale pensiero critico sono del tutto differenti: l'ironia sadiana si schierava contro l'altezza della legge e voleva destituirla a partire da un principio più alto; la critica di Masoch, invece, tenta di aggirarla attraverso una strategia che prende il nome di "umorismo" e che condurrà ad un esito politico del tutto differente rispetto all'istituzione anarchica messa in campo da Sade.

4.1 La logica delle conseguenze

Sade - scrive Deleuze - può essere considerato un "logico dei principi", poiché la sua ironia inventa un modo per risalire dalla Legge ad un principio superiore, che, però, si pone come una natura prima impersonale e informale, che distrugge letteralmente le leggi. Masoch, al contrario, escogita una strategia critica contro le leggi a partire dalla scoperta moderna che, come abbiamo visto in precedenza attraverso gli occhi di Kafka, la legge, invece che creare

¹ FC, p. 88.

innocenti, è in grado di far sentire colpevole chiunque vi si sottometta. Come detto nel secondo capitolo, in questo caso abbiamo a che fare non tanto con i principi della Legge, bensì con le sue conseguenze. A Masoch non interessa affatto destituire la Legge come principio primo, anzi - come vedremo - egli la manterrà come tale. Ciò a cui mira, piuttosto, è di farla finita con la colpevolezza: detto in altri termini, egli vuole sottomettersi alla legge senza per questo sentirsi colpevole. La sua critica, perciò, è definita da Deleuze come una "logica delle conseguenze"²: si noterà che, secondo Deleuze, sia con Sade che con Masoch abbiamo a che fare con una logica, poiché si tratta in entrambi i casi di una critica che viene portata avanti tramite un'argomentazione razionale e, nello specifico, tramite una "dimostrazione per assurdo"³. Sade - lo abbiamo visto - portava al limite la legge come principio primo; Masoch, al contrario, la porta alle sue estreme conseguenze. Il processo messo in atto da Masoch è definito, perciò, come un umorismo, dal momento che, scrive Deleuze:

"chiamiamo umorismo non più il movimento che sale dalla legge verso un più alto principio, ma il movimento che discende dalla legge verso le sue conseguenze. Tutti conosciamo i modi di aggirare la legge per eccesso di zelo: è mediante la sua scrupolosa applicazione che si tende a mostrarne l'assurdità, e a suscitare precisamente quel disordine che si presumeva dovesse impedire o scongiurare"⁴.

Masoch, dunque, procede innanzitutto sottomettendosi alla legge: egli appare felice di obbedirle, ma non si può perdere di vista la potenza critica di questa apparente docilità. Masoch, infatti, non decide semplicemente di seguire i dettami della Legge, bensì di applicarla nel modo più rigoroso e scrupoloso possibile. Vi è - come dice Deleuze - "un eccesso di zelo" nella sua obbedienza, ed è proprio quest'ultimo a consentirgli un *renversement* umoristico della legge. A forza di sottomettersi ad essa, infatti, il masochista scopre che è la legge stessa a produrre come conseguenza esattamente ciò che scongiurava. La legge, infatti, nasce come strumento coercitivo e punitivo e, perciò, di fronte ad un piacere proibito, essa ha la funzione, da un lato, di punire e, dall'altro, di prevenire l'insorgere di un nuovo piacere: per adempiere tale scopo, la punizione, dunque, deve provocare dolore. Masoch, che vuole sottomettersi alla legge, si fa infliggere questa punizione (simboleggiata dal colpo di frusta) e quest'ultima provoca, come previsto, dolore; ma è ciò che viene dopo

² FC, p. 98.

³ Ivi, p. 97.

⁴ Ibidem.

che è del tutto paradossale: una volta inflitta la punizione, la legge, infatti, finisce per autorizzare quello stesso piacere che aveva impedito. È questo l'asse portante dell'umorismo masochista: la scoperta che la Legge, se viene applicata eccessivamente, impone la soddisfazione del desiderio che inizialmente voleva proibire. Deleuze, nella sua lettura, segue le analisi di Reik⁵, il quale aveva mostrato come la coppia dolore-piacere nel masochismo non potesse essere letta come una semplice successione logica: il dolore, infatti, non è causa, quanto piuttosto condizione preliminare per il darsi del piacere. Il masochista, perciò, fa del castigo ciò che rende possibile il piacere proibito: è questo il modo in cui approfondisce le conseguenze della legge, fino ad aggirarne la colpevolezza che essa voleva infliggergli. L'umorismo, dunque, non prevede un movimento di salita, come l'ironia, ma non è nemmeno un andare alla ricerca della profondità, come il tragico imposto dalla logica del fondamento. Se, infatti, il termine "approfondimento" utilizzato in *Il freddo e il crudele* potrebbe far pensare ad un'ambiguità su tale punto, Deleuze chiarirà la questione in *Logica del senso*, dove opporrà l'umorismo tanto all'altitudine ironica quanto alla profondità tragica. L'umorismo è qui descritto come un'arte delle superfici che è certamente legato ad un movimento di discesa, come quello masochista, ma che mira alla scoperta non di un fondamento, bensì del senza-fondo. Scrive, infatti, Deleuze:

"L'umorismo è l'arte delle superfici e dei duplicati, delle singolarità nomadi e del punto aleatorio sempre spostato, l'arte della genesi statica, il saper fare dell'evento puro o la "quarta persona del singolare" - ogni significazione, designazione e manifestazione sospese, ogni profondità e altezza abolite⁶".

L'umorismo di Masoch è, dunque, tanto più efficace quanto più è un *renversement* della legge che viene dall'interno: in questo caso, infatti, è sottomettendosi al potere che lo si contesta. Tale critica implica, però, nel masochismo una battaglia su più fronti: in particolare quello dell'arte, quello del desiderio e, infine, quello più decisivo ai nostri fini, ossia l'ambito del diritto. Seguiamo, in questa tripartizione, un'intuizione di François Zourabichvili, il quale scriveva nel suo saggio sul masochismo deleuziano:

⁵ Reik, T., *Il masochismo nell'uomo moderno*, trad. di L. Volpatti, Sugar, Milano, 1963.

⁶ LS, p. 127.

"Jamais autant que dans *Présentation de Sacher-Masoch* ne s'établit chez Deleuze cette relation triangulaire, conséquente pour qui ré-entreprend de fonder la Critique: Art-Désir-Droit⁷".

L'umorismo masochista, perciò, appartiene tanto ad una strategia artistica, che prenderà il nome di "sospensione", quanto ad una strategia desiderante, che chiameremo "defiliazione", quanto, infine, ad una strategia giuridica, che avrà come oggetto il contratto. Procederemo, per tanto, all'analisi di ciascuno di questi elementi umoristici, che vanno a costituire nel loro insieme il pensiero critico di Masoch.

4.2 Un'arte della sospensione

"Nei romanzi di Masoch tutto culmina nella sospensione. Non è eccessivo dire che è stato Masoch a introdurre nel romanzo l'arte della sospensione quale tecnica romanzesca allo stato puro⁸".

La cosiddetta arte della sospensione costituisce l'elemento propriamente estetico del masochismo: si tratta del primo punto che Deleuze analizza in *Il freddo e il crudele*, per mostrare fin da subito la peculiarità della scrittura di Masoch rispetto a quella di Sade. Masoch, infatti, costruisce un linguaggio del tutto differente da quello sadiano, nonostante in entrambi i casi ci troviamo di fronte ad un abbondanza di parole d'ordine e di descrizioni. Si pensi, in Sade, alla quantità di imperativi e comandi pronunciati dai libertini nei confronti delle loro vittime, così come alla quantità di descrizioni di scene erotiche. Anche in Masoch troviamo una tale abbondanza, solo che nel suo caso le parole d'ordine sono pronunciate dalla donna despota e le descrizioni, invece, non hanno nulla di osceno. Ma - scrive Deleuze - se entrambi i loro linguaggi si limitassero ad esprimere parole d'ordine e descrizioni, non sarebbero altro che pornografici; ciò che li distingue da una tale deludente definizione è il tentativo, da parte dei due autori, di superare questo linguaggio pornografico verso una scrittura più elevata. Questo tentativo lo abbiamo già identificato in Sade con la messa in luce della natura argomentativa e razionale dei suoi discorsi: Sade, infatti, eleva il suo linguaggio grazie ad un forte sviluppo della funzione dimostrativa che, come nota Deleuze, ma anche Foucault nelle già citate conferenze di Buffalo, si alterna perfettamente alle descrizioni di scene erotiche in cui i libertini pronunciano le loro parole d'ordine. Vi è, perciò, in Sade una

⁷ Zourabichvili, F., "Kant avec Masoch", in *Multitudes*, n° 25, 2006/2, "Masoch avec Deleuze".

⁸ FC, p. 37.

ripetizione continua di tale alternanza tra descrizioni oscene e dimostrazioni razionali. Se riprendiamo la distinzione vista in precedenza tra le due nature, possiamo affermare che le descrizioni oscene mostrano la violenza personale e i gusti particolari del sadico: appartengono, perciò, a quella *seconda natura personale* e contingente, dove si colloca anche il regno delle Leggi. Le dimostrazioni razionali, al contrario, non riguardano mai la violenza di un singolo, bensì mostrano una violenza impersonale e del tutto razionale: esse si collocano, dunque, a livello della *natura prima impersonale* e malvagia. Il passaggio dall'una all'altra, che, a livello politico, avveniva attraverso l'anarchia come istituzione, si dà sul piano del linguaggio proprio attraverso questa funzione dimostrativa e razionale, che permette a Sade di andare oltre una semplice descrizione pornografica. Per quanto riguarda Masoch, le cose stanno in modo differente, nonostante si possa trovare anche in lui una sorta di naturalismo, grazie al quale possiamo distinguere una prima e una seconda natura. Scrive, infatti, Deleuze:

"In Masoch come in Sade vi sono due nature, ma ripartite in modo totalmente diverso. La natura volgare viene ora caratterizzata dalla particolarità del capriccio: violenza e furbizia, odio e distruzione, disordine e sensualità imperversano ovunque. Ma al di là di questo inizia la grande Natura impersonale e riflessiva, sentimentale e sovrasensuale⁹".

Sia in Sade che in Masoch la natura prima è impersonale, ma per il resto le due concezioni sono del tutto differenti: Sade, infatti, collocava la legge nella seconda natura e, dunque, descriveva quest'ultima come rigidamente ordinata; la natura prima, al contrario, era quella dove si superava la legge verso l'anarchia e dove, perciò, si arrivava alla massima sessualizzazione (si pensi all'idea sadiana di una prostituzione universale). Masoch, come accennato in precedenza, non ha, invece, intenzione di destituire la legge dal ruolo di principio primo: essa rimane, perciò, per lui, la natura prima, solo che, una volta portato a termine il suo approfondimento umoristico, la legge cambierà volto, assumendo le sembianze di una donna glaciale, vale a dire di una venere in pelliccia. La natura seconda, perciò, secondo questa prospettiva, corrisponde al disordine e alla distruzione propri di una trasgressione della legge, che non è affatto auspicabile per Masoch, se intendiamo quest'ultima letteralmente come un "uscir fuori" dall'ordine legislativo, poiché l'eroe masochista tenta, piuttosto, un rovesciamento dall'interno. Al fine di sottolineare l'elemento estetico del masochismo, dobbiamo notare che anche per Masoch le descrizioni e le parole

⁹ Ivi, p. 59.

d'ordine appartengono al mondo volgare della natura seconda: esse mostrano, infatti, - come scrive Deleuze - solamente dei capricci particolari. Il superamento di questo livello "pornografico" si ha in Masoch, però, non più attraverso il ricorso alla Ragione e al pensiero, bensì attraverso l'immaginazione. Mentre in Sade, cioè, il superamento della natura seconda avveniva attraverso una negazione, che procedeva tramite dimostrazione razionale, in Masoch, al contrario, il processo si dà tramite una denegazione e una sospensione, vale a dire - scrive Deleuze - che:

"non si tratta di negare il mondo o di distruggerlo, ma nemmeno di idealizzarlo; si tratta di disconoscerlo, di sospenderlo disconoscendolo¹⁰".

Se Sade, dunque, tentava di distruggere letteralmente la natura seconda, per porsi a livello dell'Idea di Male assoluto con cui identificava la prima natura; Masoch, al contrario, non intende distruggere questo mondo, bensì vuole superarlo attraverso la costruzione di un feticcio che ne prenda il posto. Riprendendo le analisi di Freud sulla *Verneinung*, Deleuze ritiene che il feticcio sia un elemento fondamentale del masochismo, poiché attraverso di esso si ottiene una sorta di neutralizzazione del reale: il feticcio, infatti, si pone come un'immagine congelata, una sorta di scena fissa che neutralizza le conseguenze sgradevoli del movimento. Si tratta, dunque, di un disconoscimento della realtà, che avviene tramite sospensione: le immagini vengono fissate, contemplate nella loro immobilità. Si pensi come esempio alle donne carnefici che spesso sospendono i loro atti, ad esempio quello del frustare, assumendo delle pose plastiche, oppure, ancora, il loro contemplarsi allo specchio come se volessero fissare una volta per tutte la loro immagine. La sospensione, dunque, diventa il mezzo per ottenere quell'irrigidimento e quella freddezza che appartiene al livello della natura prima impersonale e sovrasensuale. Come scrive Agnese Greco:

"Deleuze ricostruisce i caratteri fondamentali del teatro masochista, della sua messa in scena pedagogico-erotica. Ad esempio *fermare il tempo* appare come uno dei temi centrali in Masoch riletto da Deleuze. Il meccanismo è quello della sospensione, da intendersi secondo molteplici significati: la sospensione/attesa come atmosfera, la sospensione del racconto come decenza/censura, la sospensione della percezione del tempo. [...] E ancora la sospensione come irrigidimento, contrazione muscolare, trasfigurazione/trasformazione in figura-immagine, la sospensione di ogni emozione/la freddezza, fino ad arrivare alla sospensione come elevazione (fino al Cristo sulla croce).

¹⁰ Ivi, p. 36.

[...] La carnefice masochista ferma la mano che impugna la frusta per riflettersi in uno specchio, per divenire un quadro, un'immagine sospesa, un'icona¹¹.

A questa sospensione e denegazione del movimento e, dunque, anche del tempo, corrisponde una proverbiale lentezza delle azioni del masochista, che si oppone all'incedere concitato del sadico. Il masochista, infatti, si impone di seguire tutta una serie di rituali, che gli permettono di elevarsi al livello di impersonalità e sovrasensualità della natura prima: si tratta, per lui, di superare il livello corporale per elevarsi verso la pura forma (si ricordi che in Masoch la legge costituisce ancora il principio superiore ed essa coincide con una legge totalmente formale, come si è mostrato parlando di Kant). L'aspetto estetico propriamente masochista si concretizza, perciò, in quest'arte della sospensione e dell'attesa: tanto il piacere che si attende, quanto il dolore che ci si aspetta sono, in Masoch, continuamente ritardati e attesi. Così è propriamente la sospensione a definire l'elemento estetico dell'umorismo masochista: si disconosce il reale per potersi liberare della pressione del Super-io e dal sentimento di colpevolezza che quest'ultimo comporta, e si costruisce, al suo posto, un feticcio in cui il mondo è fissato in un'eterna attesa del piacere. Come scrive Andrieu Bernard:

"Maintenir la constitution du désir comme processus, sans jamais le conjurer par la réalisation jouissive du plaisir, exige un dispositif qui maintienne le désir dans l'infini de l'attente, de l'autre, du contact, de la volonté. L'épreuve masochiste est une expérience de la temporalité indéfinie du désir¹²".

4.3 Defiliazione: contro la Legge del Padre

Se la sospensione, dunque, diviene un elemento umoristico che acquisisce una funzione critica sul piano estetico, Masoch, però, non intende fermare la propria contestazione a questo livello. In lui vi è, infatti, anche un umorismo che si esercita su quello che potremmo definire il piano del desiderio. Quest'ultimo, infatti, è occupato dalle regole di quella che la psicoanalisi ha definito la "Legge del Padre", caratterizzata da una prospettiva edipica e fallocentrica. La psicoanalisi, infatti, non è riuscita a riconoscere la specificità del masochismo, proprio perché lo ha ricondotto alla Legge del Padre, che rappresentava per il pensiero psicoanalitico ciò che potremmo definire "una norma". Ciò che Deleuze vuole

¹¹ Greco, A., "Il freddo e il crudele di Gilles Deleuze - ovvero Masochismo e platonismo", in *Erewhon*. <http://erewhon.ticonuno.it/arch/rivi/inferno/deleuze.htm>

¹² Bernard, A., *Le masochisme deleuzien: une sensorialité sans genre*, Genèse des textes/ TextGenesen, 2010, p. 220.

mettere in luce è, al contrario, il fatto che Masoch non solo si distanzia, ma anche critica esplicitamente tale Legge del Padre, così come il complesso di Edipo; tale proposito si ritrova in tutte le analisi deleuziane sul masochismo: non solo in *Il freddo e il crudele* e nella "Ripresentazione di Masoch", inclusa in *Critica e clinica*, ma anche in un articolo del 1961, intitolato *De Sacher-Masoch au masochisme*. Masoch, del resto, - vale la pena di ricordarlo - si pone alle origini della passione deleuziana per la letteratura: è questo articolo, infatti, a segnare l'inizio dell'esplorazione deleuziana del mondo letterario, poiché appare ben prima della celebre monografia su Proust, pubblicata nel 1964.

La polemica che Deleuze intraprende nel '61 contro l'interpretazione psicoanalitica del masochismo potrebbe essere considerata, inoltre, una risposta specifica a Jacques Lacan, che nel corso dell'anno accademico 1957/1958, dunque solo pochi anni prima della pubblicazione del saggio deleuziano, aveva tenuto il seminario intitolato *Les formations de l'inconscient*¹³, nel quale proponeva un ritorno esplicito ai testi freudiani ed in particolare alla lettura di Edipo e della forclusione del Nome del Padre. La critica deleuziana si sarebbe trovata rafforzata, inoltre, dalla pubblicazione, nel 1961, della tesi di un allievo di Lacan, Jean Laplanche, intitolata *Hölderlin et la question du père*. In questo testo, la teoria del Nome del Padre viene confrontata per la prima volta alla schizofrenia e viene mostrato come la poesia sia stata decisiva per Hölderlin per il ritrovamento di uno stato di equilibrio, che, quanto meno, non facesse risalire tutti i suoi mali all'assenza del padre¹⁴. E, mentre Foucault scriveva una recensione del libro di Laplanche, intitolandola *Le "non" du père*¹⁵, Deleuze, da parte sua, non mancava di sottoscrivere l'inadeguatezza della teoria freudiana non solo in relazione allo schizofrenico, ma anche in rapporto alle analisi sul masochismo; egli scrisse, infatti:

"Dès lors, il semble fort douteux que l'image de Père, dans le masochisme, ait le rôle que Freud lui prête. La psychanalyse freudienne en général souffre d'une inflation du père. Dans le cas particulier du masochisme, on nous convie à une étonnante gymnastique pour expliquer comment l'image de Père est d'abord intériorisée dans le surmoi, puis re-extériorisée dans une image de femme¹⁶".

L'opera di Masoch non risponde, dunque, al Nome del Padre, ma è, al contrario, la liberazione dalla legge fallocentrica, attraverso l'instaurazione della figura femminile della madre, che

¹³ Lacan, J., *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Le Seuil, Paris, 1998.

¹⁴ Laplanche, J., *Hölderlin et la question du père*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.

¹⁵ Foucault, M., "Le "non" du père", in *Critique*, n° 168, mars 1962.

¹⁶ Deleuze, G., *Du Sacher-Masoch au masochisme*, in *Arguments*, XXI, 1961, pp. 40-46. Oggi ripubblicato in L., pp. 169-181.

mette fuori gioco tanto il padre quanto, allo stesso tempo, il ruolo del significante. La funzione di Masoch come medico di se stesso, come colui che fa la diagnosi del mondo (e non della sua "patologia"), è infatti inseparabile da una politica del desiderio e del linguaggio, che costituirà il filo diretto di collegamento con le figure dello schizo ne *L'Anti-Edipo* e con quella di Kafka e la sua letteratura minore¹⁷. Si potrebbe dire, in effetti, che è Masoch ad aver immerso Deleuze nella letteratura, se intendiamo quest'ultima come una diagnosi o una cattura di forze (teniamo presente che Deleuze, in questi anni, stava preparando la sua monografia su Nietzsche, perciò è chiaro che l'influenza di quest'ultimo si fa sentire, come emerge dall'utilizzo del concetto di "forza"). La *pars destruens* o la critica insita nella scrittura di Masoch si esercita, allora, attraverso la contestazione dell'inflazione del Nome del Padre nella psicoanalisi freudiana, alla quale Deleuze oppone l'operazione clinica e sintomatologica di Masoch. Prima di addentrarci in questa strategia clinica, è importante sottolineare che questa critica del Nome del Padre non terminerà con gli scritti su Masoch, ma sarà continuamente ripresa da Deleuze, attraverso la figura di Artaud. In questo senso, dunque, possiamo trovare una continuità tra il masochismo e la figura dello schizo: Artaud, come vedremo nel paragrafo successivo, lotta contro Dio e il suo giudizio che lo costringe ad essere portatore di un organismo e di un corpo che potremmo definire "normale", nell'accezione negativa che abbiamo ritrovato in precedenza, seguendo le riflessioni di Canguilhem. Dio, qui, non è altri che il Padre per la psicoanalisi, ed è lo stesso Lacan ad affermarlo, dicendo:

"cette place du Dieu-le-Père, c'est celle que j'ai désignée comme le Nom-du-Père"¹⁸.

Allora la scrittura di Masoch e quella di Artaud possono essere accomunate dalla stesso intento critico: sono entrambe dei tentativi di uscire dalla psicoanalisi attraverso quello che Éric Alliez ha efficacemente chiamato una *defiliazione*¹⁹, cioè una destituzione della Legge del Padre. Questa distruzione del Nome del Padre e della legge di Edipo servono, infatti, a liberare tanto il divenire-femmina di Masoch quanto il divenire-impercettibile di Artaud. Ma, anche in questo caso, come era già emerso dall'elemento estetico del masochismo, non si tratta per Masoch di negare semplicemente il padre, quanto piuttosto di disconoscerlo, in modo tale da aprire le porte al ristabilimento di un divenire, di una linea di fuga e di una

¹⁷ Va sottolineato che Deleuze crea una continuità diretta tra Masoch e Kafka, avvalorando l'ipotesi secondo la quale *La metamorfosi* sarebbe un omaggio diretto al padre del masochismo, reso attraverso il nome del protagonista, Gregor Samsa: Gregor è notoriamente il nome del personaggio principale della *Venere in pelliccia*, mentre Samsa sarebbe leggibile come anagramma di Sacher-Masoch.

¹⁸ Lacan, J., "*La Méprise du sujet supposé savoir*", in *Scilicet 1*, Le Seuil, 1968, p. 39.

¹⁹ Alliez, É., "*Deleuze avec Masoch*", in *Multitudes*, n° 25, 2006/2.

possibilità di vita. Si tratta, perciò, nel caso della critica alla legge del padre, di dar vita ad un nuovo processo di soggettivazione²⁰ che, anche in questo caso, risulterà tanto più chiaro quanto più lo si metterà a confronto con quello sadiano.

Anche il sadismo, infatti, era caratterizzato da un rapporto alla Legge del Padre, ed è proprio nell'ambito di questa relazione che i due differiscono maggiormente. Come abbiamo visto, infatti, il problema politico di Sade era quello di trovare una via d'uscita dalle leggi e dal contratto; vale a dire, trovare delle istituzioni perfette, che presuppongano il minimo di legge. L'operazione sadica è per lo più definibile come una critica che tenta di porsi al di fuori (*dehors*) o oltre la norma e, per escogitare la quale, Sade prende a modello il padre trasgressore. È quest'ultimo, infatti, che:

"dà testimonianza in se stesso della natura prima, che sovrasta i regni e le leggi, che è costituita da molecole furiose o strazianti, produttrici di disordine e di anarchia; *pater sive Natura prima*²¹".

La madre, al contrario, è relegata alla natura seconda, in quanto soggetta alle leggi della riproduzione: il modo sadico, perciò, è un mondo innegabilmente patriarcale. Tutt'altro significato, invece, acquista la strategia masochista, che non implica un uscir fuori dalla legge, come l'ironia sadiana, bensì un "funzionamento normalmente irregolare". Non si tratta, cioè, per Masoch di uscire fuori dalla norma, per ottenere una nuova forma di organizzazione, bensì egli intende far variare la norma dall'interno, attraverso un delirio che riporti alla superficie la peculiarità del vivente e il suo processo di differenziazione. Se la norma, infatti, varia al suo interno, allora non c'è bisogno di trasgredirla, cioè di uscire all'esterno, per rompere la sua apparente fissità. La sovversione masochista mostra, infatti, un'anomalia che è in grado di mettere in variazione la norma. Quest'anomalia coincide con l'identificazione della Legge nella madre, che annulla completamente la figura del Padre. È la madre, in questo caso, che si identifica con la legge, ma il padre, da parte sua, non è oggetto di violenza distruttrice come accade alla donna nel mondo sadico: egli viene piuttosto reintrodotta, solo che appare ora sotto una forma effeminata e spesso travestita, come accade al Greco nella *Venere in pelliccia*. Tale sottolineatura ci permette di rimarcare, ancora una volta, la distanza della sovversione umoristica dalla trasgressione "anarchica" di Sade; quello che Masoch, secondo

²⁰ Come scrive Frédéric Rambeau: "Deleuze découvre dans les voies perverses de la subjectivation un art de l'hésitation créatrice. Détournant et parodiant le rôle crucial donné par Lacan à la fonction paternelle, il fait valoir, à partir de Sacher-Masoch, une subjectivation singulière". Rambeau, F., *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann, Paris, 2016, p. 13.

²¹ FC, p. 67.

Deleuze, mette in gioco non è, infatti, un superamento della legge, bensì una presa di possesso del piano di immanenza contro il piano di organizzazione del Padre, o - detto altrimenti - una macchina da guerra letteraria contro il piano della letteratura maggiore. Da qui la vicinanza, già accennata in precedenza, tra Masoch, Kafka, Artaud e le loro letterature minori: si tratta di mettere in moto una clinica della lingua (un divenire balbuzienti nella propria lingua madre) che conduce alla creazione di nuove possibilità di vita, nate sempre per *defiliazione*. Scrive a tale proposito Éric Alliez:

"Entre critique et clinique, le mot de Pop' philosophie a voulu dire un temps ce programme de *déphiliation* : faire de la pensée une puissance nomade en n'écrivant plus que pour tracer des lignes de fuite qui *construisent* le processus ininterrompu du désir dans les corps-langages d'une communauté de machines célibataires, orphelines du père (écrire à *n* — *le père*, c'est l'ouverture fameuse de *L'Anti-OEdipe*)²²".

La *defiliazione*, dunque, va letta come la strategia clinica di Masoch, e, più in generale, come il divenire-impercettibile dello scrittore: farla finita con la psicanalisi e il Nome del Padre e, al contempo, con lo Stato e la sua Legge; o, ancora, farla finita con Dio e il suo giudizio e con la filosofia e la sua Immagine del pensiero. Si tratta di una sovversione immanente, una costruzione di linee di fuga: il divenire-femmina di Masoch, il divenire-Corpo senza Organi di Artaud, il divenire-minoritario di Kafka. Sono tutte nuove possibilità di vita, create dalla scrittura, attraverso un'operazione che potremmo definire contro-natura, vale a dire, ancora una volta, anomala piuttosto che patologico. La peculiarità di Masoch consiste, allora, nel proporre una critica della Legge e della norma, che non prevede un uscir fuori da queste ultime, bensì una loro sovversione. La differenza sta nel fatto che l'uscir fuori, come accade nell'ironia sadica, implica il raggiungimento di un *dehors*, che si pone come "altro" rispetto allo spazio della Legge; la sovversione e la defiliazione, invece, minano le fondamenta della Legge e del potere dall'interno. Esse agiscono, perciò, piegando il sistema, vale a dire creando un *dehors du dedans*, un fuori dell'interno. Questa piega masochista è, allora, davvero una *perversione*, solo se pensiamo quest'ultima non come una deviazione dalla norma, bensì come un rovesciamento, uno stravolgimento, un cambiamento di direzione: non si va più, infatti, dall'interno all'esterno, ma si piega l'interno per creare un fuori; anche Sade, del resto, proponeva una perversione della Legge, ma essa era sempre direzionata verso l'esterno. Deleuze, da parte sua, - scrive Charlie Blake - sembra avere:

²² Alliez, É., *Deleuze avec Masoch* cit., p.61.

"a systematic preference for the intricate suspense and suspension he associates with masochism and sexual submission, and against the profligate expenditures of sadism²³".

In realtà, quello che Deleuze manifesta a più riprese è la sua preferenza non tanto per Masoch, quanto piuttosto per l'umorismo, rispetto all'ironia²⁴. La ragione ci appare semplice: Deleuze sta ripercorrendo la storia della critica all'immagine della Legge, nel tentativo di pensare la strategia critica che sia oggi la più efficace. La nostra situazione attuale, come visto alla fine del secondo capitolo, è quella di un capitalismo che ha fagocitato tutto: vale a dire che ha reso impossibile qualunque *dehors*. Di fronte all'assiomatica mondiale, allora, non si tratta di preferire Sade a Masoch, bensì semplicemente di constatare che l'umorismo, proprio perché capace di creare *un dehors du dedans*, è semplicemente più efficace. Di fronte all'immanenza estrema del capitalismo, non c'è più spazio per nessuna "trascendenza", nemmeno per quella ironica di Sade; quest'ultima, allora, deve lasciare il posto a Masoch e alla sua defiliazione umoristica, che libera il desiderio dalle grinfie del Dio/Padre.

4.4 Un contratto privato: lo spirito giuridico del masochismo

"È necessario constatare che non esiste masochismo senza contratto - o senza un quasi-contratto - nella mente del masochista²⁵".

Giungiamo, così, alla messa in luce dell'ultimo elemento umoristico presente in Masoch, quello che definisce il suo "spirito giuridico"²⁶. Si tratta di un aspetto fondamentale, innanzitutto, perché ci proietta nell'ambito propriamente politico del masochismo e, in secondo luogo, perché è qui che Deleuze ritiene di aver innovato maggiormente la lettura di Masoch rispetto ai suoi predecessori. Nessuno, infatti, aveva mai parlato dell'importanza della relazione contrattuale all'interno del rapporto amoroso masochista; si tratta dell'equivalente della scoperta di un pensiero delle istituzioni in Sade, solo che qui l'oggetto in questione è, per l'appunto, il contratto. Il masochista, infatti, ha bisogno - secondo Deleuze - di instaurare un contratto con la donna carnefice e, dunque, anche con la madre. L'eroe masochista, infatti, a differenza del libertino sadico, assume sempre il ruolo della vittima, mentre è la figura

²³ Blake, C., "A Preface to Pornotheology: Spinoza, Deleuze and the Sexing of Angels", in Beckam, F. (edited by), *Deleuze and Sex*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, p. 180.

²⁴ LS, pp. 122-127.

²⁵ FC, p. 85.

²⁶ Ivi, p. 36.

femminile, fredda e glaciale, che gioca il ruolo del carnefice. In questo caso, però, non si deve pensare a nessuna inversione di ruoli rispetto al mondo di Sade, vale a dire che qui la donna carnefice non ha nulla a che fare con il libertino sadico. Le "Veneri" di Masoch, infatti, non vanno mai a cercare le loro vittime; qui, piuttosto, sono le vittime che vanno a caccia dei loro carnefici. Mentre in Sade, dunque, il libertino prende possesso di una ragazza e, attraverso un atto violento, la trasforma in una vittima, in Masoch, al contrario, è la vittima che cerca una donna da trasformare in carnefice. Per compiere tale operazione, l'eroe masochista, però, giocando il ruolo della vittima, non può certo usare la forza o la violenza: in Masoch, piuttosto, si sviluppa una fine tecnica di persuasione. La vittima, infatti, non vuole possedere il carnefice, e, da parte sua, la donna prescelta non ha intenzione di godere della sua vittima contro la sua volontà, come farebbe il libertino sadico. Il mezzo, dunque, per far entrare in relazione vittima e carnefice non può essere in Masoch la violenza, bensì l'elaborazione di un contratto. Scrive, infatti, Deleuze:

"Siamo di fronte a una vittima che cerca un carnefice, che ha bisogno di formarlo, di persuaderlo, di stabilire con lui un patto per la realizzazione della più strana impresa. [...] È il sadico che pensa in termini di possessione istituita, mentre il masochista pensa in termini di alleanza pattuita²⁷".

Si tratta, perciò, per il masochista di costituire un'alleanza con la donna/madre, proprio perché ciò gli consente di persuaderla a divenire carnefice e, allo stesso tempo, di educarla all'esercizio del suo ruolo. Il contratto, dunque, ha uno scopo pedagogico: si ricordi che sono spesso le donne carnefici ad esprimere dubbi sulla riuscita del proprio compito, e mai, invece, le vittime²⁸. Proprio per la sua vocazione educativa e persuasiva, si tratta sempre di un *contratto privato* che la vittima fa firmare alla donna. Inoltre, anche la relazione che il masochista instaura con la madre, nel tentativo di mettere fuori gioco il padre, è di natura contrattuale: nasce, così, un'alleanza tra il figlio e la madre, che permette al masochista di identificare la legge con la figura materna, la quale detiene tutto il potere. Ma - come detto in precedenza - il padre, in Masoch, non viene completamente distrutto: egli è destituito dal suo ruolo canonico grazie ad un atto di defiliazione, eppure vi è sempre il rischio che ritorni. È

²⁷ Ivi, p. 24.

²⁸ Si ricordi, ad esempio, che nella *Venere in Pelliccia* è sempre Wanda ad esprimere perplessità sulla sua capacità di eseguire il proprio ruolo; è lei, infatti, che afferma, ad esempio: "I am afraid you may not like it", "I am afraid I can't, but I will try, for your sake, for I love you Severin, as I have loved no other man", o ancora "I am afraid, it will be impossible for me to be so". Sacher-Masoch, L. Von, *Venus in Furs*, trad. di F. Savage, 2004, p. 49, 51-52, 94.

vero, d'altra parte, che – come abbiamo accennato in precedenza - l'uomo, nella gran parte dei casi, ritorna sotto forma di una figura effeminata, che nella *Venere* prende le sembianze del Greco. Ma vi è sempre il rischio che questo terzo, che si aggiunge al rapporto madre-figlio, tenti di riedipizzare tutto, presentandosi come un padre virile, che mette fine all'intero ordine simbolico masochista. È, dunque, proprio per scongiurare questo ritorno che il masochista ha bisogno di stipulare un contratto, che conceda tutti i diritti alla madre, garantendo così il mantenimento del suo ordine simbolico, che ha disconosciuto la realtà del padre. Come scrive Deleuze:

"Con il contratto, il masochista si fa picchiare; ma quel che fa colpire, umiliare e ridicolizzare, è l'immagine del padre, la somiglianza del padre, la possibilità del ritorno offensivo del padre. *Non è un «bambino», è un padre a essere picchiato.* Il masochista si rende libero per una nuova nascita in cui il padre non svolge alcun ruolo²⁹".

Il contratto masochista, dunque, si pone in profondo rapporto con la legge: esso, infatti, a differenza dell'istituzione sadica, instaura una relazione volontaria e temporalmente limitata (secondo quanto previsto dalle condizioni contratto³⁰) e, soprattutto, ha come scopo la definizione di un sistema di diritti e di doveri che i contraenti devono rispettare. Ora, il fatto di trasferire la legge sulla madre, non significa affatto per Masoch addolcire i divieti della legge: la madre, infatti, è una *venere glaciale e terribile*, che sottolinea, al contrario, tutta la severità della legge. Eppure è soltanto instaurando un'alleanza con la figura materna che è possibile aggirare la condizione di colpevolezza in cui la legge ci precipita; la ragione sta nel fatto che il contratto instaurato da Masoch è, in realtà, una derisione umoristica del contratto stesso, quanto meno del contratto sociale, per come è concepito dalla filosofia politica moderna. Innanzitutto, il contratto si stipula con la donna ed è ad essa che si concedono tutti i diritti; vi è, dunque, già qui una critica alla società patriarcale moderna, la quale è abituata a pensare alla relazione contrattuale come virile e artificiale, opposta a quella sentimentale e naturale che si instaura solitamente con la madre. Inoltre, il contratto sociale che si instaura nello stato di natura, secondo i canoni del pensiero politico moderno, ha la funzione di stabilire un sistema di diritti e di doveri che è accettato dai contraenti e che deve essere rispettato da questi ultimi. In realtà, però, ciò che si è ottenuto da tale contratto sociale non è

²⁹ FC, p. 73.

³⁰ Masoch specificava sempre la durata del contratto e, dunque, il suo periodo di sottomissione. Troviamo scritto, ad esempio, nel contratto stipulato con Fanny von Pistor: "Sulla sua parola d'onore il signor Leopold von Sacher-Masoch si impegna a essere lo schiavo della signora von Pistor e a obbedire incondizionatamente a tutti i suoi desideri e a tutti i suoi ordini, e questo per sei mesi". FC, p. 155.

altro che una legge universale, che si impone a tutti senza considerare il loro consenso e che non ha più nessuna limitazione temporale: siamo all'altezza della legge kantiana incondizionata. Masoch decide di aggirarla, sottomettendosi ad essa a tal punto da porre queste clausole del tutto inaccettabili (obbligo di obbedienza e sottomissione involontaria) già nel contratto stesso: si tratta, perciò, di sottomettersi volontariamente ad un potere che ci vuole imporre la schiavitù, tramite un contratto che prevede solo il beneficio del sovrano, anziché il vantaggio degli altri contraenti. Scrive a tal proposito Deleuze:

"Vi è una sorta di denuncia del contratto per eccesso di zelo, un umorismo per precipitazione delle clausole, una radicale deviazione per rimando di persone: il contratto viene come demistificato nella misura in cui gli si conferisce un intento deliberato di schiavitù e persino di morte, in cui lo si stipula a beneficio della donna, della madre³¹".

Va notato che questo *renversement* del contratto moderno è tipico dell'umorismo, ma non è attribuito da Deleuze solamente a Masoch: vi è, infatti, un articolo in cui Deleuze insiste sull'umorismo di un altro filosofo, che potrebbe essere considerato il precursore di Masoch, ossia Jean-Jacques Rousseau. A quest'ultimo, Deleuze dedicò un breve saggio in occasione del 250° anniversario della morte, che fu pubblicato nel 1962 con il titolo *Jean-Jacques Rousseau precursore di Kafka, Céline e Ponge*³². Nell'anno accademico 1959/1960, inoltre, mentre Deleuze era assistente alla Sorbona, dedicò un intero corso alla filosofia politica di Rousseau: quest'ultimo è un autore di cui Deleuze si è occupato solamente all'inizio della sua carriera, eppure è importante notare che ciò che più gli interessa è proprio la sua valenza comica in rapporto al contratto sociale. L'autore dell'*Émile*, infatti, ritiene che il contratto sociale, che fa uscire l'uomo dallo stato di natura, sia una completa mistificazione; scrive Deleuze nel dattiloscritto del suo corso:

"Les prédécesseurs de Rousseau voient dans le contrat l'échange de ma liberté contre ma sécurité. Rousseau accepte d'y voir l'effet du contrat dans la mesure où ce contrat est une mystification, et ne peut être obtenu par consentement. [...] Rousseau ne nie pas que nous n'ayons perdu notre liberté. Il pense que ce fut même par contrat, mais que nous avons été trompés³³".

³¹ Ivi, p. 104.

³² ID, pp. 61-66.

³³ Deleuze, G., *Rousseau*, Cours à la Sorbonne, 1959/1960, p. 15.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=232&groupe=Rousseau&langue=1>

Rousseau, dunque, critica la concezione moderna del contratto sociale, ritenendo che quest'ultima appiattisca le differenze tra un'associazione e una sottomissione. Il problema politico del *Contratto sociale* diviene, perciò, quello di trovare un contratto che non cada in tale mistificazione: è per questa sua componente critica che, secondo Deleuze, "Rousseau è uno straordinario comico"³⁴.

L'autore de *l'Émile*, perciò, è precursore di Masoch nella ricerca di un contratto che non sia un'usurpazione e nella critica della sua mistificante forma moderna. Dal canto suo Masoch, in questa critica alla legge che si impone, come visto, su più fronti (l'Arte, il Desiderio e il Diritto) si fa espressione di un "culturalismo", che si differenzia dal naturalismo anarchico sadiano. Sade, infatti, voleva distruggere la natura seconda e i suoi artifici, compresa la legge; Masoch, invece, ricorre esplicitamente all'artificio (di cui sono esempi la sospensione, il feticismo, la defiliazione e il contratto) per costruire la sua linea di fuga dal reale. Vi sono in Masoch tutta una serie di *renversement* rispetto alla norma, come, per esempio, il fatto che sia la vittima a costruire il suo carnefice e non viceversa: questi spostamenti coincidono, secondo Deleuze, con una sorta di platonismo di Masoch³⁵. Se la dialettica platonica, infatti, viene vista come questa serie di transfert che coinvolge sia i ruoli che i linguaggi e che conduce Socrate a cambiare continuamente la propria posizione (egli, infatti, da interrogato diviene interrogante, e da amante diviene l'amato), allora Masoch si fa interprete di questo stesso spirito dialettico: la vittima sostituisce il carnefice, la madre assume il ruolo del padre, e così via. Di certo rimane il fatto che la sua linea di fuga umoristica è in grado di far vacillare la legge che ha di fronte: quest'ultima, infatti, trema davanti ad una sottomissione eccessiva e, proprio per questo, ribelle.

³⁴ ID, p. 63.

³⁵ ID, p. 25.

5) Artaud, ovvero come costruirsi un Corpo senza Organi

"Comunque ne avete uno (o molti), non tanto perché preesiste o è già, dato anche se, sotto certi aspetti, preesiste - ma ne fate uno comunque, non potete desiderare senza farne uno - e vi aspetta, è un esercizio, una sperimentazione inevitabile, già compiuta nel momento in cui la intraprendete e che non si compie finché non la intraprendete¹".

Fin qui si è visto come la comicità socratica criticasse l'immagine classica della Legge e come, d'altro canto, l'ironia di Sade e l'umorismo di Masoch costruissero delle linee di fuga rispetto alla Legge moderna, criticando, in particolare, le sue due caratteristiche principali, ossia il suo statuto di principio primo e la sua presunta giustizia. Riprendendo il percorso della legge che abbiamo ricostruito nel capitolo precedente, si è visto che, a questo punto, la filosofia sembra perdere i propri privilegi a fronte, innanzitutto, della psicoanalisi e, in secondo luogo, della cosiddetta filosofia della comunicazione. Deleuze, nella sua ricostruzione tanto della storia dell'immagine della legge, quanto in quella della sua critica, si ferma alla modernità; eppure, già ad un primo sguardo d'insieme dell'opera deleuziana, appare piuttosto evidente quale sia la figura che, dopo Sade e Masoch, prende le redini della critica dirigendola contro la psicoanalisi. Si tratta, infatti, di Antonin Artaud, il cui nome ricorre in quasi tutta l'opera deleuziana, a partire da *Logica del senso*, passando per *L'anti-Edipo*, dove Artaud figura fra gli ispiratori della celebre figura dello schizo, per arrivare poi a *Mille Piani*, in cui gli è dedicato un intero capitolo, il sesto, dal titolo emblematico "Come farsi un Corpo senza Organi?", finendo con *Critica e clinica*, dove Artaud è fra i protagonisti di due saggi straordinari, quali "Balbettò" e "Per farla finita con il giudizio".

Artaud è, dunque, innegabilmente una delle figure che maggiormente appassionano Deleuze; egli stesso confessa la sua emozione di fronte alla parola artaudiana in una lettera indirizzata all'amico Clément Rosset e datata 18 giugno 1983. In quell'occasione, infatti, Deleuze scrive:

"Avez-vous lu les Cahiers de Rodez (3 ou 4 gros tomes) d'Artaud? J'ai l'impression de quelque chose d'aussi important que les derniers cahiers de Nietzsche. Une généalogie, et une création de rythmes fantastiques, avec règlement de comptes anti-chrétien. J'en suis assez ému, très ému²".

¹ MP, p. 205.

² L, p. 24.

Vale la pena, dunque, di concentrarsi sulla lettura dell'opera di Artaud proposta da Deleuze, poiché, anche qui, abbiamo a che fare con l'individuazione di una critica clinica, diretta questa volta contro la legge di Edipo.

5.1 Un figlio mostruoso

Rispetto alle figure precedenti della critica, vi è in questo caso una particolarità da evidenziare: Deleuze, infatti, legge Artaud, estraendo dal suo pensiero una forza critica contro la psicoanalisi, che ha una portata esplicitamente politica. Quest'ultima, però, è ottenuta da Deleuze attraverso un'evidente forzatura del pensiero artaudiano, che, da un lato segna il limite della lettura deleuziana per chi fosse interessato ad un'interpretazione "corretta" di Artaud in quanto autore, ma che, dall'altro lato, mostra la capacità creativa che Deleuze non solo teorizza, ma mette anche continuamente in pratica. La presenza di quest'ultima, seppur ottenuta tramite delle forzature, non dovrebbe, del resto, suscitare stupore in chi conosce il rapporto che Deleuze ha intrattenuto con gli autori di cui si è occupato durante il suo cammino filosofico. È stato lo stesso Deleuze, infatti, a imprimercelo nella mente, attraverso la celebre immagine dell'immacolata concezione, secondo la quale Deleuze intende arrivare alle spalle di un autore per fargli fare un figlio mostruoso³. Si trattava per Deleuze, com'è noto, di generare un figlio legittimo, nelle cui parole l'autore potesse effettivamente riconoscersi; ma questo figlio, al contempo, doveva rivelarsi mostruoso, poiché faceva passare l'autore per tutta una serie di scivolamenti, decentramenti e rotture. Questa è, dunque, la sorte che capita a tutti quei filosofi, scrittori, pittori e artisti, che Deleuze ha fatto oggetto del suo discorso, poco importa che si trattasse di figure che egli ha criticato oppure di autori per i quali ha espresso ammirazione: Hegel come Bergson sono stati entrambi costretti da Deleuze a generare i loro figli bastardi. Lo stesso accade, perciò, anche ad Artaud, per il quale Deleuze ha espresso più volte una sincera ammirazione, la quale, però, non è garanzia di completa fedeltà al suo pensiero: ciò accade semplicemente perché Deleuze non vuole ridire le parole di Artaud e, di certo, non vuole commentarle o limitarsi a scrivere su Artaud, come hanno fatto molti altri. Deleuze, e gliene va riconosciuto il merito, ci insegna a leggere Artaud, senza aver bisogno di classificarlo: non serve più chiedersi, cioè, per Deleuze, chi era Artaud. Certo, egli era poeta e attore, genio e folle, ma nessuna etichetta che gli attribuiamo può aiutarci a comprenderlo meglio: non possiamo ridurre la sua parola a mero gesto poetico,

³ Pp, p. 14-15.

come ha fatto Blanchot in *Le livre à venir*⁴, né interrogarci ancora su quale sia la connessione tra la follia e l'opera artaudiana, tra quello, cioè, che Derrida chiamava un discorso clinico e un discorso critico; interrogativo che, per altro, lo stesso autore de *La scrittura e la differenza* ci invitava ad abbandonare già nel 1965, anno in cui scrisse il saggio *Artaud: la parole soufflée*⁵.

In Deleuze, allora, riscontriamo, al contempo, una doppia tendenza: da un lato, l'autore di *Differenza e ripetizione* sa leggere la parola artaudiana, senza il bisogno di sovrapporvi la propria interpretazione e il proprio giudizio; dall'altro lato, invece, questa stessa lettura non può che rimanere "deleuziana" ed opera, perciò, un tradimento che fa nascere il figlio mostruoso di Artaud. In entrambi i casi, ciò su cui Deleuze, giustamente, concentra la sua attenzione è il corpo, elemento a dir poco fondamentale del pensiero di Artaud, nel tentativo di opporsi alla legge di Edipo. Potremmo dire che Artaud, per Deleuze, è davvero l'emblema della linea di fuga, di quella che chiama anche *deterritorializzazione*. E, del resto, Deleuze sembra comprendere alla perfezione a che cosa questa linea di fuga artaudiana, che non è altro che il corpo, cerchi di resistere o di sfuggire: si tratta della repressione o riterritorializzazione della metafisica occidentale, dei suoi dualismi, della rappresentazione, di Dio, di quella che Deleuze chiamerebbe "immagine dogmatica del pensiero", incarnata ora dall'interpretazione psicoanalitica. Dall'altra parte, però, la direzione che Artaud fa prendere al corpo, ossia il celebre Corpo senza Organi, è certamente ripresa da Deleuze, ma con un'accezione differente: Artaud parte, infatti, dalla frammentazione e sembra voler ritrovare un'unità che lo salvi dal dolore e dalla sofferenza; se il corpo rimane decomposto, perciò, è solo perché fallisce il suo obiettivo. Al contrario, Deleuze fa del Corpo senza Organi una sperimentazione etologica, che cerca quella decomposizione e frammentazione, per liberarsi proprio dall'unità. Deleuze, dunque, sembra condividere con Artaud la sua *pars destruens*, mentre sembra tradirlo nel momento clinico e costruttivo che conduce al Corpo senza Organi. Cercheremo, perciò, di analizzare questi due momenti, al fine di mettere in luce perché il pensiero di Artaud sfoci in una metafisica del corpo, mentre il Corpo senza Organi deleuziano prenda le sembianze di una pratica biologica e politica.

⁴ Blanchot, M., *Le livre à venir* cit.

⁵ Derrida, J., *La parole soufflée*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967; tr. it. *Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.

5.2 Per farla finita con la rappresentazione e l'organismo

Cominciamo, dunque, ad inoltrarci nella *pars destruens*, vale a dire nella critica artaudiana, che ritroviamo, seppure con delle differenze, in tutta la sua opera. Tanto il teatro della crudeltà, quanto la sua poesia ed i suoi pittogrammi, non nascono, infatti, dal nulla, non si vogliono, cioè, originari, ma – come mette bene in luce anche Mario Galzigna nel suo ultimo libro *Rivolte del pensiero*⁶, parlando proprio del teatro artaudiano – presuppongono una distruzione, un crollo e una messa in crisi delle strutture politiche e sociali dell'Occidente. Si tratterebbe, perciò, di una sorta di "parricidio" che intende farla finita con la civiltà occidentale e che assume forme solo apparentemente diverse: le celebri lotte di Artaud contro la rappresentazione, contro il linguaggio, contro il corpo come organismo e contro il giudizio di Dio, possono essere viste, in realtà, come dei fronti differenti di un unico combattimento. Ciò che Artaud non può propriamente sopportare del pensiero occidentale sono i suoi dualismi, che egli legge come dei raddoppiamenti: la rappresentazione, infatti, non è che il doppio della vita, così come l'organismo non è che il doppio del corpo. Per operare tali raddoppiamenti, la metafisica occidentale ha incoronato il linguaggio, da un lato, e Dio, dall'altro, entrambi con il compito di perpetuare questi dualismi, vale a dire di continuare ad operare tagli e separazioni che sono, secondo Artaud, la vera fonte di dolore e di sofferenza tanto per la vita, quanto per il corpo. Questi ultimi due, cioè la vita e il corpo, non sono del resto due cose distinte: la vita, per Artaud, è il corpo, vale a dire la carne viva, l'essere che l'Occidente teme e a cui infligge continue sofferenze. Si potrebbe parlare, perciò, di un vitalismo di Artaud, che non si distinguerebbe in nulla dalla sua battaglia per un Corpo senza Organi. Prima di proseguire, analizzando le critiche artaudiane alla rappresentazione e all'organismo, vale la pena di notare un primo, importante, punto in comune tra Artaud e Deleuze: anche quest'ultimo, infatti, si oppone in maniera netta ai dualismi del pensiero e non si stancherà mai di ripetere la sua avversione per qualunque logica binaria. Inoltre, anche Deleuze si dichiara, a più riprese, "vitalista", nonostante molti critici faticino a comprendere come egli possa fare tali affermazioni, dopo aver proposto in *Mille Piani*, insieme a Guattari, un macchinismo universale. Ciò che spesso non viene compreso, è che tale macchinismo non è incompatibile con un certo tipo di vitalismo, poiché si basa sull'idea di un corpo come macchina o fabbrica, dunque di un corpo produttivo e costruttivo, piuttosto che un corpo-teatro, che sarebbe in grado solo di rappresentare e mai di presentare qualcosa di nuovo.

⁶ Galzigna, M., *Rivolte del pensiero. Dopo Foucault, per riaprire il tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

Proprio tale impostazione di un corpo come fabbrica, come vedremo fra poco, ha in realtà molto più a che fare con Artaud di quanto non si pensi.

Partiamo, perciò, dalla prima battaglia artaudiana, quella contro la rappresentazione, che si basa su un primato del linguaggio e della parola. Artaud, già a partire dalle sue esperienze al *Teatro Alfred Jarry*, che lo porteranno alla rottura con i surrealisti e alla teorizzazione del suo teatro della crudeltà, inizia ad ipotizzare la sua idea di uno spettacolo o di un'arte totale, che deve abbandonare tutti i dualismi e proporre una nuova concezione della vita. Artaud, perciò, se la prende con tutto il teatro occidentale che, fino ad allora, era stato un teatro verbale e psicologico; vale a dire un teatro che aveva messo al centro sempre la parola, al fine di rappresentare delle persone e i drammi psicologici delle loro coscienze. Artaud, al contrario, vuole spezzare il linguaggio verbale, che produce soltanto delle idee chiare e distinte, le quali, secondo Artaud, "sono soltanto idee morte"⁷, che uccidono la vita, perché ignorano l'imprevisto e l'irripetibile che la caratterizzano. Ciò non significa, per Artaud, abbandonare il linguaggio, bensì rendere quest'ultimo meno astratto, vale a dire pensare ad un linguaggio fisico e materiale, dove la parola può al massimo divenire supporto dei gesti. Si tratta, allora, di fare un teatro per i sensi, dove al centro vi sia la scena, e non il linguaggio. Questa tendenza verrà riconfermata da Artaud sia nelle sue poesie che nei suoi disegni, attraverso l'uso della glossolalia e dei pittogrammi, che non sono altro che dei tentativi di spezzare il linguaggio e la rappresentazione, a favore della vita e del corpo, nel tentativo di far sfuggire questi ultimi all'internamento coatto a cui sono stati sottoposti dalla metafisica occidentale. La crudeltà del teatro non sarà affatto sinonimo di violenza, ma messa in scena della vita e del suo appetito, è – scriverà Artaud – lo sforzo del bene, dal momento che il male, invece, è la legge permanente. La crudeltà non è sangue, ma vita, poiché – si sa – la vita è sempre la morte di qualcuno⁸. E arriviamo così al secondo elemento fondamentale di questa lotta alla rappresentazione: non soltanto si spezza il linguaggio, ma la si fa finita anche con la persona e l'individuo. Questo secondo aspetto rimane forse il meno visibile, ma troviamo nondimeno molti passaggi, soprattutto nella raccolta dei testi sul teatro, in cui Artaud associa la fisicità e la materialità del gesto ad un abbandono dell'uomo psicologico: come scrive chiaramente nel *Secondo Manifesto* del teatro della crudeltà, non si tratta più di rappresentare persone, bensì avvenimenti⁹. L'ispirazione per tale messa in scena viene ad Artaud dal contatto con il teatro balinese, dove – egli scrive – "tutto è regolato ed impersonale"¹⁰. Artaud insiste, dunque, su

⁷ Artaud, A., *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino, 1978, p. 158.

⁸ Ivi, p. 217.

⁹ Ivi, p. 240.

¹⁰ Ivi, p. 158.

questa tematica dell'impersonale, che indica una fuoriuscita dal dualismo filosofico forse più classico, quello tra soggetto ed oggetto, ma che non implica la rinuncia ad una dimensione in qualche modo "soggettiva". Già in un testo del *Teatro Alfred Jarry*, Artaud prendeva posizione a favore di un'opera impersonale, ma soggettiva¹¹: ciò non significa che egli volesse sbilanciare totalmente il dualismo soggetto-oggetto a favore del primo termine; Artaud voleva piuttosto far emergere la scoperta di una nuova dimensione del soggetto, che forse dovremmo chiamare, con Derrida, "soggettile"¹². Questa dimensione non si lascia scoprire nell'uomo occidentale, caratterizzato dal possesso di una ragione e di una coscienza e, dunque, dall'appropriazione di un'identità fissa, che lo qualifica come persona. Questa dimensione altra si lascia intravedere, invece, nel corpo e nei sensi; si tratta, perciò, di una fisica, prima ancora che di una metafisica: uno stato di inconscio e di sogno che non sostituiscono in toto la ragione, ma che sono le vie privilegiate per accedere alla vita. Così la fuoriuscita dal linguaggio verbale e l'accesso all'impersonalità, implicano l'utilizzo di un linguaggio gestuale, che, proprio perché legato a quelle dimensioni dell'inconscio e del sogno, si dà come linguaggio anarchico. Dobbiamo fare attenzione qui al significato di questo aggettivo "anarchico", poiché non si tratta affatto, per Artaud, di lasciare tutto al caso, in una totale assenza di regole che avrebbe come esito il caos. La fonte di ispirazione di Artaud, come ricordato in precedenza, è il teatro balinese, dove non solo tutto è impersonale, ma anche tutto è regolato: il regista, in questo caso, è l'ordinatore dell'anarchia, una figura magica che predispone e regola ogni singolo gesto degli attori nei minimi dettagli. Perciò il linguaggio gestuale è anarchico poiché ha il potere di mettere in crisi la parola e il suo primato nel mondo occidentale, ma si tratta di un'anarchia incoronata, espressione che Artaud userà nell'*Eliogabalo*¹³, ma che si addice bene anche in relazione al suo teatro. È, dunque, un'anarchia che si organizza, il cui esito non è affatto il caos, bensì il riso, in particolare l'umorismo, che è dotato di una carica distruttrice.

Questa è, dunque, la prima battaglia artaudiana, che si combatte sul fronte del linguaggio e della rappresentazione teatrale e che mette in luce moltissimi elementi che Deleuze condividerà appieno nella sua critica alla cosiddetta "immagine del pensiero", che sviluppa già a partire dagli anni '60. Basti ricordare la forte opposizione deleuziana alla rappresentazione, che viene accusata di aver ucciso la differenza, poiché non ne ha saputo cogliere il divenire vitale, senza il quale il pensiero si trasforma in un falso movimento, che va

¹¹ Ivi, p. 18.

¹² Derrida, J., *Forcener le subjectile*, Schirmer/Mosel Publisher, Munich, 1986; trad. it. *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, a cura di A. Carolato, Absondita, Milano, 2005.

¹³ Artaud, A., *Héliogabale ou l'Anarchiste Couronné*, Denoël & Steele, Paris, 1934; trad. it. *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, a cura di A. Galvano, Adelphi, Milano, 1991.

alla ricerca di un'origine o di un fondamento. Contro tale impostazione, Deleuze propone una sperimentazione del pensiero e del linguaggio, che si dà anche attraverso l'idea di far balbettare la propria lingua, idea di ispirazione kafkiana, ma molto vicina alle glossolalie di Artaud. E la vicinanza tra Deleuze e l'autore di *Eliogabalo* si fa ancor più evidente nella critica deleuziana al soggetto (concepito come persona o individuo), che abbiamo già avuto modo di sottolineare più volte nel corso della nostra trattazione. Anche Deleuze, infatti, scopre quella dimensione altra, che è la vita, come dimensione, non a caso, impersonale e preindividuale, che si dà su un piano molecolare, dove non valgono più le identità fisse e l'astrattezza della persona: si tratta di un piano più fluido rispetto a quello molare, dove è abituato a situarsi il potere, e dove, perciò, è più facile costruire linee di fuga. Anche qui compare l'anarchia, ma sempre concepita come critica, e mai come caduta nel caos: è sempre un'anarchia incoronata, espressione che Deleuze fa propria già ai tempi di *Differenza e ripetizione*, per indicare il modo in cui si organizzano le singolarità impersonali e nomadiche, distinguendole dalla gerarchia prestabilita del potere¹⁴. Sia per Artaud, che per Deleuze, l'anarchia incoronata è indice insieme di libertà e di necessità; si tratta, per Deleuze, del famoso lancio di dadi di ispirazione nietzschiana, che è composto di due momenti: quello del tiro, che si apre completamente alla libertà, e quello della ricaduta dei dadi sul tavolo, che afferma la necessità. L'impersonale, dunque, è il linguaggio dell'anarchia incoronata, e si dà, anche per Deleuze, nell'umorismo, concetto questo spesso sottovalutato, ma molto importante per il pensiero deleuziano, non solo in relazione alla lettura di Sacher-Masoch, vista nel paragrafo precedente, ma anche in relazione all'*humour* stoico, che compare in *Logica del senso*, e che è legato ad una riscoperta della dimensione fisica e materiale del linguaggio, che potremmo definire "corporale".

Giungiamo, così, alla seconda grande battaglia artaudiana, anch'essa condivisa da Deleuze, che ha di mira l'organismo e il giudizio di Dio, al fine di rivalutare la vita proprio nella sua dimensione corporale. Artaud si chiede, infatti:

"MA COSA HAI FATTO DEL MIO CORPO, DIO?"¹⁵

Il punto di partenza, dove poter cercare una risposta, è la constatazione di una malattia che colpisce, secondo lui, l'intera società occidentale, ossia l'erotomania. Si tratta, per Artaud, di una sessualità che si è degradata, divenendo sinonimo di fallocentrismo o, il che è lo stesso, di

¹⁴ DR, p. 55, 60, 290, 341, 356, 363, 388.

¹⁵ Artaud, A., *CsO: il Corpo senza Organi*, a cura di M. Dotti, Mimesis Eterotopie, Milano, 2003, p. 47.

vaginocentrismo, vale a dire che la sessualità è divenuta organica e si realizza, perciò, solamente attraverso la divisione degli organi. Il corpo, per essere sessuale e sessuato, si è dovuto creare un proprio doppio, l'organismo appunto, in cui tutti gli organi sono divisi e a ciascuno è assegnata la sua funzione. Il vero responsabile di tale anatomia organicista è Dio, cioè colui che ha creato la colpa dell'uomo organico, attraverso la costituzione dell'anima, ma anche colui che, al contempo, è stato ucciso dal suo stesso prodotto: Dio, infatti, è morto per mano dell'uomo, e questo ormai è noto a tutti, ma a prendere il suo posto è stato non l'uomo in generale, bensì l'uomo organico con la sua sessualità degenerata. Ciò significa che è stata propriamente l'erotomania ad uccidere Dio, ma essa, avendo assegnato il primato, all'interno dell'organismo, agli organi sessuali, ha ristabilito la medesima trascendenza "divina", e l'uomo, di conseguenza, è stato mantenuto in uno stato di separazione e lacerazione, che non può che recargli sofferenza. L'obiettivo di Artaud, allora, è quello di opporsi all'erotomania e alla sessualità organica, il che comporta, innanzitutto, il rifiuto del concetto stesso di famiglia, che si basa proprio su di una logica erotomane, come dimostra il complesso di Edipo. Artaud, perciò, si oppone tanto alla dipendenza dal padre e dalla madre, quanto alla discendenza dei figli, come si vede chiaramente nell'incipit, ormai divenuto celebre, di una delle poesie più riuscite di Artaud, *Ci-gît*, dove troviamo scritto:

"Io, Antonin Artaud, sono mio figlio, mio padre, sono mia madre, e sono io; sono colui che ha abolito il periplo idiota nel quale si ficca l'atto del generare, il periplo papà-mamma e il bambino¹⁶".

È difficile qui non pensare alla successiva battaglia portata avanti da Deleuze e Guattari contro la psicoanalisi ed il triangolo edipico papà-mamma-bambino; il Dio artaudiano assume forse le sembianze della pratica psicanalitica ne *L'anti-Edipo*, ma l'accusa da parte di Artaud e da parte di Deleuze e Guattari rimane la stessa: tanto Dio, quanto la psicoanalisi hanno la colpa di aver voluto organizzare il corpo, rendendolo un insieme diviso di organi, fissato in un'anatomia, che gli ha sottratto tutta la sua vitalità. Artaud conclude *Ci-gît*, affermando di non credere né a papà-mamma, né a quel Dio che egli non esita a definire un parassita¹⁷; Deleuze e Guattari aggiungono, da parte loro, - come visto nel secondo capitolo - di non credere alla psicoanalisi. Entrambi si battono per una riappropriazione del corpo, che ci è stato sottratto da Dio, dall'anatomia, dalla psicoanalisi, dalla società: tutti hanno tentato di sottrarci il

¹⁶ Artaud, A., *Artaud le mômo, Ci-gît e altre poesie*, a cura di G. Bongiorno, trad. it. di E. e A. Tadini, Einaudi, Torino, 2003, p. 129.

¹⁷ Ivi, p. 169.

corpo e di sostituirlo con un doppio, che fosse l'anima, la sessualità o l'organismo. Ma queste sono solo rappresentazioni del corpo, che trasformano quest'ultimo in un teatro, non quello della crudeltà di Artaud, ma quello occidentale. Così la scoperta vitale di Deleuze e Guattari è proprio quella che si oppone al corpo come teatro, per affermare il corpo come macchina o come fabbrica: non è questione, cioè, per il corpo, di rappresentare o di mettere in scena, ma di produrre e creare. Questa concezione non sembra così distante da quanto Artaud afferma in quel capolavoro che è *Van Gogh il suicidato della società*, quando scrive:

"Di fronte a una umanità di scimmia vile e cane bagnato, la pittura di Van Gogh è stata quella di un tempo in cui non ci fu anima, né spirito, né coscienza, né pensiero, nient'altro che elementi primigeni di volta in volta incatenati e scatenati. Paesaggi di convulsioni forti, di traumatismi forsennati, come di un corpo che la febbre travaglia per portarlo alla salute esatta. *Il corpo sotto la pelle è una fabbrica surriscaldata*, e, fuori, il malato brilla, riluce, di tutti i pori, scoppiati¹⁸".

Il corpo, dunque, è una fabbrica, e deve combattere contro i microbi e i parassiti che vogliono appropriarsene e che hanno le sembianze di Dio, della psicanalisi, della società, dell'America, secondo l'Artaud di *Per farla finita con il giudizio di Dio*. Questi ultimi vogliono fare a pezzi il corpo, in modo che ciascuno possa prenderne una parte, ma così il corpo rimane lacerato e sofferente. È chiaro allora che la *pars destruens* artaudiana si rivolge contro tutti costoro, e la sua battaglia è condivisa quasi interamente da Deleuze. Ci sembra chiara, inoltre, anche la portata politica di tale battaglia, poiché non si combatte mai per il mio corpo o per la mia vita, ma per il corpo impersonale o, direbbe Deleuze, per *una vita*. Rimane, perciò, da capire come i due pensatori francesi interpretino in maniera differente il Corpo senza Organi, che dovrebbe segnare la fuoriuscita proprio dal giudizio di Dio e dalla psicanalisi.

5.3 Il CsO: tra metafisica, biologia e politica

Deleuze e Guattari affrontano la tematica del Corpo senza Organi già ne *L'anti-Edipo*, dove riprendono certamente alcuni elementi artaudiani, per affermare non solo, come abbiamo appena visto, la loro critica alla psicanalisi, ma anche la loro proposta positiva di una schizoanalisi, che lasci essere il corpo ciò che è, vale a dire - scrivono Deleuze e Guattari:

¹⁸ Artaud, A., *Van Gogh le suicidé de la société*, a cura di Paule Thevenin, Paris, 1947; trad. it., *Van Gogh il suicidato della società*, trad. di C. Dumoulié, E., Marchi e J. P. Manganaro, Adelphi, Milano, p. 39. Corsivo nostro.

"una superficie per la registrazione di tutto il processo di produzione del desiderio, [...] una superficie incantata di iscrizione e di registrazione che si attribuisce tutte le forze produttive e gli organi di produzione¹⁹".

Il Corpo senza Organi è, dunque, un corpo delirante, ma il suo delirio non è patologico, se non per il familiarismo psicanalitico. Si tratta, piuttosto, di far delirare il corpo in quanto fabbrica, dunque nella sua produzione e non nella sua rappresentazione, e di delirare, inoltre, non su mamma e papà, ma sulla storia universale. Ancora una volta, torna la tematica dell'impersonale, poiché lo schizo non delira su di sé, ma sulle culture e sulle razze: l'esempio utilizzato in questo caso da Deleuze e Guattari è proprio Artaud ed il suo progetto di conquista del Messico²⁰. A partire da tali constatazioni, Deleuze e Guattari non esitano a definire la sperimentazione di Artaud come biologica e politica; scrivono, infatti, in *Mille Piani*:

"Il 28 novembre 1947 Artaud dichiara guerra agli organi: *Per farla finita col giudizio di Dio*, perché «legatemi, se volete, ma non c'è nulla di più inutile di un organo». Si tratta di una sperimentazione che non è solo radiofonica, ma anche biologica, politica, e attira su di sé censura e repressione. *Corpus* e *Socius*, politica e sperimentazione. Non vi lasceranno sperimentare nel vostro cantuccio²¹".

Vediamo, allora, che cosa significano, per i due autori di *Mille Piani*, rispettivamente l'aggettivo "biologico" e quello "politico", attribuiti al Corpo senza Organi artaudiano. Entrambi, infatti, rivelano quel tradimento della parola di Artaud di cui si è accennato in precedenza.

Innanzitutto, fare del corpo una sperimentazione biologica, secondo Deleuze e Guattari, significa fare un corpo pieno, vale a dire un corpo intensivo, che faccia passare e circolare intensità. La materia è essa stessa concepita come intensiva ed energetica e l'immagine che rappresenta questo corpo pieno intensivo è l'uovo, poiché esso è - scrivono Deleuze e Guattari:

"l'uovo pieno prima dell'estensione dell'organismo e dell'organizzazione degli organi, prima della formazione degli strati, l'uovo intenso che si definisce per assi e vettori, gradienti e soglie, tendenze dinamiche con mutazioni d'energia, movimenti cinematici

¹⁹ AE, p. 13.

²⁰ Ivi, p. 94.

²¹ MP, p. 205.

con spostamento di gruppi, migrazioni, tutto questo indipendentemente dalla forme accessorie poiché gli organi appaiono e funzionano qui come intensità pure²²".

In questi passaggi, Deleuze e Guattari hanno in mente il lavoro dell'embriologo belga Albert Dalcq, autore di un testo dal titolo *L'oeuf et son dynamisme organisateur*²³, citato esplicitamente dai due filosofi francesi (nonché da Deleuze in *Differenza e ripetizione*²⁴). Non può, però, passare inosservato lo spostamento di questa sperimentazione biologica del corpo pieno rispetto al Corpo senza Organi di Artaud. Secondo Deleuze e Guattari, infatti, il corpo deve ridurre gli organi e la materia a zero, vale a dire a pura intensità; la materia diviene energetica ed inconsistente, perché il suo compito è quello di far passare ogni cosa. Il corpo pieno è quello che non blocca nulla e fa circolare tutto. Al contrario, Artaud non ha in mente una materia intensiva, per lui si tratta ancora di sangue e carne, e il suo Corpo senza Organi è certamente un corpo pieno, ma non perché lascia passare tutto, quanto piuttosto perché chiude tutte le frontiere, ogni orifizio del corpo, in modo da evitare che altri possano entrare ed appropriarsene. Non ci sembra un caso, del resto, che mentre Deleuze e Guattari facevano dell'uovo il simbolo per eccellenza del Corpo senza Organi, Artaud, al contrario, scriva:

"Voi non lo sapevate
che lo stato:
 UOVO
era lo stato
anti-Artaud
per eccellenza²⁵".

Il Corpo senza Organi artaudiano si chiude per evitare di essere derubato e fatto a pezzi, è dunque il contrario dell'apertura e della fluidità rappresentati dall'uovo di Deleuze e Guattari. Se poi quello stesso corpo artaudiano finisce esso stesso per essere abitato da una molteplicità, è solo perché il Corpo senza Organi fallisce nella sua operazione di chiusura. Ciò significa che Artaud aveva di mira un corpo pieno, solido, chiuso, ma che non riesce a realizzarlo: si trova così tra le mani un corpo molteplice, aperto a tutto, dunque anche ai microbi e ai parassiti, un corpo lacerato che è per Artaud fonte di un'inimmaginabile sofferenza. È questo che Deleuze sembra dimenticare: il suo CsO si forma sulle ceneri di

²² Ivi, p. 208. La stessa immagine si trovava già in AE, p. 21.

²³ Dalcq, A., *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, Paris, 1941.

²⁴ Il testo, oltre che in MP, è citato anche in DR, p. 324.

²⁵ Artaud, A., *Artaud le mômo, Ci-gît e altre poesie* cit., p. 153.

quello che per Artaud è un fallimento, e che dunque è vissuto come dolore. Al contrario, Deleuze ha affermato fin da subito l'esigenza di tale molteplicità, apertura e fluidità del corpo, che per lui sono sintomi di una sperimentazione riuscita, e non di un fallimento doloroso.

Il Corpo senza Organi deleuziano diviene così il figlio mostruoso di Artaud e ciò si riconferma anche nella sua seconda accezione, quella politica. Il CsO, infatti, non è solo una sperimentazione biologica, cioè un corpo pieno intensivo, ma anche una sperimentazione politica. Battersi contro l'organismo e la soggettivazione significa proporre una disarticolazione del corpo, una sorta di nomadismo. La politica a cui Deleuze si riferisce è quella dell'anarchia incoronata, che abbiamo in parte già visto in precedenza, e che riprende dall'*Eliogabalo* di Artaud. Ma, scrivono Deleuze e Guattari, si tratta di:

"una rilettura di *Eliogabalo* o dei *Tarahumara*. Dato che Eliogabalo è Spinoza, Spinoza è Eliogabalo resuscitato. E i Tarahumara sono la sperimentazione, il peyote. Spinoza, Eliogabalo e la sperimentazione hanno la stessa formula: l'anarchia e l'unità sono una sola, una stessa cosa, non l'unità dell'Uno, ma una più strana unità che si dice soltanto del molteplice²⁶".

Eliogabalo è, dunque, identificato con Spinoza e il tradimento di Artaud, in questo caso, non è più nemmeno tanto velato. Deleuze usa Spinoza per affermare una politica, cioè una pratica, che parte dalla domanda "come farsi un Corpo senza Organi?" e cerca di affermare quest'ultimo come un piano di immanenza o di consistenza, dove la molteplicità fluida, intensiva ed energetica possa circolare liberamente, o meglio anarchicamente. Qui, a rappresentare la corona dell'anarchia è il corpo, inteso come superficie sulla quale si iscrive il molteplice. Ma non si tratta di un'unità né dialettica, né logica; per riprendere l'ontologia deleuziana, potremmo dire che il corpo più che uno, è univoco, ma accoglie e contribuisce a costituire tutte le differenze. Il Corpo senza Organi deleuziano si fa tramite una pratica di composizione: sperimentare gli affetti del corpo, vedere che cosa aumenta la nostra potenza e che cosa invece ci rende passivi, che cosa, cioè, ci procura gioia e cosa, invece, ci arreca tristezza. È un gioco di incontri del corpo con il fuori, che si configura come un'etologia. La pratica politica di Deleuze si dà in questa sperimentazione, che lascia aperte le possibilità per il raggiungimento di una dimensione gioiosa, non intesa solamente, come spesso si pensa, come piena positività e assenza di elementi negativi, ma piuttosto come chance di attuare un

²⁶ MP, p. 213-214.

divenire vitale che non si arresti di fronte alla tristezza e che sappia, piuttosto, reagire alla repressione, inventando nuove linee di fuga.

C'è da chiedersi, allora, se questo Corpo senza Organi sia davvero artaudiano e la risposta non può che essere negativa, perché esso rimane per Artaud inesorabilmente un fallimento: non c'è nessuna pratica di composizione possibile tra il corpo e il fuori, poiché il corpo idealmente dovrebbe rimanere chiuso. Il corpo dovrebbe, cioè, essere uno, poiché qualsiasi frammentazione lo fa soffrire: ogni incontro con il fuori è dolore e furto, invasione di microbi e di parassiti. Lo stesso Deleuze ammette che Artaud, parlando dell'anarchia incoronata, ha in mente un'unità dialettica, che "riduce il molteplice riconducendolo all'Uno. Fa d'Eliogabalo una specie di hegeliano²⁷". Deleuze cerca, dunque, la molteplicità, mentre Artaud la vive come una sconfitta, la sente come una lacerazione del corpo. Il Corpo senza Organi di Deleuze e Guattari è il figlio mostruoso di Artaud, perché si fa sperimentazione biologica e politica, sperimentazione limite, dunque rischiosa, ma aperta alla vita; al contrario, per Artaud, il CsO è la distruzione dell'organismo e dell'anatomia, ma è una distruzione che lascia soltanto un corpo svuotato, lacerato e sanguinante, non più in grado di farsi uno, di chiudersi, cioè, in un'unità. Per dirlo altrimenti, il corpo deleuziano è quello che *fa la differenza*, dove il verbo "fare" va inteso in tutta la sua accezione pratica e costruttiva; al contrario, il corpo artaudiano patisce la differenza, la subisce. Proprio per questo, Deleuze può fare del CsO una pratica politica, solamente a patto di tradire Artaud; quest'ultimo, dal canto suo, sembra rispondere a Deleuze e Guattari con un frase che scrive in una lettera a Jacques Rivière il 25 maggio 1924. Queste le parole di Artaud:

"Rimane però il fatto che loro non soffrono, mentre io soffro, non soltanto nello spirito, ma nella carne e nella mia anima di ogni giorno²⁸".

A Deleuze, però, questa sofferenza non è sufficiente: egli vuole evitare ogni possibile ricaduta nel pensiero tragico e nella sua metafisica. Per questo ha bisogno, ancora una volta, di rifarsi a Spinoza: il suo naturalismo lo aveva condotta verso la lettura di un Sade anarchico, ora la sua concezione del corpo lo aiuta a pensare una critica comica della psicoanalisi. In entrambi i casi, si tratta di sottolineare non solo – come molti hanno fatto – che Deleuze riprende da Spinoza una visione gioiosa del divenire vitale (non vi è per forza gioia nell'ironia e nell'umorismo, bensì spesso una carica distruttrice; allo stesso modo la risata di Socrate si

²⁷ Ivi, p. 222, nota 10.

²⁸ Artaud, A., *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, a cura di H. J. Maxwell e C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 1966, p. 23.

rivelava tanto più comica, quanto più nasceva di fronte ad una condanna a morte), quanto piuttosto la concezione di una praxis. Lo avevamo già messo in luce all'inizio del secondo capitolo e vale la pena di ribadirlo qui attraverso l'esempio di Artaud: di quest'ultimo Deleuze condivide la dimensione critica e il tentativo di creare una linea di fuga che si opponga all'Edipo psicoanalitico, ma questa critica da sola non sembra bastare. A Deleuze interessa creare una pratica che non sia spinta solo da una carica negativa, vale a dire di reazione e di risposta ad una forma di repressione. È questo il limite che, invece, riscontra in molte linee di fuga: Sade e Artaud *in primis*. In entrambi i casi è a Spinoza, perciò, che egli si rifà per poter andare oltre la critica e pensare, al contrario, alla messa in atto di una pratica che non può che avere una valenza eminentemente politica. Ed è proprio a questa dimensione della pratica, a cui il costruttivismo e la sperimentazione spinoziana ci invitano ad entrare, che ci stiamo avvicinando: manca, però, ancora l'ultima tappa della storia della critica, quella diretta contro il capitalismo e la sua politica dei *droits de l'homme*. È quest'ultima, perciò, che analizzeremo nel prossimo paragrafo, dove andremo ad incontrare un riferimento importante per il pensiero deleuziano, ossia Melville e, più in generale, la letteratura americana.

6) *Bartleby: la formula americana*

"Tutto quello che è accaduto d'importante, tutto quello che accade d'importante procede per rizoma americano: beatnik, underground, sotterranei, bande e gang, spinte laterali successive e in connessione immediata con un fuori¹".

Deleuze ha espresso più volte la sua ammirazione per la letteratura americana e, più in generale, per un certo modo tipicamente americano di costruire linee di fuga. Quando Deleuze parla dell'America, del resto, non si riferisce ad essa come all'attuale Stato imperialista e capitalista più potente al mondo, bensì ha negli occhi tutta un'altra immagine della nazione americana, legata alla guerra d'indipendenza e all'immensa apertura del possibile che quest'ultima ha creato. L'America, infatti, una volta liberatasi dalla madrepatria inglese e dalle campagne di colonizzazione portate avanti dagli stati europei, si trova a dover affrontare un *evento*. L'America era uno stato appena nato, senza il peso di una storia o di una tradizione da portare sulle spalle, e, dunque, si trovava ad essere libera, senza alcuna idea precostruita di come concretizzare una tale libertà. Come abbiamo mostrato nel primo capitolo, l'evento implica l'arrivo del nuovo e dell'imprevedibile: non è una caduta nel caos, ma una rottura tanto con il mondo della causalità, quanto con quello del passato puro. L'evento, perciò, non è storico, poiché è uno sganciamento dalle leggi e dalla norma, che non è spiegabile a livello causale se non a posteriori. È questo che viene definito "un'apertura del possibile" da Deleuze e Guattari: essi scrivono, infatti, in un articolo intitolato *Maggio '68 non c'è stato*:

"L'evento si sgancia dalle causalità o rompe con esse: è una biforcazione, una deviazione rispetto alle leggi, una condizione instabile che apre un nuovo campo di possibilità. [...]

L'evento stesso, per quanto vecchio sia, non si lascia superare: è un'apertura di possibile.

Passa all'interno degli individui così come nello spessore di una società²".

L'evento crea un possibile che diviene sinonimo di una nuova possibilità di vita e di esistenza. Una tale creazione non può che essere una linea di fuga, una fuoriuscita dalle leggi, una critica comica al potere. L'America, attraverso il suo costruttivismo e il suo pragmatismo, ha saputo incarnare meglio di chiunque altro questa apertura di possibile. Deleuze con ciò non intende negare la politica imperialista americana e i disastri che ha prodotto, in particolare dopo l'inizio della Guerra Fredda. Lo dirà esplicitamente più volte: la Rivoluzione americana

¹ MP, p. 64.

² RF, p. 188.

ha fallito, esattamente come quella inglese, francese e russa. Ma le rivoluzioni fanno parte della storia, mentre l'evento è una questione di divenire; come afferma Deleuze ne *L'Abécédaire*:

"Tutte le rivoluzioni falliscono, lo sanno tutti. Si fa finta di riscoprirlo adesso, ma bisogna essere proprio ottusi. Oggi si rifugiano tutti nel revisionismo [...] La rivoluzione inglese ha partorito Cromwell, la rivoluzione americana cosa ha dato? Ancora peggio, ha dato Reagan. Non mi sembra poi tanto meglio. Insomma siamo in un tale stato di confusione. Che le rivoluzioni falliscano, che finiscano male, non ha mai fermato la gente, non ha mai impedito che la gente diventasse rivoluzionaria. Si mischiano cose del tutto diverse [...] : è la confusione tra «divenire» e «storia»³".

Questa distinzione tra storia e divenire e, perciò, anche tra rivoluzione e divenire-rivoluzionario, è fondamentale per comprendere perché Deleuze possa fare dell'America l'emblema della critica e della linea di fuga: non si tratta per lui di prendere in considerazione ciò che lo stato americano ha prodotto storicamente, bensì solo quell'evento che si è verificato con la nascita stessa dell'America e che, nonostante il fallimento della sua rivoluzione, non può essere superato. Di esso, infatti, si trova traccia pressoché in tutta la letteratura americana, da Melville fino alla beat generation: si tratta, in questo caso, di inseguire tutta un'altra immagine dell'America, non certo quella di Nixon e Reagan, che pur Deleuze ha davanti agli occhi, bensì quella rivoluzionaria, che ha aperto le porte alla possibilità di un nuovo popolo e di un nuovo mondo. Afferma Deleuze:

"È l'America di Jefferson, di Thoreau e di Melville. Un'America completamente rivoluzionaria che annuncia l'uomo nuovo, esattamente come lo annunciava la rivoluzione bolscevica⁴".

È questa, dunque, l'America del divenire-rivoluzionario, che non va confusa con quella che si è prodotta storicamente dopo la rivoluzione. Quest'ultima, del resto, è divenuta la portavoce ufficiale di quello che nel capitolo precedente abbiamo chiamato la filosofia come comunicazione. L'idea di fare del pensiero filosofico una sorta di impresa di marketing è certamente americana, così come lo è un sostegno smisurato ai cosiddetti *droits de l'homme*, a cui l'America tiene a tal punto da dichiarare guerra in loro nome. Ma questa versione attuale

³ A, G comme Gauche. Questa stessa distinzione tra rivoluzione e divenire-rivoluzionario si trova anche in Pp, pp. 224,225.

⁴ Ibidem.

dello stato americano si contrappone a quella rivoluzionaria a cui si riferisce Deleuze: in quest'ultimo caso, infatti, abbiamo davanti la costruzione di un nuovo popolo e di un nuovo mondo. E Deleuze, non a caso, affermerà che per resistere a quest'assalto della comunicazione e della politica dei diritti umani servono essenzialmente due elementi: "creazione e popolo"⁵. L'America rivoluzionaria, che trova la sua massima espressione nella letteratura, mette in campo entrambi questi elementi: essa, infatti, è fortemente legata ad un costruttivismo di fondo, che - come abbiamo accennato nel primo capitolo - la pone in linea di continuità con l'empirismo humeano e, al contempo, porta avanti un vero e proprio programma politico che si definirà sulla base di una "fratellanza universale". Siamo di fronte, dunque, all'ultima tappa della critica: quella dell'assiomatica capitalista, di cui l'America stessa è divenuta oggi la massima rappresentante. Eppure questa critica interessa tanto più a Deleuze quanto più essa, ancora una volta, viene paradossalmente dall'interno: l'America rivoluzionaria diviene il simbolo della resistenza all'America capitalista che abbiamo oggi di fronte. Le ragioni di tale resistenza, che potrebbe apparire anacronistica solo se dimenticassimo che l'evento non è dell'ordine della storia, si trovano in un eccesso che l'America del divenire-rivoluzionario ha prodotto e che la filosofia - e con essa la Legge - non è in grado di controllare. È la letteratura, in particolare, a mettere in scena tale eccesso, ed è essa infatti che porta avanti "un appello ai diritti di un superiore irrazionalismo"⁶. Il romanzo americano, infatti, non è dell'ordine di quello europeo; esso non deve spiegare le ragioni di ciò accade, né ricostruire le catene causali o lanciarsi in analisi psicologiche dei suoi personaggi: il romanzo americano non ha bisogno di essere giustificato. Come scrive Doris Viprey:

"Ce qui fait la supériorité du roman américain aux yeux de Deleuze, c'est le refus du psychologisme, de l'explicatif, qui le rend réfractaire et inaccessible à toute interprétation dualiste"⁷.

Gli scrittori americani, perciò, non si lasciano interpretare, come accade ai romanzieri europei: Deleuze dirà che essi scrivono dei testi violentemente comici, proprio perché letterali⁸, ossia estranei ad ogni metafora o simbolizzazione. Questa letteralità - come mostra magistralmente François Zourabichvili - non è da intendersi come il mero attaccamento alla parola scritta, bensì come la rivendicazione di una forte consonanza tra la scrittura e la vita.

⁵ Pp, p. 233.

⁶ CC, p. 108.

⁷ Viprey, D., "Bartleby d' Herman Melville. La lecture de Deleuze: Bartleby, ou la formule", in *Philosophique. Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, n° 15, 2012, p. 126.

⁸ CC, p. 91.

"La littéralité c'est la ligne, c'est-à-dire là où écrire et vivre ne sont plus qu'un, non pas parce qu'on ne fait dans sa vie qu'écrire, ou parce qu'on ne sait vivre que d'écriture ou dans l'écriture, mais parce que quand l'écriture trace sa ligne, elle ne se distingue plus de la vie – et c'est le dédoublement cristallin⁹".

Il romanzo americano, perciò, si dà come creazione e come eccesso: il suo *quid juris* è legato a quello di una vita nomade e anomala. L'analisi deleuziana permette di sottolineare almeno tre punti in cui questo irrazionalismo superiore si rende visibile negli scrittori americani: innanzitutto, nello spazio, attraverso la creazione di una nuova Terra; in secondo luogo, nello spirito, in quanto delirio che conduce alla nascita di una nuova soggettività; infine, nella scrittura, che dà vita ad una politica del divenire-minoritario.

6.1 La nuova Terra, ovvero il patchwork infinito

"Partire, evadere, significa tracciare una linea. [...] La linea di fuga è una *deterritorializzazione*. I francesi non sanno bene che cos'è. Evidentemente essi fuggono come tutti, ma pensano che fuggire sia una fuga dal mondo, misticismo o arte, oppure che sia qualcosa di vile, in quanto si sfugge così agli impegni e alle responsabilità. Fuggire non significa affatto rinunciare alle azioni, non c'è niente di più attivo di una fuga¹⁰".

Ciò che colpisce Deleuze più di ogni cosa al riguardo degli scrittori americani è certamente la loro capacità di creare delle *deterritorializzazioni*, vale a dire delle linee di fuga. Queste ultime implicano la costruzione di una nuova geografia o meglio - direbbe Deleuze - di tutta una cartografia, che non ha nulla a che fare con i confini e le barriere costruiti dagli stati. Le linee di fuga che vengono tracciate sono tanto più attive quanto più aprono la possibilità di uno spazio nomade, cioè di una nuova Terra, che si sottrae alla leggi e al potere gerarchico. Si tratta, infatti, di processi che aprono la possibilità di costituire nuovi territori (nonostante questi stessi processi rischino, al contempo, di essere continuamente catturati dal potere, ossia riterritorializzati, poiché non si può mai sapere prima a che cosa condurrà una linea di fuga). Costruire una nuova Terra, però, non significa scoprire o conquistare un nuovo spazio geografico, bensì, tutto al contrario, instaurare un nuovo legame con lo spazio stesso.

⁹ Zourabichvili, F., "La question de la littéralité", in Gelas, B e Micolet, H. (a cura di), *Deleuze et les écrivains*, Édition Cécile Defaut, 2007, p. 544. Sottolineiamo che in questo volume collettivo dedicato a Deleuze e la letteratura, oltre al saggio di Zorabichvili, vi è un intero capitolo, il settimo, intitolato *De la supériorité de la littérature anglaise-américaine*, che tratta nello specifico la lettura deleuziana degli scrittori americani (con saggi di Thibaud Trochu, François Cusset, Sarah Cordonnier e Michaela Ott).

¹⁰ D, p. 43.

Si tratta, cioè, di rinunciare ad un attaccamento alla Terra che nasce solamente in seguito all'instaurazione di una relazione di proprietà: un tale legame, unito al bisogno di appropriarsi dello spazio, è, infatti, tipicamente europeo ed è ciò che nel primo capitolo abbiamo definito come il costituirsi di uno spazio sedentario, sempre delimitato da confini irremovibili, orientato da direzioni prefissate e controllato a partire da una distribuzione della Terra, che intendeva smembrarla in una serie di lotti di proprietà. Questo senso di appartenenza alla Terra, il bisogno di recintarla e di dichiararla come un bene proprio è del tutto estraneo, invece, al popolo americano. Come scrive David Herbert Lawrence, in un'opera che è certamente uno dei riferimenti maggiori di Deleuze riguardo alla letteratura americana, ossia *Studies in Classic American Literature*:

"Americans have never loved the soil of America as Europeans have loved the soil of Europe. America has never been a blood-home-land. Only an ideal-home-land. The home-land of the idea, of the spirit. And of the pocket. Not of the blood. [...] For every American, the blood-home-land is Europe. The spirit-home-land is America. Transcendentalism. Transcend this home-land business. [...] Americans turn to the sea ¹¹".

Il popolo americano non ha un legame di sangue con la terra; esso, infatti, si volta simbolicamente verso il mare, ossia verso ciò che per natura non può divenire oggetto di una proprietà. Gli americani, infatti, preferiscono costruire una relazione *ideale* con il proprio suolo, vale a dire che essi intendono creare ed inventare il loro legame con la patria, piuttosto che rimanere ancorati ad un legame meramente fisico o di sangue con la terra. È proprio questo smarcamento dalla dimensione fisica e geografica dello spazio che permette loro di costruire una cartografia, innanzitutto invertendo le direzioni (l'est si ritrova ad ovest), e, in secondo luogo, facendo diventare i confini delle barriere da superare, piuttosto che dei muri invalicabili¹². In questa lettura del legame americano con lo spazio, Deleuze si rifà in particolare ad un testo del critico americano Leslie Fiedler, *Le retour du Peau-rouge*, nel quale l'autore sembra identificare l'ovest con la linea di fuga americana per eccellenza, quella della sperimentazione percettiva e mentale di Ken Kesey e della beat generation: è qui che si dà, secondo Fiedler, la vera deterritorializzazione¹³. Questa linea di fuga, però, non va pensata

¹¹ Lawrence, D. H., *Studies in Classic American Literature* cit., p. 105-106.

¹² "L'America ha invertito le direzioni: ha messo il suo Oriente all'Ovest, come se la Terra fosse divenuta rotonda proprio in America: il suo Ovest è la frangia dell'Est". MP, p. 64. "La letteratura americana opera secondo linee geografiche: la fuga verso Est è all'Ovest, il senso delle frontiere come qualcosa da superare, spingere indietro, varcare" D, p. 44.

¹³ Fiedler, L., *Il ritorno del pellerossa. Mito e letteratura in America*, Rizzoli, Milano, 1972. Il testo è citato da Deleuze in MP, p. 72, nota 17 e in D, p. 83, nota 1.

in alcun modo come un viaggio o come un semplice spostamento nello spazio: come spiega Deleuze, infatti, vi sono dei viaggi tipicamente europei, in cui "ci si accontenta di portare in giro il proprio io"¹⁴. Al contrario, la fuga non ha bisogno né di una meta né di un io che la porti a termine, e propriamente parlando non necessita nemmeno di muoversi: il viaggio, in questo caso, infatti, può essere anche immobile, ossia intensivo, come una sperimentazione percettiva. In ogni caso si tratta di una linea di fuga tipicamente nomade: sono i nomadi, come abbiamo già avuto modo di vedere nel primo capitolo, che sono in grado di muoversi anche stando fermi. Questo significa essere capaci di fare rizoma, ossia di far passare intensità, introdurre molteplicità e costruire Corpi senza Organi. Questo è il compito di una linea di fuga, del tutto opposto a quello di un movimento arborescente che serve, al contrario, a bloccare ogni processo, a stabilizzare e delimitare il proprio territorio e ad identificare il proprio io. Per fare rizoma, perciò, non basta solamente invertire le direzioni, ma bisogna anche essere capaci di cominciare dal mezzo, come l'erba: bisogna, cioè, saper ricominciare anche dalle linee spezzate e dai percorsi interrotti, senza bisogno ogni volta di ricominciare tutto da capo, da una tabula rasa, che serve solo a mettere radici, ossia ad operare un atto di fondazione. Come scrive Deleuze:

"Non sono mai l'inizio e la fine ad essere interessanti, essi sono solo dei punti. L'interessante è il mezzo. Lo zero inglese sta sempre nel mezzo. Ci si trova nel mezzo di una linea e questa è la situazione meno confortevole. Si ricomincia dal mezzo. Le strettoie sono sempre mezzo. I francesi pensano troppo in termini di albero: l'albero del sapere, i punti d'arborescenza, l'alfa e l'omega, le radici e la cima. È il contrario dell'erba. Non solo l'erba cresce nel mezzo delle cose, ma cresce essa stessa attraverso il mezzo. L'erba possiede una sua linea di fuga, e non di radicamento"¹⁵.

Cominciare dal mezzo è esattamente ciò che accomuna la letteratura americana con l'empirismo humeano: la grande scoperta di Hume, infatti, era che le relazioni sono esterne ai loro termini e sono, perciò, irriducibili a questi ultimi. Ciò significa che esse non hanno bisogno di principi, poiché esse "si trovano nel mezzo, ed esistono come tali"¹⁶. Allo stesso modo la linea di fuga americana è una protesta vitale contro i principi e contro ogni atto di fondazione: è questo ciò che implica il ricominciare sempre dal mezzo, senza stabilire né un inizio né una fine. Si tratta, allora, di una vera e propria sperimentazione, che mira alla

¹⁴ D, p. 44.

¹⁵ D, p. 46.

¹⁶ Ivi, p. 62.

costruzione di uno spazio nomade, o forse sarebbe meglio dire, a questo punto, di una relazione nomade con lo spazio. Deleuze mette bene in luce come quest'ultima, innanzitutto, debba essere sempre creata: non vi è nessuna relazione preesistente con la terra, se non quella di proprietà. Il pragmatismo americano nasce, perciò, come tentativo "di trasformare il mondo e di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo in quanto *si fanno*¹⁷". Uno spazio nomade va costruito ed è esattamente ciò che, secondo Deleuze, fa il popolo americano; il risultato di questa operazione viene definito con tre diverse espressioni, fra loro del tutto complementari: il mondo creato dagli americani, infatti, è descritto, rispettivamente, come "frammento", come "patchwork" e come "arcipelago". Il senso del frammento è, in realtà, attribuito naturalmente agli americani¹⁸: essi, secondo Deleuze, hanno una visione spontaneamente frammentaria del mondo; ciò che gli manca è una visione d'insieme unitaria. Perciò, l'America diviene simile ad una collezione di frammenti, o meglio ad un mondo come "campionario": qui Deleuze gioca sull'ambiguità della parola inglese *specimen*, dove il termine campione si avvicina ad un'idea di specificità o singolarità, che va a discapito della totalità.

"Il mondo come campionario: i campioni (*specimen*) sono appunto delle singolarità, delle parti notevoli e non totalizzabili che si sprigionano da una serie di parti ordinarie. [...] I campioni sono a volte dei casi [...], a volte delle vedute [...]. In tutt'e due le circostanze la legge è quella della frammentazione¹⁹".

Un mondo composto di frammenti, dunque di parti eterogenee, non può stare insieme come un'unità o una totalità, intese come concetti metafisici; ciò che lega queste parti è piuttosto una struttura simile al *patchwork*, ossia una sovrapposizione di pezzi differenti. Questa è propriamente l'invenzione americana, quella di un patchwork infinito, che non ha limiti o confini, ma che si estende a tutta la Terra²⁰. Quest'ultima, allora, prende le sembianze di un arcipelago: il mondo come arcipelago, infatti, è il frutto di una nuova prospettiva, quella del pragmatismo americano e del suo senso del frammento, poiché si tratta di pensare una nuova Terra, fatta di:

¹⁷ CC, p. 114.

¹⁸ Ivi, p. 79.

¹⁹ Ivi, p. 81.

²⁰ "Non un vestito uniforme, ma un mantello di Arlecchino, magari bianco su bianco, un *patchwork* a continuazione infinita, a raccordo multiplo, come la giacca di Redburn, di White Jacket o del Grande Cosmopolita: l'invenzione americana per eccellenza, perché gli americani hanno inventato il *patchwork*, nello stesso senso in cui si dice che gli svizzeri hanno inventato il cucù". Ivi, p. 114.

"gruppi isolati e relazioni fluttuanti, isole e infra-isole, punti mobili e linee sinuose, perché la Verità ha sempre dei bordi frastagliati²¹".

Il patchwork e l'arcipelago sono, dunque, le immagini di un movimento di scoperta e di costruzione dello spazio, che eccede tanto la metafisica occidentale, con la sua ricerca dell'unità e del fondamento, quanto la geografia europea, abituata a conquistare la terra e ad appropriarsene. Il costruttivismo americano sembra legato, invece, all'instaurazione di uno spazio non statuale, non gerarchico e tanto meno coloniale. La deterritorializzazione può essere vista, dunque, come una decolonizzazione tanto della terra quanto del pensiero: il popolo americano sembra davvero aprire la strada verso quella geo-filosofia di cui Deleuze e Guattari parlano nell'ultimo testo scritto a quattro mani, ossia *Che cos'è la filosofia?*. La geo-filosofia, infatti, è un pensiero del divenire e della contingenza, che si stacca dalla necessità storica: come abbiamo visto, l'America si fa creatrice di un mondo frammentario, singolare, contingente. Contro la smania di fondazione e di conquista propria della filosofia dogmatica, la geo-filosofia si fa portavoce dei nomadi, cioè di chi, come gli inglesi e gli americani:

"tratta il piano di immanenza come un suolo leggero e mobile, come un campo di esperienza radicale, un mondo a forma di arcipelago dove essi si limitano a piantare le loro tende, di isola in isola e sul mare. [...] Non si può neanche dire che abbiano i concetti, come i Francesi o i Tedeschi; essi piuttosto li acquisiscono, credono solo a ciò che viene acquisito. E questo, non perché tutto proverrebbe dai sensi, ma perché si acquisisce un concetto abitando, piantando la propria tenda, contraendo un'abitudine²²".

Uno spazio nomade, dunque, è il primo prodotto del costruttivismo americano, ottenuto mediante una ripresa dell'empirismo e del concetto humeano di relazione. Ma non è questo l'unico risultato della "formula americana": per resistere al capitalismo, infatti, come Deleuze ci ha ricordato in *Pourparler*, non basta il costruttivismo, ossia la "creazione", ma serve anche "un nuovo popolo".

²¹ Ibidem.

²² QP, p. 99.

6.2 Un nuovo popolo: una fratellanza universale

Si è detto in precedenza che la critica messa in atto dalla letteratura americana assume i contorni di un eccesso. Si tratta pur sempre di un eccesso rispetto alla prospettiva della filosofia dogmatica e dell'immagine della legge, che considerano questa incontrollabile linea di fuga americana come un delirio. Scrive, a tal proposito, Deleuze che:

"una fuga è una specie di delirio. Delirare significa esattamente uscire dal solco (come «dir fesserie» ecc.). C'è qualcosa di demoniaco o di demonico in una linea di fuga²³".

Il demoniaco, aggettivo centrale nel pensiero deleuziano fin dai tempi di *Differenza e ripetizione*, è ciò che sfugge ai canoni della legge, facendo saltare le determinazioni fisse, i codici, i confini. Per creare un demone, come fa la letteratura americana, bisogna innanzitutto saper tradire, ossia operare un tradimento a discapito della legge e della norma: ecco, dunque, che la critica comica alla legge contemporanea, ossia ai diritti umani e all'assiomatica capitalista, si opera a partire da un vero e proprio tradimento. Deleuze fa un'importante distinzione tra il traditore e il truffatore: quest'ultimo è colui che cerca di conquistare il territorio o la proprietà di qualcun altro, per instaurarvi il proprio ordine. La truffa mira alla presa di possesso di una proprietà stabile: è, dunque, un affare tipicamente europeo e metafisico. Al contrario, il tradimento è una sperimentazione, un delirio ai danni dell'ordine stabilito, che non tenta di instaurare un nuovo ordine, bensì di scatenare una macchina da guerra.

"Il truffatore ha di fronte a sé molto avvenire, ma per nulla un divenire. Il prete, l'indovino sono dei truffatori, lo sperimentatore invece un traditore. L'uomo di Stato, l'uomo di cuore, è un truffatore, ma l'uomo di guerra (non maresciallo o generale) un traditore²⁴".

L'uomo di guerra è il nomade, colui che non intende truffare l'altro né per impossessarsi dei suoi beni, né per perpetuare un semplice inganno; egli, piuttosto, vuole tradire tutto nello stesso tempo e per farlo deve portare avanti un delirio che non è altro che un divenire altro da sé. Ne sono grandi esempi il divenire-donna di Riccardo III o il divenire-balena di Achab:

²³ D, p. 47.

²⁴ Ivi, p. 49.

questi divenire sono dei tradimenti che distruggono completamente l'ordine stabilito. Del resto, come ci ricorda ancora una volta Lawrence:

"The American has got to destroy. It is his destiny. It is his destiny to destroy the whole corpus of the white psyche, the white consciousness. And he's got to do it secretly. As the growing of a dragon-fly inside a chrysalis or cocoon destroys the larva grub, secretly²⁵".

Si tratta di distruggere il sistema della filosofia dogmatica, la sua immagine della legge, la sua cerchia di valori e il suo Dio. È per questo che la deterritorializzazione americana diventa una vera e propria decolonizzazione del pensiero. Che cosa produce questa linea di fuga delirante? Certo distrugge l'ordine, ma è diretta anche alla costruzione di qualcosa di nuovo: un nuovo processo di soggettivazione, che si oppone all'io dell'uomo di Stato. Lo si vede bene soprattutto nel racconto di Melville *Bartleby, lo scrivano*²⁶, a cui Deleuze dedica un bellissimo saggio in *Critica e clinica*. Melville, infatti, ci presenta la figura dello scriba come quella di un folle, un delirante, un demente, almeno così è agli occhi dell'avvocato, ossia dell'uomo di Stato per eccellenza. Bartleby è un uomo senza qualità, senza proprietà, senza storia: un nomade che sa ripetere solamente la sua formula "I would prefer not to". Questa frase è devastante perché elimina ogni possibilità di replica, travolgendo tutto intero il linguaggio e sospingendolo verso il Fuori. Bartleby, da parte sua, non si costruisce come un individuo o una persona, proprio perché non ha determinazioni. Egli non è certo un soggetto, poiché il delirio-sperimentazione lo conduce fino ad una zona di indiscernibilità, d'ambiguità, in cui tutti i termini si confondono. Siamo qui di fronte ad un nuovo *renversement* della legge: Bartleby pronuncia la formula che, proprio per la sua estrema assenza di determinazione, potrebbe essere considerata l'espressione stessa della legge. Anche quest'ultima, infatti, tanto nella sua forma moderna quanto in quella contemporanea dei *droits de l'homme*, spicca per la sua vuotezza, vale a dire per la sua totale indeterminazione. Eppure Bartleby, pronunciando la formula "della legge", si trova costretto a rinunciare a tutto, non solo a quello che preferisce non fare, ma anche a ciò che preferisce fare: vale a dire, non solo a ciò che la legge vieta, ma anche a ciò che essa consente. Così Bartleby, attraverso la formula, si trasforma in un outsider: egli è l'emblema di quello che Deleuze definisce l'*Anomalo*, ossia il deterritorializzato. Non sorprenderà, perciò, che Deleuze qui riprenda il naturalismo di Sade (e di Spinoza) per sottolineare che l'anomalo è colui che appartiene alla natura prima, quella

²⁵ Lawrence, D. H., *Studies in Classic American Literature* cit., p. 81.

²⁶ Melville, H., *Bartleby, the scrivener. A story of Wall Street*; trad. it. *Bartleby, lo scrivano*, trad. di G. Celati, Feltrinelli, Milano, 2004.

demoniaca, sovrasensibile, irrazionale e che non conosce legge²⁷. La natura prima è originaria: essa non ha nulla della generalità delle leggi e della natura seconda. Perciò, l'anomalo, che, come visto nel caso di Bartleby, è senza particolarità, non è, però, da intendersi come l'uomo qualunque: il suo carattere demoniaco, di traditore e di outsider gli viene dalla sua appartenenza alla natura prima; proprio per questo egli può essere definito anche un Originale. Quest'ultimo, proprio in quanto essere della Natura prima, è propriamente parlando anche l'inumano: si tratta di quello che Deleuze chiamerebbe *una* vita, costituita di singolarità preindividuali e impersonali. Ecco allora che emerge la funzione tipica del delirio nella letteratura americana: si tratta di far agire un Originale (e non ve ne è mai più d'uno in un romanzo) e di tentare di riconciliarlo con l'umanità seconda. Questo implica una nuova sperimentazione: non più solo la creazione di una nuova Terra, ma anche di un nuovo popolo che abiti questa terra. Ora, il popolo americano sembra prestarsi meglio di qualunque altro ad un tale delirio collettivo, poiché - come sottolinea Melville:

"There is something in the contemplation of the mode in which America has been settled, that, in a noble breast, should forever extinguish the prejudices of national dislikes. Settled by the people of all nations, all nations may claim her for their own. You can not spill a drop of American blood without spilling the blood of the whole world. [...] No: our blood is as the flood of the Amazon, made up of a thousand noble currents all pouring into one. We are not a nation, so much as a world; for unless we may claim all the world for our sire, like Melchisedec, we are without father or mother²⁸".

Il popolo americano è colui che è riuscito a liberarsi dalla madrepatria inglese; esso, dunque, sembra aver ucciso davvero la madre e il padre. Tale parricidio, che - come abbiamo visto in precedenza - era fondamentale anche in Sade per il costituirsi di un nuovo popolo, potrebbe essere letto, però, in chiave psicoanalitica, come un fantasma di Edipo. Si pensi, ad esempio a *Totem e Tabù*, dove Freud legge l'origine della società umana proprio a partire da un atto di parricidio:

²⁷ "È quel che suggerisce il narratore, ricordando un'antica e misteriosa teoria di cui si trovava già un'esposizione in Sade: la legge, le leggi comandano a una natura sensibile seconda, mentre degli esseri *depravati per innèità* sono partecipi di una terribile Natura sovrasensibile e prima, originaria, oceanica, che persegue il suo fine irrazionale attraverso di loro, Nulla, Nulla, e che non conosce legge". CC, p. 106.

²⁸ Melville, H., *Redburn, White-Jacket, Moby Dick*, The Library of America, New York, 1983, p. 185.

"Non troviamo altro che un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono. [...] Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna²⁹".

Il problema è che Freud ritiene che il legame che nasce tra i fratelli sia frutto non solo dell'uccisione del padre, ma ancor di più del sentimento di colpa che nasce in seguito al parricidio. Egli scrive, infatti:

"Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovettero farsi sentire i moti di affetto nei suoi confronti fino a quel momento rimasti soppressi. Ciò accadde nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide in questo esempio con il rimorso collettivo. Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato vivo³⁰".

In tal modo, Freud ci colloca esattamente all'altezza dell'immagine della legge, poiché riconduce tutto, da un lato, al ritorno del padre, seppur sotto forma di fantasma, e, dall'altro, al senso di colpa che pervade i figli e che determina ogni loro relazione. Quando Deleuze, al contrario, parla dell'America come della nazione che ha ucciso il padre, cioè che si è liberata della funzione paterna incarnata dall'Inghilterra, intende proporre la nascita di un nuovo popolo, che non conosce né il ritorno del padre-fantasma, né tanto meno il senso di colpa per ciò che ha fatto. Vi è, dunque, una forte critica alla prospettiva freudiana e psicoanalitica, che non sembra in grado di pensare nessuna relazione tra individui, se non attraverso la funzione paterna. Deleuze, attraverso la letteratura americana, invece, vuole mostrare come sia possibile immaginare il costituirsi di un legame del tutto differente da quello tra padre e figlio. Liberarsi del padre significa, infatti, aprire le porte alla costituzione di una collettività, mentre la funzione paterna ci costringeva a collocarci inesorabilmente in una dimensione personale, privata e familiare. Una relazione che non prevede il ritorno del padre, è, al contrario, un legame che può dar vita ad un popolo ed è, perciò, "non un fantasma edipico, ma un programma politico³¹". Si tratta, allora, di farla finita con il padre, con lo stato, con la legge e con la nazione, nel tentativo di dar vita ad un nuovo popolo, ossia una società di fratelli. Come scrive Deleuze:

²⁹ Freud, S., "Totem e tabù e altri scritti", in *Opere (1912-1914)*, vol. VII, Boringhieri, Torino, 1980, p. 145.

³⁰ Ivi, p. 147.

³¹ CC, p. 113.

"L'americano è colui che si è liberato dalla funzione paterna inglese, è il figlio di un padre sbriciolato, di tutte le nazioni. Fin da prima dell'indipendenza, gli americani pensano una combinazione di stati, alla forma di stato che sia compatibile con la loro vocazione; ma la loro vocazione non è quella di ricostruire un «vecchio segreto di stato», una nazione, una famiglia, un padre; è, prima di tutto, quella di costruire un universo, una società di fratelli, una federazione di uomini e di beni, una comunità di individui anarchici, ispirati da Jefferson, da Thoreau, da Melville³²".

L'America, perciò, diviene una società di fratelli senza padre, un'alleanza di Originali o Anomali, di esseri appartenenti alla natura prima, come Bartleby, e proprio per questo outsider, fuori legge e, dunque, anarchici: è esattamente questo il "nuovo popolo".

6.3 Utopia e fiction: il divenire-minoritario

L'America, dunque, ci permette di pensare ad una comunità o ad una federazione di uomini che nasce non dal sentimento di odio o di egoismo, come quella europea, ma da quello che Hume chiamava una "simpatia" e che diviene ora una fratellanza universale, ossia un vero e proprio senso di fiducia. Per far nascere un tale sentimento, bisogna portare avanti una sorta di principio-speranza: una fede nel mondo e nel divenire, ma anche in sé, in quanto anima originale. Insieme alla costituzione di un mondo-arcipelago, la speranza diviene l'ingrediente essenziale per la rivoluzione americana, intesa come la costituzione di un nuovo popolo di fratelli. Secondo Deleuze, vi è in questa prospettiva una sorta di messianesimo: l'annuncio di un uomo nuovo, l'Originale, che diviene l'eroe del pragmatismo americano e del progetto politico di un'immigrazione universale. Come la rivoluzione bolscevica sarebbe stata una proletarizzazione universale, così il popolo americano sarebbe divenuto, infatti, la società dei fratelli senza padre e senza patria, ossia una comunità universale di immigrati. Come abbiamo già visto all'inizio del paragrafo, la rivoluzione americana e il suo progetto di un uomo nuovo è, però, storicamente fallita, esattamente come quella russa: in entrambi i casi vi è stato un ritorno dell'autorità paterna e dello stato-nazione. Il grande progetto americano è stato tradito, forse perché gli americani sono stati troppo diffidenti, come l'avvocato lo è stato nei confronti di Bartleby: l'avvocato ha tradito il suo patto con lo scrivano e ha finito per preferirgli la legge "troppo umana", quella che condannerà l'Originale a morire da solo in prigione. Ma, al di là di questo fallimento, rimane nella letteratura americana questa apertura di possibile, questo

³² Ibidem.

avvento di un principio-speranza, che Deleuze chiamerà anche utopia, nel senso, ripreso da Samuel Butler, non solo di No-where, ma anche di Now-here. Questa utopia è un evento, un divenire, ciò che non può essere superato, perché - troviamo scritto in *Che cos'è la filosofia?*:

"Ogni volta è con l'utopia che la filosofia diventa politica e porta al massimo grado la critica della sua epoca. L'utopia non si separa dal movimento infinito: designa la deterritorializzazione assoluta, ma sempre nel punto critico in cui questa si collega con l'ambiente relativo presente e soprattutto con le forze che vi si trovano soffocate³³".

La critica americana, perciò, si produce, al contempo, come tradimento e come utopia: è qui che sta la sua forza distruttiva e anarchica nei confronti della legge e dell'ordine stabilito. L'utopia è essenziale, dunque, per ogni progetto politico, perché infonde speranza nella causa stessa per cui ci si sta battendo: del resto, come Deleuze ripete spesso, "non possiamo saper in anticipo l'esito della nostra lotta³⁴", ma questo non può pregiudicare la nostra azione. L'utopia apre il possibile, la possibilità dell'evento, ma quest'ultima non ha nulla a che fare con la semplice potenza aristotelica, intesa come ciò che non è ancora in atto. Si rivela qui tutta la distanza della lettura deleuziana di *Bartleby* da quella proposta, invece, da Giorgio Agamben, nel suo *Bartleby o della contingenza*. Agamben, infatti, legge la formula di Melville "I would prefer not to", come un esperimento che riguarda l'essere in potenza di *Bartleby* e in questo senso, dunque, ne determina la contingenza³⁵. Ma l'interpretazione agambeniana rimane ancorata ad un'idea di sperimentazione del tutto individuale e, soprattutto, ad una prospettiva metafisica, che non è capace di aprirsi a nessun programma politico. Il *Bartleby* di Agamben è l'essere puro, quello di Deleuze, al contrario, è - come scrive Zourabichvili:

"le personnage emblématique de la politique deleuzienne : le Résistant par excellence, ou même le Survivant (en qui coïncident le minimum et le maximum de vie: sur-vie, comme Nietzsche parle d'un surhomme)³⁶".

³³ QP, p. 92-93.

³⁴ Per esempio DR, p. 187; o MP, p. 309: "La ragione è semplice. Perché nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra, se una certa molteplicità passerà o no in talaltra, se certi elementi eterogenei entreranno in simbiosi, formeranno una molteplicità consistente o di cofunzionamento, atta a trasformarsi. Nessuno può dire dove passerà la linea di fuga".

³⁵ Agamben, G., "Bartleby o della contingenza", in Deleuze, G. e Agamben, G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata, 1991.

³⁶ Zourabichvili, F., "Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique", in Alliez, É. (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* cit., p. 349.

Aggiunge Zourabichvili che il saggio deleuziano su *Bartleby* celebra la grande speranza americana, che certo è fallita, ma che, allo stesso tempo, non è rimasta semplicemente dell'ordine del possibile, bensì ha preso consistenza: la speranza, infatti, diviene realtà, nel momento stesso in cui produce un divenire. E quest'ultimo si è prodotto: attraverso la letteratura americana, infatti, possiamo seguire le tracce di un vero e proprio divenire-minoritario. Si tratta della celebre operazione che Deleuze attribuisce alla letteratura, quando quest'ultima è in grado di divenire insieme critica e clinica: divenire-minoritario significa diventare straniero nella propria lingua, far balbettare quest'ultima, deterritorializzarla³⁷. Emerge, allora, di nuovo la funzione demoniaca della critica, in grado di mettere in variazione la lingua standard, come fa il *black-english*, mettendo in discussione l'intero ordine stabilito. Se la maggioranza si costituisce a partire da delle costanti e delle unità di misura e le minoranze non sono altro che dei sottoinsiemi della maggioranza, il minoritario, al contrario, è distante tanto dall'una che dall'altra, perché non è un insieme, bensì un divenire. Quest'ultimo non è mai dell'ordine molare, perciò non si potrà mai dare nessun divenire-maggioritario; l'unico movimento di variazione continua è quello minoritario, che è certamente sempre politico, ma proprio per questo legato ad una micropolitica rizomatica. Divenire-minoritario significa costruire una nuova possibilità di vita, ma come può accadere ciò di fronte ad un piano di organizzazione potente come quello dell'assiomatica capitalista? La risposta di Deleuze si riversa su un concetto fondamentale del suo pensiero, ossia quello di *concatenamento*: la letteratura americana, infatti, diviene minoritaria nel momento in cui si fa capace di creare relazioni con l'altro da sé, con una minoranza che non scrive. Così il romanzo americano scrive per questa minoranza e quest'ultima, dal canto suo, fa divenire lo scrittore altro da sé. È così che si crea un concatenamento: attraverso una relazione di congiunzione.

"Un concatenamento significa co-funzionamento, «simpatia», simbiosi³⁸".

Non si tratta, perciò, di imitare l'altro, ma di divenire l'altro: ciò implica tutto un cambiamento di prospettiva, di percezione e di pensiero che la semplice imitazione non consente affatto di raggiungere. Un tale cambiamento di prospettiva è ciò che si può definire a tutti gli effetti una "decolonizzazione del pensiero"³⁹, quella di cui parla anche Viveiros de Castro proprio rifacendosi a Deleuze. Ed è proprio al riguardo della sua proposta di una nuova antropologia, legata ad una forma di prospettivismo e di multinaturalismo, che Viveiros de Castro scrive:

³⁷ Su questo tema, si veda, K, e poi MP, p. 152-153, 349-351, 551-552; CC, pp. 141-149.

³⁸ D, p. 59.

³⁹ Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales* cit., p. 12.

"After all, my point of view cannot be the native's own, but only that of my relation with it. This involves an essentially *fictional dimension*, since it implies making two entirely heterogeneous points of view resonate with each other"⁴⁰.

Far risuonare due punti di vista eterogenei è esattamente la funzione del divenire-minoritario e coincide con la creazione di un concatenamento, definito da Viveiros de Castro una "*fictional dimension*". La dimensione della fiction, che Deleuze aveva sottolineato già a proposito dell'empirismo, riprende qui il suo ruolo preponderante: non si tratta ovviamente di creare relazioni fittizie, ma di dar vita a legami tra eterogenei che permettano di creare un nuovo mondo e un nuovo popolo, proprio come gli americani hanno dato vita al patchwork e ad una società di fratelli senza padre. Come scrive Deleuze a proposito dell'empirismo humeano:

"Il suo empirismo è una sorta di universo di fantascienza *ante litteram*. Come nella fantascienza, si ha l'impressione di trovarsi in un mondo artificiale, strano, estraneo, visto da altre creature, ma anche il presentimento che questo mondo è già il nostro e che queste altre creature siamo già noi stessi. Parallelamente ha luogo un mutamento di direzione della scienza o della teoria: la teoria diventa *enquiry* (l'origine di questa concezione è in Bacone; Kant se ne ricorderà, pur trasformandola e razionalizzandola, quando concepirà la teoria come tribunale). La scienza o la teoria sono un'*enquiry* (un'interrogazione, un'indagine), ossia una pratica: pratica del mondo apparentemente fittizio descritto dall'empirismo, studio delle condizioni di legittimità delle pratiche in questo mondo empirico che di fatto è il nostro. Si ha un grande mutamento di direzione dalla teoria alla pratica"⁴¹.

Il divenire-minoritario è la creazione di un concatenamento, che si pone come utopia e come fiction, nel momento stesso in cui ci impone un cambiamento di prospettiva e di punto di vista. Ma tale divenire apre già di per sé le porte non solo ad una critica dell'ordine stabilito, ma anche ad una pratica, una sperimentazione, che assume la forma di un'inchiesta. Divenire minoritario significa divenire altro da sé: l'altro, allora, non può più essere inteso come ciò che va conquistato o eliminato, secondo una logica della colonizzazione. La critica ci ha insegnato fin qui a mettere in atto una deterritorializzazione o decolonizzazione che in ogni sua forma (dalla risata di Socrate, all'istituzione sadica, passando per il contratto masochista e il CsO artaudiano, fino alla formula americana) si è rivelata, al tempo stesso, comica ed

⁴⁰ Viveiros de Castro, E., "The relative native", trad. di J. Sauma e M. Holbraad, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3), 2013, p. 480.

⁴¹ ID, p. 203.

efficace. Essa si è spinta fino ad un divenire-minoritario che coincide con il passaggio ad una pratica di inchiesta, che si oppone al tribunale kantiano e alla trascendenza del suo giudizio. Leggeremo questa pratica, nel prossimo capitolo, come una pratica di diritto che ci fa entrare direttamente nel mondo della lotta politica, poiché - come affermava Elias Sanbar, scrittore palestinese e amico di Deleuze:

"ogni popolo ha in qualche modo «diritto al diritto». È un'evidenza, ma di una forza tale che rappresenta un po' il punto di partenza e il punto di arrivo di ogni lotta politica⁴²".

Tutti gli esempi di critica che abbiamo qui riportato, da Socrate a Melville, sono riusciti, infatti, a mostrare la fragilità dell'immagine della legge e la sua dipendenza da discipline che - come abbiamo mostrato nel capitolo precedente - sono direttamente implicate con il potere dominante e l'ordine stabilito, come la filosofia dogmatica e la psicoanalisi. Il limite di queste linee di fuga è duplice: innanzitutto, nascono in reazione alla repressione del potere e della legge e, in secondo luogo, rimangono ancorate ad una geo-filosofia che è certamente fondamentale, ma ancora incapace da sola di dare avvio ad una pratica politica. Detto altrimenti, la critica ci permette di liberarci della legge e dal suo ordine: ora serve una pratica di territorializzazione, che non sia diretta a mostrare i limiti delle leggi (compito già assolto dalla critica), ma che miri a costruire uno spazio e dei processi di soggettivazione nomadi, che prendano il posto di quelli gerarchici e sedentari proposti dalla legge. La critica è stata un movimento di deterritorializzazione efficace perché ha permesso di allentare l'azione di riteritorializzazione della critica: ora resta da vedere come utilizzare questa apertura di possibile che si è verificata, affinché non si ricada in una nuova colonizzazione dello spazio e del pensiero. Per farlo bisogna costruire una pratica che dia spazio all'evento, al caso, alla singolarità, ad una vita: se davvero, secondo Deleuze, "la jurisprudence, c'est la vie", allora questa pratica non può che assumere i contorni giuridici di una creazione di diritti.

⁴² RF, p. 159. Sanbar, oltre che direttore della *Revue d'études palestiniennes*, fu anche autore di un importante libro, ossia *Palestine 1948, l'expulsion*, Les livres de la Revue d'études palestiniennes, Paris, 1983, citato anche da Deleuze in RF, p. 196. Si tratta di un'opera particolarmente significativa dal punto di vista deleuziano perché mostra come i palestinesi siano paragonabili agli indiani d'America: essi, infatti, sono divenuti oggetto di uno sterminio fisico, che li vuole amalgamare al resto della popolazione araba, ossia far sparire, fingendo, però, nel frattempo, che essi non siano mai esistiti. È qui che si mostrano, perciò, tutti i pericoli di quella stessa *fictional dimension* di cui si è accennato in precedenza: nessuna linea di fuga, del resto, è esente da un pericolo di riteritorializzazione.

CAPITOLO 4

POLITICA: LA GIURISPRUDENZA

"Prima dell'essere, c'è la politica. La pratica non viene dopo l'installazione dei termini e dei loro rapporti, ma partecipa attivamente al tracciato delle linee, affronta i loro stessi pericoli e le loro stesse variazioni. [...] Libera linee che possono anche essere quelle di una vita, di un'opera letteraria o artistica, di una società, secondo il sistema di coordinate di cui si tiene conto".

Deleuze, G., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 119.

1. Diritto e territorio: i nuovi processi di soggettivazione

La "politica" di Deleuze e di Deleuze e Guattari è stata oggetto di numerosissime analisi e definizioni: solo per citare alcuni esempi, Deleuze è stato definito, a seconda del momento, come sessantottino, come marxista, o addirittura come fascista (oggi ci sembra un'accusa assurda, ma fu mossa realmente a Deleuze e Guattari dai maoisti francesi dell'UCFml nel 1977¹). Ancora oggi, del resto, l'immagine dei due autori di *Capitalismo e schizofrenia*, rimane legata ad un'ambiguità politica di fondo: secondo alcuni, come Badiou, non si potrebbe nemmeno parlare di una specifica politica deleuziana, bensì piuttosto di

¹ Union Communiste de France Marxiste-Léniniste, *La situation actuelle sur le front de la philosophie. Contre Deleuze et Guattari*, 1977. <http://lesmaterialistes.com/ucf-ml-situation-actuelle-front-philosophie-contre-deleuze-guattari-1977>

un'etica²; secondo altri, al contrario, l'opera deleuziana sarebbe da intendersi come interamente politica³. E anche fra coloro che sostengono la portata politica del pensiero di Deleuze, vi è un'incredibile varietà di posizioni: alcuni lo avvicinano ancora al marxismo⁴, altri ne sottolineano la profonda innovazione rispetto a quest'ultimo⁵, altri ancora lo ritengono vicino all'autonomia operaia italiana o a movimenti anarchici, e perciò in antitesi con la democrazia⁶, altri, infine, ne sottolineano la tendenza verso un divenire-democratico che permetterebbe l'inizio di un confronto al contempo critico e costruttivo con alcune posizioni liberali⁷. Di fronte ad una tale vasta gamma di interpretazioni, si tratta di stabilire non la presunta verità sul rapporto tra Deleuze e la politica, quanto piuttosto che tipo di pratica politica possiamo pensare *noi oggi*, a partire dai concetti deleuziani. Se, infatti, come scrivono Cesaroni e Chignola:

"non esiste «la» filosofia al di là dei modi differenziati e specifici in cui si realizza concretamente come pratica discorsiva e di pensiero⁸",

lo stesso si può dire per la politica: qualsiasi presupposto astratto e universale rimane uno slogan politico vuoto se non è seguito da una mobilitazione di vite e di singolarità, le uniche capaci di far nascere una nuova pratica del comune. L'immagine che Deleuze e Guattari hanno davanti agli occhi è certamente la mobilitazione del Maggio '68, ed è da essa che guadagnano alcuni punti chiavi della loro concezione politica, quali l'idea che un evento sia capace di "aprire il possibile" e che delle soggettività minoritarie siano in grado di dare avvio ad una rivoluzione molecolare⁹. Quest'ultima va ben al di là della battaglia storicamente

² Badiou, A., "Existe-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, pp. 15-20. Nel presente articolo, Badiou sostiene che Deleuze si occupa esplicitamente di politica solo attraverso la critica al capitalismo, mossa in *Mille Piani*. Ma ritiene, al contempo, che non vi sia propriamente una politica deleuziana, quanto piuttosto una massima etica, quella della creatività, che è applicabile alla filosofia, all'arte e alla scienza (cioè ai tre ambiti del pensiero), ma non alla politica.

³ Ad esempio Dosse, F., "Les engagements politiques de Gilles Deleuze", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, pp. 21-37.

⁴ Thoburn, N., *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London, 2003; sullo stesso tema si veda anche il volume "Deleuze and Marx", *Deleuze Studies*, Edinburgh University Press, vol. 3, 2009, issue suppl.

⁵ Fra di essi, va sottolineato ancora una volta il libro di Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, che sottolinea l'originalità del materialismo deleuzo-guattariano.

⁶ Mengue, P., *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003. Mengue è tornato ad occuparsi più recentemente della politica deleuziana in Mengue, P., *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Germina, 2013, dove sostiene che da Deleuze possiamo ricavare un'etica politica (quella incentrata sulla speranza di un nuovo popolo e di una nuova Terra), piuttosto che una vera e propria politica.

⁷ Patton, ad esempio, ha confrontato la prospettiva deleuziana con quella di autori come Rawls e Rorty in Patton, P., *Deleuze and the Political* cit., e in Patton, P., *Deleuzian concepts. Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

⁸ Cesaroni, P., Chignola, S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Derive Approdi, Roma, 2016.

⁹ "Becoming-minoritarian redefines politically the minorities as open multiplicities-in-becoming, through the molecular revolutions which they develop and spread, before and beyond the antagonistic struggles they become

determinata in cui le singolarità si trovano coinvolte: detto in altri termini, anche se il '68 ha avuto un esito per molti versi fallimentare, raccoglierne l'eredità significa tentare di seguire le linee di fuga rivoluzionarie che sono state create a partire da quella mobilitazione. Si tratta, dunque, di porsi sul piano del desiderio, piuttosto che su quello delle istituzioni (dove la contro-rivoluzione è stata inesorabilmente efficace). Il '68 ci ha lasciato, dunque, non tanto un esempio da imitare sul piano della lotta contro il potere, quanto piuttosto l'immagine di una molteplicità di nuovi processi di soggettivazione che emergono contemporaneamente dal basso (non sono più solo gli operai i protagonisti della lotta sociale, ma anche i giovani, gli studenti, le donne, gli stranieri). Questa molteplicità che è emersa è esattamente ciò che abbiamo guadagnato con il '68, poiché, anche se quei giovani, quegli studenti e quelle donne sono stati "riterritorializzati", ciò non di meno essi hanno creato un desiderio che si è propagato ben al di là dei loro casi individuali. Il compito della politica è, dunque, legato alla creazione di flussi desideranti, differenti rispetto a quelli che lo Stato (anch'egli, in questo senso, un grande inventore) vorrebbe imporci. Vi è un elemento che ha colpito molto Deleuze in questa propagazione di desideri rivoluzionari, che è la spontaneità: la stessa di cui parla nella celebre intervista con Toni Negri, intitolata *Controllo e divenire*. Anche se non viene esplicitato, è evidente che Deleuze intende questa spontaneità come una sorta di immediatezza: spontanei, infatti, sono:

"nuovi tipi di eventi: eventi che con si spiegano attraverso gli stati di cose da cui scaturiscono, o nei quali ricadono. Essi si sollevano un istante, ed è quello il momento importante, è quella la possibilità che bisogna afferrare¹⁰".

L'immediatezza può essere compresa qui solo a patto di tornare sulla concezione deleuziana del sociale¹¹: Deleuze ripete più volte che, mentre per Foucault è il potere a costituire una società, per lui, al contrario, sono le linee di fuga ad essere le determinazioni primarie. È per questa ragione che Foucault poneva come problema principale quello dello statuto dei fenomeni di resistenza, mentre Deleuze ammette di non aver mai avuto questo stesso

engaged in". Alliez, É., "Deleuzian Politics? A Round Table Discussion with Éric Alliez, Claire Colebrook, Peter Hallward, Nicholas Thoburn, Jeremy Gilbert (chair)" in Gilbert, J. e Wheeler, W. (edited by), 68: *Deleuzian Politics?*, New Formations, 2010, p. 159.

¹⁰ Pp, p. 232.

¹¹Guillaume Sibertin-Blanc legge questa immediatezza come il rinnovamento del concetto politico di "autonomia", a cui il liberalismo e il marxismo avevano dato un significato differente. In tal senso, scrive Sibertin-Blanc: "les minorités ne sont pas autre chose que des masses prolétariées, mais telles que se forment immédiatement dans les structures institutionnelles, sociales, juridiques, idéologiques, des États nationaux". Sibertin-Blanc, G., "Deleuze et le minorités: quelle «politique»?", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, p. 46.

problema, poiché per lui erano le fughe e i divenire ad essere costituenti, anziché il potere. Ad una domanda postagli da Paul Rabinow, Deleuze risponde, infatti:

"Per me una società è qualcosa che non smette di fuggire da tutte le parti. Quando lei dice sono più fluido, sì, ha perfettamente ragione. La società fugge monetariamente, fugge ideologicamente. È veramente composta di linee di fuga. Perciò il problema di una società è questo: come impedire le fughe? Per me i poteri vengono dopo. [...] Lei ha ragione nel dire che la società è un fluido, o ancora peggio, un gas. Per Foucault è un'architettura¹²".

Sul rapporto tra Deleuze e Foucault dovremo tornare ampiamente, ma ciò che ci preme sottolineare qui è questa dimensione costituente del sociale, che non coincide - secondo Deleuze - né con un contratto né con l'instaurazione di un potere. La società si compone di divenire, di linee di fuga, di spontaneità ribelli o, ancora, di nuovi eventi. Questi ultimi non nascono in risposta al potere, poiché il potere, propriamente parlando, non vi è ancora (ovviamente non si tratta qui di una scansione cronologica): sono, perciò, delle vere e proprie territorializzazioni spontanee. Scegliamo di utilizzare questo termine "territorializzazione" per mettere in luce una differenza che lo distingue tanto dalla riterritorializzazione (operata dal potere e della legge) quanto dalla deterritorializzazione (che coincide, invece, con la critica del potere e della legge). Non si tratta, però, di identificare la territorializzazione con una sorta di primo movimento originario sulla Terra, quanto piuttosto di pensarlo come un divenire che comincia sempre dal mezzo (l'empirismo, del resto, ha insegnato esattamente questo a Deleuze, ossia a cominciare sempre dal mezzo, "come l'erba", proprio come abbiamo visto a proposito della letteratura americana). In *Mille piani*, nella sezione dedicata al ritornello, Deleuze e Guattari mostrano come la territorializzazione sia da intendersi come la creazione di un territorio, vale a dire come il divenire-espressivo tanto degli ambienti quanto dei ritmi¹³. Il punto di partenza della territorializzazione è una sorta di caos nel quale siamo immersi e che ci minaccia. Il primo passo verso la costruzione di un territorio è la circoscrizione di un ambiente-dimora, all'interno del quale ci si sente temporaneamente al sicuro. Seguendo Simondon, Deleuze e Guattari pongono la costruzione di questo ambiente attraverso una differenziazione tra interno e esterno, affinché ciò che sta dentro possa svilupparsi, pur continuando a relazionarsi con ciò che sta fuori. L'ambiente che ne risulta, perciò, è un blocco di spazio-tempo, che necessita di un ritmo per poter divenire un territorio. Il ritmo, infatti, è

¹² RF, p. 231. Ma si veda anche RF, p. 94-103.

¹³ MP, pp. 378-422.

ciò che consente la messa in comunicazione di spazi-tempo eterogenei, evitando però che essi ricadano nel caos. Il ritmo è qui inteso, dunque, come ciò che permette il passaggio tra ambienti differenti. Ciò nonostante, per avere un territorio, non basta nemmeno la presenza di ambienti e di ritmi, poiché è necessario che l'ambiente divenga anche dimensionale e che il ritmo, dal canto suo, divenga espressivo. L'espressione è, perciò, la determinazione principale del territorio ed essa, in quanto firma (vale a dire cifra di una singolarità, piuttosto che nome proprio di un individuo), precede la proprietà. Esprimere, infatti, come Deleuze ci insegna già a partire dalla sua monografia *Spinoza e il problema dell'espressione*, è molto diverso dal possedere: si costituisce un territorio esprimendolo, facendolo divenire un concatenamento, piuttosto che appropriandosene. Come scrive Filippo Trasatti:

"Il concetto di territorio non ha nulla di statico, non si confonde con una proprietà recintata, con la proprietà borghese dell'uomo di Locke che, col suo lavoro, si appropria del territorio circostante. Esprime qualcuno o qualcosa che però non vi si identifica¹⁴".

Il territorio non è mai di qualcuno, a meno che esso non venga riterritorializzato in una proprietà privata. Se ciò non accade ed esso rimane un territorio, allora il suo *nomos* sarà nomade come quello che abbiamo analizzato nel primo capitolo, vale a dire che sarà legato ad una distribuzione nomade e ad un'anarchia incoronata. Perciò, la territorializzazione diviene un divenire propriamente politico grazie alla sua capacità di costruire un territorio e di esprimere, in tal modo, il proprio milieu interiore (i propri ambienti e i propri ritmi), senza chiudersi in esso come una monade, bensì continuando a relazionarsi con ciò che sta fuori: ossia l'attuale, l'intempestivo, l'evento. Costruire un territorio, dunque, non significa dare vita ad un'architettura stabile o ad una dimora sicura, bensì pianificare ponti, aprire passaggi e far nascere concatenamenti. Il territorio non è la propria casa stabile, bensì lo spazio-tempo che si percorre errando, senza meta, come i nomadi, proprio per non arrestare mai il cammino. Perciò, la nuova Terra che Deleuze ipotizza non sarebbe altro che una Terra territorializzata, ossia priva di recinzioni e frontiere e ricca di ponti e tragitti: questa apertura è la realizzazione di un *nomos* nomade in cui una vita possa finalmente emergere. Se quest'ultima, infatti, si pone come una singolarità preindividuale, capace di selezionare i propri divenire e le proprie sperimentazioni, solo una Terra liscia e territorializzata sarà in grado di accoglierla. Il nuovo popolo che abiterà questa terra sarà allora una comunità di singolarità, di vite: l'utopia politica deleuziana consiste precisamente nella creazione di questa terra e di questo popolo. Toni

¹⁴ Trasatti, F., *Leggere Deleuze, attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano, 2010, p. 143.

Negri, nella già citata intervista dal titolo *Controllo e divenire*, chiede a Deleuze come poter pensare questi ultimi, che però definisce:

"una comunità senza fondamento, ma potente, senza totalità, ma, come in Spinoza, assoluta¹⁵".

È importante sottolineare la connessione tra il nuovo popolo e la nuova terra, da un lato, e quella moltitudine al contempo democratica e anarchica, di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo a proposito di Spinoza. La politica deleuziana, infatti, le fa coincidere, poiché la moltitudine spinoziana non va identificata solo con il nuovo popolo, bensì anche con la nuova terra: essa è non solo un'organizzazione politica, ma anche un'organizzazione territoriale. Anzi è proprio dal territorio che si deve partire per dar vita ad un nuovo popolo: solo laddove metteremo in atto una distribuzione nomade, infatti, compariranno anche i nuovi nomadi. Ma, tornando alla domanda posta da Negri, ossia a come pensare questa moltitudine, Deleuze risponde mettendo in campo i processi di soggettivazione. L'espressione appare più foucaultiana che deleuziana, tant'è che lo stesso Deleuze la traduce in seguito con "eventi" o con "cervelli". In ogni caso, ciò che importa sottolineare è che il nuovo popolo e la nuova terra possono essere pensati solo a partire da una sperimentazione che sia "spontanea" (nel senso precedentemente illustrato) e che sia in grado di dare vita a nuovi spazi-tempo: questa è la funzione dei cosiddetti "processi di soggettivazione", che non hanno nulla a che fare con un ritorno al soggetto, quanto piuttosto si pongono come sinonimi di quelle che Deleuze chiama "singolarità preindividuali e individuazioni impersonali". Troviamo scritto, infatti, in *Pourparler*:

"Un processo di soggettivazione, cioè la produzione di un modo di esistenza, non può essere confuso con un soggetto, a meno che non si destituisca quest'ultimo da ogni interiorità e persino da ogni identità. La soggettivazione, d'altro canto, non ha nulla a che fare con la «persona». È una individuazione, particolare o collettiva, che caratterizza un evento (un'ora del giorno, un fiume, un vento, una vita...). È un modo intensivo, non un soggetto personale¹⁶".

¹⁵ Pp, p. 232.

¹⁶ Pp, p. 133. Come afferma Éric Alliez: "The point is not to be 'against' the subject for I-don't-know-what ideological reason. The point, in Deleuze, from the beginning, from his empiricist beginning conceived as the projection of a new 'philosophy of experience', is to think in terms of processes of subjectivation, in terms according to which the subject is not a given, not a point of departure for a neo-Hegelian teleology of self-consciousness, but the always provisional terminal of a movement, a 'heterogenesis' between all the possible levels of pathic and social existence". Alliez, É., "A Round Table Discussion Éric Alliez, Claire Colebrook,

La posta in gioco dei processi di soggettivazione è, dunque, la vita e tutto ciò che quest'ultima implica, vale a dire, - come abbiamo messo in luce nel primo capitolo - un tempo evenemenziale, uno spazio nomade e una potenza creativa. Si tratta, allora, di inventare nuove possibilità di vita, di volta in volta adatte a sfuggire al potere o a creare nuove territorializzazioni. Deleuze, però, non va oltre nella descrizione di tali processi di soggettivazione o nuovi modi di esistenza: coloro che rimangono delusi dalla politica deleuziana o che ne sostengono la mancanza fanno leva proprio su tale punto, ossia sull'assenza di una descrizione concreta di tali linee di fuga. In realtà, quest'assenza non coincide con un'astrazione, quanto piuttosto con l'impossibilità, per Deleuze, di delineare una vita come se quest'ultima potesse identificarsi con un concetto universale. Proprio per evitare una tale identificazione, Deleuze deve rimanere nell'utopia politica, intesa come "Erewhon", ossia come "qui ed ora": ciò implica il mantenimento di un contatto permanente con l'attuale, che non permette la definizione di una pratica di soggettivazione astratta e generale, poiché quest'ultima non potrebbe mai adattarsi a differenti eventi o a differenti territori. L'auspicio di Deleuze, al contrario, è che ciascuna singolarità crei il proprio modo di esistenza, in modo da far proliferare una differenza in grado di resistere ai tentativi di omologazione da parte del potere. Ciò che Deleuze ci offre, dunque, non è un percorso già tracciato che ci conduce verso una vita, bensì soltanto quello che Paul Patton definisce "a guideline for actions"¹⁷. Ciò significa che Deleuze non ci propone un modello di linea di fuga che potrebbe andar bene per chiunque e in qualunque situazione: in tal caso, infatti, ci troveremmo tra le mani solamente un nuovo dover-essere. Ma - come ci ricorda Juan Luis Gastaldi:

"l'enjeu majeur de la philosophie de Deleuze par rapport à une philosophie politique consiste à *affranchir la politique de la morale*"¹⁸.

Perciò, sia Deleuze che Deleuze e Guattari non ci impongono mai un modello normativo da seguire *à la lettre*, bensì ci mettono a disposizione alcune regole, come, ad esempio, l'invito a creare o ad essere prudenti, di cui - secondo Patton - l'esempio più eclatante è costituito dalla conclusione di *Mille Piani*, che, non a caso, prende il titolo di "Regole concrete e macchine astratte". All'interno di quest'ultima, troviamo alcune indicazioni su come costituire un concatenamento, un rizoma, un Corpo senza Organi o una deterritorializzazione, ma abbiamo

Peter Hallward, Nicholas Thoburn, Jeremy Gilbert (chair)" in Gilbert, J. e Wheeler, W. (edited by), 68: *Deleuzian Politics?*cit., p. 177.

¹⁷ Patton, P., *Deleuzian concepts* cit., p. 146.

¹⁸ Gastaldi, J. L., "La politique avant l'être. Deleuze, ontologie et politique", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, pp. 62.

a che fare per lo più con delle regole che rispondono ad una funzione del tutto pragmatica e che negano, al contempo, l'esistenza di una sola ed unica via in grado di condurci alla creazione di una linea di fuga. Come sottolinea Daniel W. Smith, si tratta, in questo caso, di una ridefinizione del concetto stesso di normatività: la riflessione deleuziana, infatti, sembra in grado di utilizzare il concetto di normatività in un senso del tutto differente rispetto alla tradizione liberale¹⁹. Se, infatti, all'interno di quest'ultima, tutto ciò che costituiva una norma era equipaggiato da criteri universali e da un'aspirazione di eternità, le regole proposte da Deleuze e Guattari, invece, accettano di essere temporanee e locali, soggette a possibili modificazioni e a diversi modi di attualizzazione. La normatività, perciò, viene qui a coincidere con quello che lo stesso Deleuze definisce come segue:

"Non si tratta più di forme determinate come nel sapere, né di regole costrittive come nel potere: ma di *regole facoltative* che producono l'esistenza come opera d'arte, di regole insieme etiche ed estetiche che costituiscono modi di esistenza o stili di vita (suicidio incluso). È quanto ha scoperto Nietzsche come operazione artista della volontà di potenza, l'invenzione di nuove «possibilità di vita». Per tutte queste ragioni sarà bene evitare di parlare di un ritorno al soggetto: questi processi di soggettivazione sono assolutamente variabili secondo le epoche, e si producono in base a regole molto differenti²⁰".

Abbiamo di fronte, dunque, una nuova normatività: non ci sono più regole formali come quelle del sapere, né regole coercitive come quelle del potere, bensì solamente delle *regole facoltative*. Questo spostamento rispetto alla tradizione liberale, implica anche la ridefinizione di un altro concetto importante, ossia quello di libertà: le regole facoltative, infatti, non ci prescrivono mai il raggiungimento di quest'ultima, su cui si basava invece interamente la filosofia politica moderna. Ovviamente Deleuze non nega certamente la libertà, bensì sembra sostituirla con il concetto di creatività: quest'ultima - come abbiamo visto nel primo capitolo - sembra più adatta rispetto alla libertà a descrivere la potenza di una vita. Il concetto di libertà, infatti, è stato eccessivamente sottomesso alla tradizione liberale ed è rimasto legato, per tanto, ad un'astrattezza e ad una formalità difficilmente superabili, tanto quanto all'idea di un soggetto di diritto, che è esattamente ciò che Deleuze si è sforzato di criticare in ogni modo

¹⁹ Smith, D. W., "Deleuze and the liberal tradition: normativity, freedom and judgement", in *Economy and Society*, vol. 32, n° 2, maggio 2003, pp. 299-324.

²⁰ Pp. p. 132-133. Deleuze parla di nuovo dei processi di soggettivazione come regole facoltative sempre nella sezione di *Pourparler* dedicata a Foucault, a p. 151.

attraverso la sua nozione di singolarità. Come mette in luce ancora una volta Juan Luis Gastaldi:

"À la notion libérale de liberté comme *condition de possibilité* de la création, Deleuze oppose la création comme *condition de réalité* de la liberté. La création est toujours création de liberté²¹".

Queste innovazioni concettuali ci permettono di ribadire ancora una volta che, quando Deleuze elogia l'idea spinoziana di una democrazia assoluta, a cui dovrebbero tendere anche il nuovo popolo e la nuova terra, non vi è nessuno residuo di liberalismo in questa idea di democrazia. Non solo, infatti, Deleuze e Guattari criticano le democrazie liberali occidentali in quanto esiti dell'assiomatica capitalista, ma sembrano anche sottintendere che la loro "utopia politica" che prevede la nascita di un nuovo popolo e di una nuova terra potrà emergere solo sulle ceneri di queste democrazie, la cui crisi si fa sempre più evidente proprio sulla base della messa in discussione dei loro concetti chiave, non solo - come si tende spesso a ripetere - quello di rappresentanza, ma anche quelli di libertà e di normatività. Detto in altri termini, Deleuze e Guattari, sostituendo, da un lato, la libertà con la creatività e, dall'altro, la normatività con un pragmatismo che non può che proporre delle regole facoltative, indicano chiaramente che questa rottura con le democrazie liberali non potrà che venire dal basso, attraverso un movimento di autorganizzazione delle minoranze, che si porrà sotto il segno di quella "spontaneità ribelle" di cui si è parlato in precedenza. Come ricordato in precedenza, i due autori di *Mille piani* sono influenzati nella loro visione politica dall'evento del '68, che ha aperto le porte proprio ad una tale possibilità di nuovi modi di esistenza e di organizzazione e ha inaugurato un processo di messa in crisi delle democrazie occidentali proprio attraverso una rottura dal basso. Al di là del fallimento del '68 come movimento complessivo, esso ha dato vita ad un processo di spaccatura, di cui si può trovare conferma, ad esempio, nel *Rapporto sulla governamentalità delle democrazie alla Commissione Trilaterale*, redatto da Crozier, Huntington e Watanuki nel 1975, che prende il titolo, non a caso, di *La crisi della democrazia*, nel quale gli autori mostrano come le minacce al sistema democratico, soprattutto quello europeo, erano intrinseche e legate ad un eccesso di richieste dal basso di tale portata da rendere le società europee ingovernabili²². Le tendenze del presente, del resto,

²¹ Gastaldi, J. L., *La politique avant l'être* cit., p. 63.

²² Crozier, M. J., Huntington, S. P., Watanuki, J., *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, 1975; trad. it. *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governamentalità delle democrazie alla Commissione Trilaterale*, trad. di V. Messina, Franco Angeli, Milano, 1977.

non fanno che mostrare come questo processo di crisi degli attuali governi democratici sia ancora in corso e necessiti sempre più di un ripensamento della forma politica e delle modalità con cui la democrazia tenta oggi di imporsi. Proprio per la portata di tale crisi, alcuni hanno cominciato a parlare di post-democrazia²³, sottolineando la crescente importanza delle multinazionali e dei mass media all'interno dei governi democratici, a discapito della partecipazione popolare che ne risulta sempre più indebolita. Come avremo modo di approfondire in seguito, Deleuze aveva scorto in anticipo queste tendenze "post-democratiche", definendo le nostre società come società di controllo, il cui rischio maggiore era legato proprio a questa tendenza alla passivizzazione degli individui. Eppure, a questo termine post-democrazia, che non solo - come tutte le espressioni che fanno uso del prefisso "post" - si pone in continuità con il sistema democratico di cui pur intende indicare la crisi, ma che sembra anche rimanere ancorato ad una riflessione semplicemente "critica", preferiamo quello di *decostituzionalizzazione*. Il termine non è certamente deleuziano, ma è stato proposto, in particolare, dal *Gruppo di ricerca sui concetti politici*²⁴ proprio per indicare i processi e le tendenze che sono in atto oggi, soprattutto in Europa. Con l'espressione deconstituzionalizzazione si vuole fare riferimento non ad un unico processo di crisi, bensì ad un insieme di fenomeni che contribuiscono a fomentare il nostro scenario politico e che le costituzioni nazionali, in tutta la loro formalità, non sembrano più in grado né di contenere né di spiegare: si pensi, solo per fare degli esempi, alla difficoltà incontrate nel tentativo di costruire un'unità europea a partire dal vecchio modello del contratto, o ancora al fenomeno dei migranti che le leggi europee non riescono in alcun modo a controllare. Il termine deconstituzionalizzazione, perciò, non si limita ad una critica degli attuali governi, come rischia di fare la post-democrazia, ma - proprio perché sottolinea la pluralità e la spinta dal basso dei fenomeni di destabilizzazione - sembra in grado di dare voce anche alla possibilità di una nuova invenzione costituente, che non intende ristabilire la sovranità e la verticalità del potere, bensì dare vita a nuove istituzioni che non potranno che nascere a partire da quegli stessi eccessi di soggettività provenienti dal basso, che hanno condotto alla crisi della democrazia.

²³ Crouch, C., *Post-democracy*, Polity pr., 2004; trad. it. *Post-democrazia*, trad. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari, 2009.

²⁴ Si veda, in particolare, Duso, G., "L'Europa e la fine della sovranità", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXI, 2002, I, pp. 109-139; Brandalise, A., "Dopo la costituzione: ordine politico e singolarità", in *Categorie e figure. Metafora e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003; Duso, G., "Introduzione", in *Oltre la democrazia* cit., pp. 9-30; Hofmann, H., "Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di costituzione", in Chignola, S., Duso, G. (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano, 2005.

Deleuze non ha mai parlato di decostituzionalizzazione, ma è stato in grado di scorgere prima di altri quelle spinte verso un nuovo regime governativo, a cui, seguendo un'intuizione di William Burroughs, ha dato il nome di società di controllo. Nel celebre *Poscritto* che ne delinea le caratteristiche fondamentali, Deleuze mette in luce soprattutto i rischi connessi a queste nuove forme di potere. Eppure - questa è l'ipotesi che la nostra ricerca mira a verificare - egli sembra aver lasciato traccia, al contempo, di una possibile nuova territorializzazione o linea di fuga in grado di costituire un'arma contro il controllo e le sue forme di potere. Quest'ultima non sarebbe altro che la giurisprudenza, intesa come pratica di vita o - il che è lo stesso - come un nuovo processo di soggettivazione; la ragione per la quale la giurisprudenza non è stata oggetto di una teorizzazione completa sarebbe in tal caso piuttosto evidente: essa, infatti, non costituirebbe un modello universale di resistenza o di rivoluzione, realizzabile in ogni tempo e di fronte a qualsiasi potere, bensì sarebbe da intendersi come il mezzo più adatto da utilizzare oggi, di fronte alle società di controllo, proprio perché queste ultime nascono da processi di decostituzionalizzazione che hanno messo in crisi i precedenti regimi disciplinari. Il diritto sarebbe, allora, ciò che è sfuggito al controllo del potere e potrebbe divenire, perciò, il luogo privilegiato da cui partire oggi per costituire nuove sperimentazioni politiche, prima che gli attuali governi procedano a riterritorializzarlo. La giurisprudenza, dunque, sarebbe da intendersi come la linea di fuga del diritto, o meglio - come sostiene giustamente Gaetano Rametta:

"la giurisprudenza è il diritto come rizoma, di contro al diritto come espressione dello Stato/stato. Ma se anche lo stato è esterno al rizoma, è chiaro che non potrà mai darsi giurisprudenza senza diritto, come viceversa il diritto non potrà mai prodursi come apparato, istituzione e norma, senza disporsi in rapporto a forza non ancora normata, né giuridificate, proprio perché del diritto che modernamente si è incarnato nello Stato esse sarebbero, al tempo stesso, l'origine e lo scavalco²⁵".

Ciò significa, innanzitutto, che la giurisprudenza non si dà su di uno spazio del tutto liscio e libero da ogni rapporto di forza con il potere; tutto al contrario, anche il rizoma è sempre in contatto con l'albero: i due non possono che coesistere. Ma proprio per questo il diritto, che è stato, soprattutto a partire dalla modernità, il paradigma arborescente per eccellenza, ossia lo strumento in mano alla sovranità e allo Stato, può divenire ora punto di partenza per la costituzione di un rizoma. Ciò è reso possibile dal fatto che il campo del diritto, anche quando

²⁵ Rametta, G., "Oltre il teologico-politico: politica e giurisprudenza in G. Deleuze", in Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, *Concordia Discors* cit., p. 153.

era sopraffatto dalla macchina statale moderna, conservava comunque un legame sotterraneo con quelle "forze non ancora normate", che non sono altro che le singolarità che costituiscono il sociale. Se prima, dunque, esse, pur essendo presenti, venivano appiattite dal potere, ora è quest'ultimo che rischia di essere sopraffatto da queste forze eccedenti: il potere e le singolarità vivono in un rapporto di sintesi disgiuntiva, vale a dire che non si escludono mai l'un l'altro, ma che vi è sempre uno dei due che può dirsi, a seconda del contesto, dominante. Così, se la modernità è stata l'epoca del dominio dello Stato sul giuridico, ora potrebbe aprirsi lo spazio per un nuovo dominio, quello delle linee di fuga che eccedono il potere. Pertanto, ne possiamo concludere insieme a Giso Amendola che:

"dietro al pragmatismo della giurisprudenza deleuziana, intravediamo in realtà il movimento delle eccedenze soggettive, delle pratiche che la società del controllo prova a contenere, ma rispetto alle quali si svela sempre più parassitaria. È da queste eccedenze che una giurisprudenza libera dalla legge e dalla sovranità è attraversata: ma allora la questione cruciale, dietro alla capacità di connettere casi e topoi, sarà quella di immaginare una giurisprudenza che sappia aiutare a connettere piuttosto i processi di soggettivazione, a costruire dispositivi di liberazione del lavoro vivo dalle griglie del controllo²⁶".

È, dunque, per questa ragione che abbiamo deciso di intitolare questo capitolo "Politica: giurisprudenza". Si tratta di un'equivalenza che, innanzitutto, deve tener conto del significato particolare che acquistano entrambi i termini nel pensiero deleuziano: sia la politica che la giurisprudenza, infatti, sono da intendersi come delle pratiche di vita, che mirano a costituire un nuovo *socius*, tramite la spontaneità dei loro processi di soggettivazione. In secondo luogo, è necessario ricordare che si tratta di un'equivalenza che non ha valore universale o eterno e che non ha nessuna pretesa di verità: essa, piuttosto, può trovare la sua legittimità solo a partire dalla sua efficacia, ristretta ad uno spazio-tempo limitato, che, però, potrebbe coincidere con quello delle attuali società di controllo. La giurisprudenza, per tanto, potrebbe divenire un'arma di fronte ai nuovi meccanismi del potere, proprio perché sottrae un territorio importante come il diritto alla giurisdizione dello stato. Ovviamente, lo scopo non è poi quello di sostituirsi allo stato e di restaurare un nuovo dominio delle soggettività identico al precedente (non vi è, in Deleuze e Guattari, nessuna dittatura del proletariato), poiché l'intento è di fare del diritto una pratica del tutto differente, in grado di instaurare relazioni orizzontali,

²⁶ Amendola, G., "Le fabbriche della triste legge. Recensione a De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto cit.*", in *Il manifesto*, 10/12/2011.

piuttosto che gerarchiche, e di assicurare la costituzione di territori per le singolarità, piuttosto che di luoghi di internamento.

Per arrivare a comprendere come questa pratica funzioni concretamente, sarà necessario, prima di tutto, ripercorrere la storia della pratica del diritto, esattamente come abbiamo fatto prima per la storia dell'immagine della legge e, in seguito, per quella della critica. In questo caso, però, abbiamo di fronte una pratica e non più un'immagine di pensiero, perciò non siamo più all'altezza del piano puramente filosofico, bensì ci collochiamo direttamente nell'ambito politico. Come vedremo, Deleuze e Guattari ci forniscono solamente una bozza di tale percorso e sarà per tale ragione che avvieremo un confronto con Foucault, il quale sembra in grado di completare, invece, le tappe mancanti nell'analisi deleuzo-guattariana.

Al termine di tale itinerario, che avrà messo in luce alcuni punti di forza della pratica giuridica, tanto quanto alcuni tentativi di cattura da parte del potere dominante, potremo procedere con una riflessione sul funzionamento della giurisprudenza come pratica di vita, a partire da un'analisi di alcuni casi concreti in cui il diritto è divenuto effettivamente terreno di nuovi processi di soggettivazione: ai due casi proposti come esempio dallo stesso Deleuze in *L'Abécédaire*, ossia il caso del taxi e quello degli armeni, ne aggiungeremo un altro, che è in grado di mostrare la portata politica di concetti come quello di territorio e di caso. Vedremo, in particolare, alcune sentenze che in Canada e in Australia hanno portato al riconoscimento del *native title* degli Aborigeni sul loro suolo, nonostante quest'ultimo fosse stato precedentemente negato proprio perché i nativi non sembravano aver instaurato un rapporto di proprietà con il territorio, ossia perché non vi avevano costituito dimore fisse e non avevano dato avvio a coltivazioni. Il riconoscimento del diritto degli Aborigeni sul loro suolo è tanto più importante in quanto non ha a che fare con un diritto di proprietà, bensì di territorio: è così che la pratica giuridica diviene sinonimo del divenire di una vita. Termineremo, infine, con alcune indicazioni deleuziane sul suo modo di procedere, che vanno dalla casistica, all'associazionismo, passando per una proliferazione dei principi che avvicina Deleuze alla giurisprudenza universale di Leibniz, fino a giungere all'inserimento dei concetti ontologici fondamentali di Deleuze, ossia quelli di differenza e ripetizione, proprio al centro della pratica del diritto: ciò ci consentirà di rilevare la vicinanza di Deleuze alla microsociologia di Gabriel Tarde.

2) La storia della pratica del diritto: un incontro tra Deleuze e Foucault

"[Il faut] repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; [...] saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différentes¹".

Sul rapporto tra Deleuze e Foucault ci sarebbe certamente molto da dire, a partire per lo più da differenti approcci di ricerca. Si potrebbe iniziare, ad esempio, dal tentativo di scrivere una *biographie croisée* (come quella che Dosse ha dedicato a Deleuze e Guattari) per ricostruire la vicinanza dei due filosofi francesi alla fine degli anni '60 e all'inizio degli anni '70, testimoniata da alcune recensioni entusiaste (quelle di Foucault a *Differenza e ripetizione*², *Logica del senso*³ e *L'anti-Edipo*⁴) e da alcune collaborazioni in ambito politico, fra cui la partecipazione di Deleuze al *Group d'information sur les prisons* fondato da Foucault. Una tale *biographie* dovrebbe proseguire con l'analisi della rottura avvenuta tra i due in seguito, a partire dal 1977, a causa, in parte, del celebre *affaire Croissant*, su cui avremo modo di tornare, e, in parte, anche a causa di una distanza teorica che sembrava divenire sempre più ampia e che non ha avuto occasione di attenuarsi, a causa della morte precoce di Foucault. Oltre a tale lavoro biografico, si potrebbe tentare, però, anche un confronto tra i due pensatori, che abbia di mira la ricostruzione dei riferimenti comuni (uno su tutti: Nietzsche⁵), delle reciproche influenze, nonché delle differenze concettuali (alcune sottolineate dallo stesso Deleuze, come quella tra desiderio e piacere⁶). O, infine, un'altra strategia d'approccio potrebbe essere legata ad un'analisi della ricezione deleuziana di Foucault, sulla base tanto della monografia pubblicata nel 1986, quanto dei corsi tenuti a Saint-Denis in preparazione di quest'ultima: un'analisi di tale lavoro deleuziano, infatti, potrebbe aprire nuove prospettive di lettura tanto su Foucault quanto, o forse soprattutto, sullo stesso Deleuze⁷. In ogni caso, per quanto uno studio su Deleuze e Foucault possa rivelarsi

¹ Foucault, M., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et Écrits I* cit., p. 1004.

² Foucault, M., "Ariane s'est pendue", in *Dits et Écrits I* cit., pp. 795-799.

³ Foucault, M., "Theatrum philosophicum", in *Dits et Écrits I* cit., pp. 943-967.

⁴ Foucault, M., "Introduction à la vie non-fasciste", in *Dits et Écrits II* cit., pp. 133-136.

⁵ Si ricordi che Foucault e Deleuze progettarono insieme l'edizione francese delle opere complete di Nietzsche, sulla scia di quanto fatto in Italia da Colli e Montinari. Foucault, inoltre, fu tra i relatori della conferenza organizzata da Deleuze su Nietzsche nel 1964 a Royaumont, dove pronunciò un discorso dal titolo "Nietzsche, Freud, Marx", oggi pubblicato in *Dits et Écrits I* cit., pp. 564-579. In quell'occasione, Deleuze, invece, trasse le conclusioni del convegno, pubblicate in ID, pp. 145-157, con il titolo "Conclusioni sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno".

⁶ RF, pp. 94-103.

⁷ Un eccellente lavoro, in tal senso, è stato svolto da Girolamo De Michele nella sua tesi di dottorato dedicata alla traduzione in italiano e al commento del corso di Deleuze del 1985-1986. De Michele, G., *Deleuze: "Sur*

stimolante, non solo non avremmo qui il tempo di aprire una parentesi così ampia, ma quest'ultima non sarebbe nemmeno di così grande utilità ai nostri fini, se fosse intesa come un confronto tra i due pensatori in generale. Per questo scegliamo di concentrare la nostra analisi su una questione ben precisa, quella del giuridico, intesa, tanto da Foucault quanto da Deleuze, come una pratica, piuttosto che come un ambito disciplinare. La nostra scelta è ovviamente orientata dal tema generale della nostra ricerca, che è la giurisprudenza e che, dunque, giustifica questo primato assegnato alla pratica del diritto anche nel confronto tra la prospettiva foucaultiana e quella deleuziana. Ma non è questa l'unica ragione di una tale scelta: riteniamo, infatti, che sia proprio il problema del diritto quello che può consentirci di mettere in luce l'elemento comune tra Deleuze e Foucault. Tale elemento di certo non elimina le differenze teoriche tra i due autori, ma può, però, far emergere una vicinanza di intenti, definibile come il tentativo, da parte di entrambi gli autori, di pensare nuovi processi di soggettivazione a partire proprio dalla pratica del diritto.

Nello specifico, cercheremo di operare un *incontro*, piuttosto che un confronto tra le due prospettive, dal momento che ciascuno dei due pensatori ha dedicato le proprie riflessioni alla ricostruzione della storia della pratica del diritto. Deleuze, insieme a Guattari, descrive, infatti, in *Mille Piani*, tre forme di Stato, che corrispondono grosso modo alla tripartizione già presentata ne *L'anti-Edipo* tra selvaggi, barbari e civilizzati, e che implicano anche tre diverse età del Diritto: quello oggettivo e collettivo dello Stato imperiale arcaico, quello soggettivo e personale dell'Impero romano, dei sistemi feudali e delle monarchie e, infine, quello astratto e convertibile dell'assiomatica capitalista. Deleuze, inoltre, nel già citato *Poscritto sulle società di controllo*, sembra individuare un'ulteriore modificazione del diritto verso la piena realizzazione di quel differimento illimitato di cui parlava Kafka. Queste diverse fasi della pratica giuridica - vale la pena di ricordarlo - non devono essere intese come un'evoluzione, bensì come un divenire del diritto, che, seguendo le riflessioni deleuziane, sembra trovare la sua piena realizzazione nel mondo romano, che procedeva per casi e *topoi*. Al contrario, a partire dalla modernità, il diritto viene catturato definitivamente dall'apparato di Stato e dall'immagine della legge che la filosofia gli ha costruito, finendo così per divenire esso stesso astratto, universale e, perciò, inefficace. Dal canto suo, anche Foucault si è dedicato alla ricostruzione genealogica della pratica giuridica e nello specifico del suo rapporto tanto con la verità quanto con il potere. Perciò, anche le analisi foucaultiane ci offrono una scansione temporale, che comprende, innanzitutto, lo studio del pre-diritto e del diritto greco,

in cui la forma giuridica per eccellenza era l'inchiesta; in seguito, il cristianesimo, da un lato, e il diritto feudale, dall'altro, che portano in auge la prova come mezzo per ottenere verità e giustizia; infine, le società disciplinari, in cui è l'esame a divenire lo strumento cardine del diritto, finalizzato all'internamento e alla punizione.

Tenteremo, perciò, di integrare le osservazioni foucaultiane e quelle deleuzo-guattariane, al fine di costruire una storia della pratica giuridica, che prenda in considerazione il diritto arcaico, quello antico (sia greco che romano), quello medievale, quello moderno e, infine, quello contemporaneo (delle società disciplinari e delle società di controllo). Questa alleanza tra Deleuze e Foucault ci permette di sottolineare, prima di tutto, che entrambi sembrano trovare nel mondo antico un esempio del diritto come pratica di soggettivazione: Foucault, in particolare, nel mondo greco, Deleuze, invece, in quello romano. In entrambi i casi - come metteremo in luce in seguito - non si tratta affatto di un "ritorno", come molti hanno spesso sostenuto a proposito di Foucault, bensì, piuttosto, dell'individuazione di una o più pratiche del diritto che potrebbero oggi rivelarsi nuovamente utili come processi di soggettivazione che si oppongono al potere attuale: si pensi alla *parresia* nel caso di Foucault, o alla casistica per Deleuze. In ogni caso, non è in atto un ritorno nostalgico verso il passato, ma un tentativo di pensare l'evento attuale a partire dalla genealogia della pratica giuridica. Gli esiti a cui Foucault e Deleuze giungono attraverso questa ricostruzione genealogica, infatti, riguardano il nostro presente. Foucault sostiene che, contro i pericoli insiti nel potere attuale, bisogna lottare per i *droits des gouvernés*, Deleuze, invece, per la giurisprudenza: è su tale punto, dunque, che si può individuare l'elemento comune tra queste due prospettive.

2.1 Il diritto arcaico: *nexum* e *cattura magica*

"È dunque uno strano ritmo ad animare l'apparato di Stato ed è anzitutto un grande mistero, quello degli dèi che legano o degli Imperatori maghi, *guerci*, che emettono da un unico occhio i segni che catturano, che legano a distanza⁸".

Come abbiamo osservato nel secondo capitolo, lo Stato, in quanto apparato di cattura, nasce già adulto: non c'è, infatti, un'evoluzione, quanto piuttosto un *Ur-Staat* incondizionato. Il primo polo di cattura, però, può essere identificato con l'immagine dell'Imperatore mago, che Dumézil opponeva al Re prete e giurista⁹. L'imperatore, infatti, è guercio e dall'unico occhio che possiede emette dei segni di cattura; il re giurista, al contrario, sarà monco e

⁸ MP, p. 507.

⁹ Dumézil, G., *Mitra - Varuna* cit.

l'unica mano che avrà a disposizione fungerà da rappresentante dell'elemento del diritto e della tecnica. La cattura operata dal re giurista, perciò, avverrà tramite gli strumenti canonici del diritto, vale a dire le alleanze e i contratti; al contrario, l'imperatore procede attraverso una cattura magica, ossia attraverso la costituzione di legami a distanza. Come detto, questo primo apparato di cattura prende il nome di imperiale o dispotico e - aggiungono Deleuze e Guattari:

"corrisponde alla formazione asiatica di Marx. L'archeologia lo scopre ovunque, sovente ricoperto dall'oblio, all'orizzonte di tutti i sistemi o Stati, non soltanto in Asia, ma in Africa, in America, in Grecia, a Roma. *Ur-Staat* memorabile, fin dal Neolitico e forse ancora prima¹⁰".

Deleuze e Guattari, dunque, seguono l'ipotesi marxiana di un modo di produzione asiatico¹¹, che prevede lo sviluppo di uno Stato despota, il cui potere si poneva come fortemente gerarchico e accentratore. L'imperatore, infatti, possiede un potere trascendente, che gli proviene direttamente dagli dei e che gli consente di essere l'unico proprietario pubblico. Nello stato imperiale arcaico non vi è, del resto, alcuna proprietà privata: tutto è pubblico e il despota si pone come il grande organizzatore dei lavori pubblici, nonché come l'unica fonte della burocrazia e di tutte le funzioni pubbliche. La sua opera di cattura avviene, nello specifico, attraverso un'operazione di *surcodificazione*, vale a dire di cristallizzazione dei flussi già codificati, in un nuovo codice riconosciuto come dominante. Si tratta, per Deleuze e Guattari, di un'operazione quasi semiologica: la messa in campo, cioè, di un'istanza di "significanza", necessaria al despota, dal momento che:

"non soltanto la scrittura, ma anche la parola, la lingua, il linguaggio presuppongono lo Stato¹²".

Ciò implica che, seguendo l'impostazione deleuzo-guattariana, lo Stato non è sorto - come ritenevano Marx ed anche Childe¹³ - dalla surcodificazione delle comunità agricole: per Marx,

¹⁰ MP, p. 510.

¹¹ Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, II, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

¹² Ivi, p. 513.

¹³ Vere Gordon Childe fu un archeologo australiano della prima metà del '900, celebre per aver scoperto il sito neolitico meglio conservato d'Europa, quello di Skara Brae, nelle isole Orcadi. Childe si occupò a lungo della preistoria europea, in testi quali *L'alba della civiltà europea* (1925), Einaudi, Torino, 1973, e il libro uscito postumo *La preistoria della società europea*, Sansoni, Firenze, 1958. Deleuze e Guattari utilizzano l'opera di Childe in più occasioni in *Mille Piani*, soprattutto in relazione alla questione della metallurgia, legata alla macchina da guerra nomade, e poi riguardo alla "rivoluzione urbana", che Childe collocava nel neolitico, mentre

infatti, lo Stato per nascere doveva già presupporre un certo sviluppo delle forze produttive, legato alla formazione di comunità agricole complesse, le quali dovevano già essere in grado non solo di produrre un surplus (che sarebbe andato a costituire poi lo stock dello Stato), ma anche di dar vita ad un artigianato specializzato e a delle funzioni pubbliche. Ciò significa che, secondo la riflessione marxiana, era la campagna ad aver creato la città e che questa rivoluzione urbana, nata dalla presenza di artigiani specializzati, non poteva, perciò, che collocarsi nel neolitico. Deleuze e Guattari, al contrario, utilizzano i lavori dell'archeologo britannico James Mellart sulla città di Çatal Hüyük, in Anatolia¹⁴ e quelli dell'urbanista americana Jane Jacobs¹⁵, attraverso i quali è possibile ipotizzare che sia stata la città a far nascere la campagna e che, d'altro canto, sia stato lo stock a permettere lo sviluppo dell'agricoltura, e non viceversa: in questo modo, non solo la rivoluzione urbana può essere collocata prima, ossia nel paleolitico, ma è possibile affermare che:

"lo Stato non presuppone più comunità agricole complesse e forze produttive sviluppate ma, al contrario, si stabilisce direttamente in un ambiente di raccoglitori-cacciatori privi di agricoltura e metallurgia, creando l'agricoltura, l'allevamento e la metallurgia, inizialmente sul proprio suolo, per poi imporre le attività al territorio circostante¹⁶".

Ciò è un'ulteriore conferma dell'ipotesi dell'Ur-Staat come stato che nasce già adulto e che non è l'esito di alcun processo evolutivo: per Deleuze e Guattari, infatti, bisogna farla finita con qualunque evoluzionismo, sia esso economico (secondo il quale si procederebbe dai cacciatori- raccoglitori, verso gli allevatori, per giungere poi agli agricoltori e agli industriali), etnologico (il quale sostiene che il nomadismo sia una forma primitiva rispetto al sedentarismo), o, ancora, etologico (secondo il quale si passerebbe dall'unione di gruppi locali, alla costituzione di villaggi, poi di città e infine di stati). Lo Stato non presuppone alcuno sviluppo, esso coesiste tanto con i raccoglitori-cacciatori, quanto con i nomadi (che costituiscono il fuori dell'apparato di stato), quanto, infine, con le città, nonostante queste ultime rappresentino una deterritorializzazione rispetto allo stato, poiché costituiscono delle relazioni di potere orizzontali e locali, di contro a quelle verticali e gerarchiche dello Stato. In breve, lo Stato imperiale arcaico coesiste con le sue linee di fuga, anzi - scrivono Deleuze e

Deleuze e Guattari fanno risalire al paleolitico (MP, p. 511). Childe verrà citato anche in *Che cos'è la filosofia?* sempre a proposito della rivoluzione urbana (QP, p. 79): nonostante, infatti, ritengano che la periodizzazione sia differente, Deleuze e Guattari continuano a utilizzare le riflessioni di Childe per delineare le differenze tra Stati imperiali e città.

¹⁴ Mellart, J., *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson, London, 1976.

¹⁵ Jacobs, J., *The Economy of Cities*, Random House, 1969.

¹⁶ MP, p. 511.

Guattari - è la stessa surcodificazione dello Stato arcaico che "rende possibili e suscita nuovi flussi che le sfuggono"¹⁷: lo stato imperiale funziona, dunque, solo stridendo, guastandosi, e sarà proprio questo mal funzionamento che il capitalismo tenterà di eliminare. In ogni caso, esso rimane un apparato di cattura e, in quanto tale, funziona tramite una triplice operazione che ha come oggetto la terra, il lavoro e il denaro¹⁸. Il meccanismo di cattura è, in realtà, sempre lo stesso in tutti e tre i casi: lo Stato, infatti, procede per accumulazione, creando cioè uno stock, che gli consente prima di aprire uno spazio di confronto e, in seguito, di avviare un'operazione di appropriazione monopolistica¹⁹. Nello specifico, prendendo il caso della Terra, si può osservare come essa possa produrre una rendita fondiaria, solo a partire da un confronto tra territori diversi sfruttati simultaneamente: il territorio che produce la coltivazione peggiore sarà quello che decreterà la rendita e il profitto delle altre terre, cioè il loro surplus di produzione rispetto alla soglia-limite rappresentata dalla terra peggiore. Così, lo Stato si appropria delle rendite e, dunque, della Terra stessa e, dal momento che non vi è proprietà privata nell'impero arcaico, esso può dirsi anche l'unico proprietario pubblico. D'altra parte, egli, sempre attraverso lo stock, non è solo in possesso della Terra, ma anche - come ricordato in precedenza - del lavoro e della moneta. Per quanto riguarda il lavoro, anche in questo caso si procede attraverso un confronto tra le diverse attività libere, allo scopo di omogeneizzarle attraverso l'imposizione di una quantità comune, che è esattamente il lavoro. Lo Stato si impone, in questo caso, non più come il proprietario, bensì come l'imprenditore che cattura il profitto derivante dal lavoro: non si tratta qui di pensare lavoro e pluslavoro come due attività distinte; piuttosto esse sono la stessa cosa, solo che la prima è l'esito della comparazione diretta tra le attività, mentre la seconda dell'appropriazione monopolistica dell'imprenditore. Infine, il terzo apparato di cattura, dopo la rendita e il profitto, è quello dell'imposta: Deleuze e Guattari si appoggiano soprattutto agli studi di Edouard Will²⁰ per mostrare come il denaro non derivi primariamente dallo scambio o dalle esigenze del commercio, quanto piuttosto dall'imposta. È quest'ultima, infatti, ad introdurre la possibilità di un'equivalenza beni-servizi, che poteva rendere il denaro l'equivalente generale. Lo Stato si

¹⁷ MP, p. 531.

¹⁸ Per un approfondimento su questo tema della cattura nello Stato imperiale arcaico, per come viene trattato in *Mille Piani*, si veda Sibertin-Blanc, G., *Politique et État chez Deleuze e Guattari* cit., cap. 2 "La capture: pour un concept d'accumulation primitive de la puissance d'État".

¹⁹ Questo modello di apparato di cattura che procede per le due diverse operazioni di confronto e di appropriazione è in parte ripreso dal testo di Bernard Schmitt *Monnaies, salaires et profits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, come ricordato anche da Deleuze e Guattari in MP, pp. 527-528.

²⁰ Will, E., "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage", in *Revue numismatique*, 1955; Will, E., *Korinthiaka*, De Boccard, Paris, 1955. Entrambi questi testi sono una fonte importante anche per Foucault, in particolare nelle lezioni dedicate alla riforma del tiranno Cipselo a Corinto, in Foucault, M., *Leçon sur la volonté de savoir* cit., pp. 127-160.

appropria della moneta, ossia del mezzo di confronto e, oltre ad essere proprietario della terra e imprenditore dei grandi lavori pubblici, diviene così anche banchiere e signore delle imposte e dei prezzi.

In questo concatenamento dello Stato imperiale arcaico va sottolineato, innanzitutto, che, essendo di fronte ad un apparato che può dirsi a tutti gli effetti di "cattura", abbiamo già a che fare con la prima conquista della macchina da guerra nomade da parte dello Stato. Come sottolineano Deleuze e Guattari, infatti, la cattura è sempre un atto di violenza, che, però, va distinto da altre forme violente, come possono essere la lotta (intesa come una violenza primitiva, che procede colpo su colpo), la guerra (per lo meno quella legata alla macchina da guerra e diretta contro l'apparato di stato) o il crimine (che indica la cattura illegale di qualcosa su cui non si ha diritto). La cattura dello Stato, al contrario, procede sempre attraverso la costituzione di un diritto di cattura: lo Stato, in tal senso, è da sempre uno stato di diritto, ed è questo a definirlo come tale.

"La surcodificazione di Stato è precisamente la violenza strutturale che definisce il Diritto, violenza «poliziesca» e non guerriera²¹".

Lo Stato imperiale arcaico non fa eccezione e, per tanto, lo Stato presuppone fin dalla nascita questa violenza di diritto che esercita contro le altre forme di violenza, ossia quella dei criminali, dei nomadi e dei primitivi. Dunque, nello Stato imperiale arcaico, laddove non vi è ancora una vera e propria immagine della legge (sarà Platone, infatti, come abbiamo visto, a creare quest'ultima, di fronte alla democrazia ateniese), emerge già, però, la presenza di una forma di diritto. È necessario chiedersi, allora, che tipo di diritto, nello specifico, può darsi all'interno del concatenamento imperiale. Per comprenderlo dobbiamo ricordare, ancora una volta, che in quest'ultimo non vi è nulla di privato: né proprietà, né attività, né denaro. Si ricordi che anche gli schiavi erano considerati come appartenenti al comune, piuttosto che come proprietà di un singolo individuo. Questo tipo di regime è definito da Deleuze e Guattari come la prima «mega-macchina». Il termine è chiaramente ripreso da Lewis Mumford e dalle sue analisi contenute nei due volumi di *Il mito della macchina*, in cui il sociologo statunitense

²¹ MP, p. 530. Per un approfondimento su questo tema del rapporto tra guerra e potere, si rimanda a Alliez, É., Lazzarato, M., *Guerres et capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016. Sulla violenza in Deleuze, invece, si veda il già citato Milisavljevic, V. e Sibertin-Blanc, G. (dir.), *Deleuze et la violence*, Europhilosophie - Institut de philosophie et de théorie sociale, Toulouse-Belgrade, 2012.

introduce per la prima volta il concetto di mega-macchina sociale²². Quest'ultima non è affatto riducibile ad una macchina tecnica, bensì funziona attraverso la composizione di flussi eterogenei (umani, tecnologici, o di segni) che costituiscono i pezzi della macchina stessa. In altri termini, tanto gli uomini, quanto le macchine sono considerati non nella loro specificità, bensì come parti della macchina sociale: questo tipo di regime di potere prende il nome di *asservimento macchinico*, e sarà opposto da Deleuze e Guattari ad un altro regime, che analizzeremo in seguito, ossia quello dell'assoggettamento sociale. Ciò che preme sottolineare è che il primo esempio di mega-macchina sociale viene identificato da Mumford nell'impero egiziano, il quale funzionava esattamente come lo Stato imperiale arcaico descritto da Deleuze e Guattari:

"L'Imperatore-despota non è un Re o un tiranno, e questi esisteranno solo in funzione di una proprietà già privata. Mentre nel regime imperiale tutto è pubblico, qui il possesso della terra è comunitario, ognuno possiede solo in quanto membro di una comunità: la proprietà eminente del despota è quella presupposta dell'unità delle comuni. I funzionari stessi hanno soltanto terre di funzione, sia pure ereditarie. Il denaro può esistere, in particolare nell'imposta che i funzionari devono all'Imperatore, ma non serve alla compra vendita, poiché la terra non esiste come merce alienabile²³".

Lo Stato arcaico, dunque, usa la surcodificazione come mezzo di cattura, al fine di costituire un apparato che funziona tramite asservimento macchinico e che assume, perciò, l'aspetto di una mega-macchina sociale. In questo contesto, la pratica del diritto diviene una "surcodificazione dei costumi²⁴": se, infatti, i costumi possono esse intesi già di per sé come dei codici di comportamento, la surcodificazione interviene su di essi nel tentativo di uniformarli; non c'è spazio, infatti, per l'eterogeneità nella mega-macchina arcaica. Questa pratica del diritto è, allora, tesa alla costituzione di un legame sia tra l'imperatore despota e le parti della sua macchina sociale, che tra i membri stessi della comunità, che non può mai darsi nella forma canonica di un contratto, il quale implicherebbe la presenza di un diritto di appropriazione. Come ricordato più volte, invece, tutto è pubblico nell'impero arcaico e, per tanto, il legame, ad esempio, con la terra non può prendere le sembianze di un contratto che ne sancisce il diritto di proprietà. Il legame creato dal diritto imperiale è, piuttosto, quello del

²² Mumford, L., *The Mith of the Machine. Vol. I Technics and Human Development* (1967), *Vol. II The Pentagon of Power* (1970), Harcourt Brace Jovanovich; trad. it. *Il mito della macchina*, trad. di E. Capriolo, Il saggiatore, Milano, 2011.

²³ MP, p. 511.

²⁴ MP, p. 535.

nexum: il termine è ripreso dal diritto romano arcaico, all'interno del quale indicava il legame di obbligazione che univa un debitore al suo creditore. Tale legame non era affatto equiparabile a quello di un contratto (*mancipatio*), bensì, piuttosto, ad una cattura magico-religiosa²⁵. Laurent De Sutter ha dedicato un ottimo saggio, dal titolo *Magic. Une métaphysique du lien*, alla definizione del *nexum* come legame magico e metafisico, nonché come fonte del diritto. De Sutter, infatti, mostra come il legame del *nexum* venisse realizzato attraverso un rituale di gesti e parole, che serviva a ricordare al debitore che sarebbe andato incontro ad una sorte terribile nel caso in cui non avesse saldato il suo debito. Nel *nexum*, dunque, era certamente presente una necessità che legava il debitore al suo creditore, ma quest'ultima non era una necessità materiale, come quella che consegue ad un contratto. Si trattava, piuttosto, di una necessità:

"immatérielle, disons: métaphysique - une nécessité que rien, dans le monde, ne permettait d'expliquer en tant que telle"²⁶.

Benché, infatti, le conseguenze a cui il debitore avrebbe dovuto far fronte in caso di mancato saldo del debito fossero del tutto materiali, il legame che teneva insieme debitore e creditore non lo era affatto. È questa la ragione che spinse Henri Lévy-Bruhl, noto giurista francese, ad interpretare questo legame di obbligazione, realizzato attraverso un rituale, come qualcosa di magico²⁷. Del resto, ad inizio '900, anche Paul Huvelin, giurista esperto di diritto romano, aveva richiamato l'attenzione su tale connessione tra il diritto romano arcaico ed alcune pratiche magiche; fu proprio Huvelin a sottolineare, infatti, come la magia implicasse un aspetto del tutto pratico e concreto²⁸. Prima che nascesse il contratto, che legava reciprocamente due individui, la magia - afferma Huvelin - era il mezzo tecnico designato per instaurare un legame di diritto e per garantire la validità di tale legame.

Queste analisi, dunque, confermano l'ipotesi deleuzo-guattariana di una cattura magica operata dallo Stato imperiale arcaico, che ha la sua fonte proprio nella creazione di legami di diritto attraverso la pratica del *nexum*. In generale, dunque, possiamo definire questa pratica giuridica arcaica come lo strumento teso a surcodificare i costumi e a creare un legame oggettivo e collettivo tra i membri della mega-macchina sociale (gli individui coinvolti sono

²⁵ Sul rapporto tra *nexum* e legame magico, Deleuze e Guattari usano come riferimenti, in particolare, Noailles, P., *Fas et Jus*, Les Belles Lettres, Paris, 1949 e Dumézil, G., *Mitra-Varuna* cit., pp. 118-124.

²⁶ De Sutter, L., *Magic. Une métaphysique du lien*, Presses Universitaires de France, Paris, 2015, p. 39.

²⁷ Lévy-Bruhl, H., "Nexum et mancipation", in *Quelques problèmes du très ancien droit romain. Essais de solutions sociologiques*, Paris, 1934.

²⁸ Huvelin, P., "La magie et le droit individuel", in *L'année sociologique*, Paris, 1905.

trattati sempre come appartenenti alla comunità, piuttosto che come persone), che si ottiene attraverso il ricorso a delle pratiche rituali (il *nexum*, infatti, si costituiva a partire da un giuramento, inteso come una procedura rituale). Non c'è ancora il ricorso a leggi e punizioni: la procedura giuridica, infatti, non segue i dettami della giustizia (la quale è da considerarsi una grande invenzione platonica), bensì tenta di ristabilire in ogni situazione la norma oggettiva o la verità che sono state violate pubblicamente. Il diritto arcaico, dunque, non si occupa di torti personali, ma solo di conflitti riguardanti la regolarità o meno delle procedure rituali, così come non sancisce mai dei legami personali, bensì solamente delle obbligazioni oggettive, come quelle del debitore nei confronti del creditore. La minaccia, del resto, non è mai una punizione per l'individuo accusato di irregolarità, bensì l'ira degli dei o la sfortuna che si abbatte sull'intera comunità: ecco perché il diritto arcaico può dirsi, dunque, a pieno titolo, come il paradigma del *nexum* o del legame collettivo. Ma - come si è ricordato in precedenza - l'operazione di surcodificazione lascia sfuggire ovunque flussi che non riesce a controllare: sarà proprio a partire da questi ultimi che il diritto si modificherà, così come la forma Stato che lo cattura.

2.2 Dall'epoca classica al Medioevo: il diritto soggettivo e tipico

"Gli stessi flussi che sono surcodificati in Oriente, tendono a decodificarsi in Europa, in una nuova condizione che è come l'inverso o il correlato dell'altra²⁹".

Si è visto in precedenza che lo Stato imperiale arcaico funzionava solo stridendo, ossia lasciando sfuggire dei flussi che Deleuze e Guattari definiscono "decodificati". Con quest'ultimo termine, essi descrivono lo stato di quei flussi che non sono più compresi nel loro codice, ossia quei flussi che non sono più né traducibili né assimilabili al loro codice di appartenenza e che, perciò, gli sfuggono. Lo Stato arcaico, in particolare, nasce come operazione di cattura su tre fronti: la terra, il lavoro e la moneta. In tutti e tre i casi, però, la sua operazione di surcodificazione lascia sfuggire dei flussi che andranno a costituire un altro polo dello Stato ed un altro diritto. La terra, infatti, che veniva catturata in quanto proprietà pubblica dell'imperatore, crea un flusso di appropriazione privata che nasce a margine dello Stato arcaico, ma in una maniera del tutto necessaria. Deleuze e Guattari seguono l'ipotesi del filosofo ungherese Ferenc Tökei, secondo cui i primi germi della proprietà privata nascono dalla figura dell'Escluso: se, infatti, ci troviamo in un regime come quello imperiale che non

²⁹ MP, p. 532-533.

ammette in alcun modo la proprietà privata, non potranno essere i membri della comunità a dare forma a quest'ultima (né l'imperatore, né i contadini, né i funzionari, poiché tutti basano la loro esistenza sulla forma comunale pubblica). A creare la proprietà privata, in quanto flusso decodificato del territorio imperiale, non potranno che essere, perciò, secondo Tökei, quegli individui che sono essi stessi decodificati rispetto all'Impero arcaico, vale a dire gli schiavi affrancati³⁰. Questi ultimi, proprio perché sono esclusi da qualunque diritto pubblico, possono formare "un corpo privato" altro rispetto alla comunità pubblica dell'impero, in cui non solo inseriscono la proprietà privata, ma decodificano anche gli altri due flussi surcodificati dallo Stato arcaico, ossia il lavoro e la moneta. Se l'imperatore, infatti, è il signore dei grandi lavori pubblici, non per questo esso riesce a controllare tutti i flussi di lavoro: ve ne sono alcuni che divengono indipendenti rispetto alla burocrazia imperiale, in particolare quelli della metallurgia, che permetteranno anche in questo caso la formazione di un corpus privato che sfugge alla surcodificazione imperiale. Lo stesso accade, infine, per la moneta: se lo strumento di appropriazione pubblica usato dallo Stato era l'imposta, quest'ultima, però, crea dei flussi di denaro che le sfuggono e che danno vita ad altre potenze, come il commercio e la banca. In ogni caso, ciò che conta è che è:

"l'apparato di surcodificazione che suscita in un modo o nell'altro flussi a loro volta decodificati di moneta, di lavoro, di proprietà. Questi sono il correlato di quello. E la correlazione, all'interno dell'Impero arcaico, è non soltanto sociale, ma anche geografica³¹".

Ciò significa che, dal punto di vista sociale, è la figura dell'Escluso a fare da correlato allo Stato arcaico e a creare i flussi decodificati, mentre, dal punto di vista geografico, è l'Occidente a divenire il correlato dell'Oriente. Lo Stato imperiale arcaico, infatti, nasceva in Oriente, in particolare in Medio Oriente, in Egitto, in Mesopotamia e sull'Indo: è in queste terre che si sono verificate le condizioni necessarie per la creazione dell'apparato di Stato. Quest'ultimo, però, si diffonderà anche nel mondo egeo, dove l'Oriente è in grado di esercitare la propria influenza. Rimane il fatto, però, che l'Oriente non è abbastanza vicino ai popoli egei per poter riprodurre lì fedelmente il proprio apparato di Stato e la propria forma del diritto: l'Occidente, infatti, entra in contatto con l'Oriente soprattutto tramite il commercio, così che i popoli egei approfittano dello stock creato dall'apparato di stato imperiale, ma lo sfruttano,

³⁰ Tökei, F., "The condition of landed property in the China of the Chou", in *Acta Antiqua. Accademiae Scientiarum Hungaricae*, VI, 3-4, pp. 245-300.

³¹ MP, p. 531.

anziché crearlo. Fin da subito, perciò, le condizioni dell'apparato di Stato occidentale sono differenti rispetto all'impero orientale, poiché quest'ultimo si basa su un apparato di cattura locale, responsabile dell'accumulazione del surplus necessario per l'esistenza pubblica della comunità. Al contrario, gli Stati occidentali si trovano a dar vita ad un sistema economico tutt'altro che locale, bensì sovranazionale, in cui artigiani e commercianti godono di uno statuto più libero rispetto al controllo a cui erano sottoposti in Oriente: ciò crea le premesse per il darsi di una classe media, nonché per un'emancipazione delle città. Scrivono, infatti, Deleuze e Guattari:

"La città tende a emanciparsi quando la stessa *surcodificazione* di Stato provoca flussi *decodificati*. Una decodificazione si unisce alla deterritorializzazione e la amplifica: la ricodificazione necessaria passa allora per una certa autonomia delle città, oppure direttamente per città mercantili e corporative liberate dalla forma-Stato. In questo senso, sorgono città che non hanno più rapporti con la propria terra, perché assicurano il commercio tra Imperi o, meglio, costituiscono esse stesse con altre città una rete commerciale divenuta autonoma. Si sviluppa quindi un'avventura propria delle città nelle zone a più intensa decodificazione: così nel mondo egeo dell'Antichità, nel mondo occidentale del Medioevo e del Rinascimento³²".

Vediamo, dunque, che la situazione cambia in modo evidente rispetto allo Stato imperiale arcaico e non può che emergere, dunque, una nuova forma di potere, ossia un altro apparato di cattura. Questa nuova forma di Stato, secondo Deleuze e Guattari, è particolarmente longeva, poiché si protrae dall'età antica fino al Medioevo, passando, dunque, attraverso "gli Stati evoluti, le città e i regimi feudali³³". Non si intendono negare qui le differenze tra le città-stato greche, l'impero romano e i regimi medioevali, ma è necessario far notare che in tutti questi diversi spazi-tempo è rimasta in corso la stessa forma di cattura, ossia la *congiunzione* di flussi decodificati. Questo secondo polo dello Stato, infatti, non poggia più su un'operazione di surcodificazione, come quella dello Stato arcaico, che serviva a costituire un significante imperiale. In questo nuovo apparato di cattura, l'operazione principale è appunto quella della congiunzione, che funziona come tentativo di integrare in un unico sistema i flussi decodificati che erano sfuggiti all'impero arcaico. Perciò, questo secondo polo dello Stato si basa proprio su quei flussi che la surcodificazione voleva escludere e che non riusciva a controllare, ossia la proprietà privata, un artigianato e un commercio autonomi,

³² MP, p. 516.

³³ Ivi, p. 535.

un'emancipazione delle città. Il passaggio dalla surcodificazione alla congiunzione dei flussi implica anche un forte cambiamento sociale: se prima, infatti, lo Stato imperiale mirava alla costituzione di una mega-macchina sociale e agiva, perciò, tramite asservimento macchinico, ora, invece, il nuovo polo statale cambia volto e assume le sembianze di quello che Dumézil chiamava il Re-giurista. In tale contesto, l'asservimento macchinico lascia il posto ad un regime di *assoggettamento sociale*, che non cerca più di instaurare un legame oggettivo e collettivo con i membri della società, bensì tenta di dar vita a dei rapporti di potere soggettivi e personali. Perché ciò avvenga, il potere deve innanzitutto provvedere alla costituzione di soggetti con cui relazionarsi e, a tal fine, dà avvio a dei veri e propri processi di soggettivazione. Costituire dei soggetti significa per il potere avere davanti a sé degli individui o delle persone, che sono definite tramite un'identità fissa: in questo caso il rapporto di dipendenza dal potere non può più essere per il soggetto un legame collettivo, uguale a quello di tutti gli altri. Lo Stato, perciò, si adopera per catturare i soggetti tramite degli strumenti che siano in grado di creare dei legami personali, come il contratto, che definisce il rapporto tra diversi proprietari, o la convenzione, che sancisce il legame tra il proprietario e la sua proprietà. Se, dunque, da un lato l'appropriazione diviene privata, dall'altro lato la sfera pubblica non sparisce, bensì diviene il mezzo comune per un'appropriazione che è per l'appunto privata: è per questo che le relazioni non possono più essere comunitarie e divengono personali. Anche lo schiavo, del resto, ora non è più considerato come un lavoratore pubblico, bensì come un servitore privato. Il nuovo polo statale, perciò, si definisce come un misto tra pubblico e privato, vale a dire che la sfera pubblica si occupa ora del privato tramite delle istituzioni appositamente costituite. Questo secondo polo statale mostra certamente una maggiore eterogeneità al suo interno rispetto al precedente stato arcaico, proprio perché non vi è, come in quest'ultimo, un rapporto di dipendenza unico tra i membri della società, da un lato, e un potere del tutto verticale e centralizzato, dall'altro. Il nuovo apparato di cattura, al contrario, instaurando delle relazioni personali, non può che ammettere una maggiore varietà e orizzontalità di queste ultime: è lo stesso diritto, del resto, che assume una forma personale e soggettiva, del tutto differente rispetto al *nexum* arcaico. Ci occuperemo, perciò, di delineare tale diritto nelle sue forme principali, ossia in Grecia, nell'impero romano e nel regime feudale, tenendo presente, però, che, al di là delle innumerevoli differenze che emergeranno, si tratta pur sempre di un diritto legato ad un apparato di cattura che opera fondamentalmente attraverso le medesime operazioni, ossia per congiunzione, assoggettamento e appropriazione.

"I popoli egei, le città della Grecia antica e soprattutto l'autoctona Atene non sono le prime città mercantili; sono tuttavia le prime a essere al tempo stesso vicine e lontane dagli arcaici imperi orientali quanto basta per trarne vantaggio senza seguire il loro modello: invece di stabilirsi nei loro pori, s'immergono in una nuova componente, fanno valere un modo particolare di deterritorializzazione che procede per immanenza, formano un ambito di immanenza³⁴".

L'antica Grecia inaugura, dunque, il nuovo polo statale che opera per congiunzione dei flussi decodificati e attraverso un'operazione di assoggettamento sociale. A costituire questo nuovo modello di cattura sono esattamente le linee di fuga dello Stato imperiale arcaico: ciò significa, per Deleuze e Guattari, che i veri autoctoni della Grecia antica sono in realtà proprio gli stranieri in fuga dall'impero che giungono ai confini della Grecia. Quest'ultima, dunque, attrae a sé gli "emigrati"³⁵ dello stato imperiale, poiché essi trovano nel territorio greco delle condizioni che permettono lo sviluppo di un nuovo polo statale differente rispetto a quello a cui erano sottomessi in precedenza. Queste condizioni sono essenzialmente riducibili a tre: l'immanenza, l'amicizia e l'opinione. Riguardo al primo aspetto, ossia all'*immanenza*, va sottolineato come il territorio greco renda subito evidente quell'emancipazione delle città che lo stato imperiale accentratore voleva impedire: qui, infatti, la fondazione del territorio non si sviluppa in maniera trascendente, a partire da linee verticali e gerarchiche, bensì su un piano di immanenza che permette la nascita di relazioni orizzontali. Le città-Stato greche, infatti, sviluppano una fitta rete commerciale, che non necessita di un potere centrale di controllo, come accadeva nell'impero arcaico: è per questo che esse possono costituire un vero e proprio piano di immanenza. In tale contesto, è del tutto naturale che si sviluppi "un'indole innata all'associazione"³⁶, che si oppone alla sovranità imperiale, la quale difendeva solamente i propri interessi: tale indole prende il nome di *amicizia*. Quest'ultima, però, in Grecia va intesa anche come un piacere non solo di associarsi, ma anche di fronteggiarsi: si ricordi, infatti, la grande rivalità che si manifesta presso i greci in ogni ambiente, dando vita a numerose competizioni che vanno dall'agone sportivo a quello politico. A ciò si aggiunge, infine, quello che Deleuze e Guattari chiamano un gusto per l'*opinione*, ossia per la conversazione e per lo scambio di pareri, che era del tutto impossibile nello Stato arcaico, dove l'imperatore

³⁴ QP, p. 79.

³⁵ Ivi, p. 80.

³⁶ Ibidem.

procedeva a costituire i propri significanti. Queste, dunque, sono le tre condizioni che permettono la costituzione del nuovo polo statale, oltre che la nascita della filosofia³⁷: come si ricorderà dalle analisi del secondo capitolo, esse, inoltre, sono anche le medesime condizioni che spaventavano Platone a tal punto da proporre la sua teoria delle Idee, col fine di regolare le eccessive libertà connesse tanto al piano di immanenza, quanto alle pratiche della rivalità e dello scambio di opinioni. La dottrina platonica, infatti, reintroduceva la trascendenza, regolava gli agoni tramite prove che misuravano il valore dei rivali e, infine, imponeva un'istanza di verità, che declassava la *doxa* ad un ruolo negativo. Ciò nondimeno rimane il fatto che le condizioni non solo della nascita della filosofia, ma anche dell'emancipazione delle città greche, risiedono esattamente in ciò che Platone ha tentato di nascondere ed eliminare, ossia in quell'ambiente immanente, del tutto aperto all'associazione e allo scambio di idee. Solo in una situazione di immanenza, infatti, si possono costituire delle relazioni orizzontali e personali che – come abbiamo visto – caratterizzano il nuovo polo statale e, soprattutto, una nuova pratica giuridica del diritto. In altri termini, è possibile rintracciare in Grecia due differenti concezioni del diritto e del potere: la prima è, dunque, legata all'immanenza, all'amicizia e all'opinione che si sviluppano spontaneamente nell'ambiente greco; la seconda, invece, è la riterritorializzazione della prima e, perciò, seguendo Platone, propone un modello che si basa sulla trascendenza, sulla gerarchia e sulla verità. Deleuze e Guattari, però, si limitano ad indicare il cambiamento avvenuto tra le condizioni iniziali e "democratiche" del mondo greco e quelle tiranniche imposte da Platone con la sua immagine della legge. A dedicare, invece, più spazio, nello specifico, alla pratica giuridica greca è Foucault, che, al contrario di quanto si sente ripetere spesso, non ha cominciato ad occuparsi del mondo greco negli ultimi anni della sua vita, bensì già nel suo primo corso al Collège de France, tenuto nel 1970 e pubblicato con il titolo *Leçon sur la volonté de savoir*: è, perciò, del tutto inesatto parlare di un ritorno ai greci dell'ultimo Foucault, tanto più che egli stesso affermava che:

"non ci sono mai ritorni nella storia; o meglio: ogni analisi che intenda produrre un effetto politico resuscitando vecchi spettri è destinata allo scacco. Si cerca di resuscitare lo spettro di un ritorno quando non si è capaci di analizzare qualcosa³⁸".

³⁷"Se la filosofia fa la sua comparsa in Grecia è in funzione di una contingenza più che di una necessità, di un ambiente o di un clima più che di un'origine, di un divenire più che di una storia, di una geografia più che di una storiografia, è più per grazia che per natura". QP, p. 89.

³⁸ Foucault, M., *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di S. Vaccaro, postfazione di M. Sellart, :duepunti edizioni, Palermo, 2009, p. 70, "La sicurezza e lo stato", pubblicato anche in

A Foucault, dunque, non interessa proporre un ritorno ai greci, bensì ricostruire la genealogia della pratica giuridica, sottolineando la portata storico-politica di quest'ultima: i cambiamenti che la riguardano, del resto, vanno intesi come i riflessi di trasformazioni ancora più importanti che avvengono sull'asse dei rapporti tra il sapere, il potere e il sé.

Foucault, perciò, comincia le sue analisi a partire dalla pratica giuridica greca che si era sviluppata prima della cosiddetta riteritorializzazione operata da Platone. Foucault, in particolare, afferma l'esistenza di un pre-diritto greco³⁹, databile al periodo che precede l'apparizione di:

"tutto un problema di economia rurale: il problema del debito, il problema della suddivisione delle proprietà, tutto un insieme di questioni di ordine economico, di questioni commerciali e agricole, [...] che sono legate [...] a tutta quella grande crisi del VII-VI secolo in Grecia che introdurrà l'età classica⁴⁰".

Sulla scorta di Louis Gernet, studioso dell'antichità greca e autore del saggio *Droit e prédroit en Grèce ancienne*⁴¹, Foucault, perciò, intende il pre-diritto greco come la pratica giudiziaria che precede l'età classica e di cui troviamo traccia soprattutto in Omero. In particolare, egli porta come esempio un passo del libro XXIII dell'Iliade, in cui sono raccontati i giochi organizzati da Achille in memoria di Patroclo. Tra le varie gare, la prima era la corsa dei carri, a cui scelgono di partecipare cinque concorrenti, che ci vengono già presentati secondo il loro grado di forza: il primo è Eumelo, che è definito come il più forte, poi vi sono Diomede, Menelao, Antiloco e Merione. Questo ordine di presentazione rispecchia la verità della loro forza e della velocità dei loro cavalli: la gara, perciò, dovrà servire a provare questa verità, a farla emergere, cioè, con chiarezza. Ma la corsa, in realtà, sarà segnata da una serie di irregolarità, che ribalteranno il risultato previsto: Eumelo, il prediletto di Apollo, viene buttato a terra da Atena e arriva ultimo; Apollo, a sua volta, fa cadere la frusta a Diomede, che però riesce ad arrivare comunque primo; Menelao, invece, è costretto a farsi superare da Antiloco grazie ad un'astuzia messa in atto da quest'ultimo e arriva quarto; Antiloco, al contrario, dopo

Foucault, M., *Dits et Écrits III*, 1976-1979, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris, 1994, testo n° 213, pp. 383-388.

³⁹ Foucault parla del pre-diritto greco, in particolare, in *Leçon sur la volonté de savoir* cit., lezioni del 27/01/1971 e del 03/02/1971, in "La vérité et les formes juridiques" pubblicato in *Dits et Écrits II* cit., pp. 538-646, e in *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, edizione a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain, 2012; trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, trad. di V. Zini, Einaudi, Torino, 2013, lezione del 22/04/1981.

⁴⁰ Foucault, M., *Mal fare, dir vero* cit., p. 41-42.

⁴¹ Gernet, L., "Droit et prédroit en Grèce ancienne", in *L'année sociologique*, 3^a serie, Paris, 1951, oggi pubblicato in *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris, 1982, pp. 7-11.

aver costretto i suoi cavalli ad affiancare il carro di Menelao, si trova di fronte ad un punto in cui il percorso si restringe e solo un carro alla volta ha la possibilità di passare: Antiloco decide di non rallentare e costringe così Menelao a lasciarsi superare, per evitare uno scontro tra i due carri. Alla fine della gara, al momento delle premiazioni, si vedrà come Apollo tenti di riparare all'irregolarità da lui causata, assegnando un premio supplementare ad Eumelo, e come, d'altra parte, Menelao pretenda di ottenere il secondo premio, in quanto più forte di Antiloco; quest'ultimo, però, non vuole cedere il suo posto e nasce così una contesa tra i due. Foucault nota come si tratti a tutti gli effetti di una scena giudiziaria, che rivela le caratteristiche fondamentali del diritto greco arcaico, legate a quelle che Deleuze e Guattari avevano definito le condizioni principali dell'ambiente greco. Innanzitutto, infatti, essi avevano descritto tale ambiente come un campo di immanenza, che rifiutava l'instaurazione di un potere gerarchico e trascendente come quello dell'imperatore arcaico. Foucault, dal canto suo, sottolinea ampiamente come la pratica giuridica qui sopra descritta sia definita dall'assenza di un giudice: non vi è nessuno che sia designato del potere di decidere l'esito della contesa. Tanto più che in questo caso, propriamente parlando, non è nemmeno in gioco la giustizia, come accadrà nella Grecia classica: in Omero, infatti, non esiste il termine *dikaion*, poiché ciò che si chiede alla pratica giuridica non è di emettere una sentenza giusta, bensì di rimanere conforme alla *themis*, cioè all'insieme di regole di procedura che consentono di risolvere un litigio. Come scrive Foucault:

"Menelao non pronuncia una sentenza. In realtà, propone un sistema di regolazione: la *dike* che propone non è la giustizia, non è la sentenza giusta: è la giusta regolazione del litigio, del conflitto che lo oppone ad Antiloco⁴²".

Non vi è qui, perciò, nessun concetto trascendente di giustizia, bensì un sistema di regolazione che è esemplificato dalla proposta da parte di Menelao di un giuramento. Se accetta la proposta, Antiloco dovrà giurare di non aver ostacolato i cavalli di Menelao e di non aver cercato di trarre profitto dalla corsa: ciò che per noi, dunque, appare come assolutamente normale, ossia che ciascuno miri ad ottenere il proprio vantaggio durante una gara, in questo caso è ritenuto come un elemento negativo. In ogni caso, ciò che preme sottolineare a Foucault è che questa scena omerica è da considerarsi a tutti gli effetti come una pratica del diritto, piuttosto che come la semplice risoluzione di una gara sportiva. Rimane il fatto, però, che la contesa giuridica è una diretta conseguenza della libera rivalità tra due

⁴² Foucault, M., *Mal fare, dir vero* cit., p. 24.

individui all'interno di un agone sportivo, e ritorniamo così alla seconda caratteristica del mondo greco, ossia a quell'amicizia che ha come controparte anche un certo piacere della rivalità. Afferma, infatti, Foucault che:

"Tra la scena giudiziaria e l'*agon*, tra la scena giudiziaria e la lotta, non c'è in realtà eterogeneità. Dalla lotta atletica fino alla scena giudiziaria, abbiamo una sorta di prolungamento, di *continuum* che non impedisce affatto che la scena giudiziaria sia una vera e propria scena giudiziaria. Essa è colta, però, interamente attraverso uno scontro, uno scontro atletico, che è uno scontro tra due guerrieri, uno scontro fra due eroi, certo, ma che è pur sempre uno scontro⁴³".

Infine, va notato che la risoluzione della contesa non solo non viene dalla decisione "trascendente" di un giudice, incaricato di ristabilire la giustizia, ma nemmeno da una vera e propria inchiesta sulla verità dell'accaduto: tutto è lasciato in mano, invece, ad una pratica del giuramento che mette in gioco personalmente colui che vi si sottopone, ma che non per questo è connessa direttamente alla verità. Anche nelle pratiche di giuramento successive, che Foucault riscontra, in particolare, in Esiodo e nella legge di Gortina⁴⁴, si può osservare come non sia mai previsto il ricorso a dei testimoni di verità. Ne *Le opere e i giorni*, infatti, viene esplicitata la pratica del cogiuramento, che implica che, oltre al giuramento dei contendenti, ve ne sia anche un secondo, in cui si fanno avanti dei sostenitori di ciascuna delle parti in causa. Tali sostenitori, però:

"giurano non di essere stati i testimoni di un fatto, e nemmeno di detenere una certa verità, ma prestano lo stesso giuramento di una delle parti in causa, vale a dire che s'impegnano con colui che sostengono⁴⁵".

Dall'altra parte, la legge di Gortina mette in luce un'altra forma di giuramento, che si attua quando non vi sono delle regole esplicite che permettono di risolvere la contesa: in questo caso è il giudice a prestare giuramento e, secondo l'ipotesi di Gernet seguita da Foucault, attraverso di esso:

⁴³ Ivi, p. 27.

⁴⁴ La legge di Gortina risale circa al V secolo a.C., ma è stata ritrovata solamente nel 1884 ed è ritenuta uno dei testi giudiziari più antichi e più completi conosciuti fino ad oggi. Si veda, a tal proposito, Gernet, L., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Recueil Sirey, Paris, 1955, pp. 51-59.

⁴⁵ Foucault, M., *Mal faire, dir vero* cit., p. 38.

"il giudice si espone personalmente e lega il suo destino al valore della propria sentenza⁴⁶".

Ciò non significa che nella pratica del giuramento non vi sia nessun rapporto con la verità, ma tale rapporto appare come soggettivo e personale, piuttosto che come il risultato di una sentenza giuridica paragonabile alla decisione di un giudice asettico che si occupa semplicemente di applicare una legge trascendente e astratta. La strada verso una tale sentenza, che implica il capovolgimento delle precedenti condizioni del mondo greco, è aperta, secondo la lettura deleuziana, da Platone e dalla sua immagine della legge antica, che - come abbiamo avuto modo di analizzare nel secondo capitolo - impone l'introduzione di una giustizia, di una verità e di una legge trascendenti. Foucault, dal canto suo, ci consente di mostrare come l'introduzione della legge platonica sia espressione di un cambiamento che coinvolge anche la pratica giuridica e che, in generale, riguarda i rapporti tra il soggetto, la conoscenza e il potere. Se, infatti, nel pre-diritto greco la contestazione giuridica poteva nascere in ogni ambito come continuazione di una lotta e la verità era legata ad una pratica come quella del giuramento, nell'epoca classica, al contrario, il diritto greco implica l'introduzione della figura di un terzo, ossia il giudice, che esercita un potere verticale rispetto ai contendenti e che si avvale di una vera e propria inchiesta, che passa per l'interrogazione dei testimoni, al fine di scoprire la verità. Detto in altri termini, mentre prima si lottava per la verità, ora quest'ultima diviene un oggetto da scoprire. Foucault, in particolare, ritiene che sia la tragedia dell'*Edipo re* di Sofocle⁴⁷ a mostrare per prima la nuova pratica giuridica dell'Atene classica. Come afferma, infatti, in un'importante conferenza del 1973 tenuta all'Università pontificia cattolica di Rio de Janeiro con il titolo *La vérité et les formes juridiques*:

"Je prétends montrer comment la tragédie d'Oedipe, celle qu'on peut lire dans Sophocle [...], est représentative et d'une certaine façon instauratrice d'un type déterminé de relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir politique et connaissance, dont notre civilisation ne s'est pas encore libérée. [...] Comme chacun sait, il s'agit d'une histoire où des personnes - un souverain, un peuple -, ignorant une certaine vérité, réussissent, par une série de techniques dont nous parlerons, à découvrir une vérité qui met en question la souveraineté même du souverain. La tragédie d'Oedipe est donc l'histoire d'une recherche de la vérité;

⁴⁶ Ivi, p. 39.

⁴⁷ Sofocle, *Edipo re*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano, 2011.

c'est une procédure de recherche de la vérité qui obéit exactement aux pratiques judiciaires grecques de l'époque⁴⁸».

Va tenuto presente, innanzitutto, che questa conferenza è pronunciato l'anno seguente rispetto alla pubblicazione de *L'anti-Edipo* e che Foucault riconosce esplicitamente una vicinanza di intenti tra la sua prospettiva e quella di Deleuze e Guattari; egli afferma, infatti, di essere stato attratto dalla loro scoperta, dietro alla storia di Edipo, di un potere medico e psicoanalitico che si esercita sul desiderio e sull'inconscio. D'altra parte, però, Foucault differenzia il suo tentativo rispetto a quello degli autori di *Capitalismo e schizofrenia*, aggiungendo che per lui si tratta sempre di scoprire un potere dietro ad Edipo, ma un potere, questa volta, esplicitamente politico. Del resto, Foucault aveva avuto modo di proporre delle analisi dell'*Edipo re* già nel corso del 1971 *Leçons sur la volonté de savoir*, nonché in una conferenza tenuta a Buffalo nel 1972 dal titolo *Le savoir d'Œdipe*⁴⁹. Il tema ritornerà nuovamente nel corso del 1980 *Du gouvernement des vivants*⁵⁰, oltre che nel già citato corso di Lovanio del 1981 *Mal faire, dire vrai* e, infine, nel 1983, all'interno del corso *Il governo di sé e degli altri*, in cui troviamo una comparazione tra l'*Edipo re* e lo *Ione*⁵¹. Questo ricorrere continuo in Foucault del tema edipico, anche a distanze di tempo considerevoli tra un'analisi e l'altra, è indice dell'importanza di quest'ultimo nell'economia della riflessione foucaultiana sui rapporti tra il sapere, il potere e il soggetto, o meglio, tra la verità, il governo e il sé. *Edipo re*, infatti, è una tragedia che mette chiaramente in luce il problema della relazione tra i rapporti di potere, da un lato, e la manifestazione della verità, dall'altro. In particolare, si può dire che con Edipo comincia una problematizzazione della verità nella Grecia antica, che condurrà, da una parte, ad una pratica giuridica definibile come un'*enquête*, e, dall'altra, ad una sistematizzazione della filosofia a partire dalle regole della dimostrazione, che - secondo Foucault - avrà come protagonista Aristotele⁵². A noi, però, interessa concentrarci, in particolare, sulle trasformazioni del diritto, poiché, a livello filosofico, si è già avuto modo di osservare nel

⁴⁸ Foucault, M., "La vérité et les formes juridiques", in *Dits et Écrits II* cit., p. 554-555.

⁴⁹ Foucault, M., "Le savoir d'Œdipe", in *Leçons sur la volonté de savoir* cit., pp. 223-253.

⁵⁰ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, 2012; trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2014, lezioni del 9, 16, 23 e 30 gennaio 1980.

⁵¹ Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009, lezioni del 19 e 26 gennaio 1983.

⁵² Si veda, in particolare, *Leçons sur la volonté de savoir* cit., lezioni del 09 e 16/12/1970 e del 06/01/1981. Il fatto che Foucault situi la cesura in Aristotele, piuttosto che in Platone, come fanno Nietzsche e Deleuze, è ciò che gli consentirà di rivalutare appieno la figura di Socrate come protagonista della cura di sé (nonostante - come si è visto nel terzo capitolo - anche Deleuze non lo connota come una figura negativa, poiché gli assegna un ruolo critico).

secondo capitolo quali siano le novità introdotte dalla filosofia classica (di cui i concetti di legge e di giustizia sono gli esempi più eclatanti). Foucault legge la tragedia greca (ma, più, in generale, il teatro) come una rappresentazione fondatrice del diritto⁵³, e l'*Edipo re* rende questa connessione tra tragedia e diritto del tutto esplicita, poiché mette in scena un vero e proprio processo giudiziario. Come è noto, la tragedia di Sofocle narra le vicende di Edipo, re di Tebe e marito di Giocasta, che viene incaricato di scoprire l'assassino del precedente re della città tebana, Laio, affinché l'epidemia di peste che si è abbattuta su Tebe abbia fine. La tragedia, dunque, si pone come una progressiva scoperta della verità che utilizza gli strumenti di una vera e propria inchiesta. In realtà, - nota Foucault - la verità si manifesta ben tre volte, ma solo nell'ultima scena essa è accettata tanto da Edipo, quanto dal coro, che svolge un ruolo importante all'interno della tragedia. La prima di queste manifestazioni della verità, chiamate anche *aleturgie*, avviene a livello divino, tramite i personaggi di Apollo e di Tiresia: il primo, infatti, esplicita il motivo per cui vi è la peste, ossia il fatto che l'assassino di Laio è rimasto impunito, il secondo, invece, indica che è Edipo l'assassino e che, inoltre, egli ha anche sposato sua madre, ossia Giocasta. Tutta la verità, perciò, è già stata detta, eppure il dramma non termina qui perché non solo Edipo, ma nemmeno il coro accettano questa verità: le ragioni di tale rifiuto appaiono legate al fatto che non vi sono né prove né dimostrazioni; la parola oracolare non si riferisce a nulla di visibile e pertanto il coro non può stabilirne la veridicità. Ne segue, perciò, una seconda produzione di verità, che avviene per mano di Edipo e Giocasta, dunque a livello del potere regale e tirannico: Giocasta, infatti, nel tentativo di rassicurare Edipo, gli racconta che Laio è stato ucciso da un gruppo di briganti all'incrocio di tre strade; Edipo, dal canto suo, sa bene di aver ucciso un uomo ad un incrocio simile, ma sa anche di essere stato solo nel commettere il crimine. A causa di questa discrepanza rispetto alla storia di Giocasta, Edipo ancora una volta rifiuta di riconoscersi come l'assassino di Laio, ma il coro, che precedentemente aveva giudicato insufficiente la veridizione divina, ora sembra rigettare anche quella di Edipo, in un passo ambiguo in cui vengono elogiate le leggi e denunciata la dismisura del potere tirannico, che in quel momento era in mano ad Edipo.

⁵³ Foucault ritorna più volte su questa idea della tragedia e del teatro come rappresentazione, vale a dire, dunque, come drammatizzazione del diritto: oltre alla già citata conferenza "La verità e le forme giuridiche" del 1973, si veda anche Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 153-156; *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 193; *Mal faire, dir vero cit.*, pp. 49-50. Sull'importanza del teatro nella riflessione foucaultiana si veda Sforzini, A., *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, thèse soutenue le 03/12/2015, sous la direction de Guillaume Le Blanc et de Sandro Chignola, à Paris Est en cotutelle avec l'Università degli studi di Padova, dans le cadre de l'Ecole doctorale Cultures et Sociétés, en partenariat avec Lettres, Idées, Savoirs (Créteil).

Comincia, così, la terza e ultima produzione di verità, quella dei servi, che sarà anche quella che verrà riconosciuta da tutti. Quest'ultima emerge a partire dal confronto tra due personaggi: il messaggero di Corinto che viene spontaneamente ad annunciare che Polibo (colui che Edipo credeva fosse suo padre) è morto e che Edipo non era il suo figlio naturale, bensì un trovatello, e poi il pastore del Citerone a cui Giocasta aveva affidato suo figlio con il compito di ucciderlo, che viene scovato e convocato da Edipo. Il pastore subisce un vero e proprio interrogatorio giudiziario, che ne controlla prima l'identità e che poi lo costringe a parlare, in qualità di testimone: si tratta di estorcere una confessione sotto tortura, in cui il pastore finirà per ammettere di non aver ucciso il bambino di Giocasta. Il confronto tra la rivelazione del messaggero e quella del pastore permettono di stabilire definitivamente la verità, ossia che Edipo ha ucciso suo padre, Laio, ed ha sposato sua madre, ossia Giocasta. Il riconoscimento della verità, però, non avviene né tramite la veridizione divina, né tramite quella "tirannica" compiuta da Edipo e Giocasta: nel primo caso, infatti, si tratta della parola di un oracolo, nel secondo, invece, di una sorta di giuramento dei capi che, come quello del pre-diritto greco, non implicava né delle prove né delle dimostrazioni. Al contrario, l'ultima produzione di verità, quella dei servi, è ottenuta tramite:

"le regole delle procedure giudiziarie, quelle nuove regole che, alla fine del VI secolo e soprattutto all'inizio del V, le costituzioni e le leggi avevano stabilito in alcune città greche e in particolare ad Atene. L'aleturgia giudiziaria comporta un'indagine - chiunque sappia qualcosa venga a dirlo, o sarà punito -, implica la convocazione dei testimoni, l'interrogatorio e il confronto dei testimoni, e inoltre implica, precisamente, la possibilità e il diritto di torturare uno schiavo affinché dica la verità⁵⁴".

La veridizione degli schiavi si basa, infatti, non più su un oracolo o su un giuramento, bensì su una testimonianza che li coinvolge in prima persona: essi dicono ciò che hanno visto o ciò che hanno fatto. Perciò, mentre l'oracolo era volto alla rivelazione del futuro, la testimonianza, al contrario, si basa sulla memoria e sul passato. È esattamente qui, attraverso questo passaggio dell'enunciazione della verità da un discorso profetico ad uno retrospettivo, che si esercita la cattura del nuovo polo statale sotto forma di assoggettamento. Ora, infatti, il potere ha bisogno di coinvolgere l'*autos*, il soggetto, in questa nuova procedura giudiziaria basata sull'inchiesta e sulla confessione. Quest'ultima, non a caso, comincia con un controllo dell'identità del testimone, come è accaduto al pastore nell'*Edipo*, e prosegue con un interrogatorio che chiede conto di ciò che si è fatto e si è visto. Il controllo del potere si

⁵⁴ Foucault, M., *Del governo dei viventi* cit., p. 49.

esercita, perciò, attraverso questo stesso assoggettamento: mentre nel pre-diritto greco si instaurava un legame personale con il diritto, ora tale legame diviene di assoggettamento. Si tratta, come si è accennato in precedenza, di una riterritorializzazione del soggetto di diritto, che diviene un assoggettato. Questa riterritorializzazione prende vita di fronte ai timori che le libertà concesse dalla democrazia greca facevano nascere, come Deleuze aveva ben mostrato a proposito di Platone. Attraverso Foucault, possiamo precisare anche qual era il timore maggiore che la democrazia ateniese suscitava: esso nasceva dalla libertà concessa proprio da una pratica di diritto, che viene associata al termine greco *parresia*. Quest'ultima, di cui Foucault ci ha lasciato un'analisi magistrale, è traducibile come un "dir vero", che era una caratteristica essenziale della democrazia ateniese e che coincideva grosso modo con un requisito del discorso pubblico che si esercitava tra i cittadini, in particolare all'interno dell'assemblea che era incaricata di prendere le decisioni politiche più importanti. I *parresiastes* avevano il diritto e il dovere di parlare franco, cioè di dire ciò che pensavano, tentando di persuadere gli altri della veridicità della loro opinione. L'importanza della *parresia* si manifesta, in particolare, in una tragedia di Euripide, lo *Ione*⁵⁵, di cui Foucault ha occasione di parlare più volte, sia nel corso del 1982-1983 *Il governo di sé e degli altri*, sia in un ciclo di conferenze tenute sempre nel 1983 all'Università di Berkeley⁵⁶. Com'è noto, lo *Ione* narra la storia di un riconoscimento tra il figlio e la propria madre e in tal senso può essere vista una somiglianza con Edipo, che verrà, però, smentita da Foucault. Il mito racconta che Creusa, unica sopravvissuta della dinastia ateniese, quando era giovane, venne sedotta e stuprata da Apollo, dal quale ebbe un figlio. Ella, però, non volendo far saper al padre di questa nascita, abbandonò il neonato ai piedi del Monte di Atena e lo lasciò in pasto alle bestie. Apollo, però, mandò suo fratello Ermete a recuperare il bambino, al fine di portarlo a Delfi, dove verrà cresciuto come servo del dio nel santuario della città. Nessuno, perciò, nemmeno lo stesso bambino, che prende il nome di Ione, sa da dove egli venga e chi siano i suoi genitori. Nel frattempo, Creusa sposa Xuto, uno straniero nativo di Ftia: proprio a causa dell'origine di Xuto, è necessario che i due coniugi abbiano un figlio insieme, affinché la dinastia ateniese possa proseguire. Creusa e Xuto, però, non riescono inizialmente ad avere figli e così decidono di recarsi al santuario di Apollo a Delfi per chiedere al dio se potranno mai procreare. Giunti al tempio, essi incontrano Ione, che è custode del santuario, ma madre e figlio non si riconoscono. In seguito, Xuto e Creusa entrano al tempio separatamente e

⁵⁵ Euripide, *Ione*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le opere cit.*

⁵⁶ Foucault, M., *Discours and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson; trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, Donzelli Editore, Roma, 2005, pp. 21-36.

porranno due domande ben differenti: il primo vuol sapere se avrà mai dei figli e il dio gli risponde che la prima persona che incontrerà fuori dal tempio è suo figlio; la seconda, invece, vuole sapere se il figlio che ha concepito con Apollo è ancora vivo, ma il dio di fronte a questa domanda tace. Ora, quando Xuto esce dal tempio incontra Ione, che era il servo di Apollo, e si convince che egli sia suo figlio, avuto probabilmente da avventure passate con una donna di Delfi. Xuto, perciò, dopo aver convinto Ione che egli era suo padre, gli propone di recarsi insieme a lui ad Atene come suo figlio ed erede. A questo punto, Ione mostra delle perplessità e la sua più grande preoccupazione riguarda proprio l'acquisizione della *parresia*. Se, infatti, egli giungesse ad Atene come figlio di Xuto, che non era ateniese, e di una madre ignota, egli non potrebbe mai ottenere la *parresia*: quest'ultima, infatti, è un diritto che né il potere tirannico né la semplice acquisizione della cittadinanza potrebbero assicurargli, ma solamente un certo legame con la terra e il territorio ateniese. Scrive, infatti, Foucault, a tal proposito:

"Comme le texte le montre très bien là, la *parrêsia* ne peut pas être héritée comme un pouvoir violent et tyrannique, qu'elle n'est pas non plus simplement impliquée par le pur statut de citoyen, qu'elle doit être quelque chose réservée à quelques-uns, qu'on ne peut pas obtenir comme ça. Et ce qu'Euripide suggère, c'est que l'appartenance à la terre, l'autochtonie, cet enracinement historique dans un territoire va assurer à l'individu l'exercice de cette *parrêsia*⁵⁷".

In altre parole, Ione, che sarebbe un perfetto *parresiastes*, coraggioso e capace di spiegare al popolo quali sono i difetti e gli errori che commette, non può legalmente e istituzionalmente fare uso della *parresia*, a meno che non scopra che sua madre è ateniese⁵⁸. Va notato, dunque, che mentre nella tragedia dell'*Edipo re* ciò che era in questione era il potere tirannico di Edipo, qui, al contrario, la posta in gioco è un diritto politico fondamentale della democrazia, che consentirebbe a Ione di vivere bene all'interno di quest'ultima, se riuscisse ad ottenerlo, mentre renderebbe la democrazia intollerabile, se ne fosse privato, poiché sarebbe trattato da straniero e la sua opinione non avrebbe alcun valore. Dall'altra parte, Euripide ci mostra anche un altro lato della *parresia*, che potremmo definire privato, e che è esemplificato dall'invettiva

⁵⁷ Foucault, M., *Du gouvernement de soi et des autres* cit., p. 99.

⁵⁸ Per un approfondimento del rapporto tra autoctonia e *parresia* si veda il saggio di Gaetano Rametta, "Autoctonia e *parrhesia*. Foucault lettore dello Ione, in Cesaroni, P., Chignola, S. (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombrecorte, Verona, 2013, pp. 102-131. L'autore sostiene che Foucault forzi un po' tale rapporto rispetto al testo di Euripide: Ione, infatti, potrebbe essere letto anche come un riformatore, ossia come colui che si reca ad Atene non solo come straniero, ma come appartenente alla stirpe degli eretidi e, dunque, il suo ruolo politico consisterebbe proprio nello svincolare il nesso tra autoctonia e *parresia*.

di Creusa contro Apollo. La donna, infatti, infuriata perché non solo il dio ha taciuto di fronte alla sua domanda, ma ha anche donato un figlio a Xuto, accusa Apollo di ingiustizia e nel farlo svela la verità sul figlio che ha abbandonato. È proprio a partire da questo atto di *parresia*, in cui Creusa si rivolge a qualcuno di più potente di lei, addirittura un dio, per denunciarne l'ingiustizia, che verrà svelata l'identità di Ione. Nella tragedia di Euripide, perciò, vediamo all'opera la *parresia* sia come diritto politico che come atteggiamento etico personale. La democrazia, del resto, concedendo a tutti i cittadini autoctoni la *parresia*, ossia la libertà di parola, rischia che anche le opinioni dei cattivi cittadini influiscano sulle sorti della città: tale pericolo provocherà un'intensificazione della *parresia* come atteggiamento etico, a discapito del suo valore di diritto pubblico e politico. La *parresia*, dunque, perde la sua funzione di pratica di soggettivazione e di diritto, a causa di quella riterritorializzazione del diritto stesso che abbiamo visto all'opera in Edipo e che costringe il soggetto a divenire assoggettato. L'*autos* - come Foucault mostrerà chiaramente - invece che operatore della verità e del diritto, diventerà colui che si sottopone a processi di inchiesta, di confessione, che sono parte di una cura di sé, che il potere sfrutta a proprio vantaggio per perfezionare la sua capacità di assoggettamento. Ciò non significa che la *parresia* perda qualunque valore politico, ma esso si renderà manifesto nelle monarchie elleniche⁵⁹, piuttosto che nella democrazia ateniese; in tal modo, la torsione di una pratica politica e giuridica verso una dimensione etica e soggettiva diventa una strategia che va a favore del governo e che limita le libertà dei governati. In altri termini, la riterritorializzazione che Platone aveva cominciato in ambito filosofico, è perfettamente riuscita anche nella storia greca della pratica del diritto. Quest'ultima era cominciata dalla valorizzazione di condizioni quali l'immanenza, l'amicizia e l'opinione e aveva dato vita ad un nuovo polo statale che sembrava in grado di creare un diritto come processo *parresiastico* di soggettivazione. L'eccessiva libertà che ne deriva conduce il potere a mettere in atto una riterritorializzazione che cattura il diritto facendolo divenire uno strumento di assoggettamento e che relega le pratiche di soggettivazione ad una cura di sé etica e del tutto privata: ovviamente i due fenomeni non vanno letti in successione cronologica, ma coesistono in tutto il mondo greco, in quanto processi fluidi di territorializzazione e riterritorializzazione che si alternano in un divenire continuo.

⁵⁹ Foucault, M., *Discorso e verità* cit., p. 57.

"Il Diritto subisce nel suo complesso una mutazione e diviene diritto soggettivo, congiuntivo, «topico». [...] Sono anzitutto gli Imperi evoluti, in Oriente come in Occidente, a elaborare questa nuova sfera pubblica del privato, in istituzioni come quelle del *consilium* o del *fiscus* dell'Impero Romano⁶⁰".

La pratica del diritto, nel polo statale di assoggettamento, cambia volto: lo si è cominciato a vedere in Grecia, ma la sua espressione più compiuta la si trova nel diritto romano. Quando Deleuze e Guattari parlano di quest'ultimo in *Mille Piani*, però, bisogna fare attenzione a che cosa nasconde questa espressione: siamo abituati, infatti, a pensare, il diritto romano come un corpus legislativo completo, sistematico e concettualmente preciso. I due autori di *Capitalismo e schizofrenia*, però, quando definiscono il diritto romano non si riferiscono a tale corpus legislativo, bensì ad una pratica, quella della giurisprudenza, che serviva come strumento correttivo della legge, dal momento che quest'ultima, a causa della sua universalità ed astrazione, non era in grado di far fronte a tutte le situazioni particolari che le si presentavano. La maggiore fonte deleuzo-guattariana riguardo a tale giurisprudenza è certamente l'opera di Paul Veyne, archeologo e storico francese, esperto di storia romana, nonché professore al Collège de France a partire dal 1975, dove divenne collega e amico di Foucault. Deleuze e Guattari, in particolare, citano la sua opera del 1976 dal titolo *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*⁶¹, che tenta di ricostruire i rapporti di potere tra dominanti e dominati in Grecia e a Roma, a partire dalla nozione di "evergetismo", che coincide con ciò che le classi più povere si aspettano dai potenti, ossia l'ottenimento di benefici per la collettività (che andavano dall'organizzazione di spettacoli, all'offerta di banchetti, fino alla costruzione di edifici pubblici) a spese dei più ricchi e, soprattutto, di chi deteneva il potere. Al di là delle ricche suggestioni al riguardo della metodologia storica, questo testo è importante per Deleuze e Guattari perché, nei due capitoli dedicati alla storia di

⁶⁰ MP, p. 533.

⁶¹ Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Éditions de Seuil, Paris, 1976; trad. it. *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, trad. di A. Sanfelice di Monteforte, Il Mulino, Bologna, 1984. Va notato che questo testo è utilizzato anche da Foucault nelle sue analisi sul pastorato e sulla governamentalità; Foucault afferma, infatti: "Non c'è bisogno di dire che in tutto questo, tanto nelle riflessioni di metodo appena abbozzate quanto nel problema generale del pastorato e della governamentalità, mi sono ispirato e devo molto ai lavori di Paul Veyne - di cui conoscete, o se non è così, dovete assolutamente leggere, il libro su *Il pane e il circo* - che al fenomeno dell'evergetismo nel mondo antico ha dedicato uno studio che per me rappresenta, attualmente, il modello per affrontare i problemi del pastorato e della governamentalità". Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Parigi, 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 175-176.

Roma, tenta di smentire quell'idea di sistematicità associata al diritto romano. Troviamo scritto, infatti:

"Lungi dall'essere la maestosa costruzione che si tende a immaginare, il diritto romano, persino dove viene chiaramente enunciato (lo è nel *Digesto*, ma non certo nelle leggi, editti e codici), non è sempre chiaro nei concetti ed è ancor meno sistematico del diritto inglese⁶²".

Veyne ci dà un esempio concreto di questa assenza di sistematicità e precisione, attraverso la sua analisi del *fiscus*: quest'ultimo era uno dei quattro tesori dell'Impero romano, che le fonti dell'epoca definivano come appartenente al principe e, pertanto, opposto al Tesoro propriamente detto che apparteneva, invece, al popolo. Theodor Mommsen, nella sua celebre trattazione del diritto pubblico romano⁶³, aveva ipotizzato che, in realtà, il Fisco fosse pubblico e, dunque, che non fosse assimilabile ad una proprietà privata, poiché, innanzitutto, era un'istituzione dello Stato, in secondo luogo, perché era alimentato dalle imposte e serviva solamente per spese pubbliche e, infine, perché l'imperatore non poteva lasciarlo in eredità a chi voleva, ma soltanto al suo successore al trono. Mommsen, tuttavia, si sforzava di giustificare l'uso del termine "privato" da parte delle fonti antiche, costruendo una complicata teoria dell'espiente. Veyne, dal canto suo, invece, nota che il Fisco viene definito privato essenzialmente in due sensi: in un primo caso, il termine è utilizzato in quanto parte di uno stile monarchico e, dunque, la parola non ha una precisa corrispondenza concettuale, ma vuole semplicemente opporsi alle istituzioni pubbliche dell'epoca repubblicana. In un secondo caso, invece, è utilizzato da un giurista, Ulpiano, ed indica solamente che i terreni del Fisco non sono aperti al pubblico come dei giardini o dei parchi. Ciò significa, secondo Veyne, che i giuristi romani non hanno fondato un principio chiaro di distinzione tra la sfera pubblica e privata, ma, piuttosto hanno dato vita a quelle che Deleuze e Guattari chiamano delle istituzioni atte all'elaborazione di "una sfera pubblica del privato". Ciò, inoltre, è indice di un'imprecisione di fondo del linguaggio giuridico romano, che conduce Veyne a definirlo come un "diritto senza concetti"⁶⁴. Vale a dire che i giuristi romani, in modo del tutto differente rispetto ai moderni, non intendono fondare una scienza positiva del diritto né dar

⁶² Ivi, p. 512. Il *Digesto* a cui si riferisce Veyne è una compilazione in 50 libri di frammenti di opere di giuristi romani realizzata su incarico dell'imperatore Giustiniano I, che entrò in vigore nel dicembre del 529, come parte del *Corpus iuris civilis*.

⁶³ Mommsen, T., *Disegno del diritto pubblico romano*, trad. di P. Bonfante, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano, 1904.

⁶⁴ Veyne, P., *Il pane e il circo* cit., p. 515.

vita ad una costruzione giuridica precisa. Essi si rendono perfettamente conto che un sistema giuridico completo non sarebbe comunque sufficiente e che, perciò:

"non potendo la lettera della legge prevedere tutti i casi, la legislazione avrà per correttivo una giurisprudenza⁶⁵".

I romani, dunque, non fanno distinzione tra una scienza positiva del diritto e una giurisprudenza: tant'è che è quest'ultima, piuttosto che la prima, a tenere occupati i giuristi antichi. Essi, infatti, non si preoccupavano come quelli moderni di determinare il senso di una proposizione secondo il canone giuridico stabilito o risalendo alle intenzioni del legislatore. Per loro, ogni regola era tale, ossia aveva di per sé valore normativo, non perché lo voleva il legislatore, ma perché era conforme alla natura; ciò implica due cose: la prima riguarda il lavoro del giurista, la seconda quello dell'imperatore. Innanzitutto, i giuristi romani ritenevano di avere davanti a sé un corpus di leggi conformi alla natura, a partire dalle quali era possibile risolvere qualunque caso: solo che queste leggi non facevano capo a dei principi universali, che era sufficiente applicare, bensì ciascuna di esse poteva costituire un principio da cui ricavare una nuova regola adatta alla risoluzione della specifica situazione che si aveva di fronte. Il fatto che ciascuna regola potesse costituire un principio, ci riporta, da un lato, a quella proliferazione di principi con cui Deleuze caratterizza la "giurisprudenza universale" ne *La piega*, su cui torneremo in seguito, e, in secondo luogo, alla creatività propria del giurista romano, il quale:

"emana, senza esserne consapevole, un diritto nuovo mediante l'interpretazione del diritto in vigore⁶⁶".

Non dobbiamo pretendere, perciò, di leggere il diritto romano con gli occhi di un giurista moderno: vi è certamente un'assenza di sistematicità, confermata anche da altri esperti della giurisprudenza romana, come Paul Koschaker⁶⁷ e Fritz Schulz⁶⁸, entrambi citati da Veyne. Ma quest'assenza è tale solo per chi cerca un sistema giuridico scientifico e compiuto come quello moderno; al contrario per i romani l'incapacità di formulare tanto dei principi quanto dei concetti, veniva compensata da una continua moltiplicazione delle regole. L'imperatore,

⁶⁵ Ivi, p. 548.

⁶⁶ Ivi, p. 520.

⁶⁷ Koschaker, P., *L'Europa e il Diritto Romano*, trad. di A. Biscardi, Sansoni, Firenze, 1962.

⁶⁸ Schulz, F., *Prinzipien des römischen Rechts*, Duncker & Hum, München, 1934; trad. it. *I principii del diritto romano*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Sansoni, Firenze, 1946.

infatti, non si comporta con i suoi sudditi con la stessa freddezza di una legge astratta e universale, bensì - lo ricordiamo - egli tenta di instaurare un legame personale con il popolo, che in alcuni casi arriva a somigliare a quello tra padre e figlio. Per creare un tale legame, l'imperatore non fa che creare nuove leggi; come scrive Veyne:

"La legislazione imperiale stessa è una creazione continua. L'imperatore non spera che le sue leggi possano restare in vigore come tali, ma ricorda senza sosta ai suoi figli le regole che stanno dimenticando⁶⁹".

Vi è, pertanto, una continua attività di creazione associata alla giurisprudenza, sia da parte dei giuristi che da parte dell'imperatore. I primi, come visto, creano nuove regole a partire dalla riflessione su casi particolari che si trovavano di fronte: Veyne mostra, per esempio, come il concetto di persona giuridica, che a partire dalla modernità è sempre stato associato al diritto romano, non sia in realtà il frutto di un'elaborazione concettuale, quanto piuttosto dell'introduzione di una pratica o di una regola, che comportava la negazione del carattere pubblico della città. Ciò nacque sempre da quella stessa ambiguità tra la sfera pubblica e privata che si è riscontrata a proposito del Fisco: le città, non potendo più essere ritenute pubbliche, vennero assimilate a delle persone private. Ma i Romani non solo non avevano un termine che le designasse come tali, ma le città non erano nemmeno concettualmente concepite alla pari di quelle entità che noi chiamiamo persone giuridiche. Come sottolinea ancora una volta Veyne, l'associazione delle città a delle persone private:

"avvenne senza concetti e senza principi, nelle riflessioni occasionali dei giureconsulti sui casi particolari che venivano loro sottomessi⁷⁰".

Anche il già citato Fritz Schulz mostra come i romani fossero del tutto riluttanti all'astrazione e ciò si riflette nell'assenza di definizioni di quei termini, proprio come quello di "persona", che per noi sono concetti, mentre non erano affatto utilizzati dai romani come espressioni tecniche del linguaggio giuridico. La causa di ciò, secondo Schulz, sta sempre in quel prevalere della giurisprudenza sul sistema legislativo, vale a dire del diritto sulla legge⁷¹. Vi è,

⁶⁹ Veyne, *Il pane e il circo* cit., p. 464.

⁷⁰ Ivi, p. 519. A sostegno di questa tesi che nega l'apparizione del concetto di persona giuridica nel diritto romano, si veda Orestano, R., *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Giappichelli, Torino, 1968, dove l'autore ritiene il concetto di persona giuridica sia da considerarsi del tutto moderno.

⁷¹ "La concezione romana è fondamentalmente avversa alla codificazione, ed anche in confronto alla legislazione particolare osserva un severo ritegno. Il «popolo del diritto» non è il popolo della legge". Schulz, F., *I principii del diritto romano* cit., p. 6.

perciò, un'avversità alla codificazione, che permette alla giurisprudenza di assumere il punto di vista "del diritto delle azioni" e di cominciare sempre dalla raccolta di casi pratici. Perciò, la giurisprudenza romana è paragonabile ad una sorta di casistica che procede:

"sulla scorta di casi pratici e in via di discussione giuridica, non mai fermata mediante le regole rigide di una legge o di un diritto consuetudinario abitudinario⁷²".

Perciò, ora capiamo perché Deleuze e Guattari definivano in *Mille Piani* il diritto romano come "soggettivo, congiuntivo, «topico»". Questi tre aggettivi non denotano certamente solo delle caratteristiche positive della giurisprudenza romana, per cui non è possibile vedere in quest'ultima una sorta di modello per la pratica del diritto. Tutt'al più, da quanto detto finora, possiamo dedurre una certa preferenza deleuziana verso una pratica topica e congiuntiva, ma non certo verso una pratica soggettiva, nel senso in cui lo è quella romana. La giurisprudenza, infatti, certamente deve essere topica e costituire, perciò, una sorta di casistica: come visto nel primo capitolo, Deleuze ha dato validità ontologica al concetto di caso e la "topica" ne costituisce propriamente la *praxis*. Anche il dare importanza ad un'operazione di congiunzione è del tutto fondamentale per una giurisprudenza come quella intesa da Deleuze: congiungere i casi significa congiungere dei flussi, dar vita a delle relazioni e lavorare per associazione. Questa caratteristica della giurisprudenza romana può essere intesa come una mancanza di sistematicità e di precisione se viene guardata con gli occhi di chi cerca una scienza positiva del diritto, ma, dall'altra parte, può essere intesa anche come un valore aggiunto per chi cerca, al contrario, una pratica concreta del diritto. Questo procedere per congiunzioni è esattamente ciò che avvicina il diritto romano a quello inglese, sia per Veyne che per Schulz⁷³, e si ricorderà, a tal proposito, che anche Deleuze e Guattari avevano tessuto le lodi del diritto inglese, proprio in quanto si poneva come il diritto più nomade e più deterritorializzato⁷⁴. La giurisprudenza deleuziana, perciò, si pone certamente come una pratica che recupera alcune caratteristiche del diritto romano, quali un'avversione per la legge, per la sistematicità e per la codificazione ed una propensione per l'analisi dei casi e per la costituzione di congiunzioni ed associazioni. Si ricordi, infatti, che Deleuze scriveva nella sua monografia su Hume:

⁷² Ivi, p. 15.

⁷³ Ivi, p. 36.

⁷⁴ QP, p. 99.

"Il diritto è interamente associazionista. Ciò che noi chiediamo ad un arbitro, a un giudice è di *applicare* l'associazione delle idee, è di dire con chi, con che, la cosa è in relazione nella mente di un osservatore in generale⁷⁵".

E poche righe dopo, aggiungeva:

"Le determinazioni della regola dovranno correggersi, divenire l'oggetto di una seconda riflessione, di una casistica o di una teoria dell'accidentale⁷⁶".

Vi è, dunque, un metodo dell'associazione, che è in grado di dar vita ad una casistica, attraverso una riflessione sulla regola da applicare in ogni singolo caso: come si ricorderà, anche i romani, secondo Veyne, creavano nuovo diritto, reinterpretando continuamente le regole già in vigore. La vicinanza tra la giurisprudenza deleuziana e la topica romana è, perciò, innegabile, ma ciò non deve far pensare ad una identificazione tra le due, né tanto meno ad un "ritorno" di Deleuze alla Roma antica. Come si è visto per Foucault, anche in questo caso si deve pensare, piuttosto, che i due filosofi francesi abbiano cercato rispettivamente in Grecia e a Roma delle tracce di processi di soggettivazione che fossero estranei al potere disciplinare e di controllo. Foucault le ha trovate nella *parresia* e nella cura di sé, Deleuze, invece, nella casistica romana, ma nessuno dei due intende negare per questo che anche nel mondo antico si esercitassero delle forme di potere, altrettanto rigide rispetto a quelle moderne e contemporanee. Del resto, una vita non si dà mai come una "nuda vita", ma sempre e solo in un inaggirabile rapporto di forza con il potere. Si tratta solo di vedere questa vita all'opera all'interno di una governabilità differente rispetto a quella in cui ci troviamo oggi inseriti. Nello specifico, la governabilità antica - come si è detto in precedenza - opera soprattutto per assoggettamento sociale: quest'ultimo si riflette in uno degli aggettivi che Deleuze e Guattari usano per definire il diritto romano. Esso, infatti, non solo è congiuntivo e topico, ma anche "soggettivo", vale a dire che esso crea un legame personale che, però, viene usato come strumento di cattura da parte del potere. Lo abbiamo visto anche nella riteritorializzazione giuridica che Foucault ha scovato nell'*Edipo re*, ma una tale cattura è ben visibile anche nella giurisprudenza romana. Veyne, infatti, designava come "soggettivo" il diritto dell'imperatore a governare: tale diritto, del resto, non era frutto di una delega da parte dei sudditi, come avverrà a partire dalla modernità, né di una conformità alla natura delle cose. L'imperatore, al contrario, aveva un potere che proveniva dagli dei e, prima ancora che

⁷⁵ ES, p. 64.

⁷⁶ Ivi, p. 66.

funzionario dello Stato, esso era un individuo, che governava secondo il suo stile e prendeva tutte le decisioni secondo la sua volontà: esso, perciò, era come una sorta di padre che i figli/sudditi non potevano scegliersi, ma a cui dovevano solo obbedire. Proprio il fatto che l'individuo non venisse assorbito dalla sua funzione, ma rimanesse tale anche in quanto imperatore, permetteva a quest'ultimo, da un lato, di instaurare un legame personale con i suoi sudditi, e, dall'altro, di legittimare automaticamente ogni sua decisione. Scrive Veyne, a tal proposito:

"Chiunque possenga, per diritto soggettivo, un potere su una collettività è più grande di essa, ha dei diritti che questa non possiede. Non ha importanza che egli eserciti una minima parte dei suoi diritti, che quindi il re non sia in pratica nulla di più di un giudice supremo o di un capo militare; egli è il padrone e se si limita ad un ruolo ristretto è perché lo vuole: nessuno può fissargli dei limiti o bloccarlo in una funzione determinata⁷⁷".

Questa esasperazione della soggettività è certamente una parte insita nel diritto romano, che ha condotto, com'è noto, fino ad atteggiamenti deliranti da parte dei sovrani. La divinizzazione di questi ultimi, del resto, non era una nefasta conseguenza del diritto romano, ma - come scriveva Edgar Quinet, in un passo citato anche da Deleuze e Guattari⁷⁸, ne rappresentava lo spirito:

"Au droit divin a succédé le droit privé; au prêtre le jurisconsulte. Le propriétaire, qui, en Orient, était Brahma ou Osiris, est maintenant le père de famille, l'individu. L'homme s'étant délivré de ses dieux, et se trouvant par hasard seul et sans contrôle dans l'univers, en profite pour s'arroger par le stoïcisme l'indépendance absolue dans le monde moral, par la loi civile la souveraineté plénière sur les choses. C'est là l'esprit du droit romain⁷⁹".

La giurisprudenza romana, dunque, non è solo casistica, creatività e congiunzione, ma anche cattura soggettiva: di nuovo, territorializzazione e riterritorializzazione si mischiano e si compenetrano in uno stesso divenire. Rimane il fatto che qui, come in Grecia, il diritto ha avuto spazio per una pratica altra rispetto a quella della legge: si tratta di una pratica che instaura certamente una vita all'interno di relazioni di potere (il che - lo ripetiamo - è inevitabile), ma che prima e dopo la cattura della legge è riuscita anche ad essere una pratica costituente della libertà, proprio laddove la creatività del diritto si fa espressione della

⁷⁷ Veyne, *Il pane e il circo* cit., p. 469.

⁷⁸ MP, p. 534.

⁷⁹ Quinet, E., *Du génie des religions*, Charpentier, Paris, 1842, p. 108-109.

potentia di una singolarità, così come era accaduto in precedenza con la *parresia*. Questi processi di soggettivazione, che avvengono "prima" e "dopo" la cattura soggettiva, non si esauriscono, però, con il periodo classico, bensì trovano un'ultima importante espressione nel regime medievale.

Il diritto feudale

"Contrariamente al polo imperiale relativamente uniforme, questo secondo polo di Stato presenta le forme più diverse. Ma, per vari che siano i rapporti di dipendenza personale, essi segnano ogni volta congiunzioni topiche e qualificate. Sono anzitutto gli Imperi evoluti, in Oriente e in Occidente, [...] ma questo è anche il caso delle città autonome, di feudalità⁸⁰".

Il secondo polo statale, secondo Deleuze e Guattari, è segnato da una forte eterogeneità, che riguarda soprattutto le modalità di assoggettamento: la democrazia ateniese, l'impero romano e il regime feudale instaurano, infatti, delle relazioni di potere molto differenti. Ma essi hanno in comune la capacità di realizzare delle "congiunzioni topiche": finora lo si è visto con la *parresia* e l'agone greco e con la giurisprudenza romana, ma tale capacità riguarda anche l'epoca feudale. Di quest'ultima, in realtà, Deleuze e Guattari non parlano molto, bensì si limitano a collocarla dentro questo secondo polo statale, in quanto essa tenta la realizzazione di un Diritto soggettivo, che sarà anche la base per le trasformazioni future, ossia per l'avanzamento della monarchia assoluta. Questa tesi, in particolare, è ripresa da François Hincker e dal suo breve saggio *Contribution à la discussion sur la transition du féodalisme au capitalisme: la monarchie absolue française*⁸¹. In tale contributo, Hincker sostiene che le monarchie assolute non hanno tentato di porre fine al regime feudale, bensì ne hanno preso il controllo, non al fine di trasformarlo, ma solamente per superare la profonda frammentazione politica che tale regime aveva prodotto: esse, perciò, hanno inventato un *feudalesimo di Stato*. Hincker, nella sua descrizione del regime feudale, punta l'attenzione, in particolare, sulla fiscalità di quest'ultimo, che ne costituiva una delle caratteristiche principali. Tale elemento sottolinea la centralità dell'imposta fiscale e della raccolta di denaro per l'esercizio della governamentalità medievale: detto altrimenti, è il prelievo fiscale a costituire il nuovo strumento di cattura. Ciò viene sottolineato anche da Foucault, con l'aggiunta di una

⁸⁰ MP, p. 533.

⁸¹ Hincker, F., "Contribution à la discussion sur la transition du féodalisme au capitalisme: la monarchie absolue française", in Centre d'études et de recherches marxistes, *Sur le féodalisme*, Éditions sociales, Paris, 1971, pp. 61-66.

nota positiva: se, infatti, il potere è interessato solo alla raccolta di imposte, esso ha certamente poco interesse nei confronti della vita privata e dei comportamenti dei suoi sudditi. Afferma, infatti, Foucault:

"Il potere, in un sistema politico come quelli che abbiamo conosciuto durante il Medioevo, il potere inteso nel senso di governo degli uni da parte degli altri, era tutto sommato a maglie larghe: il problema di realizzare il prelievo fiscale necessario, utile, o semplicemente voluto...Quel che le persone facevano nel loro comportamento quotidiano non era molto importante (lo era invece senza dubbio per la funzione ecclesiastica)⁸²".

L'assoggettamento tramite prelievo fiscale lascia dunque un ampio spazio di libertà agli individui, dal punto di vista dei loro comportamenti privati: allo Stato, infatti, non interessano questi ultimi, a patto che gli individui sottostiano al suo regime fiscale. Che cosa accade, dunque, al diritto in tale contesto? Secondo Foucault, il diritto medievale è in parte un derivato dell'antico diritto germanico⁸³, il quale – prima dell'incontro con l'impero romano – aveva molto a che fare con il pre-diritto greco. Si trattava, infatti, di un diritto che non conosceva il metodo dell'inchiesta di cui abbiamo riscontrato un esempio nella tragedia di Edipo: l'antico diritto germanico, infatti, utilizzava il metodo della *prova*. Esso, in particolare, nasceva come risoluzione di un conflitto tra due (individui, gruppi e famiglie), in cui l'accusa, per essere valida, poteva essere fatta solamente dalla vittima. L'azione penale, perciò, prevedeva la presenza solo di due persone, la vittima e l'accusato, e mai di un terzo (né giudici, né altri). Inoltre, essa veniva intesa come la continuazione del conflitto stesso tra le parti in causa: si trattava, cioè, di una sorta di regolazione e di ritualizzazione della guerra e della lotta. L'unica possibile risoluzione di un conflitto proveniva dall'accettazione di un accordo da entrambe le parti, secondo cui solitamente l'accusato pagava una somma di denaro alla vittima. Il diritto, perciò, dà vita ad una sorta di prova di forza tra i due contendenti, che può concludersi solamente con una transizione economica. In questo caso, non solo non interviene nessun giudice, ma non vi è nemmeno nessuna procedura d'inchiesta tesa alla scoperta della verità. Secondo Foucault, nonostante il diritto germanico verrà surclassato da quello romano, esso riprenderà piede in seguito e riemergerà proprio nel diritto feudale, il quale utilizza, infatti, il sistema dell'*épreuve*, anziché quello dell'*enquête*. Ciò significa che anche il diritto feudale si pone sempre come la risoluzione di una contesa attraverso una serie

⁸² Foucault, M., "Intervista di André Berten", in *Mal fare, dir vero* cit., p. 232-233.

⁸³ Foucault, M., "La vérité et les formes juridiques", in *Dits et Écrits II* cit., p. 574. Più generale, sul diritto germanico, ivi, pp. 572-574, e *Mal fare, dir vero* cit., pp. 172-174.

di prove a cui vengono sottoposte entrambe le parti in causa. Foucault nota che queste prove non avevano affatto lo scopo di scoprire la verità, come accadeva con gli interrogatori nell'inchiesta, bensì servivano a misurare la forza dei contendenti, ossia "l'importance de qui parlait"⁸⁴. Vi erano, del resto, diversi tipi di prova, come, ad esempio, le prove sociali, verbali, religiose e corporali. Le prime somigliavano a quello che nel pre-diritto greco avevamo chiamato cogiuramento, ossia i parenti dell'accusato potevano schierarsi a favore di quest'ultimo, sostenerne l'innocenza e mostrarne così la rispettabilità sociale, anche se ciò – lo ricordiamo – non coincideva mai con una testimonianza o con la produzione di un alibi. Le prove verbali, invece, prevedevano la recitazione di alcune formule che dovevano essere pronunciate correttamente: la minima esitazione o un errore potevano essere indice di colpevolezza. Le prove religiose consistevano per la gran parte in giuramenti da parte dell'accusato, mentre quelle corporali, chiamate *ordalie*, consistevano in una sorta di lotta tra la persona e il suo corpo per constatare la capacità di resistenza e di sopportazione dell'individuo. Ne consegue, perciò, che il diritto medievale non andava affatto alla ricerca della verità, bensì si poneva come un sistema a struttura binaria, in cui i contendenti venivano sottoposti a delle prove: chi rifiutava queste ultime, perdeva automaticamente il processo. In secondo luogo, il processo ha sempre un esito, vale a dire che vi è sempre un vincitore, che, però, non è decretato dalla sentenza pronunciata da un terzo, bensì semplicemente dal fatto di essersi mostrato più forte dell'altro nelle prove. Ciò implica che non vi sia nessun terzo a decidere le sorti della contesa, poiché sono i protagonisti di quest'ultima a determinare il loro successo, nel momento in cui riescono a far emergere la loro forza. Infine, ciò che viene misurato attraverso le prove non è la verità pronunciata dall'uno o dall'altro, bensì la loro forza o potenza. Come afferma Foucault:

"L'épreuve est un opérateur du droit, un commutateur de la force en droit, espèce de *shifter* qui permet le passage de la force au droit. Elle n'a pas une fonction apophantique, elle n'a pas la fonction de désigner, de manifester ou de faire apparaître la vérité. C'est un opérateur du droit, et non pas un opérateur de vérité ou un opérateur apophantique. Voilà en quoi consiste l'épreuve dans le vieux droit féodal"⁸⁵.

Il sistema della prova, dunque, rende la pratica del diritto una sorta di misurazione della potenza (sociale, verbale e fisica) dell'individuo: quest'ultimo non è forzato a dire la verità, bensì, piuttosto, a misurarsi con un altro contendente. L'elemento topico e congiuntivo

⁸⁴ Foucault, M., "La vérité et les formes juridiques", in *Dits et Écrits II* cit., p. 574.

⁸⁵ Ivi, p. 577.

prodotto dal diritto medievale è, dunque, dato proprio dal fatto che il diritto, invece che giudicare la verità della parola pronunciata dall'individuo, ha il compito di misurarne la potenza. Inoltre, chi risulta perdente nel processo, non verrà esiliato o bandito, come accadeva in Grecia, bensì la sua colpa verrà convertita in un obbligo finanziario⁸⁶, ossia una sorta di risarcimento o di riscatto. Per riprendere la distinzione che Foucault propone ne *La société punitive*⁸⁷ tra le quattro diverse forme di punizione, con il vecchio diritto medievale ci troviamo ancora all'altezza delle società del riscatto, che hanno il loro fulcro – come si è visto – nell'antico diritto germanico. Anche in questo caso, però, come è accaduto sia in Grecia che a Roma, l'eccessiva libertà concessa da una pratica del diritto topica, congiuntiva e interessata alla potenza, piuttosto che alla verità, ha come controparte una riterritorializzazione che stringe le maglie del potere sull'individuo, al fine di portare a termine un forte assoggettamento sociale. A differenza di quanto avvenuto in precedenza, questa volta, però, è un'altra istituzione, differente rispetto al governo, che si occupa di tale assoggettamento: si tratta, com'è noto, della chiesa e, più in generale, della funzione ecclesiastica. Foucault ha dedicato molte riflessioni alla pratica della confessione e alle sue trasformazioni: quest'ultima, infatti, era nata come pratica privata e legata ad una forma di cura di sé nel cristianesimo primitivo e verrà poi gradualmente sfruttata come strumento per conoscere l'individuo e, soprattutto, per punirlo. È proprio a partire dall'istituzionalizzazione della confessione, infatti, che il potere, innanzitutto, ha la possibilità di impadronirsi del corpo del penitente: è così che alla fine del Medioevo non ci troveremo più, secondo Foucault, in delle società del riscatto, bensì in delle società della marchiatura, il cui scopo è quello di esporre, marchiare, ferire e impadronirsi del corpo degli assoggettati. In secondo luogo, l'inserimento della confessione all'interno della pratica giuridica aprirà le porte ad un diritto del tutto differente da quello feudale; la confessione, infatti, implica la necessità di una veridizione che – dice Foucault:

"s'inscrive nel contesto dello slittamento che fa sì che la giustizia penale risalga dalla risoluzione del conflitto nella forma di un confronto tra individui alla risoluzione di un conflitto nella forma di una decisione da parte di una corte sovrana o in quella della decisione da parte del sovrano⁸⁸".

⁸⁶ "Ritroviamo molto chiaramente il principio del diritto germanico secondo cui una colpa può sempre essere riscattata se si dà una compensazione a colui al quale si è recato danno o a colui che si è offeso". Foucault, M., *Mal fare, dir vero* cit., p. 172-173.

⁸⁷ Foucault, M., *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, a cura di B. E. Harcourt, EHESS/Gallimard/Seuil, 2003 ; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2016, lezione del 03/01/1973.

⁸⁸ Foucault, M., *Mal fare, dir vero* cit., p. 195.

Assistiamo, perciò, ad una riterritorializzazione della pratica del diritto feudale, che si dà nella forma di una giuridificazione della società, vale a dire della trasformazione dello Stato in uno Stato di giustizia, che aprirà le porte alla modernità e al suo potere sovrano. Dalla prova alla confessione, una confessione che si può ottenere anche sotto tortura, si dà uno spostamento verso i metodi dell'inquisizione e dell'inchiesta, in cui la procedura giuridica è completamente confiscata dal potere politico: nulla è più lasciato nelle mani dell'individuo e delle sue prove di forza; ora sarà il sovrano a divenire, nello stesso tempo, giudice, parte lesa e anche colui che pretende la riparazione del danno procuratagli attraverso la trasgressione di una sua legge. È, dunque, a partire da questa riterritorializzazione dello Stato medievale che si aprono le porte per la futura società punitiva: finisce, così, l'era del Diritto soggettivo, topico e congiuntivo, che non è certo da intendersi, né per Deleuze né per Foucault, come un modello positivo da imitare e riprendere. I due filosofi, al contrario, si limitano a segnalare che in questi spazi-tempo analizzati (la Grecia, l'Impero Romano e il regime feudale) la pratica del diritto era riuscita a divenire, in alcuni casi, uno strumento di libertà e un operatore di processi di soggettivazione. È esattamente questa funzione che le successive società, a partire dall'età moderna, provvederanno a rendere impossibile, facendo divenire il diritto un mero dispositivo di potere.

2.3 Dall'età moderna a oggi: la pratica assiomatica del diritto

"Le monarchie occidentali si sono edificate come sistemi di diritto, si sono pensate attraverso teorie del diritto ed hanno fatto funzionare i loro meccanismi di potere nella forma del diritto. Il vecchio rimprovero che Boulainvilliers faceva alla monarchia francese - di essersi servita del diritto e dei giuristi per abolire i diritti ed assoggettare l'aristocrazia - è probabilmente fondato, almeno nelle grandi linee. Attraverso lo sviluppo della monarchia e della sue istituzioni si è instaurata questa dimensione giuridico-politica, che non è certamente adeguata al modo in cui il potere si è esercitato e si esercita, ma è il codice con cui si presenta e con cui ordina che lo si pensi⁸⁹".

In questo passaggio Foucault fa riferimento al discorso giuridico che le monarchie moderne hanno imposto come la loro stessa rappresentazione. Questo discorso giuridico non ha bisogno di ulteriori spiegazioni, poiché corrisponde esattamente all'immagine della legge moderna che la filosofia si è impegnata a realizzare per il potere, vale a dire la teoria della

⁸⁹ Foucault, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 78.

sovranità, accompagnata da una legge universale e astratta che trova la sua piena sistematizzazione in Kant, ma che in generale emerge in tutti i teorici e giuristi del XVII secolo che hanno pensato il potere in termini di legge e di sovranità. Il potere moderno, come abbiamo visto nel secondo capitolo, ha voluto essere rappresentato secondo tale discorso giuridico, che pone il sovrano come il detentore del potere, a partire da un contratto sociale attraverso cui gli individui hanno rinunciato al proprio diritto naturale in cambio della loro sicurezza. Né Foucault né Deleuze e Guattari intendono negare l'efficacia di tale discorso giuridico, o mettere in dubbio l'esistenza di un regime sovrano che ha dominato la scena politica a partire dall'età moderna. Si tratta, però, per entrambi di mostrare come questo stesso regime non abbia agito da solo e come, a partire da un certo momento, non sia stato nemmeno la forza più potente all'interno di uno scenario politico che cominciava a farsi sempre più complesso e plurale. La sovranità, per lo meno per come è stata pensata dai giusnaturalisti e da Hobbes, corrisponde tanto secondo Foucault quanto secondo Deleuze al modo in cui il potere ha voluto mostrarsi. Com'è noto, tale modello teorico propone il regime della sovranità come il risultato di un contratto che fonda tanto la società quanto il potere del sovrano: la volontà di quest'ultimo coincide con l'emanazione di un sistema di leggi, a cui i sudditi sono obbligati ad obbedire in nome del contratto stesso. La sovranità, perciò, va a coincidere con una "società della legge", in cui il sovrano detiene un potere assoluto che si esercita entro i limiti di un territorio ben definito, poiché l'obbedienza si può ottenere solo dove il sovrano è ben installato sul territorio. Detto altrimenti, il sovrano ha un dominio assoluto sul territorio e sui suoi sudditi e detiene il monopolio della forza politica: il suo unico problema, dunque, diviene quello di legittimare un potere di tali proporzioni. Per farlo, egli si avvale di un discorso giuridico che connette il suo potere ad un diritto: quello che i suoi stessi sudditi gli hanno concesso attraverso l'instaurazione di un contratto sociale, che fonda il suo potere e lo legittima in ogni suo aspetto. Ciò significa che analizzare il potere sovrano avvalendosi di tale discorso politico che ha il proprio modello nel *Leviatano* di Hobbes, equivale a legittimare questo stesso potere e a spiegarlo attraverso un'immagine che il sovrano stesso ha voluto utilizzare come rappresentazione di sé. Per questa ragione, Deleuze e in modo ancor più esplicito Foucault, rifiutano di seguire le analisi del potere che hanno segnato tutta la teoria politica moderna, da Hobbes fino alla Rivoluzione francese, poiché vedono queste ultime come dei tentativi di legittimare la sovranità o quanto meno di fare di quest'ultima il centro di ogni riflessione politica. Ma porre il potere sovrano e la sua fabbricazione come unico *enjeu* teorico, significa fare il gioco del potere dominante, dimenticando che esistono tutta una serie di relazioni di potere che permeano lo spazio sociale e riguardano la quotidianità

dell'individuo, molto più di una relazione verticale e del tutto astratta tra il suddito, da un lato, e il potere e la legge trascendenti, dall'altro. Come scrive Sandro Chignola:

"Liberarsi dall'ossessione del *Leviatano*, per usare l'espressione foucaultiana, significa analizzare il potere dentro la densa tramatura di rapporti che lo disloca dalla forma del diritto per reinvestirlo sulla «vitalità» complessiva dei rapporti sociali⁹⁰».

La sovranità, dunque, ha usato il diritto per legittimare il potere e se ne è appropriata facendolo divenire uno strumento del dominio. Ma essa ha instaurato una relazione di potere che è efficace soprattutto in quello che potremmo chiamare il livello "macrofisico": si tratta, cioè, di una relazione che si gioca totalmente nell'ambito della visibilità, poiché il sovrano deve avere un nome e un volto che lo connotano come simbolo della sua forza sfolgorante, la quale si esercita sempre e solo pubblicamente (si pensi al supplizio dei criminali⁹¹ e alla violenza esercitata contro i folli⁹²). Dall'altra parte, però, una tale relazione di potere così "visibile" e "superficiale", lascia spazio a tutta una serie di tecniche di potere che possono occupare il campo "microfisico": si tratta in questo caso di un potere più discreto ed anonimo, ma che comincia ad acquisire un'efficacia sempre maggiore, arrivando a tagliare la testa al re e a porre fine al dominio della sovranità. I grandi teorici politici, però, non sono stati in grado di scorgere tale microfisica del potere ed hanno continuato a sostenere lo stato sovrano di diritto, perpetuandone il discorso giuridico, attraverso il quale - come abbiamo già ampiamente visto - esso stesso si legittimava. Da qui, dunque, la scelta da parte di Foucault e di Deleuze di abbandonare il terreno di tale discorso giuridico, che mirava alla fondazione di un potere sovrano sulla base di un sistema di leggi e divieti, nel tentativo di concentrare le proprie analisi sui meccanismi di potere che coinvolgono più direttamente la singolarità e la molteplicità dei rapporti sociali. Troviamo qui, perciò, un forte punto di incontro tra i due autori francesi: Deleuze, da un lato, pone la teoria giusnaturalista e, in particolare, l'analisi hobbesiana come rappresentazioni e immagini del potere moderno, che - come abbiamo visto nel secondo capitolo - servono a legittimare il potere stesso e a rendere la filosofia il suo sapere privilegiato; Foucault, dall'altra parte, è ancora più esplicito nel porre la sovranità dal lato della macrofisica e a contestare il ruolo di paradigma teorico del discorso giuridico con

⁹⁰ Chignola, S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive Approdi, Roma, 2014, p. 25-26.

⁹¹ Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1993, pp. 5-75.

⁹² Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, edizione stabilita da J. Lagrange sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2010.

cui il potere sovrano ha preteso di farsi rappresentare. Troviamo scritto, infatti, ne *La volontà di sapere*:

"Si resta legati ad una certa immagine del potere-legge, del potere-sovrano, che i teorici del diritto e dell'istituzione monarchica hanno definito. È di questa immagine che bisogna liberarsi, cioè del privilegio teorico della legge e della sovranità, se si vuol fare un'analisi del potere nel gioco concreto e storico dei suoi modi di funzionamento. [...] Cerchiamo di liberarci di una rappresentazione giuridica e negativa del potere, rinunciamo a pensarlo in termini di legge, di divieto, di libertà e di sovranità⁹³".

Rinunciare a tale immagine del potere sovrano significa, perciò, rifiutare di mettere al centro dell'analisi politica una relazione di potere binaria, quella tra il sovrano e il suddito, che non potrà che esprimersi nella forma di una legge che sa solamente vietare, limitare e reprimere. Il potere, se analizzato nella molteplicità dei suoi rapporti di forza, mostrerà che egli non è solo repressivo, ma anche creativo, in grado cioè di produrre l'oggetto stesso su cui esercita la sua forza, ossia l'individuo, il soggetto, la macchina sociale. Ci troviamo, perciò, a partire dalla modernità, di fronte ad una complessificazione delle relazioni di potere, che si estendono ovunque: il potere - come dirà Foucault - è dappertutto, proprio perché non è più da intendersi come una sovrastruttura, bensì come una moltiplicazione dei rapporti di forza che invadono ogni campo d'azione. È questo il momento in cui tanto una vita quanto la giurisprudenza intesa come una pratica creativa di diritto, vengono completamente assoggettate al potere: al contrario di quanto si pensa, quest'operazione di cattura non è portata a termine dalla sovranità, bensì da un regime che si estende in ogni anfratto del sociale. Tale regime, in Deleuze e Guattari, prende il nome di *assiomatica*: non si tratta certo di negare la grandissima eterogeneità che tale regime presenta, a partire dall'assoggettamento della disciplina fino all'asservimento della governamentalità neoliberale, passando per stati democratici, totalitari e socialisti. Eppure, come abbiamo già avuto modo di sottolineare nel secondo capitolo a proposito della nascita dei diritti umani come assiomi, tutte queste differenze possono comunque essere ricondotte ad un unico regime, a partire da alcuni caratteri fondamentali che le caratterizzano tutte in egual modo. Tali caratteri possono essere riassunti in tre termini, quali la merce, il diritto assiomatico e l'immanenza, che ne definiscono rispettivamente la dimensione economica, giuridica e politica.

⁹³ Foucault, M., *La volontà di sapere* cit., p. 80-81. Per una critica esplicita ad Hobbes, si veda Foucault, M., *Bisogna difendere la società* cit., lezione del 4 febbraio 1976.

A livello economico, infatti, l'assiomatica coincide con lo sviluppo del capitalismo: ciò implica la nascita di un unico mercato mondiale, che diviene l'oggetto proprio del potere. Vale a dire che, mentre prima si aveva un potere sovrano che si esercitava sul territorio, l'assiomatica, invece, implica una forte componente di deterritorializzazione. Come scrivono Deleuze e Guattari:

"Il capitalismo non è affatto territoriale, nemmeno ai suoi inizi: la sua potenza di deterritorializzazione consiste nel prendere per obiettivo non la terra, ma il «lavoro materializzato», la merce⁹⁴".

Il primo grande cambiamento, perciò, si ha a livello economico con l'esplosione di uno spazio extranazionale, addirittura mondiale, in cui il potere intende instaurarsi: ciò che diviene di primario interesse per quest'ultimo, dunque, non è più la cattura del territorio, bensì della merce. Quest'ultima, del resto, sfugge ad ogni controllo statale e nazionale, poiché circola attraverso lo scambio e valica qualsiasi frontiera, divenendo un flusso del tutto deterritorializzato. Del resto, è proprio la caratteristica dell'assiomatica quella di operare attraverso una congiunzione generalizzata dei flussi decodificati. Se, infatti, anche il precedente apparato di Stato, che agiva tramite topiche e soggettivazioni, era in grado di congiungere dei flussi decodificati che sfuggivano, esso, però, lo faceva sempre attraverso un'appropriazione e riteritorializzazione di questi ultimi. Al contrario, con l'assiomatica, i flussi raggiungono un livello di deterritorializzazione tale che non è più possibile semplicemente arrestarli: il capitalismo, perciò, diverrà il primo apparato di potere in grado di sfruttare tali flussi, senza tentare di ricodificarli o surcodificarli. Anzi, esso accentuerà ancor di più la deterritorializzazione di tali flussi, facendo divenire la merce puro capitale: "un'enorme massa monetaria definibile come «apolide», che circola attraverso gli scambi e le frontiere, sfuggendo al controllo degli Stati⁹⁵". Ma la merce non è l'unico flusso decodificato; ad essa se ne accompagna un altro altrettanto fondamentale per la definizione dell'economia del capitalismo mondiale: si tratta del lavoro libero e nudo, che sfugge da tutte le parti e non è più riducibile ad una relazione duale tra servo e padrone. L'assiomatica, infatti, include nel lavoro l'intera attività produttiva: non ci saranno più né legami personali, né processi di soggettivazione qualitativi, ora il potere vuole investire il soggetto qualunque e creare "un'unica Soggettività globale, non qualificata, che capitalizza tutti i processi di

⁹⁴ MP, p. 535.

⁹⁵ Ibidem.

soggettivazione⁹⁶". Siamo di fronte, dunque, ad una libera circolazione di merci e di lavoro, che definisce l'assiomatica mondiale come un apparato del tutto deterritorializzato. Questa potenza di decodificazione è ciò che, a livello giuridico, consente al nuovo potere di fare a meno di un sistema legislativo come quello utilizzato dalla sovranità: come abbiamo visto anche nel secondo capitolo, il nuovo potere non ha più bisogno di legittimarsi e, perciò, non necessita di un'immagine della legge che lo rappresenti. Ciò segna anche il momento di declino della filosofia come sapere privilegiato: in precedenza l'avevamo visto parlando di Deleuze, ma anche Foucault sottolinea tale cambiamento, affermando che il nuovo potere ha messo in atto:

"una organizzazione interna di centralizzazione di tali sapere intorno a una sorta di assiomatizzazione di fatto. [...] Per ciò stesso scompare il ruolo fondamentale e fondatore della filosofia. Essa non avrà più, d'ora in poi, alcun ruolo effettivo da svolgere all'interno della scienza e dei processi di sapere⁹⁷".

Anche per Foucault, dunque, l'assiomatizzazione coincide con la fine dell'immagine della legge costruita dalla filosofia: perciò, quest'ultima perde il ruolo che aveva avuto fino ad allora, a discapito di altri saperi. Ciò non significa che non vi siano più leggi o sistemi legislativi all'interno dell'assiomatica, bensì non si tratterà più di un sistema giuridico coerente e completo come quello del sovrano. Ora anche il Diritto assumerà la forma di un'assiomatica, vale a dire che diverrà un sistema in cui tutte le proposizioni sono indipendenti l'una dall'altra e pertanto possono esserne aggiunte continuamente di nuove, senza che esse siano necessariamente coerenti con tutte le altre. È a partire da tale impostazione, del resto, che nasceranno i diritti umani e che verranno fatti coesistere paradossalmente con altri assiomi, quali quelli relativi alla sicurezza o al consumo capitalistico. Se, però, attraverso il sistema legislativo, il potere sovrano era in grado di controllare tutti gli aspetti visibili della vita dei propri sudditi, ora il nuovo sistema si situa a livello micropolitico e tenta di controllare ogni comportamento dell'individuo, anche quelli più nascosti e privati. Perciò, non si deve pensare che l'indebolimento del ruolo della legge coincida con una maggiore libertà degli individui, poiché, al contrario, l'assiomatica si avvarrà di altri dispositivi che le consentiranno di andare ben oltre il semplice divieto imposto dalla legge. Il Codice Civile moderno non è propriamente un codice, quanto piuttosto un'assiomatica che ha il compito non solo di vietare o limitare alcuni comportamenti degli individui, ma anche di influenzarli in ogni suo aspetto.

⁹⁶ Ivi, p. 534.

⁹⁷ Foucault, M., *Bisogna difendere la società* cit., p. 159.

Come scrive Jean Ray, in un saggio dedicato al Codice Civile francese citato anche da Deleuze e Guattari, attraverso il nuovo diritto assiomatico:

"il legislatore non solamente condiziona la nostra azione con certi obblighi, la limita con dei divieti; ma accorda certi permessi, e, descrivendo le istituzioni, indica le possibilità che si aprono alla nostra azione⁹⁸".

Questa cattura assumerà forme differenti, quali la norma e i dispositivi di sicurezza, ma rimane il fatto che l'assiomatica, per funzionare, necessita di "diritti astratti convertibili"⁹⁹ che definiscono la nuova sfera giuridica del capitalismo, in opposizione al sistema di legge che metteva in atto il sovrano. Un tale sistema di diritti consente all'assiomatica un'estensione del proprio controllo che raggiunge un livello tale da poter essere definito come un sistema immanente. Caratteristica questa che intende definire l'espansione del potere capitalista, il quale non solo supera i confini nazionali per seguire i flussi decodificati del denaro e del lavoro, ma sembra in grado di instaurare un monopolio mondiale su entrambi, a tal punto da potersi definire come illimitato. Il capitalismo, cioè, ha inglobato ogni cosa: non vi è più nulla che gli sia esterno e che lo possa limitare dal di fuori; propriamente parlando, non vi è nemmeno più un *dehors* del capitale. Per tanto, il potere perde la trascendenza che caratterizzava la legge e il sovrano e diviene totalmente immanente: fagocitando tutto, esso non può che governare dall'interno ed è esattamente ciò che gli permette di controllare anche le relazioni più nascoste e private. Come afferma Foucault, sembra che il nuovo potere prenda a modello il governo del padre sulla famiglia, poiché si tratta di:

"un potere immanente alla società (il padre fa parte della famiglia), un potere sulle cose e non sul territorio, un potere dalle finalità molteplici¹⁰⁰".

Questa immanenza, dunque, è in grado di operare una cattura ancor più potente rispetto a quella operata dalla legge astratta e trascendente: ovviamente essa non va confusa con il piano di immanenza immaginato da Deleuze e Guattari come base per la costituzione di quella "democrazia anarchica" a cui si è accennato in precedenza, però è chiaro che ancora una volta non è possibile fare alcuna generalizzazione, che ci porterebbe a pensare l'immanenza come qualcosa di positivo e di per sé auspicabile per una vita. Tutto al contrario, l'immanenza può

⁹⁸ Ray, J., "La struttura logica del Codice Civile francese" (1926), in Scarpelli, U. e Di Lucia, P. (a cura di), *Il linguaggio del diritto*, LED, Milano, 1994, p. 283. Citato in MP, p. 561, nota 45.

⁹⁹ MP, p. 535.

¹⁰⁰ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 83.

divenire un regime ancor più temibile della legge trascendente: è esattamente ciò che accade con l'assiomatica capitalista e con la sua congiunzione dei flussi decodificati.

Per comprendere, dunque, questo nuovo apparato di cattura è necessario porsi a livello di quella che Foucault ha chiamato una *microfisica* del potere, poiché, se si continua a guardare solo il livello molare, si continuerà a vedere soltanto la sovranità e il suo discorso giuridico. Tanto Foucault quanto Deleuze e Guattari, invece, intendono scoprire che cosa si cela a livello molecolare, dietro lo splendore e i fasti della corona: è così che essi scoprono l'instaurarsi di questo nuovo apparato di cattura capitalista, che - come accennato all'inizio - include diverse forme eterogenee, le quali non si escludono l'un l'altra, bensì coesistono. Nei diversi momenti storici, però, ve ne è sempre una che prevale sulle altre ed è così che prendono forma diversi meccanismi di potere che analizzeremo nella loro specificità: essi sono, in particolare, la società disciplinare, la società di controllo e quella della governamentalità algoritmica.

Le società disciplinari: norma e assoggettamento

"Il momento storico delle discipline è il momento in cui nasce un'arte del corpo umano. [...] Prende forma allora una politica di coercizioni che sono un lavoro sul corpo, una manipolazione calcolata dei suoi elementi, dei suoi gesti, dei suoi comportamenti. Il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone¹⁰¹".

A partire dalle analisi di Foucault della prima metà degli anni '70, è ormai nota a tutti l'espressione con cui oggi identifichiamo i meccanismi di potere che sono emersi nel XVIII secolo e che danno vita alle cosiddette *società disciplinari*. Si deve, però, sempre tener presente che la disciplina non identifica *il* potere in un determinato periodo storico, bensì designa dei meccanismi di potere che sono presenti in tutto il regime dell'assiomatica, dunque a partire dall'età moderna fino ad oggi. Ciò che Foucault ci ha permesso di scorgere è il momento in cui questi meccanismi disciplinari sembrano aver raggiunto la loro massima estensione, ossia nel XVIII e XIX secolo. Ma non per questo, essi possono dirsi assenti all'interno del regime sovrano e nelle attuali società di controllo: vi è semplicemente una coesistenza di diversi meccanismi di potere, ciascuno dei quali ha dei periodi in cui può dirsi in un certo senso "minoritario", ed altri in cui, invece, si rivela il più adatto alla conduzione

¹⁰¹ Foucault, M., *Sorvegliare e punire* cit., p. 150.

dell'arte di governo. Il XVIII e il XIX secolo sono, dunque, il momento delle discipline: Foucault ce ne ha fornito una descrizione magistrale nei suoi corsi al Collège de France dal 1971 al 1975¹⁰², oltre che in uno dei suoi testi più celebri, ossia *Sorvegliare e punire*.

Possiamo riassumere questa emergenza della società disciplinare attraverso la designazione di uno spazio-tempo specifico: la disciplina, infatti, si definisce innanzitutto per una nuova articolazione tanto dello spazio quanto del tempo. Essa procede, in particolare, attraverso una distribuzione degli individui nello spazio che ricorda quanto Deleuze affermava a proposito del *nomos* sedentario, vale a dire che la distribuzione è tesa alla costruzione di una gerarchia in cui agli individui vengono assegnati dei posti fissi e predeterminati. Ciò significa che:

"la disciplina dà forma architettonica a uno spazio e pone come problema essenziale una distribuzione gerarchica e funzionale degli elementi"¹⁰³.

Per ottenere una tale articolazione dello spazio, la disciplina ha bisogno di agire, innanzitutto, attraverso forme di clausura ed internamento: isolare gli individui, porli all'interno di uno spazio chiuso e controllato è, del resto, la via più efficace per ottenere quell'osservazione "del dettaglio e delle piccole cose" che sta a cuore ai meccanismi disciplinari. Ciò significa che tutti i luoghi pubblici, quali la scuola, la prigione, l'ospedale, la caserma, sono spazi di internamento, all'interno dei quali gli individui sono posizionati ciascuno al suo posto, al fine di essere osservati e controllati continuamente ed in ogni minimo dettaglio. Da questo punto di vista, sono ormai note le analisi che Foucault ha dedicato al *Panopticon* di Bentham, il quale, grazie alla sua forma architettonica e alla sua struttura, può essere considerato a pieno titolo il modello dello spazio disciplinare: il potere, infatti, è qui contemporaneamente in grado di incasellare ogni individuo al suo posto e di osservare ciascuno dei detenuti senza mai essere visto. La disciplina, dunque, concepisce lo spazio come un'architettura in cui è necessario organizzare le celle, i posti e i ranghi: si tratta, perciò, di una sorta di microfisica "cellulare"¹⁰⁴ del potere. Ma questa distribuzione degli individui non è ancora sufficiente per ottenere una sorveglianza completa di questi ultimi: ad essa, dunque, si affianca una gestione del tempo che va di pari passo all'internamento. Negli spazi disciplinari, perciò, gli individui

¹⁰² I corsi, in particolare, sono i seguenti:

1) *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, a cura di Bernard E. Harcourt, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2015.

2) *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973* cit.

3) *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* cit.

4) *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. di V. Marchetti, Feltrinelli, Milano, 2000.

¹⁰³ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 29.

¹⁰⁴ Foucault, M., *Sorvegliare e punire* cit., p. 162.

agiscono secondo tempi e modi fissati dalla disciplina: vi è una presa in carico dell'attività individuale, che implica l'elaborazione di uno "schema anatomico-cronologico del comportamento". Foucault definisce quest'ultimo come segue:

"Non è un impiego del tempo [...]. È più di un ritmo collettivo e obbligatorio, imposto dall'esterno: è un «programma» che assicura l'elaborazione dell'atto e controlla dall'interno il suo svolgimento e le sue fasi. [...] Il tempo penetra il corpo, e con esso tutti i controlli minuziosi del potere¹⁰⁵".

Si tratta, dunque, di disciplinare il corpo affinché ogni minimo gesto e comportamento siano non solo predefiniti, ma anche efficaci e rapidi. Alla disciplina, infatti, non interessa solamente che il tempo sia impiegato senza sprechi, ma impone anche una capitalizzazione del tempo: ogni istante viene, perciò, intensificato e l'organizzazione interna del tempo si fa sempre più dettagliata. La disciplina finisce così con l'investire completamente la durata, dividendola in segmenti temporali sempre più piccoli, a ciascuno dei quali viene fissato un proprio termine o fine. In tal modo i meccanismi disciplinari fanno apparire un tempo lineare che è, però, orientato verso un punto finale: si tratta, perciò, di un tempo "evolutivo"¹⁰⁶.

Ma tutta questa organizzazione dettagliata dello spazio e del tempo ha un fine ben preciso, che non è solamente quello di sorvegliare gli individui, bensì anche quello di rendere ciascuno il più efficace possibile: la disciplina tenta cioè di estrarre da ciascuno la quantità massimale di forza che può essere ricavata, al fine di ottenere un risultato ottimale. È in quest'ottica, dunque, che si pone l'organizzazione dei diversi apparati, da quello militare a quello scolastico. Ma - rimane da chiedersi - in che modo i meccanismi disciplinari riescono ad agire sugli individui, vale a dire quali mezzi utilizzano? Certamente il primo dispositivo che viene messo in atto è quello della sorveglianza: abbiamo visto, parlando dell'internamento, come tutti gli spazi disciplinari siano costruiti appositamente affinché ci sia un'osservanza continua e gerarchizzata di tutto ciò che accade all'interno di questi luoghi di clausura. Ma a tale dispositivo di sorveglianza, se ne affianca un altro, che è indispensabile per controllare il tempo e il comportamento di ciascun individuo, ossia la norma. Quest'ultima si oppone alla legge, per come veniva intesa nel regime della sovranità: la normalizzazione, infatti, non deve essere pensata come un corpus legislativo a cui obbedire, bensì come un'operazione che tende, da un lato, ad omogeneizzare lo spazio e, dall'altro, a definire il limite, ossia la frontiera tra il normale e l'anormale, così che ciascuno verrà misurato in base al modello coercitivo del

¹⁰⁵ Ivi, p. 165.

¹⁰⁶ Ivi, p. 175.

normale e verrà punito in caso di anormalità. Inutile ricordare qui l'importanza delle analisi di Canguilhem, esplicitamente citato da Foucault su tale punto¹⁰⁷: rimane il fatto che nelle discipline il ruolo centrale è occupato dalla norma stessa, prima ancora che dalla distinzione tra normale e anormale. Afferma a tal proposito Foucault:

"La normalizzazione disciplinare consiste nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi è capace di conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce. Nella normalizzazione disciplinare non è prioritario il normale e l'anormale, ma la norma stessa, che detiene un carattere originariamente prescrittivo da cui discende la possibilità stessa di determinare ciò che è normale e anormale¹⁰⁸".

Ora, tanto la sorveglianza quanto la sanzione normalizzatrice sono dispositivi rivolti non tanto ad una massa o ad una collettività, quanto piuttosto ad un singolo individuo. La disciplina, infatti, mira ad un addestramento individuale, poiché quest'ultimo è in grado di garantirle quel controllo completo, minuzioso e dettagliato che essa intende realizzare. Non si tratta, perciò, solamente di sorvegliare e di punire, ma anche, prima di tutto, di costruire dei soggetti da normare: come nota Pierre Macherey nel suo saggio *La raison et les normes*, mentre la legge imponeva obbedienza, costruendo con gli individui un legame formale, le norme, al contrario, legano a sé i soggetti in un ordine del tutto effettivo¹⁰⁹. La norma, cioè, costruisce anzitutto dei soggetti che devono conformarsi al modello di normalità che essa stessa propone. Questo meccanismo di potere, che è solo apparentemente più dolce rispetto all'obbligazione trascendente della legge, nasconde in realtà una forma di repressione ancor più violenta. Questa combinazione di sorveglianza e normalizzazione, tipica delle società disciplinari, dà vita, infatti, ad un specifico regime di potere, che - seguendo Deleuze e Guattari - possiamo definire *assoggettamento sociale*.

Si ricorderà, infatti, che in *Mille Piani* vengono distinte, in particolare, due forme di potere: l'asservimento macchinico e l'assoggettamento sociale. Se è vero che il primo lo abbiamo trovato già nel regime arcaico imperiale ed il secondo, invece, nell'epoca delle città stato, dell'impero romano e dell'età feudale, rimane il fatto che anche l'assiomatizzata capitalista mondiale è caratterizzata, secondo Deleuze e Guattari, da questi stessi processi. La differenza è che ora i due dispositivi di potere coesistono, esattamente come la disciplina e la biopolitica

¹⁰⁷ Ivi, p. 201.

¹⁰⁸ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 50-51.

¹⁰⁹ Macherey, P., "La raison et les normes", in *La philosophie au sens large. Groupe d'études animé par Pierre Macherey*, 29/11/2011. <http://philolarge.hypotheses.org/1183>

secondo Foucault. Tra i due processi non ve ne è uno più desiderabile o, quanto meno, più sopportabile dell'altro: essi, piuttosto, si rivolgono a due spazi sociali differenti che acquisiscono la loro massima estensione in diversi momenti storici. Possiamo porre, dunque, la foucaultiana società disciplinare come l'epoca di quello che Deleuze e Guattari chiamano assoggettamento sociale. Quest'ultimo, infatti, è definibile all'interno dell'assiomatica come quel processo in cui l'individuo viene letteralmente prodotto dal potere, attraverso un meccanismo che gli assegna un'identità fissa. Vale a dire che l'assoggettamento considera l'individuo sempre in quanto maschio o femmina, bianco o nero, maestro o allievo, ricco o povero: esso ragiona, dunque, per dualismi e forma l'individuo facendogli personificare questi ultimi. Tale produzione di un'identità fissa avviene attraverso delle semiotiche significanti, legate al linguaggio e disposte su di un piano molare, poiché coinvolgono l'individuo nella sua interezza e lo considerano come una sostanza in sé autosufficiente, in grado di farsi portatore di una coscienza e, per l'appunto, di un'identità. Il potere disciplinare, dunque, si presta bene al concetto di assoggettamento e a questa costituzione di identità fisse: del resto, l'operaio, l'allievo, il folle, il malato, possono essere tutti annoverati fra i prodotti di un tale assoggettamento sociale.

Rimane, dunque, da comprendere che cosa accade alla pratica giuridica all'interno del regime disciplinare: Foucault, dal canto suo, la descrive come un esame, Deleuze, invece, ne parla in termini di assoluzione apparente. In entrambi i casi, ciò che si vuole indicare è che la pratica del diritto viene completamente strumentalizzata da parte del potere: il capitalismo, del resto, ha fagocitato tutto, anche la giurisprudenza. Quest'ultima ora è completamente interiorizzata dai meccanismi di potere e la disciplina la utilizza, dunque, per assoggettare gli individui. Foucault, come detto, descrive la pratica giuridica disciplinare come un vero e proprio esame, che, a differenza dell'inchiesta greca o della prova medievale, non tenta più di indagare su qualcosa che è accaduto, bensì cerca di stabilire se un individuo si comporta o meno secondo le regole¹¹⁰. In tal caso, perciò, non si tratta di far luce su un fatto specifico, quanto piuttosto di porre l'individuo continuamente sotto i riflettori del potere, legittimando così una sorveglianza e un controllo continui. L'esame, perciò, combinando la sorveglianza e la norma, diviene il paradigma del dispositivo disciplinare, poiché esso impone il passaggio dalla visibilità del sovrano alla "visibilità inevitabile dei soggetti" e perché, al contempo, fa entrare l'individuo nel campo del sapere e della documentazione, procedendo a identificarlo, scritturarlo e descriverlo attraverso le cosiddette scienze dell'uomo. L'esame, perciò, costituisce l'individuo come oggetto ed effetto tanto del potere quanto del sapere. In questa

¹¹⁰ Foucault, M., "La vérité et les formes juridiques", in *Dits et Écrits II* cit..

procedura giuridica, non vi è più spazio per la casistica della giurisprudenza antica, poiché il sapere e il potere disciplinare si appropriano del "caso", il quale viene completamente assorbito dal processo di assoggettamento. Il caso, che prima poteva essere inteso come un evento singolare in grado di modificare o correggere una norma astratta, ora diviene, invece, il termine che si usa per indicare l'individuo in quanto prodotto della disciplina. Scrive a tal proposito Foucault:

"L'esame, contornato da tutte le sue tecniche documentarie, fa di ogni individuo un «caso»: un caso che costituisce nello stesso tempo un oggetto di una conoscenza e una presa per un potere. Il caso non è più, come nella casistica o nella giurisprudenza, un insieme di circostanze qualificanti un atto e aventi il potere di modificare l'applicazione di una regola, il caso è l'individuo quale lo possiamo descrivere, misurare, valutare, comparare ad altri e ciò nella sua stessa individualità; ed è anche l'individuo che sarà da addestrare o da correggere, da classificare, normalizzare, escludere, ecc.¹¹¹".

Ciò significa che il caso, deleuzianamente inteso come evento, che è assolutamente centrale per una pratica del diritto che intenda porsi anche come processo di soggettivazione di una vita, viene completamente assoggettato, normato e individualizzato dalla disciplina. Quest'ultima, attraverso l'esame, procede a cancellare tanto il caso quanto le singolarità rendendole degli individui, ossia attribuendo loro delle identità fisse. Questi processi di assoggettamento e di individualizzazione del caso, vengono tradotti da Deleuze attraverso l'espressione "assoluzione apparente"¹¹², con cui egli denota la pratica giuridica disciplinare. Il termine è ripreso da *Il Processo* di Kafka, dove indica una delle tre possibili soluzioni offerte a K. dal pittore¹¹³: essa designa un procedimento in cui l'imputato riesce ad ottenere una conferma della sua innocenza firmata da alcuni giudici. Tale conferma permette al giudice responsabile del suo caso di concedere un'assoluzione che è però solo apparente e temporanea: l'imputato cioè è libero, ma l'accusa continua a pendere su di lui. Ciò implica che il processo può essere riaperto in ogni momento e l'imputato potrebbe anche essere nuovamente arrestato: in tal caso dovrà ricominciare a raccogliere le firme dei giudici per ottenere una nuova assoluzione apparente. Secondo Deleuze tale procedimento esprime

¹¹¹ Foucault, M., *Sorvegliare e punire* cit., p. 209. Un'altra differenziazione tra la casistica o giurisprudenza antica e l'individualizzazione disciplinare si trova ivi, p. 108-109.

¹¹² "Nelle società disciplinari non si faceva che ricominciare (dalla scuola alla caserma, dalla caserma alla fabbrica), mentre nelle società di controllo non si finisce mai con nulla [...]. Kafka, che si collocava già alla cerniera tra le due tipologie di società, ha descritto nel *Processo* le forme giuridiche più temibili: *l'assoluzione apparente* delle società disciplinari (tra due internamenti), *il differimento illimitato* delle società di controllo (In continua variazione) sono due modi di vita giuridici molto diversi". Pp, p. 237.

¹¹³ Kafka, F., *Il processo* cit., p. 153-156.

appieno la tecnica disciplinare, che mira a far passare l'individuo da un internamento all'altro (la casa, la scuola, la caserma, ecc.) ricominciando ogni volta da capo. L'assoluzione apparente, dunque, traduce la pratica giuridica disciplinare, nel quale il caso è stato completamente catturato dal potere e non ha più nessuna possibilità di dar vita a nuovi processi di soggettivazione. Ma questa, in generale, è una caratteristica che ricorre in tutto il periodo dell'assiomatica capitalista, seppur in forme eterogenee: come preannunciato, infatti, non è in gioco solo la disciplina e la sua assoluzione apparente, ma anche un altro meccanismo di potere, analizzando il quale ci sposteremo verso le cosiddette società di controllo.

Le società di controllo: biopolitica e asservimento

"Siamo in una crisi generalizzata di tutti gli ambienti di internamento, carcere, ospedale, fabbrica, scuola famiglia. [...] I ministri competenti non fanno che annunciare delle riforme ritenute necessarie. Riformare la scuola, riformare l'industria, l'ospedale, l'esercito, il carcere; ciascuno sa però che queste istituzioni sono finite, sono a più o meno breve scadenza. [...] Sono le *società di controllo* che stanno sostituendo le società disciplinari. «Controllo» è il nome che Burroughs propone per designare il nuovo mostro e che Foucault riconosce come il nostro prossimo avvenire¹¹⁴".

Il *Poscritto sulle società di controllo* ci mostra un passaggio, quello dalle società disciplinari (di cui Foucault era stato il grande interprete, ma anche colui che per primo, secondo Deleuze, ne aveva intravisto la fine) alle società di controllo. Pur rimanendo all'interno dell'assiomatica mondiale, queste ultime segnano, infatti, un forte cambiamento rispetto alla disciplina (la quale - lo ricordiamo - è ancora presente, solo che in una posizione non più dominante). Si tratta di stabilire nuove coordinate spazio-temporali rispetto a quelle disciplinari, poiché non si avrà più a che fare né con luoghi di internamento né con tempi di addestramento. Prima ancora di addentrarci nella descrizione del controllo e delle sue tecniche di potere, vale la pena ricordare che Deleuze non è stato l'unico a mostrarci tale passaggio: anche Foucault ne ha parlato abbondantemente, utilizzando un nome differente, che è quello di *biopolitica*. Deleuze non aveva a disposizione i corsi che Foucault dedicò a quest'ultima, vale a dire *Bisogna difendere la società, Sicurezza, territorio, popolazione e Nascita della biopolitica*, ma in ogni caso non si intende negare qui ogni differenza tra la prospettiva

¹¹⁴ Pp, p. 235.

deleuziana delle società di controllo e la biopolitica foucaultiana. Una tale divergenza terminologica, infatti, è certamente indice anche di alcune prese di distanza concettuali, ma, d'altra parte, le due analisi nascondono anche molti punti in comune, soprattutto nell'identificazione di un nuovo spazio-tempo e di un nuovo dispositivo di potere, che si distanzia dall'assoggettamento sociale e prende le sembianze di quello che Deleuze e Guattari chiamano un *asservimento macchinico*.

Partiamo, dunque, dalla descrizione della nuova spazialità, che si differenzia rispetto all'architettura disciplinare. Deleuze descrive, in particolare, questo cambiamento come un passaggio dall'internamento alla *modulazione*: Spesso si dimentica che Deleuze ha parlato delle società di controllo, appellandole anche "società di comunicazione"¹¹⁵, alle quali fa corrispondere le macchine cibernetiche e i computer: questi ultimi sono in grado di avanzare un tipo di comunicazione che prende il nome di "modulazione" e che consiste in uno scambio di informazioni tramite un sistema input/output, su cui si basa il trasferimento del messaggio. Quando Deleuze parla, dunque, di uno spazio di modulazione, intende quest'ultimo in senso del tutto negativo: il rischio è di trasformare il linguaggio e il comportamento quotidiani nel sistema binario usato dall'informatica, cioè in un mondo di codici, che divengono sempre più facilmente controllabili. Proprio per questo, le società di controllo non hanno più bisogno di costruire muri; esse, infatti, possono esercitare il loro potere all'aria aperta: del resto, sarebbe inutile rinchiudere qualcuno quando si ha a disposizione un computer in grado di individuare in ogni momento la sua posizione. La modulazione, d'altra parte, è molto meno statica rispetto all'internamento, poiché è in grado di porsi in variazione continua: Deleuze la paragona ad un setaccio le cui maglie divergono da una zona all'altra. Mentre la disciplina doveva, innanzitutto, omogeneizzare lo spazio, il controllo, dunque, sembra poter fare totalmente a meno di questa operazione: in tal senso va letto il successo dell'impresa e della formazione permanente, a discapito dei luoghi disciplinari, quali la fabbrica e la scuola, che oggi si rivelano più che mai in crisi. Su questo stesso punto, ossia sull'articolazione spaziale del nuovo regime di potere, anche Foucault sembra concordare con l'analisi deleuziana, nel momento in cui descrive lo spazio della biopolitica come un luogo che destruttura l'architettura della disciplina, a favore della creazione di un ambiente che si apre alla circolazione¹¹⁶. Da qui nasceranno poi tutti i problemi della città che caratterizzano il XX secolo, ma ciò che è essenziale rimarcare è che le società di controllo producono una fluidificazione dello spazio: i luoghi disciplinari erano solidi, ora, invece, lo spazio si fa

¹¹⁵ Pp. p. 230.

¹¹⁶ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., lezione dell'11 gennaio 1978.

gassoso, ma non per questo più libero. Sono semplicemente cambiate le tecniche di potere: per tanto, prima era necessario dar vita ad una distribuzione gerarchica e funzionale degli individui per poter mantenere l'ordine, con la biopolitica, al contrario, il potere può insediarsi ovunque, senza bisogno di costruire barriere. Ora, infatti, vengono utilizzati i cosiddetti dispositivi di sicurezza, attraverso i quali il potere non ha più bisogno né di appropriarsi di un territorio (come nel regime sovrano) né di architettare uno spazio (come accadeva nella disciplina), poiché esso diviene:

"regolatore di un ambiente, in cui non si tratta tanto di fissare i limiti, le frontiere e neppure di adibire le varie aree ad un uso preciso, quanto di permettere e garantire diversi tipi di circolazione: di persone, di merci, di aria ecc.¹¹⁷".

Al centro del nuovo regime, dunque, non vi è come obiettivo la conquista di un territorio oppure la strutturazione di uno spazio nell'intento di renderlo il più efficace e il più produttivo possibile, bensì la costruzione di un ambiente "di vita", che ovviamente dovrà essere facilmente controllabile. Perché ciò avvenga, però, il nuovo potere necessita di un'altra operazione, che riguarda questa volta la temporalità: non vi è, infatti, solo una regolazione dell'ambiente, ma anche una regolazione dell'aleatorio e del caso. Foucault ne parla nei termini di un nuovo rapporto tra il governo e l'*événement*¹¹⁸: se, infatti, la disciplina agiva controllando ogni minimo dettaglio e tentando di evitare ad ogni costo qualsiasi cambiamento ritenuto negativo, i dispositivi di sicurezza, invece, accettano la variazione continua come parte del reale e tentano piuttosto di strutturare l'ambiente in funzione di eventi possibili, i quali non saranno da evitare, bensì da regolare. L'avvenimento e l'imprevisto, che per il dispositivo disciplinare erano assolutamente da impedire attraverso l'imposizione di norme, ora, invece, non vengono affatto evitati, anzi la variazione di un elemento viene messa in gioco con altre oscillazioni del reale, così che queste ultime si frenino e si limitino da sole. È piuttosto evidente come questa nuova articolazione spazio-temporale, che mira alla regolazione tanto dell'ambiente quanto del caso, trovi la propria espressione a livello

¹¹⁷ Ivi, p. 32.

¹¹⁸ Ivi, lezione del 18 gennaio 1978. Sul modo in cui Foucault intende l'evento, si veda "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Dits et Écrits II* cit., pp. 136-156, dove troviamo scritto: "Événement: il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte", p. 148.

economico nel neoliberalismo¹¹⁹: come ricorda Foucault, quest'ultimo, però, non è la semplice ripresa del principio liberale del "*laissez faire*", bensì l'organizzazione del mercato come ambiente di concorrenza. È proprio a questo punto che emerge uno degli elementi fondamentali del nuovo regime di potere: affinché i dispositivi di sicurezza funzionino e si dia effettivamente una regolazione dell'ambiente (per altro, sempre più riducibile al mercato), bisogna che tutti entrino in quest'ultimo. Il neoliberalismo, perciò, si fa carico di un forte interventismo sociale finalizzato proprio a far accedere tutti nel mercato, ed è così che diviene evidente un importante cambiamento rispetto al regime disciplinare: quest'ultimo, infatti, aveva di mira l'individuo e si occupava della sua produzione attraverso un processo di assoggettamento sociale. La biopolitica, invece, prende di mira non più il singolo individuo, bensì la popolazione che:

"si impone come il fine per eccellenza del governo. [...] Soggetto di bisogni, di aspirazioni, ma anche oggetto tra le mani del governo, la popolazione appare consapevole di ciò che vuole dinanzi al governo e inconsapevole di ciò che le si fa fare. L'interesse come coscienza di un individuo che fa parte della popolazione, e l'interesse inteso come interesse della popolazione nella generalità [...], ecco ciò che diverrà il bersaglio e lo strumento fondamentale del governo delle popolazioni. Nascita di un'arte o, in ogni caso, di tecniche e tattiche assolutamente nuove¹²⁰".

Vi è, dunque, un passaggio dal corpo alla popolazione: ovviamente anche le tecnologie di sicurezza si rivolgono al corpo, solo che quest'ultimo non è più inteso come un organismo individuale, bensì è inserito in una molteplicità. La popolazione, dunque, è da intendersi come una massa, di cui si guardano volume e densità, attraverso calcoli e statistiche: che fine fa, allora, l'individuo all'interno di questa massa? Deleuze conia un termine per definirlo, che è quello di *dividuale*¹²¹ e che si associa ad una strategia che non ha più il suo perno nell'assoggettamento sociale, bensì nell'asservimento macchinico. Il funzionamento di quest'ultimo, infatti, non concerne mai un'individualità, bensì solamente una cifra. Mentre il soggetto individuale era sempre concepito sulla base del dualismo tra soggetto e oggetto, il dividuale non si rapporta né ad un oggetto che ha di fronte, né ad altri soggetti: la relazione che egli costituisce è, invece, con il suo ambiente, divenuto nient'altro che una macchina.

¹¹⁹ Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, a cura di M. Senellart sulla direzione F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

¹²⁰ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 85-86.

¹²¹ Per un approfondimento su tale concetto, in Deleuze ma non solo, si veda: Raunig, G., *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, vol. 1, translated by A. Derieg, Semiotext(e), Los Angeles, 2016.

Detto altrimenti, il dividuale non solo non è un soggetto, ma non è nemmeno un uomo, è piuttosto una funzione di quest'ultimo, che lo rende esso stesso un pezzo della macchina, una parte, cioè, dell'ingranaggio. Il dividuale non è l'utente della macchina, come poteva esserlo il soggetto, poiché, ora, soggetto e oggetto, umano e non umano, non si distinguono più: essi formano insieme una gigantesca macchina. L'asservimento, perciò, lavora alla costruzione di questa mega macchina, i cui agenti non sono più delle persone o degli individui, dal momento che ad essere coinvolte sono solo le componenti molecolari, intensive e subumane della soggettività. L'asservimento macchinico non è, dunque, un potere personalistico; esso non passa per la coscienza, poiché utilizza delle semiotiche che Guattari definirà asignificanti¹²², quali il denaro, il codice informatico, la borsa: si tratta di segni che operano nell'immediato e trasformano il reale. Possiamo dire, dunque, che mentre l'assoggettamento sociale funzionava in stretto contatto con la politica, ponendosi per altro come un potere esterno rispetto alla società civile, l'asservimento macchinico, invece, opera insieme all'economia e alla scienza e poggia su di una dimensione molecolare immanente. Esso fa leva sulle forze preindividuali ed impersonali, quindi inconsce ed asoggettive; flussi umani, flussi tecnologici, flussi di segni: nella macchina tutto si mescola. Ricordiamo che anche Foucault sottolinea più volte che lo strumento utilizzato dai dispositivi di sicurezza non è più né la legge né la norma, bensì il sapere economico. Così l'individuo diviene un dividuale: Foucault direbbe piuttosto che un soggetto di diritto si trasforma in un soggetto di interesse¹²³. Ma, se è vero che quest'ultimo è un individuo che non viene più considerato per la sua libertà, per il suo corpo o per la sua anima, bensì solo come un nucleo di scelte individuali, che mettono in moto una meccanica degli interessi, e se per lo più queste scelte individuali non possono che essere valutate attraverso le scienze statistiche, allora non si potrà dire forse che questo "interesse" è in realtà riducibile ad una *cifra*, esattamente quella che, secondo Deleuze, si associa ad un dividuale? In tal modo non solo l'individuo è ridotto ad una cifra, ma anche la massa diviene nient'altro che un'immensa banca dati. Assistiamo, dunque, allo sviluppo di una modulazione universale attraverso le tecniche informatiche e le scienze statistiche, che mettono al centro l'impresa¹²⁴ e sviluppano un capitalismo a cui non interessa più produrre, bensì vendere: il focus del potere passa simbolicamente dalla fabbrica al mercato e alla finanza.

¹²² Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Recherches, Paris, 1977; trad. it. *La rivoluzione molecolare*, Einaudi, Torino, 1978. Sulla differenza tra semiotiche significanti, legate all'assoggettamento sociale, e semiotiche asignificanti, legate, invece, all'asservimento macchinico, si veda anche il saggio di Lazzarato, M., *Le «pluralisme sémiotique» et le nouveau gouvernement des signes. Hommage à Félix Guattari*, EIPCP, 2006, <http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/fr>.

¹²³ Foucault, M., *Nascita della biopolitica* cit., lezione del 28 marzo 1979.

¹²⁴ Ivi, p. 186, dove Foucault parla dell'*homo oeconomicus* come imprenditore; in Deleuze, invece, si veda Pp, p. 239-240.

Dunque, le principali modificazioni di questa nuova arte di governo possono riassumersi nei termini di una modulazione che sostituisce l'architettura della disciplina, di una temporalità che cattura definitivamente l'imprevisto mettendolo nel rango del possibile e del regolabile, e di un nuovo oggetto da controllare che non è più l'individuo, ma la popolazione, all'interno della quale il singolo è ridotto a cifra dividuale. Che cosa accade, dunque, alla pratica giuridica in questa nuova arte di governo? Di certo essa rimane catturata dal potere, tanto quanto lo era nella disciplina, solo che ora non ha più le sembianze di un'assoluzione apparente, bensì quella di un *differimento illimitato*. Nuova immagine kafkiana che indica un procedimento in cui l'imputato tenta di mantenere il processo nel livello più basso delle fasi processuali: in tal modo non si arriverà mai ad una sentenza e, perciò, se da un lato non si sarà mai liberi, dall'altro non si sarà nemmeno mai dichiarati colpevoli. Perciò, mente nelle società disciplinari si ricominciava tutto ogni volta da capo, nelle società di controllo, al contrario, - afferma Deleuze - "non si finisce mai con nulla"¹²⁵. Che cosa implica, però, questo differimento illimitato, che - lo si ricorderà - era già presente come rischio all'interno della legge kantiana? Il pericolo maggiore è una cattura totale non tanto e non solo della libertà dell'individuo e della popolazione (del resto, non si poteva vantare una maggiore libertà nel regime disciplinare), bensì, piuttosto del futuro: di quella dimensione utopica e virtuale che Deleuze, invece, pone come essenziale per la creazione di un nuovo popolo e di una nuova terra. Se, infatti, la disciplina aveva tentato di normare il caso e di rendere impossibile l'imprevisto, il controllo, dal canto suo, ha imparato a convivere con l'aleatorietà del caso, ma solo "mettendolo in conto", vale a dire sottraendolo alla dimensione dell'imprevisto. Gli sviluppi attuali delle tecniche informatiche e delle scienze statistiche, però, non si accontentano più di mettere in conto il caso, bensì sembrano divenute capaci di prevederlo: è così che si apre lo scenario di ciò che chiameremo la governamentalità algoritmica e che va intesa non tanto come una nuova arte di governo, quanto piuttosto come un'intensificazione delle tecniche di controllo, di sicurezza e di asservimento.

La governamentalità algoritmica

"La governamentalità algoritmica sarebbe tanto una radicalizzazione quanto una strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo, che essa "purifica" o "spurga" da tutto ciò che potrebbe metterli in "crisi", ossia interromperli o farli biforcare: il mondo stesso (rimpiazzato puramente e semplicemente dai flussi di dati), la vita (in ciò che essa ha

¹²⁵ Pp, p. 237.

d'intempestivo come la nascita o d'interruttivo come la morte), i soggetti (capaci di reticenza – di non fare tutto ciò di cui sono capaci – e di affabulazione, suscettibili di far biforcare il corso delle cose). Che la governamentalità algoritmica (processo di ottimizzazione pura) sia senza mondo, senza vita, senza soggetti indica a sufficienza che essa è inabitata e inabitabile¹²⁶”.

La governamentalità algoritmica, così come è definita da Antoinette Rouvroy, ricercatrice all'Università di Namur, indica la situazione di attuale intensificazione e radicalizzazione della biopolitica e delle società di controllo: aumenta l'efficacia dei dispositivi di sicurezza e dell'asservimento macchinico e così assistiamo ad una digitalizzazione del mondo e dell'individuo, che modifica nuovamente lo spazio-tempo in cui agisce il potere. Come accennato in precedenza, si tratta in particolare della riduzione della spazialità e della temporalità a meri dati e codici: non vi è nessun luogo né nessun tempo all'infuori di quello delle tecnologie normative. Già Foucault, del resto, aveva indicato come caratteristica principale della biopolitica l'utilizzazione delle scienze statistiche al fine di instaurare un rapporto con l'*événement* che non fosse semplicemente finalizzato all'analisi di ciò che accade, bensì anche ad una programmazione del futuro¹²⁷. Sulla scia delle analisi foucaultiane, anche François Ewald, in un testo importante del 1986, intitolato *L'Etat-providence*, dedicato proprio a Foucault e molto apprezzato da Deleuze¹²⁸, delinea chiaramente questa progressiva appropriazione della dimensione temporale del futuro da parte del potere. Tale appropriazione diventa sinonimo di inaccessibilità, ossia eliminazione di qualsiasi prospettiva futura che non sia già stata prevista, attesa e preventivamente messa "sotto controllo". Ewald, infatti, mostra come l'accidente e l'imprevisto non siano più considerati come l'errore di un singolo, bensì come un fenomeno sociale. Inoltre, l'accidente non verrà più inteso come un caso, bensì sempre come un danno da riparare (e a questa prospettiva contribuisce molto il progresso tecnologico, che porta con sé gli incidenti delle macchine). Il fatto che il caso divenga sinonimo di un male sociale, non riconducibile alla responsabilità di un singolo, bensì alla concorrenza di diversi fattori, fa sviluppare una logica, quello del nuovo Stato provvidenziale, che non si basa più sulla responsabilità individuale (come nel vecchio liberalismo), bensì sulla solidarietà, intesa come presa in carico dell'accidente da parte della società: il rischio, del resto, è sempre sociale e, perciò, è la

¹²⁶ Rouvroy, A., "La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?", trad. di P. Vignola, in *La Deleuziana*, vol. 3, 2016, p. 35.

¹²⁷ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione* cit., p. 41.

¹²⁸ Deleuze menziona più volte il testo di Ewald, leggendolo come una positiva e necessaria innovazione della filosofia del diritto. Si veda, a tal proposito, Pp, p. 114, 122, 202, 223 e F, p. 121-122.

società ad aver sempre più bisogno di sicurezza. I dispositivi di sicurezza si intensificano a tal punto da dar vita ad un passaggio: quello dalle procedure giuridiche alle strutture assicurative e dal diritto civile al diritto sociale. Quest'ultimo rappresenta appieno ciò che Foucault attribuiva alla biopolitica, ossia la presa in carico della vita come obiettivo del potere:

"Les droits sociaux se supportent d'un nouveau principe d'évaluation: la valeur fondamentale n'est plus tant la liberté, comme valeur des valeurs, que la vie, tout ce qui est vivant, tout ce qu'elle produit, ses potentialités, qu'il faut actualiser. La liberté n'en est, en fait, qu'une propriété éventuelle, dont la valeur n'est jamais que relative aux fins poursuivies. La problématique des droits sociaux suppose une objectivation universelle du vivant comme richesse que la société doit extraire, développer, multiplier pour le bien de tous: le capital le plus important, c'est le vivant¹²⁹".

Cattura della vita, dunque, così come dell'evento: questa è l'intenzione dei nuovi diritti sociali. Poco importa che il potere finga di volere il benessere di tutti, dal momento che priva la popolazione della propria possibilità di divenire-altro da sé, ossia di avviare nuovi processi di soggettivazione. In termini deleuziani, questa presa in carico della vita e del caso coincidono con uno sbarramento del virtuale e dell'utopia, intesi come spazi-tempo nomadi necessari per la creazione di nuovi popoli e di nuove terre.

A spiegare come la radicalizzazione della biopolitica e dei meccanismi di controllo abbia comportato una privazione del virtuale e dell'utopia è proprio il concetto, proposto da Rouvroy, di governamentalità algoritmica. Secondo Rouvroy, infatti, assistiamo ad una produzione, da parte delle società di controllo, di vere e proprie "tecnologie normative". Ciò significa che le macchine hanno raggiunto un livello di sviluppo tale da divenire esse stesse fonti di normatività, con la differenza che, non ponendosi né sul piano politico, né su quello propriamente giuridico, tali norme non sono legittimate né dal potere statale né da quello legislativo: sono norme che, paradossalmente, si situano fuori dalla legge. Tale produzione dà vita ad un nuovo assetto della politica, poiché gli attori in campo non sono più immediatamente riconoscibili. Rouvroy, infatti, parlerà anche di "governance polycentrique"¹³⁰, per indicare, innanzitutto, che non è più lo stato nazionale ad essere al centro delle vicende politiche, ma sono, piuttosto, le istituzioni regionali o internazionali a prendere il suo posto: assistiamo, perciò, contemporaneamente, ad un rimpicciolimento e ad

¹²⁹ Ewald, F., *L'Etat-providence*, Grasset, Paris, 1986, p. 25.

¹³⁰ Rouvroy, A., *Polycentric governance of normative technologies: democratic and constitutional issues / Gouvernance polycentrique des technologies normatives: enjeux démocratiques et constitutionnels*, 2008, in http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/9/

un allargamento di prospettiva, rispetto alla nazione. Inoltre, questo policentrismo si caratterizza soprattutto per una forte presenza di attori non istituzionali, che producono, per l'appunto, norme non giuridiche. All'interno di tale situazione ciò che viene a mancare sono, da un lato, i criteri di legittimità, di cui queste nuove norme sembrano poter fare a meno, ma, dall'altro, anche la possibilità di contestazione. Quest'ultima, del resto, è negata a causa della presenza di attori non istituzionali e di norme non giuridiche, che rendono vani tutti i tentativi di resistenza precedentemente sperimentati, poiché ora è divenuto difficile comprendere anche solo contro chi e contro cosa si deve lottare. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una totale assenza di soggetti, da un lato sul piano politico, dall'altro su quello giuridico: l'esteriorità rispetto all'istituzione che ora caratterizza gli agenti in campo politico e giuridico, non ci permette più di classificare questi ultimi né come persone né come soggetti di diritto. Questo totale disinteresse nei confronti dell'individuo come persona o soggetto è esattamente ciò che definisce la governamentalità algoritmica: essa si fonda su un regime di verità numerica, che implica una:

"mise en nombres de la vie même, à laquelle est substituée non pas une vérité, mais une réalité numérique, une réalité qui se prétend le monde, c'est-à-dire qui se prétend non construite¹³¹".

Com'è evidente, Rouvroy riprende qui l'espressione foucaultiana di regime di verità, donandole però un senso paradossale: sia per Foucault che per Rouvroy, infatti, si tratta di mettere in luce i processi attraverso cui si stabilisce ciò che è ritenuto vero, ma, mentre per l'autore di *Sorvegliare e Punire* si tratta di processi che vedono impegnati nella produzione della verità sia delle istituzioni che degli individui (pensiamo, ad esempio, ai meccanismi della confessione o della testimonianza), per Rouvroy, al contrario, non è interpellato nessuno in tale costituzione del vero. Ciò significa che la governamentalità algoritmica non lascia spazio a nessun processo di soggettivazione poiché non interPELLa né persone né individui, ma soltanto cifre, numeri e profili. Essa, infatti, non si interessa all'intenzionalità o ai progetti dei singoli, bensì chiede alle macchine di produrre una verità asettica basata sui cosiddetti Big Data, da un lato, e sull'attività di *profiling*, dall'altro. Nello specifico, i Big Data sono delle quantità enormi di dati bruti, che possono essere registrati automaticamente ed essere poi associati tra loro attraverso le operazioni di *datamining*, al fine di fornire alle autorità una

¹³¹ Rouvroy, A. e Stiegler, B., "Le régime de vérité numérique", in *Socio*, 4, 2015, <http://socio.revues.org/1251> : DOI : 10.4000/socio.1251 Oggi disponibile in italiano in *La Deleuziana*, vol. 3, 2016, trad. di S. Baranzoni, pp. 6-29.

nuova forma di sapere. I Big Data sono utilizzati, in particolare, per costruire dei profili (come quelli di potenziali consumatori o di potenziali criminali) che si basano su una tale quantità di dati, che è impossibile farli corrispondere, ad esempio, alla classica divisione in classi sociali. Il fatto principale è che le macchine sono in grado di trattare autonomamente i Big Data, proponendo, per così dire, una nuova forma di razionalità: quella statistica ed induttiva, che si limita a riprodurre dei pattern, senza utilizzare alcun meccanismo di selezione. I risultati di questo *profiling* algoritmico appaiono, inoltre, come oggettivi, proprio perché sono prodotti da macchine, quindi da un'analisi automatica, che dà loro una parvenza di verità, quella numerica appunto, che sembra inaccessibile all'uomo. Siamo di fronte, così, ad un tentativo di ridurre il mondo a numero, togliendo all'individuo qualsiasi spazio d'azione:

"À la différence du monde physique, l'univers numérique, déterritorialisé, n'est peuplé d'aucun objet, d'aucune forme résiliente, mais seulement de réseaux de données. A fortiori, aucun corps individuel, subjectif, actuel, susceptible d'événement, ne s'y peut rencontrer. L'unique sujet qui est aussi l'unique souverain de l'univers numérique est un corps statistique, impersonnel, virtuel, moulage générique et changeant des «risques et opportunités» détectés en temps réel, nourris de fragments infra-personnels d'existences quotidiennes agrégés à un niveau supra-individuel sous forme de modèles de comportements, ou profils, auxquels correspondent, par certaines combinaisons de traits chaque fois spécifiques, une multitude de personnes¹³²".

La forza e l'efficacia del regime di verità numerico si danno senza bisogno di alcuna prova di legittimazione o quanto meno di valutazione. Il potere non è più nelle mani di alcuna figura concreta, perciò vengono meno tutti i ruoli degli esperti o delle autorità. Non vi è più nessuno che prende decisioni o che seleziona i dati rilevanti, distinguendoli da quelli senza importanza: le macchine considerano indistintamente tutti i dati, nonostante la loro quantità sia incommensurabile. Ciò significa che nel regime di verità numerica non vi è più spazio né per un'azione positiva (una presa di decisione o una deliberazione, che nascono entrambe da una selezione e ponderazione degli elementi in campo), né per un'azione negativa di critica, proprio perché, come si diceva in precedenza, non vi è un soggetto identificabile a cui opporsi. Questa, dunque, è la terribile conseguenza dell'impersonalità del potere: non vi è nulla che possa mostrarsi recalcitrante alla governamentalità algoritmica, la quale cattura ogni cosa ed ha la pretesa, perciò, di porsi come totalità; essa, del resto, può includere tutto, poiché

¹³² Rouvroy, A., "Des données sans personne: le fétichisme de la donnée à caractère personnel à l'épreuve de l'idéologie des Big Data", in *Etude annuelle du Conseil d'Etat «Le numérique et les droits fondamentaux»*, 2014, p. 3. http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/55/

tutto è numerizzabile e riducibile a cifra. Rouvroy prevede delle conseguenze catastrofiche nel caso in cui questa totalità si realizzasse appieno, vale a dire la perdita di ogni dimensione virtuale o, dal punto di vista collettivo, di ogni utopia. Ciò significa che la governamentalità algoritmica procede attualizzando tutto, poiché il suo scopo è di riuscire, attraverso il calcolo statistico, a predire il futuro e a determinarlo a priori: detto in altri termini, la governamentalità algoritmica, intervenendo direttamente sull'attuale, rischia di sottrarci l'avvenire, cioè:

"cette distance entre «le monde» et «la réalité», la «part inconnue d'incertitude radicale», que Deleuze appelle le «virtuel», que Pierre Macherey et Giorgio Agamben, à la suite de Spinoza, appellent la «puissance» (*potentia*), que Boyan Manchev décrit comme récalcitrance de la vie à toute tentative d'organisation excessive¹³³".

Di conseguenza, questa perdita di potenza o di virtualità diviene, anzitutto, un rischio per il singolo individuo, che assiste, contemporaneamente, ad un cortocircuito di quella che era la funzione della persona, da un parte, e ad un'ipertrofia della sfera privata, dall'altra. Abbiamo visto, infatti, che la governamentalità algoritmica non è interessata a noi personalmente, ma utilizza un'enorme quantità di dati anonimi per portare avanti la sua operazione di *profiling*. In tal modo, gli individui divengono certamente meno visibili, poiché l'unico soggetto è un corpo statistico, impersonale, numerico e generico. Ma ciò che non è più visibile dell'individuo è, nello specifico, la sua volontà, la sua intenzionalità e capacità progettuale: questo non significa affatto che egli sia più libero o meno controllato dal potere. La controparte di tale operazione di *profiling*, infatti, è la totale appropriazione, da parte della governamentalità algoritmica, della sfera privata di ciascuno (basti pensare solamente a tutte le questioni legate alla privacy che nascono dalla registrazione di ogni nostra azione sul web).

Dall'altra parte, però, il rischio non è solo per l'individuo, poiché l'instaurazione di un regime di verità numerica implica anche un pericolo per la collettività, che è legato ad una progressiva sparizione della comunità. La governamentalità algoritmica, infatti, non è affatto interessata a costruire una forma collettiva comune, poiché si basa su una regolazione sistematica, automatica ed apparentemente oggettiva del sociale. Affidandosi, cioè, alle macchine, essa sembra rifiutare tanto il ruolo del diritto quanto quello dell'istituzione; senza contare, però, che le macchine non possono fare alcun tipo di riflessione etica e mirano

¹³³ Rouvroy, A., "Pour une défense de l'éprouvante inopérationnalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique", in *Dissensus. Revue de Philosophie Politique de l'Université de Liège*, 2011, 4, p. 128.

solamente ad anticipare e predire i comportamenti dei singoli, in modo da sottrarre loro ogni capacità decisionale. In tal modo gli individui sono resi essi stessi simili a delle macchine che basta stimolare in un certo modo per ottenere da loro la risposta prevista. Come scrive Bernard Stiegler, la governamentalità algoritmica si basa su di una "performativité technologique"¹³⁴, che distrugge quelli che Simondon chiamava i processi di individuazione o disparazione. In altri termini, questi ultimi, che erano stati tradotti da Deleuze come un processo di differenziazione, vengono completamente annullati a favore di un appiattimento delle differenze, prodotto dalla governance algoritmica, che Stiegler, non a caso, chiama anche società automatica. Anche Rouvroy, del resto, vede nella nuova governamentalità proprio il rischio di un'automatizzazione della vita; scrive infatti:

"Il «governo attraverso i dati» condivide sicuramente certi tratti del biopotere e della biopolitica, tra cui il fatto di affidarsi in maniera cruciale alle pratiche statistiche, ma il terreno della vita [...] sembrerebbe singolarmente disertata dalla governamentalità algoritmica, a profitto di un terreno numerico sempre più richiuso su se stesso, indifferente ai processi d'emergenza della vita e di accadimento della morte. [...] La sua temporalità è quella dell'eterno presente: una giustapposizione di «ora» successivi. Essa non governa altro che delle reti di dati aggregati sotto forma di modelli «predittivi», i quali incarnano unicamente la pura potenzialità, l'opportunità economica rilevata in tempo reale, vale a dire l'opportunità pura, finalizzata solo in termini di accelerazione e di oggettivazione degli stessi processi di decisione, ossia, in definitiva, di automatizzazione della stessa decisione"¹³⁵.

Questo nuovo regime di potere, che si basa su numeri, dati e profili digitali, sembra, dunque, essere riuscito a catturare completamente una vita: non solo, infatti, a differenza dei precedenti governi che avevano puntato il mirino sull'individuo o sulla massa, l'ha posta al centro dei suoi meccanismi di potere, ma l'ha privata anche di tutta la sua *potentia*, nel momento in cui le ha sottratto ogni dimensione virtuale, utopica e comunitaria. Se, dunque, questa storia della pratica del diritto ci ha mostrato un susseguirsi di regimi di potere eterogenei, dove la giurisprudenza ha giocato il ruolo sia di strumento di potere (ad esempio, nella prova, nell'inchiesta e nell'esame), sia di "contro-condotta" o processo di soggettivazione (nella *parresia* o nella casistica), l'analisi dell'assiomatica ha mostrato come questa ambivalenza sia andata perduta in direzione di una piena cattura del diritto all'interno dei

¹³⁴ Stiegler, B., *La société automatique. 1 L'Avenir du travail*, Fayard, Paris, 2015, p. 187.

¹³⁵ Rouvroy, A., "La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?", in *La Deleuziana* cit., p. 34.

meccanismi di potere. La governamentalità algoritmica sembra poi aver realizzato definitivamente questa cattura, con una progressiva eliminazione del diritto a favore di "contratti assicurativi", in cui la norma disciplinare è sostituita dal concetto di rischio¹³⁶ e in cui, inoltre, - come mettevano già in luce Deleuze e Guattari in *Mille Piani* - il soggetto si lega da solo, con un contratto "tra sé e sé"¹³⁷. Che spazio rimane allora alla vita per poter uscire allo scoperto e recuperare la sua potenzialità creativa e la sua capacità di inventare il nuovo, l'evento, l'imprevisto? È esattamente a questa domanda che Deleuze, ma in un certo qual senso anche Foucault, sembrano rispondere: nello spazio del diritto, inteso, però, come una pratica di lotta, la cui posta in gioco è esattamente *una* vita.

"Lottare per la libertà è veramente fare della giurisprudenza. [...]E la creazione del diritto non è fare dichiarazioni sui diritti umani. È la creazione della giurisprudenza. Solo questo esiste. Quindi, lottare per la giurisprudenza. Questo è essere di sinistra, creare diritto"¹³⁸.

¹³⁶ Ewald, F., "Norms, Discipline and the Law", in *Representations*, n° 30, University of California Press, 1990, Special Issue: *Law and the Order of Culture*, pp. 138-161.

¹³⁷ MP, p. 542.

¹³⁸ A, G comme gauche.

3) *Giurisprudenza e vita*

"Agire per la libertà, divenire rivoluzionario, vuol dire agire nella giurisprudenza. La giustizia non esiste. I diritti dell'uomo non esistono. Conta la giurisprudenza, questa è l'invenzione del diritto¹".

Siamo giunti, dunque, fin qui, alla scoperta di tre differenti processi: quello dell'immagine della legge, portato avanti dalla filosofia dogmatica e, in seguito, dalla psicologia e dalle scienze della comunicazione; quello della critica, incarnato soprattutto dalla letteratura, intesa come una sintomatologia capace di denunciare i paradossi della legge; infine, quello della pratica concreta del diritto, legato alle trasformazioni dello Stato e, più in generale, dei dispositivi di potere. Si tratta di tre movimenti che, come avevamo già preannunciato nell'introduzione, non sono da leggersi in sequenza cronologica: essi, piuttosto, coesistono in determinate fasi storiche, arrivando anche ad influenzarsi a vicenda (ad esempio, la necessità di assoggettamento da parte dello Stato si traduce nell'esigenza di un'immagine della legge astratta e universale, così come il passaggio dalla legge ai diritti umani costringe la critica a creare nuove forme di resistenza, e così via), ma senza per questo appiattirsi l'uno nell'altro in un unico movimento. Si è detto anche che questi tre processi possono essere descritti in termini deleuzo-guattariani come delle linee di riterritorializzazione, nel caso dell'immagine della legge, di deterritorializzazione, in relazione alla critica, e di territorializzazione, al riguardo della pratica del diritto. Se ciò è vero in generale, è necessario sottolineare ancora una volta che non si tratta di divisioni statiche e permanenti: ciascuna linea, infatti, non è mai già data e non è possibile determinare in anticipo il suo punto d'arrivo. Perciò, ad esempio, il passaggio dall'immagine della legge filosofica a quella "psicologica" può essere letto come una deterritorializzazione rispetto al paradigma precedente, così come la permanenza in Artaud di un'esigenza di unità potrebbe essere vista come una riterritorializzazione all'interno del movimento della critica, che pur si poneva come una linea di fuga. È proprio questo dinamismo a costituire il segno specifico del pensiero deleuziano ed anche la sua forza, nonostante esso implichi quello che per molti costituisce un problema, ossia l'assenza di punti fermi o di direzioni certe da intraprendere. La "politica deleuziana" - ammesso che si possa usare tale espressione - non offrirà mai una meta fissa a cui tendere: tutti i concetti che abbiamo incontrato finora e di cui abbiamo sottolineato la valenza politica, come, ad esempio, l'umorismo, l'ironia, il Corpo senza Organi, una Terra e

¹ A, G comme Gauche.

un popolo a venire, non sono delle nozioni definibili in modo astratto, eterno e universale, bensì acquistano senso solo in relazione a determinate situazioni concrete e contingenti. Ciò significa che, ad esempio, l'umorismo non è sempre sinonimo di critica, bensì diviene deterritorializzante solo all'interno di una pratica di "perversione" come quella masochista; allo stesso modo il CsO non implica sempre una linea di fuga riuscita, ma, a volte, può condurre anche alla morte o ad un buco nero. Tutto dipende, perciò, da come riusciamo a far funzionare le nostre linee e a seguire i flussi senza arrestarci in un punto fisso: certamente anche la pratica politica deleuziana ha "un obiettivo", che è quello di esprimere *una* vita e la sua potenza creativa, attraverso la costruzione di una casistica e di un *nomos* nomade. Ma non si tratta di realizzare uno scopo o di raggiungere una meta in un futuro che può essere sempre più dilatato fino a divenire una sorta di infinito dover-essere: una vita non va né costruita né realizzata nel futuro, poiché essa è già; si tratta di essere capaci di esprimerla e di sperimentarla, sottraendola alle grinfie della rappresentazione. Si può dire, dunque, di *una* vita quello che Deleuze e Guattari affermano a proposito del CsO, ossia:

"Comunque ne avete uno (o molti), non tanto perché preesiste o è già dato, anche se, sotto certi aspetti preesiste - ma ne fate uno comunque, non potete desiderare senza farne uno - e vi aspetta, è un esercizio, una sperimentazione inevitabile, già compiuta nel momento in cui la intraprendete e che non si compie finché non la intraprendete²".

Dunque, non solo ognuno deve esprimere una vita, ma, addirittura, ciascuno ne sperimenta molte: una vita è impersonale per eccesso, ossia perché non basta mai da sola a definire un singolo individuo, che non è altro che una molteplicità di vite. Per esprimere una vita, bisogna saper creare: non solo il nuovo, ma anche le condizioni stesse della creazione, che si traducono nella capacità di accogliere il caso e di abitare un territorio, senza far ricorso ad un ordine storico-causale o a un diritto di proprietà. La sperimentazione del singolo individuo e le condizioni in cui quest'ultima avviene, si concretizzano in modi del tutto differenti e contingenti: non è dunque possibile darne una definizione univoca, poiché ciascuno deve procurarsi la propria sperimentazione e seguirla finché riesce. Ma la sperimentazione del singolo, per quante vite possa esprimere, rimane comunque una questione fondamentale etica, di certo importantissima, ma che non riguarda nello specifico la giurisprudenza e la pratica del diritto. Queste ultime, infatti, non sono delle invenzioni singolari, bensì - come sottolinea Deleuze - collettive:

² MP, p. 205.

"Ciò che mi interessava erano le creazioni collettive più che le rappresentazioni. Nelle «istituzioni» c'è un preciso movimento che si distingue allo stesso tempo dalle leggi e dai contratti. In Hume trovavo una concezione assai creativa dell'istituzione e del diritto. Dapprincipio mi interessavo più al diritto che alla politica. Ciò che anzi mi piaceva in Masoch e Sade era la loro concezione affatto distorta del contratto (Masoch) e dell'istituzione (Sade), in relazione alla sessualità. Ancora oggi il lavoro di François Ewald per restaurare una filosofia del diritto mi sembra essenziale. Il mio interesse non è rivolto né alla legge né alle leggi (la prima è una nozione vuota, le seconde nozioni compiacenti), e nemmeno al diritto o ai diritti, ma alla giurisprudenza. È la giurisprudenza che crea veramente il diritto: occorrerebbe che non rimanesse affidata nelle mani dei giudici³".

La giurisprudenza, perciò, può dirsi politica nel momento in cui viene definita una creazione collettiva: non si tratta qui di un questione meramente quantitativa, vale a dire che non basta distinguere l'invenzione di uno solo da quella operata da un gruppo. Masoch e Sade, ma anche Artaud, Melville e gli autori che abbiamo trattato nel terzo capitolo, inventano una pratica di diritto che, nonostante sia il prodotto di uno solo, può dirsi a tutti gli effetti politica, poiché, pervertendo la legge, apre a tutti nuove possibili linee di fuga. Allo stesso modo l'istituzione, per come l'abbiamo analizzata nel primo capitolo, esprime una potenzialità creativa proprio perché, a partire dalla sua invenzione, tutti sono costretti a "riposizionarsi" e a dare avvio a nuovi processi di soggettivazione. È esattamente questa apertura di nuove possibilità prodotta dalla giurisprudenza che cercheremo di osservare nel prossimo paragrafo, attraverso l'analisi di alcuni casi concreti.

3.1 Creazioni collettive e casi concreti: il taxi, gli Armeni e il native title degli Aborigeni

L'invenzione di nuove istituzioni e di nuove pratiche del diritto, ossia di quelle che Deleuze definisce delle "creazioni collettive", è esattamente il compito della giurisprudenza. Un esempio molto chiaro a tale riguardo è quello che Deleuze fa nell'*Abécédaire* a proposito del divieto di fumare nei taxi: questi ultimi, infatti, erano inizialmente assimilati a degli appartamenti mobili. Ciò significa che il cliente era paragonato ad un affittuario e poteva considerare l'interno del taxi come la sua casa: poiché ciascuno ha il diritto di fumare nella propria abitazione, tale diritto veniva, perciò, esteso anche al taxi. I primi taxisti che impedirono ai clienti di fumare suscitarono un grande dibattito e qualcuno fu anche

³ Pp, p. 223.

condannato. In circa dieci anni la situazione si è completamente ribaltata: vi è l'assoluto divieto di fumare in taxi e, se il cliente lo facesse, sarebbe lui ad essere condannato e non più il taxista che glielo impedisce. Come è stato possibile un tale capovolgimento? Esso nasce da una nuova considerazione del taxi, che non viene più inteso come un appartamento, bensì come un servizio pubblico: dal momento che nei luoghi pubblici è vietato fumare, tale divieto è stato, dunque, applicato anche all'interno del taxi. Come puntualizza Deleuze, quello che qui è in questione non è tanto un diritto specifico, quanto la giurisprudenza, ed egli afferma:

"Ecco cos'è la giurisprudenza. Non è questione di diritto di questo o di quello. È questione di una situazione e una situazione che si evolve⁴".

La giurisprudenza è una creazione che comporta un cambiamento radicale tanto nel modo di pensare (il taxi, ad esempio, da proprietà privata diviene luogo pubblico), quanto nell'*habitus* di ciascuno (i clienti non possono più fumare in taxi e i taxisti non sono più costretti a subire il fumo passivo di altri). È in tal modo che un caso viene ad influire su una vita e che, al contempo, una vita riesce ad emergere a partire da un caso. La giurisprudenza, perciò, è un movimento che dà vita ad una nuova territorializzazione: a partire da essa si aprono nuovi scenari e nuove possibilità di lotta. In parte, lo si è già visto attraverso le linee di fuga analizzate nel terzo capitolo: il contratto masochista, l'ironia sadiana, il CsO di Artaud e la formula di Melville, hanno tentato di costruire nuove pratiche del diritto. Essi, però, sono dei casi particolari, che portano con sé i propri risultati ad anche i propri limiti specifici: non è possibile ricavarne, perciò, un metodo generale di resistenza politica. La *jurisprudence*, d'altra parte, intende opporsi proprio a questo modo di fare politica: essa non ha interesse, infatti, a porsi come una strategia generale o universale di lotta, dal momento che essa instaura un legame inscindibile con il caso concreto. In particolare, essa mira alla costruzione di un nuovo diritto:

"in cui, per ogni singolo caso, non sarà più possibile una cosa simile⁵".

Deleuze lo spiega attraverso un altro esempio molto chiarificatore, che abbiamo già citato alla fine del secondo capitolo, ossia il conflitto tra armeni e azeri scoppiato nel 1988, che darà vita poi alla cosiddetta guerra del Nagorno Karabakh. Quest'ultimo è il nome di una piccola enclave situata nel sud-ovest dell'Azerbaijan a prevalenza etnica armena. Gli azeri stanziati

⁴ A, G comme Gauche.

⁵ Ibidem.

nell'Azerbaigian iniziarono proprio nell'88 delle operazioni di pulizia etnica che comportarono il massacro di moltissimi armeni: questi ultimi, dal canto loro, tentarono di rifugiarsi nella Repubblica di Armenia, la quale, però, in quello stesso anno fu colpita da un forte terremoto. Il problema, in questa situazione, è quello di far sì che gli armeni, impossibilitati da cause naturali a rifugiarsi in un luogo sicuro, siano comunque protetti dal massacro degli azeri: questo è a tutti gli effetti un "caso" di giurisprudenza, perché si tratta non solo di fermare un'azione in corso, ma anche di lottare affinché un tale massacro non possa mai più ripetersi. È proprio per questo che i diritti umani sono totalmente inutili per la giurisprudenza: essi possono anche essere schierati in favore di cause di pace, ma non riusciranno mai ad impedire che simili conflitti si scatenino di nuovo in modo violento. Come afferma Deleuze:

"Le società di armeni, le comunità di armeni: per loro il problema non sono i diritti dell'uomo. Qual è il problema? Ecco un concatenamento. Cosa si può fare per sopprimere o per rendere vivibile questa enclave? Ecco una questione di territorio e non di diritti dell'uomo. È un'organizzazione del territorio. [...] Non è una questione di diritti dell'uomo, non è una questione di giustizia. È una questione di giurisprudenza. Tutti gli abomini che l'uomo subisce sono dei «casi». Non sono la negazione di diritti astratti. Sono abominevoli. Si potrà dire che i casi si somigliano, ma sono situazioni di giurisprudenza. Il problema armeno è tipicamente un problema di giurisprudenza molto complesso. Cosa fare per proteggere gli armeni e perché gli armeni si salvino dalla situazione folle in cui si trovano⁶".

Se, dunque, i diritti umani - come abbiamo visto alla fine del secondo capitolo - sono oggetto di critica da parte di Deleuze, in quanto sono dei valori eterni che "inhibit movement and becoming"⁷, la giurisprudenza, al contrario, apre una chance di lotta e resistenza, che non solo è concreta, in quanto spesso nasce dal problema posto da un singolo caso, ma che è anche immediatamente politica, poiché implica sempre una creazione collettiva. In altri termini, per tornare all'esempio degli armeni, essi non possono proteggersi da soli dal massacro operato dagli azeri, né tanto meno usare a loro favore i principi dei *droits de l'homme*: affinché la situazione cambi è necessaria una creazione collettiva, che non imponga solamente il divieto agli azeri di uccidere gli armeni (poiché, in questo caso, rimarremmo sul piano dell'ingiustizia), bensì che - dopo la cessazione della violenza - implichi anche una riorganizzazione del "nuovo popolo" e della "nuova terra" armena, ossia la creazione di un

⁶ Ibidem.

⁷ Lefebvre, A., "Human rights in Deleuze and Bergson's later philosophy", in De Sutter, L. e McGee, K., *Deleuze and law* cit., p. 50.

nuovo *concatenamento*. In tal senso Deleuze afferma, nella citazione sopra riportata, che la giurisprudenza è una questione di territorio, piuttosto che di giustizia. Questo aspetto emerge chiaramente in un esempio che proponiamo qui, nonostante esso non sia mai stato preso in considerazione da Deleuze. Si tratta di alcuni casi che sanciscono definitivamente la fine del potere coloniale in alcune zone, quali la Nuova Zelanda, il Canada e l'Australia. Nel fare tale esempio, precisiamo subito che non si tratta qui di mettere in relazione Deleuze con gli studi post-coloniali (cosa che, per altro, è già stata fatta⁸), ma piuttosto di tentare di capire come può funzionare concretamente la giurisprudenza, intesa deleuzianamente come una pratica di lotta che si basa su un'invenzione collettiva di diritto e che è finalizzata alla creazione di un nuovo *agencement*. L'esempio è citato più volte anche da Paul Patton⁹ e ci sembra particolarmente significativo perché mette in gioco i concetti chiave che abbiamo fin qui delineato come prossimi alla *jurisprudence*, ossia quelli di territorio e di caso.

Gli eventi riguardano, in particolare, la decolonizzazione delle terre conquistate dagli inglesi, ossia - come accennato in precedenza - la Nuova Zelanda, il Canada e l'Australia. In queste zone, i coloni inglesi si sono appropriati con la forza di terre abitate dalle popolazioni indigene del luogo: ma essi non si sono limitati a far valere il loro potere sovrano, bensì hanno anche deciso di legittimare quest'ultimo attraverso un principio giuridico, quello che viene indicato dalla locuzione latina *Terra Nullius*. In altri termini, i coloni inglesi ritenevano di avere il diritto di appropriarsi di quelle terre, poiché le consideravano terre di nessuno. Il principio della *Terra Nullius*, infatti, concede l'occupazione di terre che sono disabitate. In realtà, però, queste zone non erano affatto disabitate, bensì ci vivevano delle popolazioni indigene: ciò su cui i coloni inglesi facevano leva era il fatto che gli indigeni non avevano costruito delle abitazioni permanenti, né avevano messo a frutto le terre dando vita a coltivazioni agricole. Per i coloni, dunque, le popolazioni indigene non avevano diritto di proprietà sulla terra perché non usavano quest'ultima per costruirvi degli insediamenti stabili o per coltivarla. Ciò implica, di conseguenza, che ciò che conta per i coloni è solamente l'ambito dell'appropriazione e che quest'ultimo, per giunta, viene giudicato secondo i criteri di

⁸Si veda Bignall, S. e Patton, P. (edited by), *Deleuze and the Postcolonial*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010. Sulla relazione, invece, tra Deleuze e la letteratura postcoloniale, si veda Aldea, E., *Magical Realism and Deleuze. The Indiscernibility of Difference in Postcolonial Literature*, Continuum Literary Studies, London and New York, 2011 e Burns, L. e Kaiser, B. M., *Postcolonial Literatures and Deleuze. Colonial Pasts, Differential Futures*, Palgrave MacMillan, 2012. Infine, sull'uso del concetto di rizoma negli studi postcoloniali si veda Larue, R., *Moving beyond this moment: employing Deleuze and Guattari's rhizome in postcolonialism*, PhD thesis submitted to University of Texas, Arlington, August 2011.

⁹ Patton, P., *Deleuze and the Political* cit., cap. 6 "Nomads, Capture and Colonisation"; Patton, P., *Deleuzian concepts* cit., cap. 5 "The Event of Colonization"; ma sul tema si veda soprattutto Patton, P., "Sovereignty, Law and Difference in Australia: After the Mabo Case", in *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 21, n° 2, 1996, pp. 149-170 e Duncan, I., Patton, P., Sanders, W. (edited by), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, 2000.

una distribuzione gerarchica e sedentaria: poco importa, dunque, se gli indigeni abitavano la terra; l'unica cosa necessaria era stabilire se essi avevano instaurato un legame di proprietà con essa. Dal momento che la risposta era negativa (secondo i coloni, a causa del fatto che gli indigeni - nonostante fossero assoggettati al potere della Corona inglese - erano ancora dei selvaggi), veniva fatta valere la teoria della *Terra Nullius*. Siamo qui di fronte ad un problema che appartiene a tutti gli effetti alla giurisprudenza: si tratta, infatti, della perpetuazione di un principio barbaro con cui i coloni inglesi hanno perpetrato il loro dominio su terre e popolazioni che non erano di loro competenza. Anche in questo caso, non basta appellarsi ai diritti umani e stabilire che i coloni hanno agito in modo ingiusto, né tanto meno è sufficiente restituire le terre alle popolazioni indigene: è necessario, infatti, anche lottare affinché una tale illegittima appropriazione non possa ripetersi, in modo che gli indigeni rimasti non debbano più incappare in un simile pericolo di espropriazione del loro territorio. Affinché ciò accada, è intervenuta la giurisprudenza, non solo per ridare alle popolazioni locali le loro terre, ma anche per smentire il principio della *Terra Nullius*, che aveva funzionato, soprattutto nelle colonie inglesi, come un vero e proprio apparato di cattura, teso all'omogeneizzazione e all'appropriazione di nuove terre da parte della sovranità inglese. In Nuova Zelanda e in Canada vi furono già nel XIX secolo alcune sentenze che andarono a favore delle popolazioni indigene e contro i coloni inglesi in situazioni che riguardavano la legittima proprietà sulla terra¹⁰; il caso, invece, più recente è stato quello dell'Australia, che si è occupata di tale problema solo a partire dal 1992, attraverso la sentenza del cosiddetto *Mabo Case*. Quest'ultimo, in realtà, ha il nome di *Mabo v Queensland (No. 2)*¹¹ e consiste nella decisione della Corte Suprema Australiana di rigettare la teoria della *Terra Nullius* e di riconoscere per la prima volta il *native title* delle popolazioni aborigene. Quest'ultimo stabilisce che gli indigeni del luogo hanno diritto a restare nelle loro terre, nel momento in cui è evidente che essi ne sfruttano le risorse, seppur in modo tradizionale (ossia, non secondo i canoni occidentali, che prevedono la messa a coltivazione della terra o la costruzione di abitazioni). In seguito, grazie ad una decisione della Corte Suprema Canadese del 1997 (*Delgamuukw Decision*), fu possibile estendere ulteriormente il *native title* degli aborigeni non solo alle terre in cui le risorse vengono sfruttate tradizionalmente da questi ultimi, bensì a tutti i territori in cui le popolazioni sono presenti. Ciò che è più interessante nell'intera vicenda del *native title*

¹⁰ Per la Nuova Zelanda si veda *R v. Symonds* (1847) NZPCC, 387; riguardo al Canada, invece, *St Catherine's Milling and Lumber Company v. The Queen* (1888) 14 AC46.

¹¹ Bartlett, R.H. *The Mabo Decision*, Butterworths, Sydney, 1993, pp. 5-26. Sul tema, si veda, inoltre, Reynolds, H., *Aboriginal Sovereignty*, Allen & Unwin, Sydney, 1996; Shaw, K., *Leviathan's angels: indigenous politics and the limits of the political*, PhD thesis submitted to Johns Hopkins University, Baltimore, 1999, e Slattey, B., "Understanding aboriginal rights", in *The Canadian Bar Review*, 1987, vol. 66, pp. 727-83.

aborigeno, che è ovviamente molto più articolata e complessa di come l'abbiamo qui presentata, è che, innanzitutto, la situazione si evolve a partire da singole sentenze, ossia da casi specifici, che però implicano un cambiamento collettivo. Dopo il riconoscimento del *native title*, infatti, tutti sono costretti a riposizionarsi rispetto alla situazione precedente, sia i coloni che gli indigeni, e si dà avvio, perciò, a tutta una nuova rinegoziazione dei rapporti tra gli uni e gli altri, che nasce dal cambiamento dei termini con cui il problema della terra e della sua appropriazione viene ora posto: tale cambiamento segnala l'ingresso in un nuovo concatenamento, il cui spazio-tempo è ancora tutto da inventare. Inoltre, il secondo importante elemento da notare è che il *native title* non fa parte della *common law* inglese: è un principio differente, non catturabile da quest'ultima poiché propone la concezione di uno spazio liscio e non uniforme, non fondato su alcuna distribuzione gerarchica, bensì su un *nomos* nomade che non ha nulla a che fare con il diritto di proprietà. Come scrive Patton:

"The concept of aboriginal title creates a jurisprudential smooth space which may develop in unexpected directions. To the extent that it is able to connect up with other lines along which the sovereignty of the colonial state is under challenge, and to avoid definitive conjugation and reterritorialisation, native title jurisprudence as it continues to develop in Australia and Canada is a machine of constitutional metamorphosis¹²".

Detto altrimenti, il *native title* degli aborigeni non fa parte del corpus legislativo: esso, infatti, non è una legge, bensì un diritto che non stabilisce in maniera rigida un nuovo contratto tra coloni e indigeni, bensì consente la creazione di nuovi rapporti sociali tra essi. Il *native title* è, dunque, a tutti gli effetti una creazione collettiva, un prodotto della giurisprudenza, tanto più che può essere inteso anche come l'avvio di un nuovo concatenamento o di una nuova territorializzazione: esso implica, infatti, una nuova distribuzione della terra che segue un *nomos* nomade e che fa della terra una sorta di isola deserta, che gli uomini possono abitare, senza, però, mai riuscire ad appropriarsene. Per riprendere le parole di Deleuze:

"Perché un'isola smetta di essere deserta, infatti, non basta che sia abitata. Se è vero che il movimento dell'uomo verso e sull'isola riprende il movimento dell'isola precedente agli uomini, degli uomini possono occuparla, ma essa resta comunque deserta, ancora più deserta, se essi sono sufficientemente cioè assolutamente separati, sufficientemente cioè assolutamente creatori¹³".

¹² Patton, P., *Deleuze and the Political* cit., p. 131.

¹³ ID, p. 4.

L'immagine della Terra come isola deserta è importante anche in relazione ad un altro testo deleuziano, che è la lettura del romanzo di Michel Tournier *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, pubblicata in appendice a *Logica del senso*¹⁴. In questo testo, Deleuze riprende l'idea dell'isola deserta e la delinea *ante litteram* come uno spazio liscio, nomade. Come mette in luce anche Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, Robinson inizialmente non fa che striare questa terra, mantenendo una certa distanza tra sé e l'isola, ossia relazionandosi ad essa come ad un oggetto: viene qui messo in atto un intero *logos* che ha il suo fondamento nella struttura dell'Altro. Al contrario, il vero nomade è Venerdì, colui che non intende seguire la legge dell'Altro, bensì pervertirla, divenendo altro da sé, instaurando cioè un divenire-isola che consentirà anche la successiva trasformazione di Robinson.

"When, however, Robinson began to become-island, and especially after the advent of Friday, the law of depth (*logos*) gave way to the law of surface (*nomos*). Space is now manifold, emergent and spread out, a playground of nomadic existence where one never gets lost because there is no centre, no measure, and no one direction. The surface has surfaced (especially after a spectacular explosion caused by Friday that destroys the cave with the provisions) and the island becomes a smooth, elastic membrane¹⁵".

Ecco, dunque, ciò che mette in gioco la giurisprudenza: una nuova territorializzazione ed una nuova pratica del diritto in grado di creare collettivamente nuove relazioni e nuovi divenire che non consentano mai più il ripetersi di quelle situazioni che hanno dato via alla lotta e alla resistenza (come il fumo passivo nei taxi, il massacro armeno, l'espropriazione delle terre indigene). In tutti questi casi di giurisprudenza è importante notare come il problema non sia mai da porre, secondo Deleuze, in termini di giustizia. Quest'ultima, infatti, è un'idea trascendente che ci condurrebbe nuovamente verso una sorta di "giudizio di Dio": questa direzione, al contrario, si avvicina a quella di altri autori, come Derrida. Quest'ultimo, in testi quali *Préjugés*¹⁶ o *Force de loi*¹⁷, sembra riprendere il giudizio riflettente di Kant, ossia il giudizio che si slega dalle regole conoscitive e che permette alle facoltà di instaurare un libero gioco. Tale giudizio, secondo Kant, può darsi solamente se è ispirato dall'unità di un'Idea sovrasensibile (che può essere quella dell'anima, di Dio, del mondo). Derrida traduce quest'istanza sovrasensibile con l'Idea di una giustizia trascendente, che rende ogni giudizio

¹⁴ Deleuze, G., "Michel Tournier e il mondo senza Altri", in LS, pp. 264-281.

¹⁵ Philippopoulos-Mihalopoulos, A., "Law, Space, Bodies: The Emergence of Spatial Justice", in De Sutter, L. e McGee, K., *Deleuze and law* cit., p. 99.

¹⁶ Derrida, J., "Préjugés", in *Critique, La faculté de juger*, Les éditions de Minuit, 1985.

¹⁷ Derrida, J., *Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris, 1994.

concreto del tutto aporetico, ossia paragonabile ad una decisione impossibile. Ponendo la giustizia come condizione di possibilità del giudizio si ottiene così l'ipostatizzazione di un'idea trascendente, che però sembra rimanere del tutto non attualizzabile, tanto più che - secondo Derrida - non è nemmeno possibile parlare della giustizia, perché quest'ultima non è mai presente, bensì sempre a venire¹⁸. Deleuze, al contrario, rifiuta qualsiasi trascendenza: nessuna idea astratta sta a "fondamento mistico" (per riprendere ancora una volta l'espressione di Derrida) del giudizio. Per questo, egli non intende mai la giurisprudenza in termini di giustizia o di giudizio, bensì sempre in termini di casi concreti. È proprio su questo punto che si gioca la singolarità di quella che Deleuze - quasi paradossalmente - chiama una "giurisprudenza universale".

3.3 Giurisprudenza universale e proliferazione dei principi

"S'inventerà il principio, una volta dato il caso: è una trasformazione del Diritto in Giurisprudenza universale. È il matrimonio del concetto e della singolarità. È la rivoluzione leibniziana¹⁹".

Abbiamo già avuto occasione di sottolineare, nel primo capitolo, l'importanza della filosofia di Leibniz all'interno del pensiero deleuziano dell'evento. In quell'occasione avevamo messo in luce come Deleuze condividesse il proposito leibniziano di uscire dal caos attraverso un setaccio in grado di far emergere l'evento attraverso una congiunzione delle serie. D'altra parte, avevamo constatato anche quale fosse il limite riscontrato da Deleuze nel cosiddetto "gioco divino" messo in atto da Leibniz, ossia un eccesso di ordine e di regole che conducono l'autore della *Monadologia* alla teorizzazione di un'armonia universale segnata dalla continuità, invece che dalle rotture che caratterizzano, al contrario, il divenire deleuziano. Questo limite, però, non impedisce a Deleuze di guardare con grande interesse alla riflessione leibniziana sulla giustizia e sulla giurisprudenza, che segnano una vera e propria rivoluzione per la pratica del diritto. In particolare, a Deleuze preme sottolineare come Leibniz sia stato in grado di concepire la *jurisprudence* come, al contempo, un'*ars combinatoria* ed una casistica capace di farla finita con ogni valore trascendente. Per arrivare a comprendere, però, perché Deleuze ne parli in termini di Giurisprudenza universale, è necessario riprendere la lettura della filosofia barocca proposta ne *La piega*.

¹⁸ Ivi, p. 56 e 82.

¹⁹ Pli, p. 112.

Nonostante, infatti, quest'ultimo testo non sia stato sempre apprezzato dagli studiosi di Leibniz, a causa della tendenza deleuziana - già più volte menzionata - a far fare agli autori che sono oggetto della sua trattazione un "figlio mostruoso", nel caso de *La piega*, però, Deleuze mette in luce alcuni elementi che sono, invece, di vitale importanza per la comprensione del pensiero leibniziano. Uno di questi è certamente la sottolineatura, da parte di Deleuze, della specificità del Barocco come momento di crisi tanto della ragione umana quanto dell'ideale teologico: la costruzione architettonica che caratterizza il Barocco è, perciò, un estremo tentativo di salvare "qualcosa" da questa crisi profonda che condurrà in seguito all'avvento del nichilismo. Ciò significa che tanto il razionalismo quanto l'ottimismo leibniziano non sono privi di chiaroscuri, ossia sono sempre accompagnati dalla presenza del male e del negativo: come afferma Deleuze, la libertà umana è salvata solamente a prezzo della presenza dei dannati, poiché sono questi ultimi a rendere possibile il migliore dei mondi. Da ciò si evince che l'ottimismo leibniziano non è da leggersi come un prodotto dell'Illuminismo, bensì come la costruzione di una grande architettura barocca, che - afferma Deleuze:

"è sempre stata una politica, e ogni nuova architettura ha bisogno di forze rivoluzionarie, essa può dire «abbiamo bisogno di un popolo», anche se da parte sua l'architetto non è rivoluzionario. [...] Il popolo è sempre una nuova onda, una nuova piega nel tessuto sociale; l'opera è sempre il corrugamento specifico di nuovi materiali²⁰".

Leibniz è autore di una filosofia che tenta di farsi sistema e di far fronte alla crisi e all'incertezza che avanza, ma l'architettura che costruisce nel tentativo di salvare "qualcosa" non coincide né con un'armonia pacificata, né con un mondo solipsistico. Sono questi i due principali elementi colti da Deleuze che determinano l'inserimento di Leibniz nel Barocco, ossia il fatto che l'armonia universale non è da intendersi come sinonimo di quiete e di perfetto equilibrio e che, d'altra parte, il mondo non è costituito da monadi del tutto chiuse in sé stesse e isolate l'una dall'altra. Ciò che la lettura deleuziana ci permette di acquisire è, dunque, che il mondo di Leibniz non è caratterizzato - al contrario di ciò che spesso si sente ripetere - né da una pace perpetua né da un profondo solipsismo. L'armonia leibniziana è barocca perché nasconde un senso di inquietudine e una continua "guerriglia²¹", che nasce dalla relazione tra le monadi e dal loro *conatus* verso il meglio. Se è vero che questa armonia si fonda su una giustizia ed una giurisprudenza universali, in realtà, secondo Deleuze, sono

²⁰ Pp, p. 209.

²¹ Pli, p. 113.

proprio queste ultime a permettere uno smarcamento definitivo di Leibniz dalla filosofia dogmatica, che era caratterizzata da una forte ipostatizzazione dell'elemento trascendente. Detto altrimenti, il pensiero leibniziano riesce ad evitare una ricaduta nei valori eterni e in una filosofia della trascendenza, nonostante, da un lato, tenti di salvare l'istanza teologica e, dall'altro, parli di una giustizia e di una giurisprudenza che definisce "universali" e che sembrerebbero, perciò, dei concetti astratti e dogmatici. La chiave per comprendere questo apparente "paradosso" risiede nel significato che Leibniz attribuisce ai termini in questione, ossia alla giustizia e alla giurisprudenza, da una parte, e all'aggettivo universale, dall'altra. Questi elementi mettono in campo, inoltre, tutta una concezione della società e del diritto che si oppongono fortemente a quella moderna del giusnaturalismo. Infatti, proprio come Spinoza, secondo la lettura che abbiamo proposto nel secondo capitolo, si opponeva al giusnaturalismo, attraverso la sua teoria del diritto naturale, anche Leibniz sembra andare nella stessa direzione, nel momento in cui pone la giustizia come l'elemento attraverso cui le monadi si relazionano e sono in grado di creare una comunità. Ma questa giustizia, innanzitutto, non ha nulla a che fare con l'idea antica di giustizia intesa come modello trascendente e, soprattutto, come ricerca della misura²². La piega barocca, al contrario:

"col suo duplice e conseguente statuto di potenza del pensiero e di potere politico, [...] può fare capolino solo con l'infinito, nell'incommensurabile e nella dismisura²³".

Come sottolineato in precedenza, l'armonia e la giustizia nel mondo leibniziano non possono essere intese come sinonimi di equilibrio e pacificazione, poiché nascono in risposta ad un momento di crisi. Di fronte ad un mondo che crolla, il Barocco tenta di costruirne un altro, ma la ricostruzione risulta "perfettamente schizofrenica²⁴". Perciò, la giustizia qui, se è vero che è una ricerca del meglio, va intesa, però, come un *conatus* verso la dismisura, piuttosto che verso il perfetto equilibrio. La morale leibniziana è una morale del progresso, ma quest'ultimo non è lineare né segnato da una via illuminata e prestabilita: si tratta, piuttosto di una tensione verso il meglio, che però non è esente da chiaroscuri, poiché - Deleuze lo ripete più volte:

²² "La piega greca, come dimostrano il *Politico* e il *Timeo*, presuppone sempre una misura comune tra due termini che si mescolano, operando così per disposizioni circolari che corrispondono alla ripetizione della proporzione". Pli, p. 64.

²³ Ibidem. Sulla differenza tra la piega greca e quella barocca in *La piega* si veda Merlo, M., "I pesci nello stagno e il libro. Note a *Le pli*", in *Fenomenologia e Società*, 2, 1993, pp. 83-96.

²⁴ Pli, p. 114.

"non sono le miserie che mancavano, e il migliore fiorisce sulle rovine del Bene platonico²⁵".

Il meglio a cui tendono le monadi non è tale perché si avvicina ad un modello trascendente di perfezione come nel caso del Bene platonico. Il migliore, per Leibniz, è al contrario quello che esiste, e lo è semplicemente per il fatto di esserci: nel mondo barocco, infatti, è meglio che vi sia qualcosa piuttosto che niente e, perciò, questo qualcosa non potrà che essere identificato con il meglio. Il nostro mondo, dunque, è il migliore dei mondi possibili solamente perché esiste e non perché è il più perfetto tra quelli possibili. Proprio per questo, la giustizia non andrà intesa come il modello trascendente del giusto: per Leibniz essa è, invece, "l'*habitus*²⁶" delle monadi, ciò che le fa tendere verso il meglio e verso il bene comune. Vi è, infatti, una forte valorizzazione dell'elemento del comune nella riflessione politica leibniziana²⁷: la giustizia non ha a che fare con la tensione del singolo individuo verso il proprio meglio, bensì si tratta di un *conatus* verso la felicità comune. Il fatto che la giustizia riguardi il bene comune è esattamente ciò che porta Leibniz a parlare di una *giustizia universale*. Ma se, da un lato, la giustizia non è un'ideale trascendente come nella filosofia antica, d'altra parte nemmeno la sua universalità va intesa come un modello astratto che si impone al mondo dall'esterno nel tentativo di concepirlo come un'unità. La giustizia, infatti, oltre ad essere indice di dismisura e di schizofrenia, poiché si tratta del tentativo barocco di salvare "qualcosa" da un mondo in crisi, è universale, poiché non è imposta agli uomini né da Dio né da un sovrano terreno. La giustizia, perciò, è definita universale perché si estende a tutta la natura, sia umana che divina: "non ci sono due mondi per Leibniz²⁸" e la giustizia, inoltre, essendo legata all'amore e alla carità, è anche ciò che fa da collante non solo tra l'uomo e Dio, ma anche tra l'individuo e la comunità. L'armonia si realizza, dunque, come coesistenza delle monadi, ossia di diversi punti di vista sul mondo, non attraverso la riduzione degli individui ad un'unità uniforme, bensì attraverso una composizione della pluralità dei soggetti che non prevede nessuna *reductio ad unum*. Ciò che assicura tale composizione è la giustizia universale, dove, però, la giustizia va intesa come il *conatus* verso il meglio e il bene

²⁵ Ibidem.

²⁶ "La giustizia è l'abito (*habitus*), cioè lo stato costante dell'uomo buono [...] Uomo buono è chiunque ami tutti. [...] In verità, noi tutti ci ameremmo l'un l'altro, se soltanto vedessimo, se levassimo gli occhi all'armonia universale". Leibniz, G. W., "Elementi di diritto naturale", in *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. it. di V. Mathieu, UTET, Torino, 1965, p. 97-98.

²⁷ Su questo si veda Basso, L., *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

²⁸ Pli, p. 110, nota 13. Deleuze qui si oppone ad altre interpretazioni che vedono l'attuale e l'ideale, oppure il principio di continuità e il principio degli indiscernibili, come contraddittori e, perciò, appartenenti a due mondi differenti. Su questa linea sembra porsi, ad esempio, Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre de la raison*, tome 1, "L'âme et Dieu", Aubier, Paris, 1953, p. 184.

comune, mentre il termine universale indica un'estensione a tutta la natura. Su tale punto si comprende anche tutta la distanza di Leibniz non solo dal concetto antico di giustizia, ma anche da quello moderno, presente nelle teorie giusnaturaliste. Per l'autore della *Teodicea*, infatti, la giustizia è radicata nella natura, e non c'è bisogno di un contratto per spiegare la formazione della società: se quest'ultima, infatti, è "un'unione di uomini per uno scopo comune", allora sono la giustizia e il diritto naturale che "conservano o promuovono le società naturali"²⁹. Leibniz, perciò, si oppone a Hobbes e anche a Pufendorf³⁰ poiché fonda la società su una giustizia universale, che possiamo tradurre - stando a quanto abbiamo mostrato in precedenza - come un diritto naturale. Ciò implica che non vi sia un contratto all'origine della società e, inoltre, che la comunità non si basi sull'autorità del sovrano, bensì sulla giustizia universale. Quest'ultima assicura, innanzitutto, il mantenimento di un mondo caratterizzato dalla pluralità dei soggetti politici, anziché da un popolo inteso come unità (in cui tutte le differenze sarebbero appiattite da un'omogeneità di fondo). In secondo luogo, la giustizia, proprio perché è "naturale", non dipende dall'arbitrio del potere e non determina, dunque, il primato della sovranità, come accade, invece, nell'impostazione hobbesiana. Scrive, infatti, Leibniz:

"Hobbes attribuì il diritto a tutto ad un individuo onnipotente: a questo giungono coloro che fanno derivare la giustizia unicamente dalla legge, dal superiore, dalla coazione"³¹.

Mentre Hobbes, dunque, pone il sovrano ed il suo potere illimitato al di sopra di tutto, Leibniz, al contrario, assegna il primato sulla sovranità e sullo Stato alla giustizia e al diritto. Questo doppio smarcamento tanto dall'ideale trascendente del giusto proprio della riflessione antica, quanto dal primato del potere sul diritto che era proprio delle teorie giusnaturaliste, consente a Leibniz di pensare una *giurisprudenza universale*. Si tratta di un elemento che era stato messo in evidenza ben prima di Deleuze da Gaston Grua, il quale aveva aperto la strada ad una lettura della filosofia leibniziana come *jurisprudence universelle*³². Secondo Leibniz,

²⁹ Leibniz, G. W., "Elementi di diritto naturale", in *Scritti politici e di diritto naturale* cit., p. 137.

³⁰ Si veda, ad esempio, Leibniz, G. W., "Contro Samuele Pufendorf" in *Scritti politici e di diritto naturale* cit., pp. 357-363.

³¹ Leibniz, G. W., "Praefatio annotatoris", in *Textes inédites*, par G. Grua, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, vol. II, p. 472.

³² Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, citato anche in Pli, p. 112, nota 17. Grua, inoltre, è autore anche di un altro importante testo su Leibniz, incentrato sul concetto di giustizia, che - come visto - è correlato a quello di giurisprudenza: Grua, G., *La justice humaine selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956. Sulla giurisprudenza universale, invece, si veda anche il contributo di Riley, P., *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

la giurisprudenza è la dottrina che si occupa del bene comune, opponendosi, dunque, ad ogni forma di individualismo ed egoismo (altro indizio, questo, che si contrappone all'interpretazione di un solipsismo delle monadi nel mondo leibniziano). Troviamo scritto, infatti, negli *Elementi di diritto naturale*:

"La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni ed ai mali degli altri. E si è tanto più giusti, quanto più ci si compiace del bene comune e ad esso si tende secondo i dettami della saggezza, la cui dottrina chiamiamo giurisprudenza³³".

Grua, nel testo sopracitato, ha il merito di mettere in luce come la giurisprudenza leibniziana lavori al bene comune e come, d'altra parte, l'aggettivo "universale" con il quale è delineata acquisisca il senso di "naturale", ossia indichi - come abbiamo messo in luce in precedenza - l'estensione tanto alla natura divina quanto a quella umana. Grua, in particolare, mostra come Leibniz sia il primo fra coloro che hanno parlato di una giurisprudenza universale ad estenderne la portata anche a Dio, così che essa ha valore tanto nella *Monadologia* quanto nella *Teodicea*³⁴. Deleuze è sicuramente debitore dell'analisi di Grua, ma vi aggiunge un elemento importante, puntando l'attenzione non tanto sullo statuto della *jurisprudence*, quanto sul suo metodo. È quest'ultimo, infatti, a rivelare perché Leibniz affida alla giurisprudenza un ruolo di così grande portata come quello di lavorare al raggiungimento del bene comune. Ciò nasce dal fatto che il *commune bonum* non è, per il filosofo tedesco, la semplice somma dei beni dei singoli e, dunque, per poterlo trovare, è necessario mettere in campo una logica che coinciderà con il metodo proprio della giurisprudenza. Si deve tener presente, a tal proposito, che Leibniz distingueva l'analisi, in quanto logica propria delle scienze esatte (come, ad esempio, la matematica e la geometria), dalla sintesi, che è utilizzata, invece, dalla politica, dalla medicina e da tutte quelle scienze per cui il riferimento all'esperienza è imprescindibile. In termini leibniziani, la logica analitica riguardava le cosiddette "verità di ragione" e garantiva una grande saldezza nell'argomentazione; la logica sintetica, invece, aveva come oggetto le "verità di fatto" e non poteva assicurare la stessa certezza dell'analisi, ma aveva il vantaggio di permettere l'acquisizione di nuove conoscenze. Da un lato, dunque, l'analisi può ricavare conseguenze certe a partire dalle regole della logica, dall'altro lato, però, la sintesi

³³ Leibniz, G. W., "Elementi di diritto naturale", in *Scritti politici e di diritto naturale* cit., p. 192.

³⁴ "La jurisprudence universelle gagne donc chez Leibniz en étendue et en intimité, parce qu'elle gouverne tous les esprits et jusqu'à leur conscience; et surtout en simplicité rationnelle et homogénéité hardie, car elle applique les mêmes règles à Dieu et à l'homme". Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz* cit., p. 163.

permette di inventare qualcosa di nuovo. Il grande sogno leibniziano era quello di unire le due caratteristiche positive dell'analisi e della sintesi, ossia la forza dell'argomentazione, da una parte, e la capacità inventiva, dall'altra. Ciò sarebbe possibile solamente in quella che Leibniz chiama un'*ars combinatoria*³⁵, ossia un metodo che, combinando tra loro delle proposizioni primitive, è in grado sia di verificare le verità preesistenti che di trovarne di nuove. Tale combinatoria, che fu probabilmente influenzata dall'*ars magna* di Raimondo Rullo³⁶, compone, dunque, *ars demonstrandi* e *ars inveniendi* nel tentativo di creare una vera e propria logica dell'invenzione. Affincé quest'ultima fosse possibile era necessario che i concetti fossero scomponibili in proposizioni primitive, traducibili in segni matematici, in modo tale che la combinazione di tali segni, attraverso l'applicazione delle regole aritmetiche, desse come risultato dei nuovi concetti. L'invenzione concettuale, dunque, presuppone in questo caso la possibilità di tradurre i concetti in segni matematici³⁷ e di creare così un linguaggio o *characteristica universalis*. Se a ciò si aggiunge che l'*ars combinatoria*, nonostante abbia sede nell'aritmetica, ha, secondo Leibniz, anche un'utilità pratica poiché coincide anche con "l'arte di formare i casi in Giurisprudenza", possiamo comprendere ancor meglio l'espressione *Jurisprudence universelle*. La giurisprudenza, infatti, ha tutti i requisiti per poter essere definita una combinatoria, poiché, da un lato, ha come oggetto dei casi, ossia delle verità di fatto e, dunque, non può utilizzare l'analisi come le scienze esatte che si occupano delle verità di ragione, ma, dall'altro lato, queste stesse verità di fatto non sono lasciate in balia del caso, bensì vengono estratte dall'esperienza attraverso una logica. Anche la giurisprudenza, infatti, opera attraverso definizioni e principi³⁸, ma non può basarsi, però, come la geometria, su un metodo puramente deduttivo. La sua logica, dunque, per poter essere certa pur non essendo analitica, non potrà che essere combinatoria: invece che ricondurre ogni conseguenza ad un principio, si inventerà un nuovo principio per ogni caso. È questo che determina, secondo Deleuze, la grande rivoluzione leibniziana:

³⁵ Leibniz, G. W., "Dissertazione sull'arte combinatoria", in *Scritti di Logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna, 1968, pp. 79-131.

³⁶ Rossi, P., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano - Napoli, 1960.

³⁷ Si ricordi, a tal proposito, che quando Deleuze parla dell'empirismo come della "più folle creazione di concetti che mai si sia vista o intesa", lo definisce anche il "matematismo del concetto" (DR, p. 3): strana espressione che forse non è esente da influenza leibniziana, poiché - come l'*ars combinatoria* di Leibniz - tenta di mettere in relazione i concetti e la loro invenzione, da un lato, con un metodo matematico, dall'altro.

³⁸ Ciò spiega perché Leibniz inserisca il diritto tra quelle scienze che impiegano "le regole incontestabili della logica". Leibniz, G. W., "Nuovi saggi sull'intelletto umano", in *Scritti Filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino, 2000, vol. 2, p. 352.

"La soluzione barocca è la seguente: si moltiplicheranno i principi, se ne tirerà sempre fuori uno dalla manica, e con questo accorgimento se ne cambierà l'uso. Non si domanderà più quale oggetto dato che corrisponda a tale principio luminoso, ma quale principio nascosto corrisponda a tale oggetto, cioè a questo o a quel «caso irrisolto». Si farà dei principi come tali un uso riflettente, s'inventerà il principio, una volta dato il caso: è una trasformazione del Diritto in Giurisprudenza universale. É il matrimonio del concetto e della singolarità. É la rivoluzione leibniziana. [...] La vera peculiarità del gioco leibniziano, che lo distingue dal lancio dei dadi, è semmai la proliferazione dei principi: si gioca per eccesso e non per mancanza di principi, il gioco è quello dei principi stessi, dell'invenzione dei principi³⁹".

Si inventano, perciò, nuovi principi ogni qual volta che si ha a che fare con nuovi casi: vi è certamente qui una vicinanza con l'idea della pratica del diritto romana di costruire una casistica ed una topica. A tal proposito, è interessante notare come la giurisprudenza sembri assomigliare ad una macchina che produce diritto a partire da casi singolari⁴⁰. Il diritto, una volta entrato in questa macchina, si fa, dunque, Giurisprudenza universale e l'aggettivo acquista ora un duplice significato: da un lato, come abbiamo visto in precedenza, coincide con la sua estensione all'intera natura, sia umana che divina; dall'altro lato, possiamo aggiungere in seguito all'analisi dell'*ars combinatoria*, esso indica che tutto può divenire oggetto di diritto, ossia formare un caso, nel momento in cui esiste una *characteristica universalis*. La giurisprudenza leibniziana, perciò, non vuole essere un affare esclusivo di processi e tribunali, bensì vuole essere presente ogni qualvolta vi è un'invenzione di principi. Deleuze definisce questa pretesa una vera e propria "*hybris*"⁴¹, un eccesso di principi, con cui il Barocco risponde alla crisi e alla miseria del mondo. Il gioco leibniziano è un gioco di

³⁹ Pli, p. 113.

⁴⁰ Su questo punto, varrebbe la pena di riprendere le analisi svolte da Bruno Latour sul diritto amministrativo francese, contenute in *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Éditions La Découverte, Paris, 2002; trad. it. *La fabbrica del diritto. Un'etnografia del Consiglio di Stato*, a cura di P. Landri e D. Lipari, Città Aperta, Troina, 2007. Latour, dopo aver assistito ai lavori del Consiglio di Stato, afferma che il diritto non è affatto completamente racchiuso in codici e leggi che è sufficiente applicare: il funzionamento del Consiglio di Stato mostra, al contrario, che vi è un continuo "movimento del diritto" (capitolo 4), che ha una duplice causa, ossia il fatto che "si giudica un caso a partire dal diritto" e che, contemporaneamente, "si giudica il diritto stesso utilizzando l'occasione di un caso". Ne consegue che il corpus del diritto amministrativo "si trova in uno stato di rimpasto continuo e tuttavia mantiene una sua coerenza inventata caso per caso" (p. 203). Questa impostazione sembra, perciò, avvicinarsi molto all'idea leibniziana di una proliferazione dei principi, tanto più che Latour sosterrà che la giurisprudenza procede per associazione (un metodo simile, dunque, all'*ars combinatoria*) e che non si preoccupa dei suoi confini (denotando in ciò una certa autonomia, ad esempio, dalla politica e dall'economia), poiché "il diritto si occupa di tutto e lo dichiara" (p. 317). Come vedremo fra poco, questa pretesa sarà propria anche della Giurisprudenza universale di Leibniz. Sulla vicinanza tra Deleuze e Latour in relazione al tema del diritto si veda: Saunders, D., "Cases against Transcendence: Gilles Deleuze and Bruno Latour in Defence of Law", in De Sutter, L. e McGee, K., *Deleuze and Law* cit., pp. 185-203, e De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto* cit., p. 94-95.

⁴¹ Ibidem.

riempimento, che pecca inesorabilmente di tracotanza: ma - lo si ricorderà - nel primo capitolo, parlando dell'operazione nietzschiana di selezione, avevamo incontrato questa stessa *hybris*, connotata come ricerca della dismisura, che si opponeva alla ricerca del giusto tipica della filosofia dogmatica. L'eccesso era, dunque, una componente fondamentale dell'anarchia incoronata, poiché si opponeva a qualsiasi gerarchia operata sulla base di valori eterni. È proprio su questo punto, allora, che si avrà l'incontro tra la giurisprudenza e la vita, che Deleuze ribadisce affermando addirittura che "la jurisprudence c'est la vie". La giurisprudenza deve farsi universale poiché in tal modo acquista quella stessa tracotanza che caratterizza anche *una* vita: l'eccesso e la dismisura (che coincidono in Leibniz con la giurisprudenza e la giustizia universali) sono i punti di partenza di una nuova territorializzazione o soggettivazione che possiede la spontaneità anarchica della vita. Ma questa componente anarchica, come abbiamo tentato di ribadire più volte nel corso dell'intera trattazione, non coincide con una ricaduta nel caos e con una totale assenza di principi, bensì con il suo esatto contrario: una *hybris* di principi e delle nozze contro natura tra il concetto e la singolarità, ossia tra "l'universale" e il caso.

3.3 Il diritto tra differenza e ripetizione: un incontro con la microsociologia di Gabriel Tarde

"Chaque aspect social, chaque état social, n'est en quelque sorte que l'intégration d'infinitésimales inventions, d'infinitésimales nouveautés apportées par des êtres dont chacun, en vérité, a été unique en soi⁴²".

Si è visto, dunque, fin qui che la giurisprudenza funziona per eccesso, ossia tramite una proliferazione di principi che fa dell'invenzione e della ricerca del nuovo il suo carattere distintivo. Ma nel mondo barocco che si profila all'interno del pensiero leibniziano, siamo ancora in presenza di Dio e di un'armonia universale: nonostante il primo non sia più garante della trascendenza e la seconda non sia da intendersi come sinonimo di pace e di equilibrio, rimane il fatto che, da un lato, l'istanza teologica resta la maggior fonte di creatività, l'unica capace di inventare il nuovo, mentre, dall'altro lato, l'istanza teleologica assicura una direzione finalistica del processo di invenzione. Entrambi questi elementi, però, vengono meno in Deleuze, poiché - come sappiamo - non vi è nel suo pensiero nessuna traccia né di Dio né di finalismo. Per comprendere, allora, che cosa diviene l'invenzione del nuovo e della differenza all'interno di un mondo ateo e caratterizzato da una temporalità evenemenziale e

⁴² Tarde, G., *Les transformations du droit: études sociologique*, Félix Alcan, Paris, 1894, p. 140.

discontinua, varrà la pena di instaurare un confronto con una delle figure di maggiore influenza di tutto il pensiero deleuziano, ossia Gabriel Tarde⁴³. Quest'ultimo, infatti, si pone espressamente sulla scia di Leibniz e riprende dal filosofo tedesco la cosiddetta teoria delle monadi, definita anche *monadologia*⁴⁴. Tarde, in particolare, apporta un'unica ma fondamentale modifica all'impostazione leibniziana, che consiste nell'aprire le monadi. È necessario, però, intendersi sul significato di questa operazione: abbiamo visto, infatti, in precedenza, che - almeno secondo la lettura deleuziana - nemmeno le monadi di Leibniz erano da considerarsi come completamente chiuse in se stesse, dal momento che esse entravano in relazione tra loro attraverso un sentimento di giustizia universale, che era la premessa fondamentale per il raggiungimento dell'armonia e della felicità comune. Quando Tarde, perciò, decide di aprire le monadi, non intende semplicemente metterle in relazione l'una con l'altra, altrimenti la sua prospettiva non differirebbe in nulla da quella di Leibniz. L'operazione tardiana, al contrario, consiste nel fare di ciascuna monade una relazione: mentre Leibniz, cioè, poneva le monadi come delle entità singolari, Tarde, invece, le considera ciascuna una molteplicità. La monade stessa, dunque, non solo è in relazione, ma è essa stessa relazione, dunque molteplice e variabile al suo interno. È per questa ragione che Tarde potrà sostenere - come esplicita Maurizio Lazzarato nella postfazione al testo - che:

"la monade è per sua stessa natura un 'fatto sociale', perché, per quanto lontano ci si spinga nell'analisi, si troveranno sempre rapporti, potenziali, variazioni tra forze⁴⁵".

Ogni monade costituisce di per sé un fatto sociale perché è essa stessa eterogeneità, molteplicità e differenza: al grido tardiano di "esistere significa differire"⁴⁶ risponde, dunque, un'ontologia della relazione. Quest'ultima consente a Tarde di pensare l'armonia universale leibniziana non più in termini di finalismo, bensì sotto forma di variazione universale⁴⁷. A

⁴³ Anche se Deleuze non ha mai dedicato un intero scritto a Tarde, quest'ultimo compare in molte delle sue opere, in particolare in DR (p. 39, 103-104, 264), ID (p. 46), MP (p. 273-276, 418, 592), F (p. 55, 102) e Pli (p. 143, 179). In ogni caso, Tarde è certamente uno degli autori che maggiormente hanno contribuito allo sviluppo del pensiero deleuziano della differenza e del divenire. Come scrive Éric Alliez: "Tout se passant comme si c'était en tant que tardien que Deleuze pouvait et devait poser les conditions renouvelées d'une *philosophie de la différence*. Conditions qu'il explorera, avec Félix Guattari, sur leur versant le plus contemporain, sous les traits d'une *philosophie des multiplicités et du devenir* dans *L'anti-Edipe et Mille plateaux*". Alliez, É., "Différence et répétition de Gabriel Tarde", in *Tarde intempestif, Multitudes*, 7, décembre 2001.

⁴⁴ Tarde, G., *Monadologie et sociologie* (1895), prefazione e curatela di É. Alliez, postfazione di M. Lazzarato, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999; trad. it. *Monadologia e sociologia*, a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona, 2013.

⁴⁵ Ivi, p. 141.

⁴⁶ Ivi, p. 84.

⁴⁷ Tarde, G., "La variation universelle", in *Essais et mélanges sociologique*, G. Masson, Paris, 1895, pp. 394-422.

partire dall'idea che la differenza costituisce l'essenza di ogni monade, infatti, è possibile pensare l'armonia come ciò che tende verso il cambiamento: un'armonia, dunque, che non produce equilibrio, bensì differenza. In tal modo, anche Tarde - come Deleuze - si trova di fronte ad un processo, quello del differire, che è caratterizzato dal darsi di eventi e rotture, dunque da una discontinuità di fondo, che in Leibniz, invece, era del tutto assente. Inoltre, il mondo tardiano è un mondo senza trascendenze: ciò significa che il processo del differire e della creazione del nuovo non sono più in mano a nessuna istanza superiore o divina. Ma, anche se - come affermava il suo contemporaneo Friedrich Nietzsche - "Dio è morto", ciò non significa per Tarde che le sorti della variazione universale diventino per questo compito dell'uomo: la differenziazione, infatti, non solo non avviene a livello trascendente (dal momento che non c'è nessun Dio), ma nemmeno a livello individuale. Le monadi, infatti, non sono affatto da intendersi come individui, così come la società non va pensata come un'unione di questi ultimi: nel pensiero di Tarde, al contrario, la monade è già di per sé una società in quanto è relazione dell'eterogeneo, ma quest'ultimo attiene al livello dell'infinitesimale. È qui che si gioca uno dei punti fondamentali della sociologia tardiana, ossia l'idea che il cambiamento e il divenire siano visibili solamente a livello microsociale. L'autore di *Monadologia et sociologia* riprende qui un'intuizione di Leibniz, il quale attribuiva la ragione d'essere, del finito "nell'infinitamente piccolo, nell'impercettibile"⁴⁸, ma vi applica l'elemento matematico del calcolo infinitesimale: la sua teoria, infatti, intende portare in sociologia la stessa rivoluzione che quest'ultimo aveva portato nelle scienze matematiche⁴⁹. Si tratta di far scendere l'analisi fino a quello che Deleuze e Guattari, nell'omaggio a Gabriel Tarde contenuto in *Mille Piani*, chiamano il livello molecolare, ossia il "mondo del dettaglio, dell'infinitesimale"⁵⁰, perché è qui che si danno le variazioni e le differenze. Queste ultime non concernono i fattori macrosociali (l'individuo, la società, le rappresentazioni, le classi), bensì sono questioni di flussi e di quanta: i flussi scorrono e divengono, provocando cambiamenti e modificazioni, ma proprio per questo essi non saranno mai identificabili con qualcosa di statico o - come direbbero Deleuze e Guattari - di segmentario⁵¹. I flussi, per Tarde, sono piuttosto identificabili con *credenze* e *desideri*⁵², ossia con le più piccole quantità

⁴⁸ Tarde, G., *Monadologia e sociologia* cit., p. 46.

⁴⁹ La sottolineatura dell'importanza tanto dell'infinitamente piccolo in Leibniz quanto del calcolo infinitesimale sono due elementi entrambi ben presenti in *Differenza e ripetizione*, a testimonianza che Tarde si trova al cuore della riflessione deleuziana.

⁵⁰ MP, p. 275.

⁵¹ Sul confronto tra l'infinitesimale di Tarde e il molecolare di Deleuze e Guattari si veda Schuilenburg, M., "Institution and Interaction: on the Problem of the Molecular and Molar", in De Sutter, L. e McGee, K., *Deleuze and Law* cit., pp. 111-131.

⁵² Tarde, G., "La croyance et le désir", in *Essais et mélanges sociales* cit., pp. 235-308.

sociali. È importante sottolineare, infatti, che credenza e desiderio sono per Tarde ciò che non è ulteriormente scomponibile; essi sono, dunque, gli elementi ultimi della sociologia e sono del tutto quantificabili.

"La croyance et le désir sont, à notre avis, de même que l'espace et le temps, des quantités qui, en servant de lien et de support à des qualités, les font participer à leur caractère quantitatif; ce sont, en d'autres termes, des identités constantes, qui, loin d'empêcher l'hétérogénéité des choses noyées dans leur sein, les mettent en valeur, les pénètrent entièrement sans toutefois les constituer, les unissent sans les confondre et subsistent inaltérable au milieu d'elle malgré l'intimité étroite de cette union⁵³".

Ciò che la sociologia deve stabilire, infatti, non è la qualità del fenomeno sociale, bensì la sua quantità e quest'ultima è misurabile a partire dai flussi di credenza e desiderio che costituiscono propriamente un fatto sociale⁵⁴. Credenza e desiderio sono dei flussi che si creano, si trasformano, si aggiungono o si sottraggono e si esauriscono: essi danno vita ad un divenire, che si dà a livello molecolare e che si pone nei termini di un trasformismo, che però non va inteso come un evoluzionismo. Per Tarde, infatti, avvengono continuamente delle trasformazioni infinitesimali che, a seconda della loro capacità di comporsi, possono dare vita a innovazioni e differenze: ma questa capacità di scorrere e di divenire che è propria dei flussi non è teleologicamente orientata né verso un'armonia prestabilita né verso un progresso continuo (già Leibniz, del resto, aveva messo in discussione la nozione di "meglio" verso cui tendevano le monadi). Perciò non vi è qui nessuno, né uomo né Dio, che possa giudicare in termini qualitativi il processo di differenziazione e di innovazione che coinvolge l'intero ambito sociale: al cambiamento non è possibile attribuire nessun valore né nessuna destinazione, si può solamente misurarlo, attraverso i flussi di credenze e desiderio che esso implica. Sono, infatti, questi ultimi, in quanto elementi infinitesimali, ad essere protagonisti del divenire: essi sono forze, potenze, affetti che, come nell'etica spinoziana, possono comporsi o opporsi, provocando così differenze o ripetizioni. In particolare, il comportamento

⁵³ Ivi, p. 251. Sull'originalità del metodo tardiano della quantificazione e sull'importanza della statistica nella riflessione di Tarde si vedano i saggi di Bruno Latour, "Tarde's idea of quantification", di Emmanuel Didier, "Gabriel Tarde and statistical movement", e di Andrew Barry, "Tarde's method: between statistics and experimentation", contenuti in Candea, M. (edited by), *The social after Gabriel Tarde. Debates and assessments*, Routledge, London and New York, 2010.

⁵⁴ Questa idea, com'è noto, costò a Tarde molte accuse di psicologismo, ma - come ci ricorda Bruno Karsenti - Tarde guarda alla credenza e al desiderio come a delle relazioni: essi non hanno, perciò, nulla a che fare con la psicologia comunemente intesa. Inoltre, credenza e desiderio, proprio perché sono delle quantità e non delle qualità, non portano con sé nessuna divisione tra conscio e inconscio. Karsenti, B., "Imitation: returning to the Tarde-Durkheim debate", in Candea, M., *The social after Gabriel Tarde* cit., pp. 44-61.

dei flussi di credenza e desiderio determina quelle che Tarde chiama le leggi sociali, le quali spiegano il funzionamento del processo di differenziazione. Queste leggi definiscono una vera e propria *logica sociale*: è necessario, però, intendersi qui sul concetto di logica utilizzato da Tarde, poiché esso non ha alcun legame con la verità, bensì, piuttosto, con la regolazione dei flussi sociali. La logica, infatti, è ciò che determina i processi di imitazione, opposizione e invenzione che danno vita al divenire sociale: essa è definita una logica perché, da un lato, si basa su elementi quantitativi e, dall'altro, mette in atto una sintesi ogni qual volta crea una differenza e una ripetizione. Ma bisogna tener presente che questa logica, lavorando su flussi e quanta di credenze e desideri, ha come oggetto anche l'illogico⁵⁵ e che, d'altra parte, la sua sintesi non è mai dialettica, bensì sempre e solo pratica. La società, del resto, ha una propria logica perché, secondo Tarde, non funziona affatto come un organismo, bensì sempre come un cervello⁵⁶: la metafora organicista, infatti, è in grado di esplicitare solamente dei rapporti verticali (come quelli tra servo e padrone), mentre l'idea di un grande cervello sociale è maggiormente capace di mostrare il funzionamento per cooperazione ed associazionismo che è proprio dei flussi sociali. Si tratta, in particolare, di un funzionamento caratterizzato dalle sopracitate leggi sociali che sono, secondo Tarde, essenzialmente tre, ossia l'imitazione, l'opposizione e l'adattamento⁵⁷. Vale la pena di ricordare, innanzitutto, che queste leggi non valgono solo per il sociale, bensì caratterizzano il mondo della variazione universale nella sua interezza, sotto forma di ripetizioni, opposizioni e invenzioni universali. All'interno della logica sociale, però, la ripetizione, che in biologia prende la forma dell'eredità e dell'abitudine, in fisica dell'ondulazione e in astronomia della gravitazione, si dà come imitazione. Quest'ultima è l'elemento fondamentale del sociale (ed è su questo punto che si accende, com'è noto, la celebre polemica con Durkheim⁵⁸), ossia ciò che consente la formazione stessa

⁵⁵ Scrive Tarde che possiamo considerare la regolazione e la distribuzione dei flussi sociali una logica, "à la condition d'élargir singulièrement le sens du mot Logique, au point d'y faire rentrer l'illogique même". Tarde, G., *La logique sociale*, a cura di É. Alliez, introduzione di R. Scherer, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999. Questo elemento segna un altro punto in comune con il pensiero deleuziano, in particolare con le riflessioni contenute in *Logica del senso*.

⁵⁶ Tarde, G., *La logique sociale* cit. e, per una critica alla metafora dell'organicismo sociale, si veda anche Tarde, G., "L'idée de «l'organisme social»" in *Études de psychologie sociale*, Giard & Brière, Paris, 1898, pp. 120-135. Una messa in evidenza del processo di cooperazione e di produzione che sono impliciti nell'idea della società come cervello si trova in Lazzarato, M., "La Psychologie économique contre l'Économie politique", in *Tarde intempestif, Multitudes*, 7, décembre 2001.

⁵⁷ Si ricordi che Tarde ha dedicato un'opera specifica a ciascuna di queste leggi: *Les lois de l'imitation: étude sociologique* (1890) analizza l'imitazione; *La logique sociale* (1895) è dedicata all'adattamento; *L'opposition universelle* (1897), infine, all'opposizione. Nel testo del 1898 *Les lois sociales: esquisse d'une sociologie* troviamo, invece, un'esposizione più breve e sistematica delle tre leggi e dei loro rapporti reciproci.

⁵⁸ Una ricostruzione del dibattito avvenuto tra i due nel 1903 all'École des hautes études sociales si trova in Candea, M., *The social after Gabriel Tarde* cit., pp. 27-43. Inoltre, una versione più lunga di tale dibattito, in lingua francese, è stata esposta da Bruno Latour (nei panni di Tarde) e Bruno Karsenti (nei panni di Durkheim) ed è disponibile in formato video sul sito di Bruno Latour, al link: <http://www.bruno-latour.fr/node/434>

di un tessuto sociale. Si tratta, infatti, di un principio di coesione e di espansione: un flusso di credenza o di desiderio si fa imitativo nel momento in cui crea un modello. Quest'ultimo, però, diviene un fatto sociale solamente se viene ripreso ed imitato: ciò significa, innanzitutto, che la logica sociale è sempre espansiva e vive di un processo dinamico di propagazione. Come scrive Bruno Karsenti:

"Un fait social stable est un fait social faible, affaibli par un autre fait que l'on ne voit pas et dont on ne peut négativement déduire la puissance. Car le social, dans son essence, est propagation de lui-même, accroissement par l'imitativité qui ne peut jamais être freinée que du dehors, tant sa logique interne est résolument expansive⁵⁹".

In secondo luogo, l'imitazione, in quanto ripetizione di un flusso, instaura un rapporto che non è affatto simile a quello platonico tra modello e copia: non si tratta, infatti, di una ripetizione statica, ma di quella che Deleuze definisce una "ripetizione per la differenza⁶⁰", dal momento che la copia è una ramificazione, piuttosto che un calco del modello. Vi è, dunque, una propagazione espansiva del flusso imitativo, che, però, non è sempre uguale a sé stesso, bensì si trasforma e diviene, differendo ad ogni ripetizione. Il dinamismo, per altro, non è proprio solo dell'imitazione, poiché concerne l'intero processo: anche l'opposizione, infatti, è dinamica, a tal punto che essa è destinata a crearsi e ad esaurirsi continuamente. Il concetto tardiano di opposizione non è affatto da intendersi come il negativo o come un'antitesi dialettica: nonostante, infatti, essa sia un intermediario tra l'imitazione e la successiva invenzione, si avvicina, in ogni caso, più ad una ripetizione che ad una contraddizione⁶¹. Ciò si spiega a partire dal fatto che, per Tarde, l'opposizione è quantitativa e ritmica, poiché essa si dà solamente quando due termini sono equivalenti. Ciò significa che due elementi sono opposti solamente se uno può divenire l'altro a condizione di percorrere una serie di variazioni che tendono prima ad uno stato zero e che risalgono poi in un'altra direzione, ma per uno stesso numero di variazioni⁶². Sul piano sociale, dunque, due flussi imitativi si oppongono solamente se hanno la stessa forza di propagazione (in caso contrario, quello più debole verrebbe semplicemente surclassato da quello più forte e dinamico): proprio questa equivalenza di forza determina l'opposizione come una sorta di ripetizione. Abbiamo di

⁵⁹ Karsenti, B., "Présentation" in Tarde, G., *Les lois de l'imitation*, Éditions Kimé, Paris, 1993, p. IX.

⁶⁰ DR, p. 103.

⁶¹ "L'opposizione, lungi dall'essere autonoma, dall'essere un massimo di differenza, è una ripetizione minima in rapporto alla stessa differenza". Inoltre, "le opposizioni non sono che risultati sommari o processi semplificati o ingranditi". DR, p. 264

⁶² Tarde, G., *L'opposition universelle*, a cura di É. Alliez, introduzione di J. C. Martin, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

fronte, infatti, due imitazioni che hanno lo stesso grado di forza e che vengono a scontrarsi l'una con l'altra. Tale situazione di opposizione, però, non è mai permanente, poiché la ripetizione tende inesorabilmente verso la differenza: a completare la logica sociale, infatti, intervengono le leggi dell'invenzione. Quest'ultima prende il nome anche di adattamento e consiste nell'armonizzazione di due imitazioni: se, come abbiamo visto, si ha uno scontro solamente tra flussi che hanno la stessa forza, ciò significa che il conflitto non potrà risolversi con la completa vittoria dell'uno sull'altro (questo accade, come ricordato in precedenza, solo se un flusso ne incontra un altro più debole). La soluzione dell'opposizione consisterà, allora, in una sintesi pratica delle due imitazioni, ossia in un'armonizzazione di due opposti flussi di credenza o di desiderio, che darà vita ad un nuovo flusso. Ora, quest'ultimo, che costituisce propriamente la novità o la differenza, non è creato *ex nihilo*, bensì nasce dall'incontro tra precedenti flussi imitativi ed è, inoltre, il frutto di una selezione, poiché, all'interno della gamma delle possibili combinazioni tra i due flussi opposti, ne rifiuta alcune, per poter attualizzarne, invece, una: quella che diverrà la nuova differenza. Si instaura qui, dunque, un rapporto tra virtuale e attuale che è al cuore del processo di creazione e che segna anche un nuovo punto di incontro con Deleuze, da un lato, ma anche con Bergson, dall'altro⁶³. L'invenzione, poi, una volta attualizzata, potrà propagarsi solamente a patto di divenire essa stessa fonte di un nuovo flusso d'imitazione⁶⁴. L'imitazione, perciò, rimane l'elemento fondamentale del processo sociale, ma vale la pena di ricordare che Tarde non lo intenderà mai come un'esperienza del tutto passiva: non si tratta, infatti, di un automatismo, bensì sempre della costruzione di una relazione. L'imitazione, dunque, può dirsi a tutti gli effetti attiva poiché è una ripetizione per la differenza. Ciò rende "la ripetizione" una "potenza indefinita", contrapposta alla "simmetria come limitazione"⁶⁵. Ma è necessario sottolineare ancora una volta che quella di Tarde non è una logica individuale, perciò la potenza tanto dell'imitazione quanto dell'invenzione non sono affatto proprie di un singolo: la microsociologia di Tarde non è, infatti, una teoria che guarda all'inventore o al genio, bensì solamente all'integrazione di invenzioni infinitesimali che muovono il sociale e si propagano in un'onda imitativa. Come afferma Deleuze, nel suo *Foucault*:

⁶³ Per una lettura del pensiero di Tarde come una filosofia del virtuale si veda Lazzarato, M., *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002, in particolare pp. 215-218.

⁶⁴ "En dernière analyse, l'invention n'est qu'imitations - imitations au pluriel, organisées en un système inédit dans lequel elles s'éclairent mutuellement et en viennent à dessiner un sens univoque qui n'est autre que le nouveau courant imitatif auquel elles donnent naissance". Karsenti, B., "Présentation" in Tarde, G., *Les lois de l'imitation* cit., p. XVIII.

⁶⁵ MP, p. 592, nota 33.

"Fondando una microsociologia, Gabriel Tarde non faceva altro che questo: non spiegava il sociale attraverso l'individuo, ma rendeva conto dei grandi insiemi fissando i rapporti infinitesimali, l'«imitazione» come propagazione di una corrente dottrinarica o di desiderio (quanta), l'«invenzione» come incontro tra due correnti imitative... In quanto eccedevano la semplice violenza, si trattava di veri e propri rapporti di forza⁶⁶".

Proprio perché le relazioni che si danno a livello infinitesimale sono a tutti gli effetti dei rapporti di forza, non solo troviamo qui un punto di incontro con la microfisica del potere di Foucault, ma possiamo anche applicare al pensiero tardiano il concetto di biopolitica. In realtà, come sottolinea anche Maurizio Lazzarato nella sua già citata postfazione a *Monadologie et sociologie*, non si tratta per Tarde di pensare la biopolitica in quanto governo politico della vita, ma si tratta, al contrario, di porre la vita come immediatamente politica. Infatti, nel momento stesso in cui ogni cosa è un fenomeno sociale poiché è espressione di una potenza di differenza e di ripetizione, allo stesso modo tutto diviene anche immediatamente politico, in quanto ogni cosa possiede una potenza che è sinonimo di costruzione di rapporti di forza. Prendendo a prestito un'espressione agambeniana, potremmo dire che non c'è qui nessuna "nuda vita": la vita è potenza, forza, differenza ed è dunque intrinsecamente politica. La vita è prima di tutto attività: per questo Tarde sostituisce il primato ontologico del verbo essere con quello dell'avere⁶⁷. L'essere non è che un'astrazione ed indica sempre l'attributo di un ente; al contrario, l'avere è una nozione concreta, che designa il possesso come proprietà dell'ente. È chiaro che qui Tarde ripensa completamente la nozione di possesso: avere qualcosa significa, infatti, instaurare una relazione intra-sociale, poiché - come scrive Deleuze:

"ciò che si regola nel campo dell'avere, attraverso la proprietà, sono i rapporti mutevoli e continuamente modificati delle monadi tra loro [...]. Avere, possedere significa piegare, ossia esprimere ciò che è contenuto «in una certa potenza»⁶⁸".

Porre il primato dell'avere significa, dunque, mettere in primo piano l'attività e la relazione: in altri termini, si tratta di designare la proprietà propria della vita attraverso un predicato piuttosto che con un attributo. Questo ribaltamento dell'ontologia in *echologia*⁶⁹ incontra in

⁶⁶ F, p. 55.

⁶⁷ Tarde, G., *Monadologie e sociologia* cit.

⁶⁸ Pli, p. 180.

⁶⁹ Così propone di chiamarla Jean Milet in *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970, pp. 167-170.

tal modo il pensiero deleuziano dell'evento, poiché - come abbiamo visto nel primo capitolo - anche in quest'ultimo è fondamentale la soppressione dell'attributo a favore della predicazione⁷⁰. Tarde, perciò, ha una concezione della vita e dell'evento che sono molto vicine a quelle proposte da Deleuze: pur ponendosi in continuità con Leibniz, riesce, infatti, a creare un mondo immanente, dinamico, discontinuo e "vitale" fin nei suoi elementi infinitesimali. Questa prossimità tra le due prospettive non potrà, allora, che estendersi anche alla concezione del diritto e della giurisprudenza che, in quanto politica, è immediatamente connessa alla vita, come Deleuze ci ha ricordato più volte. Tarde, del resto, scrive un testo sul diritto, pubblicato nel 1993 con il titolo *Les transformations du droit*, che De Sutter non esita a definire come la concezione del diritto "più vicina a quella di Deleuze tra le tante che mai siano state esposte⁷¹". Eppure, nella già travagliata storia della ricezione dell'opera tardiana, dimenticata per quasi un secolo, il libro sul diritto sembra essere uno dei testi più obliati del sociologo francese⁷². Nemmeno Deleuze cita mai esplicitamente il libro, eppure ciò che emerge dalla riflessione di Tarde sul "trasformismo" del diritto ci sembra di vitale importanza per chiarire alcuni aspetti della concezione deleuziana della giurisprudenza.

Tarde scrive *Les transformations du droit* nel tentativo di confutare la tesi dell'evoluzionismo giuridico, secondo la quale il diritto, a partire dalla sua nascita, starebbe percorrendo un processo unitario di progresso verso una sempre maggiore civilizzazione. Tarde si oppone a questa concezione e intende mostrare, al contrario, che anche il diritto funziona secondo la logica sociale della variazione universale, vale a dire che:

"l'activité continue de l'imitation sous ses mille formes, est la cause principale de transformations accomplies dans la manière de comprendre et de pratiquer le Droit [...]. Un autre cause, c'est l'activité intermittente de l'invention, qui a eu pour effet de faire naître ou de faire disparaître bien des espèces particulières de contrats ou d'obligations non contractuelles, bien de modes de preuves ou d'exécutions⁷³".

L'imitazione e l'invenzione, dunque, sono alla base delle trasformazioni del diritto: anche in questo caso, si tratta di processi molecolari che si svolgono nel tessuto sociale a livello infinitesimale. È importante sottolineare, innanzitutto, che secondo la prospettiva tardiana il

⁷⁰ Non a caso Deleuze sottolinea più volte l'importanza dell'operazione tardiana che assegna il primato al verbo avere invece che all'essere, affermando che "la predicazione, che rientra nel campo dell'avere, finisce per risolvere le aporie dell'essere". Pli, p. 179. Si veda anche MP, p. 418, nota 10.

⁷¹ De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto* cit., p. 68.

⁷² La bibliografia secondaria che si è occupata di *Les transformations du droit* è sostanzialmente assente, fatta eccezione per la breve introduzione di Jean Milet all'edizione del 1994 (Berg, Paris, 1994, pp. 7-15).

⁷³ Tarde, G., *Les transformations du droit* cit., p. 104.

diritto è sempre da intendersi come il prodotto di un adattamento: non c'è un diritto naturale, né un'equità e una giustizia perfetta su cui quest'ultimo si baserebbe. Vi è in Tarde una profonda critica del concetto moderno di diritto naturale, poiché egli ritiene che il diritto, in quanto invenzione, sia il frutto della logica sociale: in tal senso, si riscontra un primo fondamentale punto in comune con Deleuze e la sua teoria dell'istituzione in quanto "mezzo di soddisfazione artificiale". Non si tratta, del resto, né per Deleuze né per Tarde di riproporre un dualismo tra natura e artificio, quanto piuttosto di evitare ogni possibile deriva giusnaturalista: il diritto, se è vero che corrisponde ad una potenza propria della vita, è certamente "naturale", nel senso che è intrinseco al vivente e non gli è donato dall'esterno. Ma, al contempo, trattandosi di una potenza creativa di differenziazione, il diritto si attualizza solamente attraverso il ricorso all'invenzione: in questo senso, allora, esso non va inteso come un attributo che la vita possiede naturalmente e che può essere ceduto ad un terzo, bensì come una potenza che si esprime attraverso l'azione (è, dunque, un predicato piuttosto che un attributo). Il diritto, perciò, ha molto più a che fare con l'avere, nel senso tardiano del termine, piuttosto che con l'essere e si configura come ciò che una vita possiede e che nessun altro può attualizzare al suo posto o in suo nome. A partire da tale impostazione, non può che seguire una critica anche alla teoria moderna del contratto sociale: se il diritto, infatti, non è cedibile a terzi, la società non potrà certo nascere attraverso un contratto in cui i singoli rinunciano al proprio diritto per darlo al sovrano. Questa critica, che è espressa - come abbiamo visto parlando di Masoch - anche da Deleuze, assume un tono molto polemico in Tarde, anche in relazione all'idea che un contratto sociale pensato come rinuncia al proprio diritto e sottomissione ad un sovrano possa essere considerato portatore di libertà, nonché simbolo di progresso rispetto al precedente stato di natura. Scrive, infatti, Tarde:

"J'entends bien dire de toutes parts que nul n'est engagé sans l'avoir voulu, que la reconnaissance de cette vérité est l'une de conquêtes de l'esprit moderne, et que, sans l'hypothèse d'un contrat social implicite ou explicite, l'état social s'effondrerait comme le monde des Hindous sans l'éléphant imaginaire qui le soutient. Mais, en même temps, on me dit que je dois obéissance à une foule de lois que je n'aurais jamais votées, à une foule de décrets que je n'aurais jamais signés; et je me demande si le sauvage tyrannisé, nous dit-on, par les prescriptions rituelles de sa coutume, astreint au tatouage, aux vendettas héréditaires, au culte de son fétiche, à des usages transmis de père en fils, comme sa langue, et pratiqués comme elle est parlée, c'est-à-dire facilement toujours, est plus esclave de la volonté d'autrui, que ne l'est le plus libre citoyen de nos démocraties, sous le

joug appesanti de l'impôt, du service militaire, et sous les innombrables tomes du *Bulletin de loi*⁷⁴".

Se, dunque, Tarde rifiuta esplicitamente i punti cardine del giusnaturalismo moderno, ossia l'esistenza di un diritto naturale espresso in termini di un attributo a cui è possibile rinunciare, così come la creazione della società a partire da un contratto che renderebbe i suoi membri sudditi di un sovrano, rimane da chiedersi come nasce il diritto, non nel senso della sua origine, bensì all'interno di ogni singola nuova creazione. Sappiamo, infatti, che esso è un'invenzione sociale e che, in quanto tale, è sempre prodotto dall'opposizione di due flussi imitativi che devono trovare una sintesi pratica per poter dar vita ad un nuovo flusso. Dal momento che questi flussi sono sempre di desiderio e di credenza, il vero motore delle trasformazioni del diritto non sarà l'opposizione (nessuna guerra di tutti contro tutti, dunque), bensì la simpatia. Scrive, infatti, Tarde:

"À notre avis, c'est aussi et avant tout l'instinct de sympathie, condition première et indispensable de tout groupement social, par la communication contagieuse des émotions, des désirs, des idées"⁷⁵.

Ciò che permette, infatti, il superamento dell'opposizione è proprio la sintesi operata tramite la simpatia⁷⁶: si tratta di una sorta di attrazione in grado di costituire una composizione tra le due fonti imitative opposte. La simpatia ha, dunque, un ruolo fondamentale: essa è costituente di ogni nuova relazione⁷⁷. Vi è un nuovo diritto ogni qual volta vi è integrazione di invenzioni infinitesimali e tale integrazione avviene attraverso un'attrazione simpatica. Ciò che porta alla nascita di un gruppo sociale non è mai un contratto, né tanto meno la ricerca dell'utile (Tarde critica esplicitamente l'utilitarismo di Bentham⁷⁸), ma un'associazione che trova la propria

⁷⁴ Ivi, p. 113-114. A partire da questa prospettiva, non concordiamo, perciò, con quanto scrive Alberto Toscano nel suo saggio "Powers of pacification: state and empire in Gabriel Tarde", pubblicato in *Economy and Society*, 36:4, 2007, pp. 597-613. Toscano, infatti, anche se si concentra sul testo di Tarde *Les transformations du pouvoir* piuttosto che su *Les transformations du droit*, sostiene che il pensiero tardiano vada verso un'idea politica statocentrica, la quale mostrerebbe una tendenza verso la realizzazione di un impero caratterizzato da una sempre maggiore ineguaglianza. Perciò, Toscano ritiene illegittime le letture (come quella di Deleuze e Guattari) che vedono Tarde come un'alternativa alla tradizione filosofico-politica moderna e che gli attribuiscono concetti quali quelli di classe, lavoro, economia, ecc. Anche se Tarde forse non aveva una visione politica così radicale come emerge da *Mille Piani*, ci sembra, però, che la citazione riportata qui sopra sia sufficiente a porre l'autore delle *Lois de l'imitation* come un critico della sovranità moderna, piuttosto che come un suo sostenitore.

⁷⁵ Tarde, G., *Les transformations du droit* cit., p. 13.

⁷⁶ Tarde, G., "Sympathie et synthèse", in *Études de psychologie sociale* cit., pp. 279-285.

⁷⁷ "La sympathie exprime chez Tarde le pouvoir constituant des forces, et c'est cette force subjective, infinitésimale et infiniment multipliée, qui explique la formation du collectif". Lazzarato, M., *Puissances de l'invention* cit., p. 101.

⁷⁸ Tarde, G., *Les transformations du droit* cit., p. 150.

fonte nella simpatia. Infatti, per Tarde, anche quando il diritto si fa costrittivo, esso non assume mai la forma di un contratto, bensì quella di un *vinculum juris* "qui se fonde sur une cohésion sociale et une attraction sympathique"⁷⁹. Il diritto, dunque, anche quando è inteso come obbligazione, rimane interamente associazionista, vale a dire che ha sempre come risultato la creazione di una relazione, nella sua duplice forma di *droit naturel* e di *jus gentium*. Nel primo caso, il diritto naturale non è inteso ovviamente in senso moderno, bensì come l'esplicitazione della propria potenza di differenziazione all'interno del proprio milieu sociale; nel secondo caso, invece, il diritto delle genti vede la propria potenza di relazione espandersi fino a raggiungere gruppi differenti dal proprio⁸⁰. Il diritto, perciò, ha in sé una potenza di espansione e propagazione che si attualizza nella creazione di una molteplicità di relazioni, di gruppi e - direbbero Deleuze e Guattari - di concatenamenti. Commenta, infatti, a tal proposito Bruno Latour:

"Si parla di forza, di potere, di struttura, di abitudini, di tradizione, di mentalità: benissimo, ma come si fa in modo che questi elementi agiscano? [...] Connettere e associare questi elementi, tessendo in tal modo il sociale, è proprio ciò che fa il diritto. Certo, si tratta di un tipo di associazione particolare, di un genere specifico di totalizzazione (ce ne sono tanti altri) che non è in grado di contenere l'intera sfera del collettivo, ma definisce un veicolo e un movimento di aggregazione, quel *vinculum juris* che riguarda un po' tutto"⁸¹.

⁷⁹ Ivi, p. 115.

⁸⁰ "La vérité est que le Droit naturel, si l'on entend par là l'équité, la justice égale, indulgente et douce, est la généralisation d'un type de relations emprunté aux rapports intérieurs de membres du groupe social primitif, aux droits et aux obligations réciproques des frères, des confrères, des concitoyens étroitement liés, tandis que le *jus gentium* est, ou du moins a la prétention d'être la formule des rapports entre des hommes appartenant à des groupes différents". Ivi, p. 147.

⁸¹ Latour, B., *La fabbrica del diritto* cit., p. 316-317. Facciamo qui una precisazione sull'uso che Latour fa di Tarde: l'autore de *La fabrique du droit*, infatti, si è più volte professato un seguace ed un continuatore del pensiero tardiano, al punto da porre quest'ultimo come il precursore della Teoria Actor-Network (ANT), sviluppata da Latour insieme a Michel Callon e Jhon Law, poiché Tarde sarebbe stato il primo a sostituire il termine sociale con quello di associazione. Su questo si veda Latour, B., "Gabriel Tarde and the End of the Social", in Patrick Joyce (edited by), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London, 2001, pp.117-132. Nondimeno, però, Latour nel suo testo sulla *Psychologie Économique* di Tarde scritto a quattro mani con Lépinay (Latour, B. e Lépinay, A., *L'économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, La Découverte, Paris, 2008), sembra leggere Tarde come una sorta di anti-marxista per eccellenza, attraverso cui sarebbe possibile negare l'esistenza di un regime capitalista che si sarebbe posto in completa rottura rispetto alla modernità. Latour, a partire dalla logica sociale di Tarde, che pone l'imitazione piuttosto che l'opposizione come il motore della variazione universale, rifiuta qualsiasi spiegazione storica e sociale in termini di lotta e di conflitto: perciò, il capitalismo è nato per amplificazione e non per rottura, allo stesso tempo non è esso (con tutte le sue contraddizioni e le sue lotte) a definire la nostra epoca, bensì la sempre maggiore potenza geo-storica della specie umana (è questa la definizione dell'Antropocene). Se, infatti, nella nostra epoca vi sono innegabilmente dei conflitti, Latour tende a cercare sempre una soluzione per via diplomatica: lo stesso accade anche nel suo testo sul diritto, nel momento in cui propone, all'emergere delle differenze tra le differenti pratiche del diritto, di adottare una strategia di "diplomazia planetaria" (p. 298). Ci sembra, dunque, che Latour tenda a perdere la dimensione propriamente

Il diritto di Tarde, dunque, può essere riassunto come un diritto di relazione: la sua potenza è quella di mettere in rapporto flussi di desideri e credenze e di farli incontrare allo scopo di selezionare la miglior combinazione da attualizzare. Il senso di questo "meglio", però, non ha qui nessun retrogusto morale; si tratta, piuttosto, di vedere quale combinazione mostrerà la maggior attrazione simpatica: è quest'ultima, infatti, a determinare la forza di ciascuna composizione di flussi. Il diritto, perciò, è invenzione infinitesimale, in grado però di espandersi e propagarsi, amplificando il suo raggio d'azione. C'è, dunque, in Tarde una vera e propria sintesi di molti degli elementi che abbiamo incontrato finora nella giurisprudenza deleuziana: vi è la simpatia come base dell'associazionismo, che abbiamo già trovato in Hume; il costruttivismo e l'invenzione, che erano presenti anche nell'istituzionalismo (la cui ricezione deleuziana sarebbe stata influenzata proprio dalla lettura di Tarde: nonostante, infatti, gli esiti dell'istituzionalismo siano stati conservatori, è ben nota l'influenza che il pensiero tardiano ha esercitato in particolare su Hauriou); la critica al contratto sociale moderno, che già l'analisi deleuziana di Masoch aveva messo in luce; vi è, infine, un naturalismo che tanto la lettura di Spinoza quanto quella di Sade ci avevano già spinto a pensare come una critica del diritto naturale moderno, a favore di un primato della potenza su quello del potere. A tutto ciò si aggiunge un'analisi del molecolare, ossia del piano infinitesimale, in cui ad agire non sono né l'uomo né Dio ma dei flussi di desiderio e di credenza: è questa una componente importante nella filosofia di Deleuze, poiché pensare il cambiamento e il divenire in termini di flussi che si propagano gli permette di raccogliere un'eredità importante come quella del Maggio '68. Infatti, come scrive François Zourabichvili nella prefazione di *Les transformations du pouvoir*:

"La conception tardienne du pouvoir culmine évidemment dans une explication du pouvoir politique. La fonction essentielle de ce dernier est la *coordination* (collaboration, coopération). Rendre viable le pluriel, tel est son rôle fondamental⁸²".

La politica è cooperazione, composizione di affetti (per dirla con Spinoza) e coordinazione di flussi. D'altra parte, se è vero che Deleuze ha attuato il suo "passaggio alla politica" proprio

vitale della lotta e dello scontro che in Tarde, invece, continua ad animare l'intero tessuto sociale. Per una critica più completa all'Antropocene si veda: Alliez, É e Lazzarato, M., *Guerres et Capital* cit., pp. 388-410.

⁸² Zourabichvili, F., Prefazione a Tarde, G., *Les transformations du pouvoir*, a cura di É. Alliez, Les Empêcheur de penser en rond, Paris, 2003, p. 30.

grazie al maggio '68 e che tale passaggio è confluito interamente ne *L'anti-Edipo*⁸³, allora non si tratta qui di vedere questa svolta come un mero interessamento a dei problemi politici contingenti, quanto piuttosto come il passaggio ad una nuova concezione della politica. È quest'ultima che Tarde contribuisce a creare, nel duplice senso di una micropolitica del desiderio, da un lato, e di una biopolitica, dall'altro. Si profila, così, l'immanenza di una vita ai rapporti di forza che la costituiscono: una vita, dunque, si fa immediatamente politica perché è molteplice, eterogenea, differente, singolare e, soprattutto, sempre in relazione. È così, attraverso questa concezione della vita e della politica, che Deleuze sembra prendere sul serio il '68 e raccoglierne l'eredità, attraverso una messa in luce della molteplicità e della singolarità delle lotte che animano l'intero tessuto sociale fin nei suoi elementi più infinitesimali. Da qui, allora, nasce anche l'esigenza di ripensare la giurisprudenza come una pratica del diritto che possa contribuire alla propagazione di tali lotte: soprattutto oggi, di fronte ad un'assiomatica del capitalismo che ha schiacciato ogni relazione sociale sotto il peso di una legge, di un dovere o di un contratto, la giurisprudenza può divenire uno strumento di primaria importanza per la costruzione di nuove relazioni e di un nuovo tessuto sociale, che possa espandersi attraverso un'infinita serie di infinitesimali ripetizioni e differenze. Ciò a patto di intendere, ovviamente, la giurisprudenza come una pratica di invenzione di nuovi diritti, a loro volta pensati come relazioni, associazioni e concatenamenti. Si tratta, dunque, di inventare nuovi diritti, lottare per ogni singolo caso, affinché quest'ultimo non possa mai ripetersi: si tratta di fare del diritto l'invenzione di una differenza. Ecco allora che finalmente si spiega il grido deleuziano, secondo cui "la jurisprudence, c'est la vie".

⁸³ "Col Maggio '68, nella misura in cui prendevo contatto con problemi precisi, grazie a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar, ho attuato per mio conto una sorta di passaggio alla politica. *L'anti-Edipo* è stato, da cima a fondo, un libro di filosofia politica". Pp, p. 224.

CONCLUSIONE

Siamo giunti, così, alla fine di questo viaggio nel mondo deleuziano della giurisprudenza e possiamo provare ora a dare una definizione di quest'ultima, seppur essa - lo sappiamo - rimarrà sempre parziale e relativa. Questa intrinseca indeterminazione è, in realtà, la stessa di una vita: ciò che è in divenire, infatti, non potrà mai essere racchiuso nella fissità di una definizione. Tanto più che la *jurisprudence*, se vuole restare fedele al suo compito politico, non potrà che rimanere singolare, ossia legata ai casi concreti. Non c'è spazio, dunque, né per universalismi né per trascendenze all'interno della pratica del diritto che Deleuze ha in mente. La giurisprudenza "deleuziana", infatti, è emersa dal nostro lavoro come una pratica di invenzione del caso: essa, cioè, opera attraverso la creazione di un caso, che consenta il non ripetersi di una situazione intollerabile. Se riprendiamo l'esempio fatto in precedenza del *native title* degli Aborigeni, vediamo chiaramente come l'intollerabile fosse costituito dall'appropriazione violenta delle terre dei nativi da parte dei coloni: questa situazione, però, ha continuato a ripetersi indisturbata fino a che non è stato creato un caso che, per la prima volta, non si è limitato a giudicare chi, tra i coloni e i nativi, avesse il diritto di appropriazione sul territorio, bensì ha posto il problema del legame degli aborigeni con la terra. La giurisprudenza così intesa, dunque, non è affatto legata - come siamo abituati a pensare - alla risoluzione di casi, poiché essa si occupa, al contrario, dell'invenzione di problemi. Essa rivendica una sorta di "diritto ai problemi", che si oppone tanto al potere, quanto al senso comune, dal momento che - afferma Deleuze:

"ci si vuol far credere che i problemi siano dati già pronti e che scompaiano nelle risposte o nella soluzione [...]. Ci si vuol far credere che l'attività del pensare, e anche il vero e il falso in rapporto a questa attività, non comincino che con la ricerca delle soluzioni, non riguardino che le soluzioni. [...] È un pregiudizio infantile che il maestro dia un problema, il nostro compito sia quello di risolverlo e il risultato sia giudicato vero o falso da un'autorità indiscussa. Ed è un pregiudizio sociale, nell'interesse palese di farci restare bambini, indurci sempre a risolvere problemi proposti dall'esterno, e consolarci o distrarci dicendoci che abbiamo vinto se abbiamo saputo rispondere [...]. Come se non si resti schiavi fintantoché non si disponga dei problemi stessi, d'una partecipazione ai problemi, di un diritto ai problemi, di una gestione dei problemi¹".

¹ DR, pp. 205-206.

La pratica del diritto, perciò, intende creare un problema, per evitare il perpetuarsi di situazioni intollerabili, divenute, però, conformi al senso comune e, perciò, accettate. Fare problema, invece, significa letteralmente fare la differenza, ossia porre fine ad una situazione di stasi e riattivare, così, un flusso di desiderio. Il problema è l'affermazione e la creazione di una differenza che libera una "potenza aggressiva" nei confronti di una ripetizione statica dell'identico². È così, inventando un caso e ponendolo come problema, che diviene possibile liberare una potenza che si scontra con lo status quo del potere e del senso comune: una *potentia* che non può che essere quella di una vita. Non a caso, infatti, siamo partiti dall'affermazione deleuziana secondo cui "La jurisprudence, c'est la vie" e abbiamo dedicato il primo capitolo interamente alla ricostruzione della cartografia che ruota intorno a questo concetto. Abbiamo scoperto, così, una vita come evento in grado di fuoriuscire tanto dal tempo della necessità causale e da quello circolare del fondamento, quanto dallo spazio d'ordine del logos e da quello gerarchico del nomos sedentario. Una vita, dunque, in quanto singolarità, ossia estranea ai paradigmi dell'individuo e della persona, si pone come un flusso in divenire, che però non assume la continuità e il finalismo propri di un pensiero vitalista (come accade, ad esempio, all'armonia di Ruyer e all'*élan vital* di Bergson). Una vita è segnata dall'evento, dal discontinuo, dal caso e dall'imprevisto: proprio per questo la sua potenza (e con essa anche il suo diritto naturale) non può mai essere determinata a priori. Si tratta, infatti, di una potenza che ha bisogno di esprimersi in una sperimentazione, la quale non è esente da echi spinoziani e dalle prove di composizione degli affetti che l'*Etica* poneva in primo piano. Una vita, dunque, sperimenta la propria potenza divenendo, sottraendosi al gioco dell'identità ed imparando, così, a creare sempre nuove differenziazioni, ossia a ripetersi "per la differenza". Questa potenza creativa, del resto, è esattamente ciò che caratterizza la vita come eccesso, sia rispetto al potere che rispetto al senso comune, i quali tentano sempre di schiacciare questa potenza sotto il giogo del dovere e della legge. Ma vale la pena di precisare che una vita è, per Deleuze, costitutiva del sociale: essa, cioè, proprio in quanto eccessiva, dinamica e sfuggente, determina la nascita di una società. Perciò, questo eccesso della vita non va inteso romanticamente come un resto che permane ai bordi e ai margini del sociale e che sarebbe caricato di una capacità di resistenza nei confronti di ciò che costituisce il centro del sociale, ossia il potere. Per Deleuze - come abbiamo ricordato anche in precedenza - una società è costituita dalle linee di fuga tracciate da una vita, cioè da ciò che

² "Quando i problemi attingono il grado di *positività* che è loro proprio e quando la differenza diviene l'oggetto di una *affermazione* corrispondente, essi liberano una potenza di aggressione e di selezione che distrugge l'anima bella [...]. Il problematico e il differenziale determinano lotte e distruzioni rispetto alle quali quelle del negativo non sono che apparenze [...] : allora ogni pensiero diviene un'aggressione". DR, pp. 2-3.

sfugge e fluisce da ogni parte: in altre parole, il piano sociale è determinato da un'eccedenza che gli è costitutiva e che il potere, nonostante tutte le tattiche repressive che mette in atto, non potrà mai eliminare del tutto. Certo, il potere ha trovato degli alleati per potenziare la sua opera di repressione: lo abbiamo visto nel secondo capitolo, analizzando il ruolo della filosofia, della psicoanalisi e della comunicazione. Queste ultime, infatti, hanno contribuito a costruire un'immagine della legge adatta a soddisfare le esigenze del potere, che erano quelle di imporre obbedienza, da un lato, e di legittimare la propria autorità, dall'altro. Così il Bene platonico, la legge morale kantiana, la coscienza psicanalitica e i diritti umani prodotti dalla nuova filosofia della comunicazione si sono prestati tutti al ruolo di "servi" del potere e dello Stato, nel momento stesso in cui, riabilitando ciascuno i propri ideali universali (l'Idea, il Dovere, la Salute, l'Umanità), hanno tentato di annichilire la capacità creativa di una vita, schiacciandola sotto il peso dell'omogeneità e della coercizione. Ma, nonostante il potere ed i suoi alleati abbiano costruito una macchina di repressione quasi perfetta, non sono riusciti ad eliminare quell'eccedenza che è propria di una vita: come detto, del resto, tale eccesso è a tutti gli effetti costituente e, perciò, senza di esso, una vita non potrebbe darsi in alcun modo. A dimostrazione di questa permanenza di linee di fuga in grado di sfuggire al potere, anche quando quest'ultimo mette in atto efficaci strategie di governo, abbiamo analizzato, nel terzo capitolo, degli esempi di divenire che sono stati in grado di smascherare il potere e le sue strategie di riterritorializzazione. Lo abbiamo visto, in particolare, attraverso il riso di Socrate, l'ironia di Sade, l'umorismo di Masoch, il Corpo senza Organi di Artaud e la formula di Melville. Ciascuno a suo modo è riuscito a creare una linea di fuga rispetto al potere e all'immagine della legge che gli venivano imposti: Socrate ha mostrato la contraddizione della legge platonica e della sua dipendenza dal Bene; Sade ha trasgredito la legge kantiana e l'ha pervertita fino a farla divenire un'anarchia; Masoch, attraverso la sua obbedienza ossessiva alla legge, l'ha rovesciata nel suo opposto; Artaud ha combattuto contro i canoni della normalità e della salute proposti dalla psicanalisi e ha fatto valere la sua differenza; Melville e la letteratura americana si sono ribellati contro la madrepatria inglese e hanno inventato un nuovo modo di fare la terra (il patchwork) e di fare comune (un legame tra fratelli senza padre). Ciò che bisogna evitare qui, però, è di pensare queste deterritorializzazioni come i prodotti di singolarità folli, malate, marginali³: tutto al contrario, i loro eccessi sono costitutivi di ogni singolarità e costituiscono quell'eccedenza che abita una vita (lo schizo di Deleuze e

³ Si ricordino a tal proposito le parole di Deleuze: "Non sono i marginali a creare le linee, essi si stabiliscono su queste linee, ne fanno una cosa loro; a questo punto tutto risulta perfetto se essi mantengono la curiosa modestia degli uomini di linea, la prudenza dello sperimentatore, ma si arriva invece alla catastrofe se scivolano in un buco nero, da cui non esce più nient'altro che la parola microfascista della loro dipendenza e del loro turbinare: «Siamo noi l'avanguardia», «siamo noi i marginali...»". D, p. 153.

Guattari non era, del resto, identificabile con lo schizofrenico, bensì con quel flusso di desiderio che abita ogni vita in grado di esprimere la propria potenza creativa; allo stesso modo, la perversione non è qui intesa come una patologia che colpisce alcuni individui, bensì come un'operazione critica che ciascuna singolarità può usare per sottrarsi all'omogeneizzazione imposta dal potere). Una vita, perciò, non perderà mai la propria "eccedenza": essa costituisce la sua potenza ed è eccessiva solo dal punto di vista della legge e del potere. Quest'ultimo la teme perché ogniqualevolta si presenta, essa ha sempre la forza di sfuggire alle proprie catene, e questa fuga, come si è visto in tutte le figure esaminate nel terzo capitolo, non è mai riducibile solo ad un atto di resistenza, bensì è sempre creativa. Inventare qualcosa di nuovo è, dunque, il monito di una vita, ma questo "qualcosa" ha dei connotati ben precisi: si tratta, infatti, di creare sempre nuove relazioni, come è accaduto nel caso delle istituzioni anarchiche di Sade, del nuovo contratto proposto da Masoch o della fratellanza ripensata dalla letteratura americana. Non basta, infatti, creare un modello unico di soggettivazione o di rivoluzione che possa essere messo in atto da ogni vita, poiché ciò significherebbe vedere il potere come un padrone unico, sempre identico a sé stesso e sempre atto ad utilizzare le medesime strategie. Ma nel quarto capitolo abbiamo visto chiaramente che il potere, invece, è esso stesso in continuo divenire e che anch'esso è un grande inventore di nuove strategie di riterritorializzazione. Come troviamo scritto nelle *Conversazioni*:

"L'errore consisterebbe nel dire: esiste uno Stato globalizzante, che è padrone dei propri piani e che tende le sue trappole; e poi esiste una forza di resistenza che finisce con l'unirsi alla forma di Stato con il rischio di tradirci, oppure che finisce con il cadere in lotte locali, parziali e spontanee con il rischio per noi di venire ogni volta soffocati e battuti. Ma lo Stato, anche il più centralizzato, non è affatto padrone dei propri piani, anch'esso è uno sperimentatore, deve fare dei tentativi di sostegno, non riesce mai a prevedere alcunché⁴".

Perciò, una vita non ha altra scelta se non quella di sperimentare una molteplicità di linee di fuga: non ne basterà una, infatti, a salvarla dalla sedimentarizzazione del potere. Detto altrimenti, una vita, in quanto flusso, non potrà scorrere solamente una volta per poter esprimere la propria potenza: essa, invece, deve trovare continuamente nuovi modi di fluire, superando gli ostacoli e gli impasse che il potere costruisce. L'unico modo per rimanere in divenire è quello di creare nuove relazioni e nuove alleanze, che le permettano di scorrere in

⁴ Ivi, p. 160.

territori inesplorati. Ecco perché, allora, vi è bisogno di creare sempre nuove relazioni: ed è su questo punto che si rende manifesta la possibile utilità della giurisprudenza. Quest'ultima, infatti, è una pratica capace di inventare il caso (in questo senso, allora, essa aveva a che fare con la casistica romana: laddove non esisteva ancora nessuna relazione specifica, il diritto romano, infatti, ha provveduto a creare una molteplicità di nuovi legami giuridici). La giurisprudenza, dunque, diviene una casistica nel senso in cui, per ogni caso inventa un problema che consente la creazione di nuove relazioni, le quali, dandosi sul piano infinitesimale (come abbiamo visto parlando di Tarde), non potranno che essere impersonali, pre- o intra- individuali e singolari. Così intesa, la pratica del diritto diviene allora la strategia più adatta per lottare per la vita, poiché fornisce a quest'ultima la possibilità di esprimere la propria potenza, creando nuove relazioni, le quali hanno la possibilità di divenire dei "modelli positivi d'azione". Come si ricorderà dal primo capitolo, questa era la definizione che Deleuze dava dell'istituzione: quest'ultima, infatti, si distingueva dalla legge che era capace solamente di dar vita a nuove limitazioni. L'istituzione, al contrario, si poneva come un modello positivo, in quanto era un sistema organizzato di mezzi teso alla soddisfazione delle tendenze sociali e in grado di presentare la società come inventiva. Scriveva Deleuze, infatti, che:

"l'istituzione ci rimanda ad un'attività sociale costitutiva di modelli⁵".

Ora, dopo aver analizzato anche la microsociologia di Tarde, possiamo comprendere ancor meglio che cosa significa, per Deleuze, fare dell'istituzione l'invenzione di un modello: non si tratta di porre quest'ultimo come un'idea che deve essere attualizzata in una serie di copie identiche all'originale, bensì di creare una nuova relazione che dia vita ad un flusso imitativo in grado di propagarsi ed espandersi nel sociale, sempre in un processo di differenziazione e mai di mera ripetizione. Deleuze pensa, dunque, l'istituzione come invenzione di un modello d'imitazione, unendo, perciò, il pensiero istituzionalista e quello tardiano, nel tentativo di porre il sociale come positivo, come composto, cioè, dall'eccedenza di una vita e dalle sue relazioni singolari, che non fanno che aprire linee di fuga. Come scrive Ubaldo Fadini nell'introduzione a *Istinti e istituzioni*:

"Il sociale «creativo» è l'espressione di una specie umana radicalmente «inventiva», talmente inventiva da spogliarsi dei caratteri della specie stessa, in un processo di

⁵ II, p. 31.

rinnovamento che non conosce soste e che tiene stretto il rapporto tra le istituzioni e l'ontologia in modo da poter delineare forme nuove di organizzazione dell'artificiale⁶."

Il sociale, dunque, è esso stesso creativo perché è primariamente composto da una molteplicità di vite; queste ultime, però, necessitano di esprimere la loro potenza creativa attraverso l'invenzione di nuove relazioni e di nuove istituzioni. Ciò significa, innanzitutto, che la potenza di una vita non è paragonabile ad un diritto naturale che si possiede fin dall'inizio e che si può cedere a terzi: la potenza, infatti, non serve a nulla se non trova espressione nella creazione. In secondo luogo, questa potenza non è mai libera da vincoli perché - come abbiamo già sottolineato più volte - una vita non è mai "nuda", ossia costituita al di fuori dei rapporti di forza del potere. Questi ultimi la determinano tanto quanto la potenza creativa ed eccedente che le appartiene, perciò, tanto più questi rapporti di forza sono lasciati in mano al potere, tanto più la potenza di una vita diverrà sempre più oggetto di riterritorializzazione. Oggi, trovandoci in quella che abbiamo definito un'assiomatica capitalista, giunta ad una fase caratterizzata dalla biopolitica, dall'asservimento macchinico e dal controllo, la repressione della capacità inventiva di una vita sembra giunta ai suoi massimi storici: il potere tenta di trasformarci in automi e assorbe completamente ogni pratica inventiva trasformandola in una sua alleata. L'invenzione, in altri termini, è oggi completamente in mano al governo (Deleuze e Guattari, del resto, hanno sempre sostenuto che lo Stato fosse un grande inventore): ciò è tanto più visibile in quanto la giurisprudenza, che dall'antichità fino al Medioevo aveva conservato una capacità relazionale e creativa utilizzabile anche dal governato, a partire dall'età moderna, al contrario, è stata completamente fagocitata dallo Stato. Non c'è stato più spazio, infatti, per nessuna prova, per nessuna casistica e per nessuna topica all'interno della giurisprudenza: essa ha dovuto usare la sua capacità di inventare casi e problemi solo all'interno del sistema giuridico ufficiale, dunque all'interno dei codici e delle costituzioni, che però sono appannaggio esclusivo del governo. Così, quando Deleuze nell'*Abécédaire* sostiene la necessità di "lottare per la giurisprudenza⁷", ci sta invitando a far sfuggire la giurisprudenza dalle mani del potere per farla tornare, invece, nelle mani di una vita, in modo tale che sia il governato e non più il governo ad esprimere una potenza creativa e istituzionale, in grado di creare nuovi rapporti di

⁶ II, p. 10-11. Fadini, inoltre, nel suo ultimo libro, mette bene in luce l'importanza e l'esigenza oggi di ripensare l'istituzione come spazio di emergenza del sociale proprio a partire da autori che sono considerati spesso estranei alle riflessioni su questo tema, come Deleuze o Elias Canetti. Fadini, U., *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre Corte, Verona, 2016.

⁷ A, G comme Gauche.

forza e di composizione. Come scrive Sandro Chignola nella postfazione al già citato libro di De Sutter *Deleuze e la pratica del diritto*:

"Una volta che la produzione del diritto non sia più monopolio del sovrano e che i percorsi della libertà si pongano al di fuori della protezione che la sua spada è in grado di offrire - una volta, vale a dire, che l'eccedenza assuma le materialissime forme di traiettorie esodanti rispetto allo spazio e al tempo ricomposti dalla legge del valore e dalla legge proprietaria - il dispositivo di «una pratica assiomatica del diritto» può essere colto (e forse rivendicato) come autonoma potenza istituzionale sul lato del governato⁸".

Non si tratta, dunque, di far pendere il diritto dal lato dei governati piuttosto che da quello del governo (poiché anche i *droits de l'homme* hanno un'aspirazione simile), ma di far recuperare ai governati la potenza creativa e istituzionale propria della giurisprudenza, che è in grado di inventare nuovi modi di fare-comune. Si apre qui un punto di tensione del pensiero deleuziano rispetto alla riflessione di Foucault: anche quest'ultimo, infatti, a fine degli anni '70 aveva parlato di *droits de gouvernés*, che definiva come:

"un diritto di vivere, di essere liberi, di andarsene, di non essere perseguitati, insomma una legittima difesa nei confronti dei governi⁹".

Bisogna tener presente che il diritto dei governati era stato pensato da Foucault a partire da un evento contingente, quello della richiesta di estradizione di Klaus Croissant da parte della Germania¹⁰ e che non è stato oggetto di ulteriori riflessioni, eppure sembra delineare anch'esso uno spostamento della pratica del diritto dalle mani dei governi a quella dei governati. Al di là di questo, però, ci sembra di potere riscontrare qui una differenza consistente rispetto all'impostazione deleuziana: i diritti dei governati per Foucault sono uno strumento di difesa e sono una sorta di limite da opporre al potere. Essi hanno, dunque, una funzione essenzialmente negativa: se, da un lato, sono degli utili strumenti da utilizzare come strategie contro il potere¹¹, dall'altro lato, però, sembrano non avere in Foucault la possibilità di dar vita a nuovi modelli istituzionali. Questa distanza è chiaramente determinata dal

⁸ Chignola, S., *Postfazione* a De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto* cit., p. 102.

⁹ Foucault, M., "Klaus Croissant sarà estradato?", in *La strategia dell'accerchiamento* cit., p. 57.

¹⁰ Croissant era stato l'avvocato della R.A.F. (*Rote Armé Fraktion*), un gruppo armato estremista tedesco operativo dall'inizio degli anni '70, e, in seguito all'arresto di molti membri del gruppo, si era rifugiato in Francia nel 1977, chiedendo asilo politico. In seguito alla denuncia internazionale delle autorità tedesche, però, egli verrà arrestato in terra francese e in seguito estradato.

¹¹ Su questa funzione strategica del diritto in Foucault si veda Golder, B., *Foucault and the Politics of Rights*, Stanford University Press, Stanford, 2015.

diverso punto di partenza dei due filosofi francesi: per Foucault la società è interamente attraversata dalle tattiche del potere; per Deleuze, al contrario, a costituirla è l'eccedenza di una vita. Ciò implica che per Foucault il diritto può essere usato per creare un focolaio di resistenza o quella che chiama una contro-condotta; per Deleuze, invece, la giurisprudenza è anche capace di inventare nuovi rapporti istituzionali. È chiaro, a questo punto, che il ruolo della *jurisprudence* è, dunque, eminentemente politico: si tratta di aiutare una vita ad esprimere la propria potenza creativa. Si viene a creare, così, un triangolo che vede come protagonisti la politica, la giurisprudenza e una vita: quest'ultima, infatti, ha la possibilità di esplicitare la sua forza politica con l'aiuto di una pratica, quella del diritto, che le fornisce gli strumenti per avviare nuovi rapporti di composizione tra sé e il comune. Queste nuove relazioni, poi, per arrivare a determinare un cambiamento nel sociale, hanno bisogno di dare avvio, come nella microsociologia di Tarde, ad un flusso imitativo che possa espandersi. Affinché, dunque, il nuovo modello relazione e istituzionale che una vita crea attraverso la giurisprudenza non rimanga solamente virtuale, esso ha bisogno di trovare delle condizioni favorevoli per propagarsi, dando avvio ad un processo di differenziazione. È a questo punto, allora, che ha la possibilità di intervenire la filosofia e di creare quella alleanza con la giurisprudenza che è stata anche il punto di partenza della nostra indagine. La filosofia, infatti, in quanto creatrice di concetti, può collaborare alla creazione di un *milieu* favorevole per una vita e per la sua potenza. Per farlo essa deve smettere di servire il potere: ciò significa porre fine a quella fase dogmatica che è emersa nel nostro secondo capitolo, nel tentativo di riavvicinarsi alla vita e al caso. Del resto, nella sua alleanza con il potere, la filosofia aveva dato vita non solo alla già citata immagine della legge, ma anche ad uno spazio-tempo costruito *ad hoc* per lo Stato, che abbiamo caratterizzato, nel secondo capitolo, come il momento del passato puro e dell'appropriazione della Terra. Sganciarsi da questa sottomissione al potere ed allearsi con un'altra pratica creatrice come quella della giurisprudenza significherà, dunque, per la filosofia creare un nuovo spazio-tempo: se essa si schiererà davvero dal lato dei governati e della vita, piuttosto che da quello del sovrano e del potere, questo spazio-tempo non potrà che essere quello che abbiamo definito più volte come "nomade", legato, cioè, all'evento intempestivo, da un lato, e alla creazione di un nuovo popolo e di una nuova Terra, dall'altro. Un ambiente dove possano realizzarsi una distribuzione nomade e un'anarchia incoronata: questo è il *milieu* di cui una vita ha bisogno per esprimere la propria potenza e creare, perciò, nuovi processi di soggettivazione. Inoltre, la cooperazione tra la filosofia e la giurisprudenza non produrrà, come quella con il potere, un modello giuridico d'obbedienza: non ci saranno né leggi né limitazioni, ma solo modelli

positivi di azioni che non potranno che dar vita anche ad una nuova normatività. Quest'ultima può essere definita, come abbiamo visto nell'ultimo capitolo, come "una norma facoltativa", espressione che indica un tentativo di organizzazione (e una fuoriuscita, dunque, dalla mera anarchia) che tiene in conto, però, dell'eccedenza che costituisce ogni singolarità. Deleuze sembra, dunque, riprendere qui la lezione del suo maestro Canguilhem, secondo il quale non bastava scovare un'anomalia per poter criticare una norma vigente. Un'anomalia, infatti, poteva essere anche irrilevante da questo punto di vista: si pensi all'esempio più volte citato da Canguilhem dell'eterotassia (ossia il posizionamento anomalo degli organi toracici o addominali con inversione destra/sinistra rispetto alla norma), la quale nella gran parte dei casi non causa nessun problema nell'individuo, ossia non impedisce il normale funzionamento degli organi. Affinché, dunque, un'anomalia possa produrre un cambiamento, essa deve divenire portatrice di una nuova normatività: solo in questo caso essa creerà anche un nuovo modo di vita (che potrà essere migliore o peggiore, ma non uguale, rispetto a quello imposto dalla norma). Non è sufficiente, dunque, produrre una variazione del normale, per mettere in crisi quest'ultimo, così come non bastava trasgredire la legge, per criticarla: è necessario, al contrario, che la variazione, ossia la differenza che viene prodotta, si faccia anche normativa, non nel senso di un'omologazione a ciò che le norme stabilite impongono, ma nella direzione dell'invenzione di un nuovo tipo di norma. È a questo che tende la norma facoltativa proposta da Deleuze e che sembra potersi realizzare solo a partire dall'alleanza tra la filosofia e la giurisprudenza. Si tratta ovviamente di un compito non facile, che implica un notevole sforzo tanto decostruttivo (farla finita con l'immagine del pensiero e della legge, con i concetti universali, con il giudizio di Dio, con IL Soggetto e LA politica per come le abbiamo lasciate intendere al senso comune), quanto costruttivo (un nuovo spazio-tempo, un nuovo popolo, una nuova Terra, una nuova normatività): eppure è di questo che una vita, di fronte ai pericoli delle società di controllo, ha oggi bisogno. Riteniamo, dunque, che porre la giurisprudenza come *avvenire* della filosofia possa essere un utile tentativo che si inserisce nell'ambito di questa ricerca di una nuova normatività: far divenire queste pratiche creative altro da sé significherebbe quanto meno fare un passo avanti rispetto alla situazione di stasi in cui entrambe sembrano essere state relegate. Quest'alleanza a venire tra la filosofia e la giurisprudenza potrebbe aiutare, infatti, ad immaginare nuovi rapporti di forza, nuove istituzioni e nuove forme del comune. E riteniamo, infine, che in questo difficile compito politico la voce di Gilles Deleuze, soprattutto attraverso il suo reinserimento in una tradizione spesso obliata come quella che va da Tarde all'istituzionalismo, abbia ancora molto da dire. Resta il fatto, inoltre, che, se da un lato Tarde e Hauriou servono a Deleuze per raccogliere

l'eredità del '68 e per pensare un divenire-rivoluzionario tanto della filosofia quanto della giurisprudenza, dall'altro lato, però, Deleuze e Guattari riescono a fare un passo in più rispetto ad entrambi, nel momento stesso in cui si ritrovano ad affrontare un cambiamento storico rilevante dell'assiomatica capitalista. Lo abbiamo definito, in precedenza, come l'avvento delle società di controllo, del neoliberalismo, della biopolitica, che danno vita ad un regime di "guerra totale" messo in atto da quello che Guattari chiamava anche il Capitalismo Mondiale Integrato (CMI). Come possiamo lottare, allora, contro quest'ultimo?

"Quelles formes d'organisation? Quelque chose de flou, de fluide? Un retour aux conceptions anarchiques de la belle-époque? Pas nécessairement, et même sûrement pas! À partir du moment où cet impératif de respect des traits de singularité et d'hétérogénéité des divers segments de luttes serait mis en œuvre, il deviendrait possible de développer, sur des objectifs délimités, un nouveau mode de structuration, ni flou ni fluide. Comme la révolution sociale, la révolution moléculaire se heurte à de dures réalités qui appellent la constitution d'appareils de luttes, de machines de guerre révolutionnaires efficaces¹²".

Esattamente come abbiamo tentato, nei capitoli precedenti, di storicizzare tanto l'immagine della legge, quanto la critica e la pratica del diritto, allo stesso modo anche una vita e le sue strategie d'espressione sono segnate dal cambiamento e dal divenire. All'interno del Capitalismo Mondiale Integrato, perciò, non basta più divenire rivoluzionari, ma - come afferma Guattari - bisogna costruire delle vere e proprie macchine da guerra. Come gli autori di *Mille Piani* ci ripetono continuamente, queste ultime non hanno come oggetto la guerra, se non in modo secondario, ma sono capaci di una potenza aggressiva ed inventiva contro quegli apparati che tentano di appropriarsene.

"Macchine da guerra si costituiscono contro gli apparati che si appropriano della macchina e fanno della guerra il loro problema e il loro obiettivo: esse fanno valere le connessioni, di fronte alla grande congiunzione degli apparati di cattura e di dominio¹³".

È questo, del resto, che tutta la nostra ricerca si è impegnata a mostrare: la possibilità di fare della giurisprudenza, in quanto pratica connettiva e associazionista, una *macchina da guerra*

¹² Guattari, F., "Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire", contribution aux journées du CINEL - Centre d'Information sur les Nouveaux Espaces de Liberté, 1981; pubblicato in *Chimères*, http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/cmi.pdf Sul'attualità delle analisi politiche di Guattari si veda, tra gli altri, Alliez, É. e Goffey, A. (edited by), *The Guattari Effect*, Continuum, London and New York, 2011.

¹³ MP, p. 493.

capace di lottare per la vita contro le attuali società di controllo. Alla luce di tale tentativo, che si inserisce nel progetto di ridare ad una vita lo spazio politico che merita e che le appartiene, non potremo che concludere con lo stesso auspicio espresso anche da Deleuze e Claire Parnet nelle loro *Conversazioni*, ossia:

"Vorremmo essere riusciti a fare un libro di vita, e non di contabilità, di tribunale, o anche in nome del popolo o del pensiero puro¹⁴".

¹⁴ D, p. 159.

BIBLIOGRAFIA

A. OPERE DI DELEUZE UTILIZZATE

1) Libri

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Presses Universitaires de France, Paris, 1953; trad. it. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000.

Instincts et institutions, Hachette, Paris, 1955; trad. it. *Istinti e istituzioni*, a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano, 2002.

Nietzsche et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, tr. di F. Polidori, Feltrinelli, Milano 1992.

La philosophie critique de Kant, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, tr. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli, 1997.

Proust et les signes, Presses Universitaires de France, Paris, 1964; trad. it. *Marcel Proust e i segni*, tr. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 1967.

Nietzsche, Presses Universitaires de France, Paris, 1965; trad. it. *Nietzsche. Con antologia di testi*, tr. di F. R. Bertani, SE, Milano 1997.

Le Bergsonisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1966; trad. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2001.

Présentation de Sacher-Masoch, Éd. de Minuit, Paris, 1967; trad. it. *Il freddo e il crudele*, tr. di G. De Col, SE, Milano, 1991.

Différence et répétition, Presses Universitaires de France, Paris, 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, tr. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

Spinoza et le problème de l'expression, Les éditions de Minuit, Paris, 1968; trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

Logique du sens, Les éditions de Minuit, Paris, 1969; trad. it. *Logica del senso*, tr. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano, 1976.

Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant (1978), Mimesis, Milano 2004.

Spinoza - Philosophie pratique, Les éditions de Minuit, Paris, 1981; trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

Logique de la sensation, 2 tomes, Les éditions de la Différence, 1981, réédité sous le titre *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris, Éditions du Seuil, 2002; trad. it. *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1995.

L'image-mouvement. Cinéma 1, Les éditions de Minuit, Paris, 1983; trad. it. *L'immagine-movimento. Cinema 1*, tr. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984.

L'image-temps. Cinéma 2, Les éditions de Minuit, Paris, 1985; trad. it. *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. di L. Rampello, Ubulibri, Milano 1989.

Foucault, Les éditions de Minuit, Paris, 1986; trad. it. *Foucault*, tr. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli, 2002.

Le Pli. Leibniz et le Baroque, Les éditions de Minuit, Paris, 1988; trad. it. *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.

Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Les éditions de Minuit, Paris, 1988; trad. it. *Pericle e Verdi*, tr. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

Pourparler. 1972-1990, Les éditions de Minuit, Paris, 1990; trad. it. *Pourparler (1972-1990)*, tr. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata, 2000.

L'Épuisé, postface à *Quad*, de Samuel Beckett, Les Éditions de Minuit, Paris, 1992; trad. it. *L'esausto*, tr. di G. Bompiani, Cronopio, Napoli 1999.

Critique et clinique, Les éditions de Minuit, Paris, 1993; trad. it. *Critica e clinica*, tr. di A. Panaro. Raffaello Cortina, Milano, 1996.

L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974, édité par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002; trad. it. *L'isola deserta e altri scritti 1953-74*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2007.

Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995, édité par David Lapoujade, Les éditions de Minuit, Paris, 2003; trad. it. *Due regimi di folli. Saggi e interventi 1975-1995*, tr. di D. Borca, Einaudi, Torino, 2010.

Lettres et autres textes, édité par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, 2015.

2) Scritti con Félix Guattari

L'Anti-Œdipe, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; trad. it. *L'Anti-Edipo*, tr. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1975.

Kafka. Pour une littérature mineure, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975; trad. it. *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. di A. Serra, Quodlibet, Macerata, 1996.

Mille plateaux, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980; trad. it. *Millepiani*, tr. di G. Passerone, Castelveccchi, Roma, 2006.

Qu'est-ce que la philosophie?, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991; trad. it. *Che cos'è la filosofia*, tr. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996.

3) Scritti con altri autori

Dialogues, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977; trad. it. *Conversazioni*, tr. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombrecorte, Verona, 2006.

Superpositions, en collaboration avec Carmelo Bene, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979; trad. it. *Sovrapposizioni*, con Carmelo Bene, tr. di J. P. Manganaro, Quodlibet, Macerata 2002.

Deleuze, G. e Agamben, G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata, 1991.

Deleuze, G., Canguilhem, G., *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di Bianco, G., Mimesis, Milano, 2006.

4) Corsi

Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand (1956-1957). La trascrizione è disponibile nel sito internet www.webdeleuze.com, alla voce *Conférences*.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=218&groupe=Conf%E9rences&langue=1>

Deleuze, G., *Rousseau, Cours à la Sorbonne (1959/1960)*.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=232&groupe=Rousseau&langue=1>

Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza (1978-1981), tr. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010.

Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 1, tr. di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona, 2014.

Cours sur Leibniz (1986/1987), Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis. La trascrizione è disponibile nel sito internet www.webdeleuze.com, alla voce *Leibniz*.
<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

5) Video

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, de Pierre-André Boutang, entretiens avec Claire Parnet réalisés en 1988, Éditions Montparnasse, 2004; versione it. *Abecedario di Gilles Deleuze*, trad. di I. Bussoni, F. Del Lucchese e G. Passerone, DeriveApprodi, Roma, 2005.

B. LETTERATURA CRITICA SU DELEUZE

Aldea, E., *Magical Realism and Deleuze. The Indiscernibility of Difference in Postcolonial Literature*, Continuum Literary Studies, London and New York, 2011.

Alliez, É., *La signature du monde*, Cerf, Paris, 1993.

Alliez, É., Conley, T., McMuhan, M., *Discourse*, Vol. 20, No. 3, *Gilles Deleuze: A reason to Believe in this World*, Wayne State University Press, 1998.

Alliez, É. (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998.

Alliez, É., "Deleuze. Filosofia virtuale", trad. it. di G. de Michele, in *Discipline filosofiche*, Vallecchi Editore, Anno VIII, Nuova serie, n° 1, "Gilles Deleuze: una piccola officina di concetti", pp. 53-69.

Alliez, É., "Deleuze avec Masoch", in *Multitudes*, n° 25, 2006/2.

Amendola, G., "Le fabbriche della triste legge. Recensione a De Sutter, L., *Deleuze e la pratica del diritto*, in *Il manifesto*, 10/12/2011.

Amendola, A., *Deleuze, il movimento reale del molteplice*, recensione a Hardt, M., Gilles Deleuze: *un apprendistato in filosofia*, a cura di G. De Michele, trad. di C. Savi, DeriveApprodi, 2016, apparsa su *Il Manifesto*, 08/07/2016.

Badiou, A., *Deleuze. «La clameur de l'être»*, Hachette, Paris, 1997; trad. it. *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004.

Badiou, A., "Existe-il quelque chose comme une politique deleuzienne?", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, pp. 15-20.

Bergen, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001.

Bernard, A., *Le masochisme deleuzien: une sensorialité sans genre*. Genèse des textes/ TextGenesen, 2010.

Bignall, S. e Patton, P. (edited by), *Deleuze and the Postcolonial*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.

Blake, C., "A Preface to Pornotheology: Spinoza, Deleuze and the Sexing of Angels", in Beckam, F. (edited by), *Deleuze and Sex*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

Boundas, C. V. (edited by), *Gilles Deleuze. The Intensive Reduction*, Bloomsbury Publishing, New York, 2009.

Braidotti, R., Colebrook, C., Hanafin, P. (edited by), *Deleuze and Law. Forensic Futures*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.

Braidotti, R., Pisters, P. (edited by), *Revisiting Normativity with Deleuze*, Bloomsbury Academics, London, 2012.

Burns, L. e Kaiser, B. M., *Postcolonial Literatures and Deleuze. Colonial Pasts, Differential Futures*, Palgrave MacMillan, 2012.

Cowan, B., "The Nomos of Deleuze and Guattari: Emergent Holism in *A Thousand Plateaus*", in *Annals of Scholarship*, 11, 3, 1996, pp. 271-287.

De Michele, G., *Deleuze: "Sur Foucault 1985-1986"*, Tesi di dottorato sostenuta nel 2016 presso l'Università degli Studi di Padova, Scuola di Dottorato di ricerca in Filosofia, Direttore di tesi: prof. Sandro Chignola.

http://paduaresearch.cab.unipd.it/9101/1/demichele_girolamo_tesi.pdf

- Deleuze Studies, *Deleuze and Marx*, Edinburgh University Press, vol. 3, 2009, issue suppl.
- De Sutter, L., *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris 2009; trad. it. *Deleuze e la pratica del diritto*, trad. di L. Rustighi, postfazione di S. Chignola, Ombre Corte, Verona, 2011.
- De Sutter, L., McGee, K. (edited by), *Deleuze and Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.
- Dosse, F., "Les engagements politiques de Gilles Deleuze", in *Cité*, vol. 40, 2009/4, pp. 21-37.
- Gastaldi, J. L., "La politique avant l'être. Deleuze, ontologie et politique", in *Cité*, vol. 40, 2009/4.
- Gelas, B. e Micolet, H. (a cura di), *Deleuze et les écrivains*, Édition Cécile Defaut, 2007.
- Godani, P., *Deleuze*, Carocci Editore, Roma, 2009.
- Greco, A., "Il freddo e il crudele di Gilles Deleuze - ovvero Masochismo e platonismo", in *Erewhon*. <http://erewhon.ticonuno.it/arch/rivi/inferno/deleuze.htm>
- Hardt, M., *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993; trad. it. *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, a cura di G. De Michele, trad. di C. Savi, Derive Approdi, Roma, 2016.
- Harris, E. e Lauwaert, L., "The Enjoyment of Pure Reasoning. Gilles Deleuze in Marquis De Sade", in *Philosophy Today*, 59/2, pp. 191-206.
- Iliadis, A., "A new individuation: Deleuze's Simondon Connection", in *Media Tropes Journal*, vol. IV, n° 1, 2013, pp. 83-100.
- Gilbert, J. e Wheeler, W. (edited by), *68: Deleuzian Politics?*, New Formations, 2010.
- Kukuljevic, A., *The Reinassance of Ontology: Kant, Heidegger, Deleuze*, BiblioBazaar, 2011.
- Landolfi, C., *Deleuze e il moderno. Indagine empirica su soggetti, tendenze, istituzioni*, prefazione di A. Amendola, Aracne editrice, Roma, 2012.
- Lapoujade, D., *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2010.

- Lapoujade, D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2015.
- Larue, R., *Moving beyond this moment: employing Deleuze and Guattari's rhizome in postcolonialism*, tesi discussa all'University of Texas at Arlington nell'agosto 2011.
- Lefebvre, A., "A New Image of Law: Deleuze and Jurisprudence", *Telos*, 130, 2005, pp. 103–126.
- Lefebvre, A., "Habermas and Deleuze on Law and Adjudication", in *Law Critique*, n° 17, 2006.
- Lefebvre, A., *The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford University Press, Stanford, 2008.
- Lundy, C. e Voss, D. (edited by), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.
- Martin, J. C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2005.
- Mengue, P., *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Mengue, P., *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Germina, 2013.
- Milisavljevic, V. e Sibertin-Blanc, G. (a cura di), *Deleuze et la violence*, Europhilosophie - Institut de philosophie et de théorie sociale, Toulouse-Belgrade, 2012.
- Moore, N., "Icons of Control: Deleuze, Signs, Law", in *International Journal for the Semiotics of Law*, 20, 2007, pp. 33–54.
- Moore, N., "A Distant Hand Fell From His Shoulder", in *Law and Critique*, 11(2), 2000, pp. 185–200.
- Mussawir, E., *Jurisdiction in Deleuze. The expression and representation of law*, Routledge, New York, 2011.
- Patton, P., *Deleuze and the Political*, Routledge, New York, 2000.
- Patton, P., "Deleuze and Democracy", in *Contemporary Political Theory*, 4, 2005, pp. 400–413.

Patton, P., *"Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze"* relazione tenuta il 15 novembre 2007 all'Instituts colloquium des Philosophischen Instituts der Freien Universität di Berlino.

Patton, P., *Deleuzian concepts. Philosophy, Colonization, Politics*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

Rae, G., *Ontology in Heidegger and Deleuze. A Comparative Analysis*, Palgrave Macmillane, 2014.

Rambeau, F., "Deleuze et l'inconscient impersonnel", in *Cahiers philosophiques*, n° 107, Octobre 2006.

Rambeau, F., "Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique", in *Implications philosophiques*, publié le 14 juin 2013.

<http://www.implicationsphilosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/>

Rambeau, F., *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann, Paris, 2016.

Rametta, G. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova, 2008; trad. fr. *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, J. Vrin, Paris, 2009.

Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

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

Shaviri, S., *Deleuze's encounter with Whitehead*, 2007, consultabile in <http://www.shaviri.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>.

Sibertin-Blanc, G., *Politique Et Clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille 3- UMR 8163 «Savoirs, textes, langages».

Sibertin-Blanc, G., "Deleuze et le minorités: quelle «politique»?", in *Cité*, vol. 40, 2009/4.

Sibertin-Blanc, G., *Politique et état chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.

Smith, D. W., "Deleuze and the liberal tradition: normativity, freedom and judgement", in *Economy and Society*, vol. 32, n° 2, maggio 2003, pp. 299-324.

Smith, D. W. e Somers-Hall, H. (edited by), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, New York, 2012.

Thoburn, N., *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London-New-York, 2003.

Trasatti, F., *Leggere Deleuze, attraversando Mille Piani*, Mimesis, Milano, 2010.

Treppiedi, F., *Differenti ripetizioni. Pensare con Deleuze*, Kayak Edizioni, 2015.

Union Communiste de France Marxiste-Léniniste, *La situation actuelle sur le front de la philosophie. Contre Deleuze et Guattari*, 1977. <http://lesmaterialistes.com/ucf-ml-situation-actuelle-front-philosophie-contre-deleuze-guattari-1977>

Vandoni, F., Redaelli, E., Pitasi, P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. "L'anti-Edipo" tra Lacan e Deleuze*, Mondadori, Milano, 2014.

Vignola, J. e Vignola, P., *Sulla propria pelle. La questione del trascendentale tra Kant e Deleuze*, Aracne, Roma, 2012.

Villani, A., *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.

Viprey, D., "Bartleby d' Herman Melville. La lecture de Deleuze: Bartleby, ou la formule", in *Philosophique. Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté*, n° 15, 2012.

Žižek, S., *Deleuze and the Lacanian Real*, in *Lacan.com*, <http://www.lacan.com/zizrealac.htm>

Žižek, S., *Organs without bodies. Deleuze and consequences*, Routledge, New York-London, 2004; trad. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, a cura di R. Cerenza, trad. di M. Grossoli, La scuola di Pitagora, 2013.

Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'évènement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

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

Zourabichvili, F., "Kant avec Masoch", in *Multitudes*, n° 25, 2006/2, "Masoch avec Deleuze".

C. ALTRE OPERE

Adorno, T. e Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 2010.

Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

Artaud, A., *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino, 1978.

Artaud, A., *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, a cura di H. J. Maxwell e C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 1966.

Artaud, A., *Héliogabale ou l'Anarchiste Couronné*, Denoël & Steele, Paris, 1934; trad. it. *Eliogabalo o l'anarchico incoronato*, a cura di A. Galvano, Adelphi, Milano, 1991.

Artaud, A., *Artaud le mômo, Ci-gît e altre poesie*, a cura di G. Bongiorno, trad. it. di E. e A. Tadini, Einaudi, Torino, 2003.

Artaud, A., *Van Gogh le suicidé de la société*, a cura di Paule Thevenin, Paris, 1947; trad. it. *Van Gogh il suicidato della società*, trad. di C. Dumoulié, E., Marchi e J. P. Manganaro, Adelphi, Milano, 1988.

Artaud, A., *CsO: il Corpo senza Organi*, a cura di M. Dotti, Mimesis Eterotopie, Milano, 2003.

Bachelard, G., *La philosophie du non. Essais d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1940.

Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris, 1957; trad. it. *La letteratura e il male*, trad. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano, 1973.

Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1989.

Beauvoir, S. De, *Faut-il brûler Sade?*, Gallimard, Paris, 2011.

Bergson, H., *Œuvres*, Presses Universitaire de France, Paris, 1991.

Blanchot, M., *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1958.

Blanchot, M., *Lautréamont et Sade*, Les Éditions Minuit, Paris, 1963.

- Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.
- Butler, S., *Life and habit*, Jonhatan Cape Edition, 1910.
- Canguilhem, G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998.
- Castel, R., *Le psychanalysme*, Maspero, Paris, 1973; trad. it. *Lo psicanalismo. Psicanalisi e potere*, trad. di L. Fontana, introduzione di F. Basaglia, Einaudi, Torino, 1975.
- Châtelet, F., "La Grèce classique, la Raison, l'État", in *En marge, l'Occident et ses autres*, Aubier, Paris, 1978.
- Clastres, P., *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Editions de Minuit, Paris, 1974, rééd. 2011; trad. it. *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Ombre Corte, Verona, 2013.
- Derrida, J., *La parole soufflée*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967 ; tr. it. *Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.
- Derrida, J., "Préjugés", in *Critique*, "La faculté de juger", Les éditions de Minuit, Paris, 1985.
- Derrida, J., *Forcener le subjectile*, Schirmer/Mosel Publisher, Munich, 1986; trad. it. *Antonin Artaud. Forsennare il soggettile*, a cura di A. Carolato, Absondita, Milano, 2005.
- Derrida, J., *Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*, Galilée, Paris, 1994.
- Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Gallimard, Paris, 1948.
- Euripide, *Ione*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le opere*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano, 2011.
- Fitzgerald, S., *The crack up*, New directions, 2009.
- Foucault, M., "Le «non» du père", in *Critique*, n° 168, mars 1962.
- Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963; trad. it. *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, trad. di A. Fontana, Einaudi, Torino, 1998.
- Foucault, M., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971.
- Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971)*, Gallimard, Paris, 2011.

Foucault, M., *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, a cura di Bernard E. Harcourt, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2015.

Foucault, M., *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, a cura di B. E. Harcourt, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2003; trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2016.

Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, a cura di J. Lagrange, Seuil/Gallimard, Paris, 2003; trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2004.

Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 1999; trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. di V. Marchetti, Feltrinelli, Milano, 2000.

Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1993.

Foucault, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2010.

Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 1997; trad. it. *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2009.

Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005.

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, a cura di M. Senellart sulla direzione F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005.

Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2012; trad. it. *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. di D. Borca e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2014.

Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, edizione a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain, 2012; trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, trad. di V. Zini, Einaudi, Torino, 2013.

Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, a cura di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2009.

Foucault, M., *Discours and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson; trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, Donzelli Editore, Roma, 2005.

Foucault, M., *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001.

Foucault, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1996.

Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.

Foucault, M., *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, a cura di S. Vaccaro, postfazione di M. Sellart, :duepunti edizioni, Palermo, 2009.

Foucault, M., *La grande straniera. A proposito di letteratura*, Cronopio, Napoli, 2015.

Freud, S., *Opere*, Boringhieri, Torino, 1980, vol. VII, "Totem e tabù e altri scritti 1912-1914".

Freud, S., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982, volume VI, "Casi clinici e altri scritti".

Freud, S., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, volume IX, "L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923".

Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1904; trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, trad. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 2002.

Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930; trad. it. *Il disagio della civiltà*, trad. di S. Giametta, Newton, Roma, 2010.

Fromm, E., *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano, 1979.

Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Recherches, Paris, 1977; trad. it. *La rivoluzione molecolare*, Einaudi, Torino, 1978.

Guattari, F., "Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire", contribution aux journées du CINEL - Centre d'Information sur les Nouveaux Espaces de Liberté, 1981; pubblicato in *Chimères*, http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/cmi.pdf

Guattari, F., *Les trois écologies*, Éditions Galilée, Paris, 1989.

Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983; trad. it. *Etica del discorso*, trad. di E. Agazzi, Laterza, Bari-Roma 1985.

Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt, 1992; trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013.

Habermas, J., "Remarks on Legitimation through Human Rights", in Pensky, M. (edited by), *The Postnational Constellation*, MIT, Cambridge, 2001.

Habermas, J., "America and the World: A Conversation with Jürgen Habermas'", *Logos* 3/3, 2004, 1–22.

Hauriou, M., *La cité moderne et les transformations du Droit*, Bloud et Gay, Paris, 1925.

Hobbes, T., *De Cive*, 1642; trad. it. *Sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino, 1948.

Hobbes, T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiatical and Civil*, 1651; trad. it. *Leviatano*, trad. di R. Giammanco, Utet, Torino, 1955.

Hölderlin, F., *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano, 1980.

Hyppolite, J., "«Le coup de dés» de Stéphane Mallarmé et le message", in *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 877-884.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London, 1739-1740; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, trad. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

Kafka, F., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1973.

Kafka, F., *Der Prozess*, 1925; trad. it. *Il processo*, trad. di D. Artioli, La Spiga, Milano, 1995.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, trad. di G. Gentile, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; trad. it. *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, 1797; trad. it. *La metafisica dei costumi*, trad. di G. Vidari, Laterza, 1983.

Klossowski, P., "Éléments d'une étude psychanalytique sue le Marquis de Sade", in *Revue française de Psychanalyse*, Denoel et Steele, Paris, 1933.

Klossowski, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969.

Klossowski, P., *Sade mon prochain*, Éditions de Seuil, Paris, 1947; trad. it. *Sade prossimo mio*, trad. di G. Amaducci, ES, Milano, 2011.

Krafft-Ebing, R., *Psychopathia Sexualis: eine Klinisch-Forensische Studie*, trad. it. *Le psicopatie sessuali con speciale considerazione alla inversione sessuale*, Fratelli Bocca, Torino, 1889.

Lacan, J., "La Méprise du sujet supposé savoir", in *Scilicet 1*, Le Seuil, Paris, 1968.

Lacan, J., *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Le Seuil, Paris, 1998.

Lacan, J., "Kant avec Sade", in *Écrits*, Éditions de Seuil, Paris, 1966.

Lacan, J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2008.

Lawrence, D. H., *Studies in Classic American Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Leibniz, G. W., *Textes inédites*, par G. Grua, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

Leibniz, G. W., *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. it. di V. Mathieu, UTET, Torino, 1965.

Leibniz, G. W., *Scritti di Logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna, 1968.

Leibniz, G. W., *Scritti Filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino, 2000.

Lévi-Strauss, C., "Histoire et ethnologie", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.

Maldiney, H., *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Millon, Grenoble, 1991.

Marx, K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1964.

Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, II, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politishen Ökonomie* (1867-1894); trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, trad. di R. Meyer, Newton Compton Editori, Roma, 2010.

Melville, H., *Redburn, White-Jacket, Moby Dick*, The Library of America, New York, 1983.

Melville, H., *Bartleby, the scrivener. A story of Wall Street*; trad. it. *Bartleby, lo scrivano*, trad. di G. Celati, Feltrinelli, Milano, 2004.

Montaigne, *Essais*; trad. it. *Saggi*, a cura di F. Geravini, Adelphi, Milano, 1966.

Mumford, L., *The Mith of the Machine. Vol. I Technics and Human Development* (1967), *Vol. II The Pentagon of Power* (1970), Harcourt Brace Jovanovich; trad. it. *Il mito della macchina*, trad. di E. Capriolo, Il saggiatore, Milano, 2011.

Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981.

Negri, A., *Spinoza et nous*, Galilée, Paris, 2010.

Nietzsche, F., *Opere*, a cura di Colli, G. e Montinari, M., Adelphi, Milano, 1964.

Pascal, B., *Pensées*; trad. it. *Pensieri*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino, 1962.

Platone, "Fedone", in *Le opere*, volume 1, Newton & Compton editori, 2005.

Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Quinet, E., *Du génie des religions*, Charpentier, Paris, 1842.

Rimbaud, A., *Opere*, Mondadori, Milano, 2006.

Ruyer, R., *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1930.

Ruyer, R., *La conscience et le corps*, Alcan, Paris, 1937; réédition Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

Ruyer, R., *Le «psychologique» et le «vital»*, Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 26 novembre 1938, pp. 159-193.

Ruyer, R. *Éléments de psycho-biologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1946.

Ruyer, R., *Le domaine naturel du trans-spatial*, Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 31 janvier 1948, pp. 133-165.

Ruyer, R., *Néofinalisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1952.

Ruyer, R., *La cybernétique et l'origine de l'information*, Flammarion, Paris, 1954.

Ruyer, R., "Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur", *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3-4/1956, pp. 242-258

Ruyer, R., *Behaviorisme et dualisme*, Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 26 janvier 1957, pp. 1-45.

Ruyer, R., *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris, 1958.

Ruyer, R., *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, Paris, 1960.

Ruyer, R., *La gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974, rééd. augmentée, Pluriel, Paris, 1977.

Sacher-Masoch, L. Von, *Venus in Furs*, trad. di F. Savage, 2004.

Sade, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*; trad. it. *La filosofia nel boudoir*, trad. di C. Rendina, Newton Compton, Roma, 1974.

Sade, D. A. F., *Aline et Valcour ou le Roman philosophique*; trad. it. *Aline e Valcour, ovvero il romanzo filosofico*, trad. di F. R. Nicoletti, Newton Compton, Roma, 1993.

Sade, D. A. F., *Historie de Juliette, ou les prospérités du vice*, Le Bourdonnaye, Paris, 2014.

Santi Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze, 1977.

Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974; trad. it. *Il nomos della Terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, a cura di Volpi, F., trad. di Castrucci, E., Adelphi, Milano, 1991.

Schmitt, C., *Le categorie del "politico"*, a cura di Miglio, G. e Schiera, P., Il Mulino, Bologna, 2011.

Shakespeare, *The tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*; trad. it. *Amleto*, trad. di L. Squarzina, Newton, Roma, 2002.

Simondon, G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1958; dernière réédition corrigée et augmentée, Flammarion, Paris, 2012.

Simondon, G., *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, Paris, 2005; rééd. révisée, 2013; trad. it. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano, 2010.

Sofocle, *Edipo re*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano, 2011.

Spinoza, B., *Etica e Trattato teologico-politico*, Utet, Torino, 2005.

Strauss, L., *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia, 1957, Il melangolo, Genova, 1990.

Tarde, G., *Les transformations du droit: études sociologique*, Félix Alcan, Paris, 1894.

Tarde, G., *Essais et mélanges sociologique*, G. Masson, Paris, 1895.

Tarde, G., *Études de psychologie sociale*, Giard & Brière, Paris, 1898.

Tarde, G., *L'opposition universelle*, a cura di É. Alliez, introduzione di J. C. Martin, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

Tarde, G., *La logique sociale*, a cura di É. Alliez, introduzione di R. Scherer, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

Tarde, G., *Monadologie et sociologie* (1895), prefazione e curatela di É. Alliez, postafazione di M. Lazzarato, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999; trad. it. *Monadologia e sociologia*, a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona, 2013.

Tarde, G., *Les transformations du pouvoir*, a cura di É. Alliez, introduzione di F. Zourabichvili, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.

Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Éditions de Seuil, Paris, 1976; trad. it. *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, trad. di A. Sanfelice di Monteforte, Il Mulino, Bologna, 1984.

Wahl, J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920.

Wahl, J., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, J. Vrin, Paris, 2004.

Whitehead, A. N., *Dialogues of Alfred Norton Whitehead*, recorded by Lucien Price, Little, Brown, Boston, 1954.

Whitehead, A. N., *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano, 1965.

Wiener, N., *Cybernétique et société*, Deux rives, Paris, 1952.

D. ALTRI SAGGI E STUDI CITATI DI RIFERIMENTO

Alliez, É., *Les temps capitaux*, Cerf, Paris, 1991.

Alliez, É., "Différence et répétition de Gabriel Tarde", in *Tarde intempestif, Multitudes*, 7, décembre 2001.

Alliez, É. e Goffey, A. (edited by), *The Guattari Effect*, Continuum, London and New York, 2011.

Alliez, É., Lazzarato, M., *Guerres et capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016.

Barba, V. (a cura di), *Interpretazioni di Sade*, Savelli Editore, Roma, 1979.

Bardin, A., *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Fuoriregistro, 2010.

Bartlett, R.H. *The Mabo Decision*, Butterworths, Sydney 1993, pp. 5-26.

Barthélémy, J. H., *Simondon*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

Barthélémy, J. H., "Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre", in *Appareil* [En ligne]. *Individuer Simondon. De la rédecouverte aux prolongements*, 2016, mis en ligne le 09 février 2016. URL: <https://appareil.revues.org/2253>

Basso, L., *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Beaufret, J., "Hölderlin et Sophocle", in Hölderlin, F., *Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*, Bibliothèque 10/18, Paris, 1965, pp. 7-42.

Brandalise, A., *Categorie e figure. Metafora e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova, 2003.

Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (1928), Vrin, Paris, IV edizione, 1970.

Brod, M., *Franz Kafka. Eine Biographie. Erinnerungen und Dokumente*, Praha 1937; trad. it. *Franz Kafka*, Milano, Mondadori, 1956.

Candea, M. (edited by), *The social after Gabriel Tarde. Debates and assessments*, Routledge, London and New York, 2010.

Centre d'études et de recherches marxistes, *Sur le féodalisme*, Éditions sociales, Paris, 1971.

Cesaroni, P. e Chignola, S. (a cura di), *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Ombrecorte, Verona, 2013.

Cesaroni, P., Chignola, S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Derive Approdi, Roma, 2016.

Chabot, P., *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris, 2003.

Chignola, S. e Duso, G. (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano, 2005.

Chignola, S. (a cura di), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Ombre Corte - UniNomade, 2012.

Chignola, S., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive Approdi, Roma, 2014.

Childe, V. G., *La preistoria della società europea*, Sansoni, Firenze, 1958.

Childe, V. G., *L'alba della civiltà europea* (1925), Einaudi, Torino, 1973.

Colonna, F., *Ruyer*, Les belles lettres, Paris, 2007.

Crozier, M. J., Huntington, S. P., Watanuki, J., *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, 1975; trad. it. *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governamentalità delle democrazie alla Commissione Trilaterale*, trad. di V. Messina, Franco Angeli, Milano, 1977.

Crouch, C., *Post-democracy*, Polity pr., 2004; trad. it. *Post-democrazia*, trad. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari, 2009.

Dalq, A., *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, Paris, 1941.

De Sutter, L., *Magic. Une métaphysique du lien*, Presses Universitaires de France, Paris, 2015.

Donzelot, J., *La police des familles*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977.

Duncan, I., Patton, P., Sanders, W. (edited by), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, 2000.

Duso, G. (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.

Duso, G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, 1998.

Duso, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci Editore, Roma, 1999.

Duso, G., "L'Europa e la fine della sovranità", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXI, 2002, I, pp. 109-139.

Duso, G. (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carrocci Editore, Roma, 2004.

Ewald, F., *L'Etat-providence*, Grasset, Paris, 1986.

Ewald, F., "Norms, Discipline and the Law", in *Representations*, n° 30, University of California Press, 1990, Special Issue: *Law and the Order of Culture*, pp. 138-161.

Fadini, U., *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, postfazione di P. Barcellona, Dedalo edizioni, Bari, 2009.

Fadini, U., "Figure e territori. Per un orientamento pratico della filosofia", in *Millepiani*, "Se la filosofia morirà sarà per assassinio. La macchina, i soggetti e il desiderio", n° 40, Eterotopia, Milano, 2013.

Fadini, U., *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre Corte, Verona, 2016.

Farnesi Camellone, M., *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano, 2007.

Fiedler, L., *Il ritorno del pellerossa. Mito e letteratura in America*, Rizzoli, Milano, 1972.

Galzigna, M., *Rivolte del pensiero. Dopo Foucault, per riaprire il tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

Galzigna, M., "Arte erotica e pluralità", in *Ibridamenti*, 28 luglio 2016.
<http://www.ibridamenti.com/sade-e-foucault/>

Gernet, L., "Droit et prédroit en Grèce ancienne", in *L'année sociologique*, 3^a serie, Paris, 1951, oggi pubblicato in *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris, 1982.

Golder, B., *Foucault and the Politics of Rights*, Stanford University Press, Stanford, 2015.

Goodrich, P. e Hachamovitch, Y. (edited by), *Politics, Postmodernity and Critical Legal Studies*, Routledge, London, 1994.

González-Torre, A. P., *La sombra de la ilustración. Tres variaciones sobre Sade*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2006.

Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

Grua, G., *La justice humaine selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

Gruppo di ricerca sui concetti politici, *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova University Press, Padova, 2012.

Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre de la raison*, Aubier, Paris, 1953.

- Gueroult, M., *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- Gueroult, M., *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- Guchet, X., *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010.
- Huvelin, P., "La magie et le droit individuel", in *L'année sociologique*, Paris, 1905.
- Jacobs, J., *The Economy of Cities*, Random House, 1969.
- Jallon, H., *Sade. Le corps constituant*, Éditions Michalon, Paris, 1997.
- Karsenti, B., "Présentation" in Tarde, G., *Les lois de l'imitation*, Éditions Kimé, Paris, 1993.
- Koschaker, P., *L'Europa e il Diritto Romano*, trad. di A. Biscardi, Sansoni, Firenze, 1962.
- Laplanche, J., *Hölderlin et la question du père*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.
- Lapoujade, D., "The normal and the pathological in Bergson", in *MLN*, Johns Hopkins University Press, Volume 120, n° 5, Dicembre 2005.
- Laroche, E., *Histoire de la racine nem- en Grec ancien* (νέμω, νέμεσις, νόμος, νομίζω), Klincksieck, Paris, 1949.
- Latour, B., "Gabriel Tarde and the End of the Social", in Patrick Joyce (edited by), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London, 2001, pp.117-132.
- Latour, B., *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Éditions La Découverte, Paris, 2002; trad. it. *La fabbrica del diritto. Un'etnografia del Consiglio di Stato*, a cura di P. Landri e D. Lipari, Città Aperta, Troina, 2007.
- Latour, B. e Lépinay, A., *L'économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, La Découverte, Paris, 2008.
- Lazzarato, M., "La Psychologie économique contre l'Économie politique", in *Tarde intempestif, Multitudes*, 7, décembre 2001.
- Lazzarato, M., *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

Lazzarato, M., *Le «pluralisme sémiotique» et le nouveau gouvernement des signes. Hommage à Félix Guattari*, EIPCP, 2006, <http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/fr>.

Leclaire, S., *Smascherare il reale*, Astrolabio, Roma, 1973.

Lévy-Bruhl, H., "Nexum et Mancipation", in *Quelques problèmes du très ancien droit romain. Essais de solutions sociologiques*, Paris, 1934.

Louis, F. e Louis, J. P., *La philosophie de Raymond Ruyer*, J. Vrin, Paris, 2014.

Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979; trad. it. *Hegel o Spinoza*, trad. di E. Marra, Ombre Corte, Verona, 2016.

Macherey, P., *De Canguilhem à Foucault la force des normes*, La fabrique, Paris, 2009.

Macherey, P., "La raison et les normes", in *La philosophie au sens large. Groupe d'études animé par Pierre Macherey*, 29/11/2011. <http://philolarge.hypotheses.org/1183>

Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

Mellart, J., *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson, London, 1976.

Merlo, M., "I pesci nello stagno e il libro. Note a *Le pli*", in *Fenomenologia e Società*, 2, 1993, pp. 83-96.

Milet, J., *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970.

Mommsen, T., *Disegno del diritto pubblico romano*, trad. di P. Bonfante, Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, Milano, 1904.

Montebello, P., *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Noailles, P., *Fas et Jus*, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Orestano, R., *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*, Giappichelli, Torino, 1968.

Ost, F., *Sade et la loi*, Odile Jacob, Paris, 2005.

Patton, P., "Sovereignty, Law and Difference in Australia: After the Mabo Case", in *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 21, n° 2, 1996.

Pérès, A., *Commentaire à "Le rire" de Henri Bergson*, Ellipses, Paris, 1998.

Perrottet, T., "Who was the Marquis de Sade?", in *Smithsonian Magazine*, February 2015.

Rancière, J., "Who is the subject of the rights of man?", in *South Atlantic Quarterly*, vol. 103, n° 2/3.

Raunig, G., *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, vol. I, Semiotext(e), South Pasadena, 2016.

Ray, J., "La struttura logica del Codice Civile francese" (1926), in Scarpelli, U. e Di Lucia, P. (a cura di), *Il linguaggio del diritto*, LED, Milano, 1994.

Reik, T., *Il masochismo nell'uomo moderno*, trad. di L. Volpatti, Sugar, Milano, 1963.

Reynolds, H., *Aboriginal Sovereignty*, Allen & Unwin, Sydney, 1996.

Riley, P., *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

Rossi, P., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano - Napoli, 1960.

Rouvroy, A., *Polycentric governance of normative technologies: democratic and constitutional issues / Gouvernance polycentrique des technologies normatives: enjeux démocratiques et constitutionnels*, 2008, in http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/9/.

Rouvroy, A., "Pour une défense de l'éprouvante inopérationnalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique", in *Dissensus. Revue de Philosophie Politique de l'Université de Liège*, 2011, 4.

Rouvroy, A., Berns, T., e Deprins, D., "La gouvernementalité algorithmique : mise en nombre du réel, gouvernementalités contemporaines et nouvelles fabriques du sujet / Algorithmic governmentality: computed reality, contemporary governmentalities and new processes of subjectivation" 2013.

Rouvroy, A., "Des données sans personne: le fétichisme de la donnée à caractère personnel à l'épreuve de l'idéologie des Big Data", in *Etude annuelle du Conseil d'Etat «Le numérique et les droits fondamentaux»*, 2014, http://works.bepress.com/antoINETTE_rouvroy/55/.

Rouvroy, A. e Stiegler, B., "Le régime de vérité numérique", in *Socio*, 4, 2015, <http://socio.revues.org/1251> ; DOI : [10.4000/socio.1251](https://doi.org/10.4000/socio.1251) Oggi disponibile in italiano in *La Deleuziana*, vol. 3, 2016, trad. di S. Baranzoni.

Rouvroy, A., "La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?", trad. di P. Vignola, in *La Deleuziana*, vol. 3, 2016.

Sanbar, E., *Palestine 1948, l'expulsion*, Les livres de la Revue d'études palestiniennes, Paris, 1983.

Sauvagnargues, A., "L'averse de sable, l'atome et l'embryon", in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères: Ruyer l'inclassable*, mai 2014, n° 804.

Shaw, K., *Leviathan's angels: indigenous politics and the limits of the political*, PhD thesis submitted to Johns Hopkins University, Baltimore, 1999.

Schmitt, B., *Monnais, salaires et profits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

Schulz, F., *Prinzipien des römischen Rechts*, Duncker & Hum, München, 1934; trad. it. *I principii del diritto romano*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Sansoni, Firenze, 1946.

Sforzini, A., *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, thèse soutenue le 03/12/2015, sous la direction de Guillaume Le Blanc et de Sandro Chignola, à Paris Est en cotutelle avec l'Università degli studi di Padova, dans le cadre de l'Ecole doctorale Cultures et Sociétés, en partenariat avec Lettres, Idées, Savoirs (Créteil).

Slattery, B., "Understanding aboriginal rights", in *The Canadian Bar Review*, 1987, vol. 66, pp. 727-83.

Stengers, I., *Penser avec Whitehead*, Seuil, Paris, 2002.

Stiegler, B., *La société automatique. 1 L'Avenir du travail*, Fayard, Paris, 2015.

Thibaudet, A., *La Poésie de Mallarmé*, Gallimard, Paris, 1912, p. 433.

Tökei, F., "The condition of landed property in the China of the Chou", in *Acta Antiqua. Accademiae Scientiarum Hungaricae*, VI, 3-4, pp. 245-300.

Toscano, A., *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Simondon*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

Toscano, A., "Powers of pacification: state and empire in Gabriel Tarde", pubblicato in *Economy and Society*, 36:4, 2007, pp. 597-613.

Visentin, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001.

Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009.

Viveiros de Castro, E., "The relative native", trad. di J. Sauma e M. Holbraad, in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3), 2013.

Will, E., "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage", in *Revue numismatique*, 1955.

Will, E., *Korinthiska*, De Boccard, Paris, 1955.

Worms, F., *Introduction à Matière et Mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

Zartaloudis, T., "Without Negative Origins and Absolute Ends: a Jurisprudence of the Singular", in *Law and Critique*, 13, 2, May 2002, pp. 197-230.

Žižek, S., *Against Human Rights*, New Left Review, 2005; trad. it. *Contro i diritti umani*, trad. di D. Cantone, Il saggiatore, Milano, 2005.