

Corso di Laurea
Magistrale (LM)
in Scienze
Filosofiche

Tesi di Laurea

L'affermazione nella filosofia di Deleuze

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Correlatore

Ch. Prof. Giuseppe Bianco

Laureando (*)**

Stefano Brusco

Matricola 875801

Anno Accademico

2022 / 2023

INDICE

Introduzione	p. 3
Capitolo I: Sull'affermazione dei concetti ontologici	p. 9
1. <i>Che cos'è la filosofia?</i> e il movimento infinito	p. 9
1.1 Caos, opinione e caoidi	p. 10
1.2 La filosofia	p. 12
1.3 Il movimento infinito	p. 16
1.4 Rapporto interno tra le componenti della filosofia	p. 21
2. La riflessione ontologica	p. 26
2.1 Il problema posto da Hegel: la determinazione	p. 27
2.2 Due confutazioni	p. 28
2.3 Le tendenze e le molteplicità nella filosofia di Bergson	p. 33
2.4 Il movimento di attualizzazione	p. 38
2.5 Questioni aperte in Bergson e parziali risposte di Deleuze: l'emozione creatrice	p. 41
3. L'affermazione come movimento infinito limitatamente all'aspetto ontologico	p. 44
3.1 I tratti dell'affermazione	p. 45
3.2 Analisi dei concetti ontologici	p. 48
Capitolo II: Sull'affermazione dei concetti etici	p. 56
1. Nietzsche: la riflessione etica	p. 56
1.1 La genealogia e il rapporto tra forze	p. 57
1.2 Il tragico	p. 63
1.3 Eraclito: affermazione e divenire (il gioco)	p. 66
1.4 Prima selezione del pensiero dell'eterno ritorno.	p. 70
1.5 La volontà di potenza	p. 72

1.6 L'immagine rovesciata e la dialettica servo/padrone	p. 75
1.7 Il nichilismo e le forze reattive	p. 82
1.8 Seconda selezione del pensiero dell'eterno ritorno	p. 85
1.9 Il ruolo della critica e il compimento del nichilismo	p. 87
1.10 L'affermazione nietzschiana	p. 95
2. L'affermazione come movimento infinito limitatamente all'aspetto etico	p. 101
2.1 Nuovi tratti dell'affermazione: produttività e molteplicità	p. 101
2.2 Analisi dei concetti etici	p. 101
Capitolo III: Sull'affermazione dei concetti pratici e politici	p. 115
1. Spinoza: la riflessione politica	p. 115
1.1 Il problema epistemologico tra Nietzsche, Spinoza e Deleuze	p. 116
1.2 La potenza e l'individualità	p. 121
1.3 Sulla libertà e sulla conoscenza che la permette: la nozione comune	p. 128
1.3 Lo Stato e l'orizzonte politico spinoziano	p. 132
2. L'affermazione come movimento infinito limitatamente all'aspetto politico	p. 135
2.1 Il ruolo del negativo nel pensiero di Deleuze	p. 135
2.2 L'affermazione come movimento infinito nell'interpretazione di Spinoza	p. 140
2.3 Conclusioni: la filosofia come affermazione	p. 149
Conclusione	p. 155
Bibliografia	p. 158

INTRODUZIONE

Cos'è l'affermazione? Cosa vuol dire avere un pensiero dell'affermazione? Il diverso contesto usato per questa parola può modificarne il senso? In questa sede ci si propone di chiarirne la differenza, di sondarne la distanza ed esplicitarne le implicazioni. Un grande problema però è come accostare quella che viene considerata una costante, un'invariante (quale per esempio quella dell'affermazione, che ci si riferisca ad essa come concetto o movimento infinito o in qualsiasi altro modo), a un pensiero quale quello del filosofo preso in esame in questa sede. Prendendo in prestito le parole di Francois Zourabichvili,

La natura di questa particolare filosofia [quella di Deleuze], costantemente innovativa e meticolosamente ostinata, stazionaria e mutevole, come recita la paradossale definizione del *nomadismo* che essa propone, sembra legittimare e insieme compromettere il nostro proposito. E a maggior ragione, può sembrare derisorio esibire il prototipo di un pensiero sempre impegnato in un elemento variabile, inseparabilmente etico, estetico e politico.¹

Proseguire la citazione di Zourabichvili ci porterebbe poi parzialmente fuori tema, in quanto quello che si propone di fare questo autore è la scrittura di un "ausilio di lettura" o di un "esercizio logico adiacente" per chi vorrebbe leggere Deleuze. Qui noi non cerchiamo di fare questo. Da una parte riconosciamo la contraddizione che sottolinea questo interprete di Deleuze, e ne facciamo tesoro come nostra, ma dall'altra non pretendiamo per il presente lavoro nessuna esaustività nemmeno per quanto riguarda il taglio che è stato scelto. Esso infatti non richiederebbe solo un elaborato di tesi magistrale ma una riflessione ben più lunga e approfondita. Quello che si è tentato di fare è di affrontare una strada non battuta, benché col supporto di molti autori come sostegno di partenza², con tutte le difficoltà che questo richiede, i ripensamenti, perfino gli eventuali errori e le pause di giudizio che ciò può comportare. Deleuze in *Che cos'è la filosofia?*³ ci parla di cosa sia per lui e Guattari la filosofia: innanzitutto una pratica di cui si può parlare solo dopo averla svolta, scritta e resa matura, ma anche qualcosa che vada oltre la sua filosofia, che abbracci tutte le filosofie. È parso interessante a chi scrive partire proprio da quello che Deleuze, guardandosi indietro, aveva visto innanzitutto nella propria: tentare la via del Deleuze visto da Deleuze. Fare cioè tesoro di

¹ Francois Zourabichvili, *Deleuze - Una filosofia dell'evento*, Ombre corte: Verona, 1998, p. 9 (corsivo dell'autore).

² In particolare Michelle Hardt, *Gilles Deleuze - Un approdistato di filosofia*, Derive e approdi: Roma, 2016.

³ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi: Torino, 2002.

quell'allargamento della sua filosofia che concerne il suo descriverla. Sforzarsi di inserirsi in quelle costanti (concetti, piano d'immanenza e personaggio concettuale) autoriferite che tuttavia erano state messe in movimento dall'autore stesso⁴, il nomadismo che riferisce anche Zourabichvili, e che caratterizza l'autore. In particolare, di tutto ciò di cui si parla nell'opera a quattro mani sopra riportata, ci siamo soffermati sul capitolo 2 chiamato *Il piano d'immanenza*. In esso quello che ha colto maggiormente la nostra attenzione è il movimento infinito che appartiene a tale piano. Abbiamo proceduto ad indagarlo, a vedere cosa fosse e quali caratteristiche avesse, per cercare infine di individuarne uno, dei tanti possibili che caratterizzano il pensiero di un filosofo, che fosse attribuibile alla filosofia di Deleuze. Mentre quindi il taglio della tesi è la spiegazione della filosofia di questo autore a partire da quanto da lui detto in *Che cos'è la filosofia?* limitatamente al movimento infinito del pensiero, la tesi qui sostenuta è quella di un particolare movimento infinito che caratterizzerebbe il pensiero di Deleuze: il movimento dell'affermazione.

Qui si sono aperti molteplici problemi all'indagine tra cui, *in primis*, che il movimento infinito è qualitativamente differente al concetto, cioè che il concetto dell'affermazione è differente al movimento infinito dell'affermazione. Questa distanza è fondamentale e si è cercata di tenerla sempre ben evidente in tutto il corso all'elaborato di tesi. Il concetto ha delle componenti, delle zone di indiscernibilità con altri concetti che ne dettano le variazioni interne, ma non è un criterio di selezione degli stessi concetti, una particolare apertura di relazione che ne determini la prossimità tra gli stessi; questo è il movimento infinito del pensiero.

Subito però si è aperto un altro problema: come parlare di qualcosa di così ineffabile, di un movimento infinito che non permette di essere fermato e analizzato ma che ciononostante caratterizza un pensiero nella sua profonda infinità e coerenza interna? A questo proposito si aggiungerà che questo tentativo non può che risultare fallito in partenza: come infatti rappresentare qualcosa che sfugge da qualsiasi rappresentazione, come parlare di una folata di vento inarrestabile quale quella di una filosofia (non solo concetti ma modo di orientarsi nel mondo)? Ciononostante alcune cose inesprimibili è importante quantomeno indicarle, essere quel dito che, casomai anche goffamente, ci mostra qualcosa che prima non avevamo pensato potesse esistere o non avevamo ben distinto. Chi scrive quindi ha cercato di essere tale indice e ci ha provato a partire da quelle che sono le caratteristiche del movimento infinito: esso crea i concetti e permette che quest'ultimi entrino in relazione gli uni con gli altri, inoltre è responsabile di declinare una determinata filosofia come immagine del pensiero e materia dell'essere e, infine, è un "tratto diagrammatico" laddove i

⁴ Come variazione del concetto, oscillamento del piano e vivere del personaggio.

concetti sono dei “tratti intensivi”. L’ottica del tratto diagrammatico legato alle precedenti caratteristiche mostra la filosofia come una cartografica dove i concetti sono i punti che corrispondono a una certa altitudine all’interno della realtà fisica descritta mentre i movimenti sono le direzioni che descrivono il congiungersi dei punti, il loro relazionarsi. Sono faglie tettoniche che danno vita a catene montuose a depressioni a zone vulcaniche o ad arcipelaghi, laddove i concetti sono montagne, valli, isole e vulcani. I movimenti quindi non possono essere intesi a partire dai singoli concetti, in quanto quest’ultimi sono degli arresti di tale movimento: «Il movimento non è più in ogni istante, ma proprio perché non si compone di istanti: gli istanti sono solamente le sue interruzioni reali o virtuali, il suo prodotto e l’ombra del suo prodotto»⁵. Sarà dunque necessario vedere i concetti nelle loro relazioni, nelle disposizioni che ricoprono e nei rapporti differenziali che fanno propri, per far risaltare da essi il movimento infinito che soggiace loro, che li ha creati e distribuiti, mettendoli in relazione. Dal momento che abbiamo parlato di tratti diagrammatici essi potranno essere trovati solo a partire dall’analisi di una porzione di piano. Per questo motivo ogni capitolo avrà una parte tutta dedicata all’esposizione di determinati concetti mentre un’altra che li vedrà nelle loro relazioni e nella creazione di un piano come materia e pensiero.

Tutto questo però non basta, è necessario infatti capire anche cosa voglia dire un movimento infinito per quanto riguarda l’affermazione: la tesi che abbiamo scelto di sostenere. Per questo motivo ci si è soffermati anche su cosa voglia dire questo per Deleuze: qual è il concetto di affermazione che ha. Questo però è solo il concetto, tratto intensivo e non diagrammatico formato da componenti. La strada allora che si è scelta è innanzitutto quella di trovare tali componenti e solo successivamente metterle in moto, far sì che diventino tratto diagrammatico. In pratica ciò che è stato fatto è vedere se tali peculiarità sono condivise da tutti i concetti di Deleuze in modo tale che siano essi ad orientare il dislocarsi dei concetti, la loro creazione e relazione. Così facendo delle componenti solo di un determinato concetto diventano parte di un medesimo movimento infinito se sono condivise e insite in ciascun concetto dell’autore. Ma non solo, infatti, per essere movimento infinito, l’affermazione deve anche plasmare l’immagine del pensiero e la materia dell’essere; e anche quest’aspetto verrà verificato. Insomma nella parte di ogni capitolo dedicata al movimento infinito dell’affermazione si indagherà se l’affermazione e le sue peculiarità rispettano i tratti del movimento infinito in generale per i concetti che abbiamo affrontato nella parte precedente.

L’ultimo problema che abbiamo affrontato, quello che ha determinato il distacco da quanto detto da Zourabichvili, è che in questa sede è impossibile affrontare tutto il pensiero di Deleuze, tutti i

⁵ Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi: Torino, 2001, p. 112.

concetti da lui creati e messi in relazione. Ci siamo quindi soffermati solo su una parte di essi, quella che riguarda le sue maggiori monografie: su Bergson, Nietzsche e Spinoza. Esse da una parte mostrano il particolare metodo di selezione di Deleuze di determinati autori e non di altri, e dall'altra, all'interno di questi autori, la scelta di determinati temi che ne determinano il taglio interpretativo con cui vengono affrontati. Per questo motivo i sotto-capitoli che li riguardano sono stati chiamati *Bergson: la riflessione ontologica*, *Nietzsche: la riflessione etica*, *Spinoza: la riflessione politica*. Abbiamo inoltre deciso di non affrontare questi autori al di fuori dei testi di Deleuze in virtù del taglio della tesi: ciò che ci interessa non è vedere i concetti di questi autori ma ciò che di essi ne fa Deleuze all'interno della propria filosofia. Passiamo ora di seguito a una trattazione schematica dei singoli capitoli dell'elaborato.

Il primo capitolo inizierà con una Prefazione dedicata a *Che cos'è la filosofia?* in generale e, nello specifico, al movimento infinito del pensiero. Partirà quindi con il delineamento del concetto di caos per poi passare a quello di opinione e di caoidi che si distanziano da quest'ultima prendendo dei tratti dal primo. Si affronterà la filosofia come uno di questi caoidi e si delinearanno le sue parti: concetti, piano d'immanenza e personaggio concettuale. Nel piano d'immanenza vi è il movimento infinito che verrà spiegato in tutte le sue particolarità per poi distinguerlo dagli altri elementi interni alla filosofia. Nella seconda parte si affronterà invece Bergson dedicandoci in particolare al testo di Deleuze *Il bergsonismo e altri saggi*. Inizialmente si riporterà l'accusa di Hegel al pensiero di Spinoza: l'indeterminatezza in cui cadono tutte le filosofie positive dal momento che non differenziano l'essere dal nulla. Successivamente si affronteranno due confutazioni: la prima di Bergson che riguarda la positività assoluta dell'essere e mostra il problema di Hegel come un falso problema, mentre la seconda di Deleuze che prende le mosse dal concetto di necessità e approfondisce il concetto di differenza interna. La seconda confutazione è necessaria al sostentamento della prima in quanto solo attraverso una causa efficiente interna si può avere necessità (qui Deleuze riprende il pensiero scolastico) e quindi creare un'ontologia veramente positiva e affermativa. Successivamente si approfondirà questo concetto di differenza, ribaltando i tradizionali termini ontologici infatti Deleuze porta la differenza a coincidere con l'essere che quindi differisce da sé in maniera costitutiva. Si esploreranno differenze di natura e di grado e la tendenza come naturale proseguimento della teoria della differenza ontologica. Si affronteranno poi le conseguenze della tendenza (la formazione di molteplicità d'ordine e d'organizzazione), ed infine il reale come insieme di virtuale ed attuale (ben distinto dalla categoria possibile/reale), con il movimento di differenziazione che necessariamente ne segue e che va dal primo al secondo. Il problema riscontrato da Deleuze su quest'ultimo punto sarà proprio come attuare il movimento

inverso, dall'attuale al virtuale, come evitare il problema, che ogni pensiero dell'emanazione porta inevitabilmente con sé, di dispersione. Per risolvere questo problema sarà necessario passare a Nietzsche e alla sua volontà di potenza. Nella terza parte del *Capitolo I* ci soffermeremo sul movimento infinito dell'affermazione: la tesi del presente elaborato. Oltre ad alcune nozioni preliminari su tale argomento si parlerà dei tratti dell'affermazione in Deleuze a partire dalla sua opera *Spinoza e il problema dell'espressione*: necessità, causa efficiente, immanenza. Queste, che sarebbero le sue componenti se si parlasse dell'affermazione come concetto, verranno messe in moto e diventeranno tratti diagrammatici dal momento che creeranno i concetti e li relazioneranno reciprocamente, plasmando una particolare immagine del pensiero e materia dell'essere. In questa parte si affronteranno i concetti prima delineati vedendone le relazioni, le zone di prossimità e la selezione, le conformazioni che, come molteplicità, vengono a formare legandosi vicendevolmente. Tutto questo col fine di mostrare un particolare orientamento del pensiero di Deleuze: la direzione affermativa soggiacente al suo pensiero.

Il secondo capitolo affronterà prevalentemente l'opera deleuziana *Nietzsche e la filosofia* e si dividerà in due parti: nella prima si parlerà di Nietzsche e dei suoi concetti, mentre nella seconda del movimento affermativo in relazione a tali concetti. Mentre nel *Capitolo I* abbiamo visto come l'essere si connota positivamente grazie al concetto di differenza interna, qui nel secondo affronteremo il reale dal punto di vista della sua microfisica per rendere ragione della sostanza etica che ne costituisce la fibra. La prima parte si aprirà alla volta del concetto di genealogia dove si descriverà la realtà a partire dalla concezione nietzschiana delle forze come vettori di senso. Verrà poi ad aggiungersi al concetto di forza quello di corpo che Deleuze riprende da Spinoza e inserisce nella filosofia di Nietzsche. Si parlerà poi del tragico: di come nasce nella filosofia di Nietzsche e di come si sviluppa. Esso si lega con quanto detto da Eraclito riguardo l'innocenza e l'affermazione intrinseca al divenire che si sviluppa in due pensieri paralleli: uno affermando il divenire e l'altro affermando l'essere di tale divenire. Si parlerà poi del gioco come sintesi di questi due momenti e di un terzo: il giocatore, che oscilla dall'uno all'altro come colui che vive il gioco e lo contempla. Tale esempio ci permetterà di affermare la necessità del caso e porterà in scena l'eterno ritorno nietzschiano. Deleuze mostra come l'eterno ritorno consti di due selezioni: una fisico-cosmologica e l'altra etica. Si passerà poi alla volontà di potenza come principio plastico di creazione e aggregazione delle forze e si vedrà il risultato pratico della loro azione: la divisione in due differenti tipi, quello attivo e quello reattivo. Si passerà allora a descrivere la visione del secondo tipo attraverso la trasformazione della dialettica servo/padrone operata dallo sguardo nietzschiano e la si differenzierà da quella del primo tipo, indagandone i rapporti. Successivamente passeremo a

caratterizzare i rapporti tra volontà di potenza e particolari forze, fino ad affrontare il tema del compimento del nichilismo, della trasmutazione delle forze e del superuomo. Si vedrà con precisione a quali condizioni la volontà di potenza negativa possa convertirsi in volontà di potenza affermativa, e il ruolo fondamentale della critica totale in tale processo, per dispiegare nella sua interezza la particolarità dell'affermatività del pensiero nietzschiano. Nella seconda parte invece individueremo due nuovi tratti che l'analisi dell'opera su Nietzsche ci permette di individuare all'interno dell'interpretazione deleuziana dell'affermazione: la molteplicità e la produttività di novità. Passeremo infine all'analisi dei concetti etici emersi nel capitolo limitatamente al movimento dell'affermazione.

Il *Capitolo III* sarà dedicato a Spinoza e si concentrerà su *Spinoza e il problema dell'espressione*, le lezioni su Spinoza contenute nel libro *Cosa può un corpo?* e *Spinoza - Filosofia pratica*. Si vedrà come la teoria sulla conoscenza spinoziana permetta all'interpretazione deleuziana di Nietzsche di abolire la negatività presente all'interno della conoscenza. Si passerà poi ad indagare la particolare interpretazione di Spinoza che viene utilizzata da Deleuze per poi affrontare i concetti veri e propri. Tra questi uno dei più importanti sarà quello di potenza che nel filosofo di Amsterdam permette di passare da una teoria della necessità a una pratica dell'immanenza. Affronteremo successivamente la teoria spinoziana degli incontri e vedremo come colui che conosce in maniera adeguata sia maggiormente felice, meno soggetto al caso e più potente di colui che si affida alla conoscenza inadeguata. Si darà poi ragione di tale conoscenza, in particolare quella di secondo genere, descrivendo la nozione comune, ed infine si vedrà come tutto questo si configura all'interno dell'orizzonte statale. Nella seconda parte, dedicata al movimento affermativo, si discuterà in maniera approfondita del ruolo del negativo nel pensiero di Deleuze per poi passare alla vera e propria trattazione del movimento infinito. Infine, con una postfazione che chiude il capitolo, si analizzerà non solo come l'idea di filosofia che hanno elaborato Deleuze e Guattari venga delineata secondo il movimento infinito dell'affermazione, ma anche come la stessa concezione di movimento infinito sia frutto di tale direzione assoluta interna al loro pensiero.

Questo sarà l'itinerario dell'elaborato che si è scelto di adottare in vista della dimostrazione della tesi sull'affermatività del pensiero deleuziano. Si è scelto quindi di arrivarci attraverso la dimostrazione dell'appartenenza alla sua filosofia del movimento infinito dell'affermazione.

Capitolo I: Sull'affermazione dei concetti ontologici

1. *Che cos'è la filosofia?* e il movimento infinito

Che cos'è la filosofia? Ma anche quando inizia e dove finisce? Chi fa filosofia e come la può fare, a che condizioni? Beh, innanzitutto il filosofo fa filosofia e la filosofia è sempre fatta da un filosofo. Quello che sembra a prima vista un vuoto e anodino circolo vizioso si rivelerà al contrario un ricco e fruttuoso esercizio di filosofia, ma una cosa alla volta. La domanda contiene già in sé più di quanto sembri e ci spinge a chiederci se il solo porsi sia già esercizio di filosofia da parte di chi se la pone, che lo renda quindi automaticamente filosofo, o sia invece necessario qualcosa di più? Per rispondere bisogna davvero comprendere cosa sia la filosofia, pena lo scambiare Teodoro per Teeteto salutandolo il primo quando invece abbiamo davanti il secondo.⁶ Ma d'altro canto la domanda si espone al rischio di non stare facendo quello di cui parla, fino al punto da chiedersi se davvero sapesse quello che intendeva. Non sembra possibile spiegare quanto non si è provato. Come dirimere quindi quello che già dal principio sembra una contraddizione in termini in quanto, se il porsi la domanda su cosa sia la filosofia fa parte della filosofia, non ci siamo davvero posti la domanda ma solo dati una risposta, la quale è la stessa domanda, in un circolo che stavolta è davvero vizioso e sterile. Dall'altra parte però rischiamo seriamente di non sapere cosa stiamo dicendo dal momento che non lo stiamo facendo, e chissà se l'abbiamo mai fatto, come il solo vedere il lavoro di un artigiano non è il saper fare quel lavoro. Ma allora da dove partire, quale punto d'inizio dobbiamo scegliere? Deleuze e Guattari danno una risposta incredibilmente precisa a tutte queste domande; «Che cos'è la filosofia?» infatti se lo sono chiesti incessantemente ma in maniere diverse: all'inizio in maniera «indiretta, obliqua, troppo artificiale, troppo astratta»⁷, mentre è solo dopo, nella vecchiaia, che essa può essere affrontata veramente⁸. Ora è il caso di soffermarsi leggermente su questa vecchiaia: perché «Che cos'è la filosofia? Forse è una domanda che ci si può porre soltanto tardi, quando viene la vecchiaia, e l'ora di parlare concretamente [...] a mezzanotte, quando non c'è più altro da chiedere»⁹? Cosa infatti porta con sé la vecchiaia se non l'esperienza di una lunga e ostinata pratica, l'apolidamente nomade erranza dello sperimentare le più differenti strade della vita? Ma questa vecchiaia forse non si riferisce solo all'età dei due autori

⁶ «Da sempre, la filosofia ha incontrato il pericolo di misurare il pensiero sulla base di occorrenze ininteressanti come dire “Buongiorno Teodoro”, quando invece è Teeteto che passa» Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi: Torino, 2002, p. 136.

⁷ *Ivi* p. VII.

⁸ «Troppo vogliosi di fare filosofia, non ci chiedevamo cosa fosse, se non come esercizio di stile; non avevamo raggiunto quel punto di non-stile che consente di dire: ma che cosa ho fatto per tutta la vita?» *ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

o dei filosofi in generale bensì, come sostiene anche Rex Butler, alla filosofia stessa¹⁰. Si può allora parlare di cosa sia la filosofia solo quando una filosofia è matura, capace di guardarsi alle spalle in tutto il percorso fatto e riconoscersi in certi schemi, andamenti, ellissi o salti intrapresi nel suo percorso: «it is an old age, as they say, that allows them the time to reflect upon philosophy in order to ask certain questions of it»¹¹. Il punto della vecchiaia che ci vogliono trasmettere i due autori allora è proprio questo: si può parlare solo di ciò di cui si fa esperienza nella maniera in cui la si fa. Ogni filosofo che parla di filosofia lo fa infatti sempre nel suo particolare modo, selezionando i tratti che per lui sono essenziali e tralasciando quelli che ritiene superflui, e questo in base al percorso da lui intrapreso, ai traguardi raggiunti e alle domande poste. Proseguendo nel ragionamento allora è importante capire se la domanda sulla filosofia costituisca un vero e proprio soggetto della filosofia o sia solo una di quelle meta-riflessioni senza fine che costituiscono la sua piaga¹². Da parte degli autori di questo libro l'intento è chiaro: non basta rispondere alla domanda ma si deve tratteggiare tutto il suo contesto (quando si verifica?, dove?, perché?, tra chi?)¹³. Infatti bisogna cercare di farsi catturare dalla domanda e non volerla dominare, errare grazie ad essa tra tutte le pratiche filosofiche che abbiamo vissuto e creato ed estrarne ciò che fa di quel fare filosofia una filosofia. È qui immediatamente evidente come i piani di quest'opera siano almeno due: la risposta diretta alla domanda e la filosofia degli autori, ben più ampia di quella risposta. Passiamo ora all'esplorazione del primo piano.

1.1 Caos, opinione e caoidi

Nella conclusione di quest'opera ci viene descritto il grande timore degli autori: «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 volto non controlliamo»¹⁴. Il caos quindi è il grande avversario che deve essere sfidato e vinto in vista di una qualsivoglia sorta di stabilità (anche per la sola possibilità di pensare o dire qualcosa). Esso era già stato descritto

¹⁰ Rex Butler, *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?'*, Bloomsbury: Londra, 2016, p. 6.

¹¹ *Ibidem*.

¹² «But the real question is whether the question 'what is philosophy?' itself constitutes a proper subject for philosophy or is merely one of those endless self-reflections that are the very 'plague of philosophy'» *ibidem*.

¹³ *Ivi* p. VIII.

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 203.

minuziosamente dagli autori proprio perché non è da loro inteso in senso matematico o come il niente o l'assenza originaria, ma in un modo completamente diverso:

Caos non indica tanto il disordine, quanto la velocità infinita con cui si dissipa qualunque forma che vi si profili. È un vuoto che non è un niente, ma un virtuale che contiene tutte le particelle possibili e richiama tutte le forme possibili, che spuntano per sparire immediatamente, senza consistenza né referenza, senza conseguenza. È una velocità infinita di nascita e di dileguamento.¹⁵

Esso supera la partizione tra essere e nulla in quanto è ciò che sta tra i due: il caos è l'essere ed è il nulla. È il primo in quanto non possiamo dire che cosa sia il caos, esso è l'informe che disfa ogni consistenza del pensiero, ma è anche essere in quanto è, anche se nulla di essente¹⁶. Inoltre esso è al di là della partizione finito/infinito per il fatto che è entrambi: finisce dove si genera ordine ma è infinito per l'impossibilità di definirne un perimetro. E infine non è numerabile, cioè non è un concetto matematico ma metafisico. Esso è «pura diversità disgiuntiva»¹⁷. Questo è il caos, una sorta di magma informe che contiene in se già tutte le forme nel loro immediato trapassare le une nelle altre, è un virtuale. Quest'ultima nozione ci mostra la forte impronta del pensiero di Bergson su quello di Deleuze¹⁸: l'allargamento del reale al virtuale e non solo all'attuale¹⁹. Il virtuale, come ci dice Pier Aldo Rovatti, «è la dimensione infinita e senza frontiere di *ciò che poteva, può e potrà realizzarsi*. Non un doppio fondo della realtà, bensì la sua superficie effettiva e perciò potenziale, [...] rispetto alla quale ogni atto, ogni attuale, si ritaglia come un punto o la punta del qui e ora rispetto al “non ancora”»²⁰. In questo senso il caos è l'orizzonte più ampio che ci sia ed è caratterizzato da movimenti e velocità infinite.

È da questo orizzonte effettivo potenziale che si staglia il pensiero, quest'ultimo reagisce al caos dandosi un'organizzazione, una stabilità, e così prendendo forma. Esso trae questo ordine *in primis* dalle cose e dagli stati di cose che lo circondano ma anche, come punto di congiunzione tra le cose e

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 111.

¹⁶ Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi: Torino, 2004, p. XXXII.

¹⁷ *Ivi*, p. XXXIII.

¹⁸ Come infatti Deleuze dice ne *Il bergsonismo e altri saggi* riferendosi a Bergson «l'autore che rifiuta il concetto di possibilità [...] è lo stesso che porta al suo massimo dispiegamento la nozione di *virtuale*, e fonda su di essa tutta una filosofia della memoria e della vita» Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi: Torino, 2001, pp. 33, 34.

¹⁹ «Il reale non è solo ciò che si taglia seguendo le articolazioni naturali o le differenze di natura, è anche ciò che si ritaglia seguendo le vie che convergono verso uno stesso punto ideale o virtuale» *Ivi*, p. 19.

²⁰ *Ivi*, p. XII (corsivo dell'autore).

il pensiero, dalla sensazione che ne sancisce l'accordo reciproco e li mette in collegamento²¹. Tutto questo però è solo il più semplice livello di organizzazione che si dà il pensiero: l'opinione. Essa infatti, per parlare delle cose, necessita solo di un sentito determinato che, in maniera del tutto impropria, trasforma in universale: una sensazione o una qualità percepita da tutti indistintamente²². La filosofia però, come anche la scienza e l'arte che sempre in questo testo vengono descritte, ha bisogno di qualcosa di più: «esse costruiscono dei piani sul caos»²³. Ora, mentre l'opinione mira a darci delle sicurezze e a rigettare il caos, la scienza l'arte e la filosofia costruendo piani su di esso ci si interfacciano, anche se ognuna nel proprio particolare modo. E ancor di più, il vero e proprio corpo a corpo col caos intrapreso da queste tre discipline non fa che tradire la loro profonda affinità con esso in quanto quest'ultimo le fornisce di armi per combattere l'opinione²⁴. Prendendo a prestito la splendida metafora di Lawrence, come fanno anche Deleuze e Guattari, gli uomini fabbricano un ombrello che li ripari dal caos e, sulla parte interna, disegnano un rassicurante firmamento di stelle. Questo ombrello è l'opinione e la poesia, che nel nostro caso vale come le tre discipline sopra elencate, ha il compito di lacerarlo per far intravedere il caos che c'è dietro²⁵. Per questo motivo la filosofia, la scienza e l'arte vengono chiamate dai Nostri "caoidi", in quanto estraggono dal caos ciascuna un proprio aspetto che ne caratterizza l'organizzazione.

1.2 La filosofia

Il particolare piano della filosofia è il piano d'immanenza ed essa crea e ragiona per concetti: «La filosofia è un costruttivismo e il costruttivismo ha due aspetti complementari che differiscono per natura: creare dei concetti e tracciare un piano»²⁶. Il concetto rimanda sempre a un problema al quale risponde e senza il quale non avrebbe senso²⁷ ed è formato da componenti interne (non è

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 204.

²² «Noi desumiamo una qualità che si suppone comune a numerosi oggetti percepiti e un'affezione che si suppone comune a numerosi soggetti che la provano e colgono con noi questa qualità. L'opinione è la regola di corrispondenza fra l'una e l'altra» e «La *doxa* è un tipo di proposizione che si presenta nel modo seguente: una volta data una situazione vissuta percettivo-affettiva [...], qualcuno ne estrae una qualità pura [...] ma nel momento in cui estrae la qualità si identifica egli stesso con un soggetto generico che prova un'affezione comune» *ivi*, pp. 142, 143.

²³ *Ivi*, p. 204.

²⁴ «Si direbbe che la lotta contro il caos si accompagna sempre a un'affinità con il nemico, perché c'è un'altra lotta che si sviluppa e assume più importanza, quella contro l'opinione, che pur pretendeva di proteggerci dal caos stesso» *ivi*, p. 205.

²⁵ Il passo descritto si trova in *Chaos in Poetry*, un'introduzione scritta da Herbert Lawrence a *Chariot of the Sun* di Harry Crosby.

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25.

²⁷ *Ivi*, p. 6.

possibile che ne abbia solo una) a partire dalle quali si definisce. Esso è quindi una molteplicità²⁸ ed ha una cifra nella misura in cui le sue componenti non possono essere ridotte a sintesi ma rimangono distinte, benché unite da zone di indiscernibilità. Il concetto infatti «è un tutto, perché totalizza le sue componenti, ma è un tutto frammentario»²⁹ in quanto le componenti rimangono eterogenee le une alle altre. Esse sono tratti intensivi³⁰ che devono essere intese come singolarità. Il concetto quindi è «un'eterogenesi, cioè un ordine delle sue componenti per zone di vicinanza»³¹. Soltanto a questa condizione esso attraversa i suoi elementi interni legandoli in un tutt'uno e trovandosi quindi nei loro confronti in una condizione di "sorvolo". Proprio il sorvolo è lo stato del concetto e la sua propria infinità in quanto esso percorre le sue componenti a velocità infinita, tenendole strette assieme in un'unica presa³² e rendendole così inseparabili. Per questo motivo il concetto è al contempo assoluto e relativo: assoluto in quanto viene considerato nel suo sorvolo come un tutto mentre relativo in quanto viene considerato a partire dalle sue componenti, dagli altri concetti e rispetto ai problemi a cui risponde. Due infatti sono le sue caratteristiche: l'essere frammentario e lo stato di sorvolo. Si è qui profilata una prima di due determinazioni proveniente dal caos e usata dalla filosofia: l'infinità contenuta nella velocità infinita del concetto nel suo stato di sorvolo. Inoltre ogni componente è formata da altre componenti e può a sua volta essere presa come un concetto³³. La diretta conseguenza, e secondo tipo di infinità contenuta nel concetto, è che «i concetti vanno dunque all'infinito e, essendo creati, non sono mai creati dal nulla»³⁴. Infatti ogni volta che prendiamo una componente e ne facciamo un concetto, nell'indagare le sue componenti le stiamo al contempo creando in quanto la filosofia è un costruttivismo; così facendo possiamo andare avanti all'infinito. Ma allora le zone di indiscernibilità tra una componente e l'altra non possono e non devono essere intese come zone dove le componenti si mischiano legandosi

²⁸ Qui bisogna prestare grande attenzione a non scambiare "Molteplicità" con "Molteplice" in quanto il secondo è sempre in opposizione a Uno mentre la prima proviene dalla "molteplicità continua" di Riemann e dalla sua reinterpretazione a opera di Bergson. Riemann parlava di moltitudine nei termini di cose che «trovavano un principio di misura almeno nei fenomeni che in esse si sviluppavano o nelle forze che in esse agivano» (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 29). In altre parole ciò che può essere considerato solo come un tutto, pena il cambiamento delle sue proprietà e della sua natura.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 6.

³⁰ Intensità vale, come ci ricorda Godani (Paolo Godani, *Deleuze*, Carrocci: Roma, 2016, p. 76.) , per quella grandezza che si può dividere solo cambiando di natura e, riportandoci Kant, quella «tale da essere appresa soltanto come unità». Essa è la caratteristica della molteplicità continua bergsoniana, ovvero di «ciò che si lascia misurare solo variando principio di misura in ogni momento della divisione» (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 30)

³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 10-11.

³² *Ibidem*.

³³ «Ogni concetto è composto da elementi che possono essere a loro volta presi come concetti» *ivi*, p. 9.

³⁴ *Ibidem*.

indissolubilmente, pena la perdita della loro eterogeneità e il fondersi dei concetti (delle componenti che possono essere intese come concetti) con il successivo ritorno al caos da cui essi avevano preso forma. Esse devono essere comprese come zone dove il limite, il confine tra una componente e l'altra, persiste sempre ma oscilla. Sono dunque queste zone a caratterizzare le componenti e i concetti come elementi dalle infinite variazioni.

Questo è dovuto al fatto che i concetti non vengono intesi come universali, bensì come singolarità, non valgono cioè per ciò che vi sarebbe in loro di universalmente valido, ma per le loro stesse variazioni, ovvero per i mutamenti che sono capaci di sostenere in funzione dei loro diversi campi di applicazione.³⁵

Questa è l'elasticità del concetto, che gli permette di adeguarsi e incarnarsi nei corpi e negli stati di cose senza confondersi mai con essi. Infatti «il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. È un'Evento puro»³⁶ e di esso Deleuze e Guattari dicono che è reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto³⁷, in una parola “virtuale”³⁸. I concetti vengono sempre creati dai filosofi, ritagliando il caos di partenza intorno a determinati punti: le componenti del concetto. Quest'ultimo viene creato sempre per rispondere a un determinato problema o porne uno nuovo, legandosi così a quelli precedentemente creati. Per questo motivo un concetto «ha sempre la verità che gli spetta, in funzione delle condizioni della sua creazione»³⁹, relativamente al piano che occupa, senza poter dire se esista un piano migliore degli altri.

È ora arrivato il momento di spostarci all'altro aspetto della filosofia: il tracciamento del piano. Infatti i concetti sono delle unità frammentarie che non si adattano reciprocamente e di conseguenza, per convivere, è necessario che si dispongano con un preciso ordine su un piano che li accolga. Solo in questo modo si può creare un tutto non frammentario e aperto quale è una filosofia⁴⁰. In che modo però questo tutto può non essere frammentario dato che è formato da concetti frammentari? Beh, i concetti sono il risultato di “un lancio di dadi”: casualità che non descrive per forza ogni cosa come non è detto che vengano fuori esattamente tutti i numeri sui dadi, differenza in quanto ogni numero è diverso dagli altri e selezione in quanto i dadi hanno delle

³⁵ P. Godani, *Deleuze*, cit., p. 41.

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 11.

³⁷ *Ivi*, p. 12.

³⁸ G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. XII-XVII.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 17.

⁴⁰ *Ivi*, p. 25.

possibilità limitate date dalla loro forma e dalla forza del lancio che gli viene impressa. Di conseguenza quello di cui si sta parlando qui è un particolare continuum, «Uno-Tutto illimitato [...] è una tavola, un piano, un taglio»⁴¹. Questo è il piano di immanenza ed è strettamente correlato ai concetti, benché non debba essere confuso con quest'ultimi. Il piano infatti differisce di natura dai concetti che lo popolano e quindi non deve essere inteso come il concetto dei concetti (che altrimenti farebbe scivolare i concetti in unità trasformandoli in universali e sottrarrebbe il piano della sua apertura) ma non è neanche un metodo:

Il piano d'immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significa pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero... Non è un metodo, poiché ogni metodo riguarda eventualmente i concetti e suppone una tale immagine.⁴²

Inoltre il piano è aperto in quanto i concetti non lo esauriscono completamente, altrimenti si ridurrebbe ad essi e non ne permetterebbe una continua creazione. Piano e concetti sono legati indissolubilmente in quanto «i concetti sono le sole regioni del piano, ma fuori del piano non ci sono concetti»⁴³. È il piano allora che fa da garante del rapporto tra i concetti creando connessioni in perenne aumento e sono i concetti ad abitare il piano in una costellazione sempre variabile a seconda dei loro legami. Allora «il piano è come un deserto che i concetti popolano senza dividere», «i concetti sono come le onde multiple che si alzano e si abbassano; ma il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge»⁴⁴. Essi sono le dune senza le quali non ci sarebbe il deserto, le varie onde del mare, ma sono dune e onde sempre perché vi è un deserto o un'onda lunga che li ridistribuisce e li lega assieme. Vediamo qui come il piano e i concetti siano in una perpetua situazione di movimento che determina la distribuzione dei concetti e i loro contorni, le loro relazioni. Infatti «Il piano avvolge i movimenti infiniti ricorrenti che lo percorrono»⁴⁵. La differenza con i concetti è che essi sono velocità infinite di movimenti finiti in quanto il loro movimento si limita alle componenti che hanno, benché esse siano percorse alla velocità infinita, che attribuisce lo stato di sorvolo al concetto. Queste velocità infinite necessitano di un movimento infinito nel quale essere immerse in quanto è quest'ultimo che garantisce la continua e infinita creazione di legami e

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 25.

⁴² *Ivi*, p. 27.

⁴³ *Ivi*, pp. 26, 27.

⁴⁴ *Ivi*, p. 25.

⁴⁵ *Ibidem*.

di nuovi concetti sullo stesso piano. Quando qui stiamo parlando di movimento non intendiamo però uno spostamento nello spazio o nel tempo di una certa cosa o un soggetto che vuole l'infinito e lo attua, bensì un orientarsi nel pensiero in cui «il movimento ha preso tutto e non c'è posto per un soggetto e un oggetto che possono essere solo dei concetti. In movimento è l'orizzonte stesso»⁴⁶.

1.3 Il movimento infinito

Per comprendere bene cosa sia e cosa comporti questo movimento infinito dobbiamo seguire scrupolosamente i vari punti di *Che cos'è la filosofia?* dove se ne parla: esso ha quattro caratteristiche e tre conseguenze discendenti direttamente da esse. Per prima cosa viene detto dagli autori:

L'immagine del pensiero ritiene soltanto ciò che il pensiero può rivendicare di diritto. Il pensiero rivendica "soltanto" il movimento che può andare all'infinito. Ciò che il pensiero rivendica di diritto, ciò che seleziona, è il movimento infinito o il movimento dell'infinito, che costituisce l'immagine del pensiero.⁴⁷

Questa frase può essere intesa in due modi: o che il pensiero seleziona un movimento infinito o che il movimento infinito è ciò che seleziona quello che appartiene di diritto al pensiero. All'inizio viene detto che il piano d'immanenza («l'immagine del pensiero») ritiene, cioè crede, sa, solo ciò che il pensiero può pensare. Con questa formula che sembra un circolo vizioso gli autori ci stanno dicendo che l'immagine che abbiamo del pensiero, o che un determinato pensiero ha di sé, non dipende che dal modo in cui quel pensiero pensa, è cioè esattamente identica a ciò che rivendica di diritto al suo pensare; ciò che rivendica è esattamente il movimento infinito. Solo quindi grazie al movimento infinito il pensiero si fa una certa immagine di sé che è il piano d'immanenza. Da una parte quindi è il pensiero che seleziona un movimento infinito dal caos⁴⁸ per poter iniziare a pensare ma, dall'altra parte, è il movimento infinito che seleziona ciò che appartiene di diritto a questo pensiero che ora è determinato grazie al movimento che ha selezionato. Mentre un metodo si applica a concetti già creati la selezione operata dal movimento infinito si applica alla creazione dei concetti, è un criterio a loro immanente che ne guida la formazione e le relazioni. Per questo motivo

⁴⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 27, 28.

⁴⁷ *Ivi*, p. 27.

⁴⁸ «Il vaglio filosofico, in quanto piano d'immanenza che ritaglia il caos, seleziona dei movimenti infiniti del pensiero e si correda di concetti formati come fossero particelle consistenti che vanno alla stessa velocità del pensiero» *ivi*, p. 112 (corsivo mio).

«il piano è [...] l'oggetto di una specificazione infinita, che lo fa apparire come Uno-Tutto solo nel caso specificato di volta in volta dalla selezione del movimento»⁴⁹. Ma vi possono essere diversi movimenti infiniti che formano il piano ed essi sono legati in maniera così salda da non frammentarlo ma, al contrario, essere la ragione della sua curvatura variabile e della distribuzione dei concetti lungo queste concavità e convessità in continuo mutamento. Ogni piano opera una selezione di quello che spetta di diritto al pensiero ma questa cambia ogni volta che ci si sposta su un'altro piano⁵⁰. Ora, il modo in cui si decide di selezionare le caratteristiche comuni a differenti piani per unirli in uno solo è un'operazione selettiva guidata da un particolare movimento. Per questo motivo, per via di differenti livelli che possono essere scelti per far rientrare diversi piani in uno solo o viceversa separarli, i piani sono stratificati. Non solo quindi ogni piano rivendica di diritto quello che il proprio movimento infinito seleziona ma anche l'avvicinare differenti filosofi viene fatto grazie a un particolare movimento infinito che ne evidenzia i medesimi tratti. Sotto questa prospettiva non vi può quindi essere un piano migliore degli altri in quanto ogni piano che pensa gli altri e si mette in relazione ad essi non lo fa che nel proprio modo, con il proprio movimento e la propria selezione. Ma questo movimento dipende da un particolare tempo, esiste cioè un rapporto tra i movimenti di un piano e i movimenti o tratti socio-storici di un'epoca⁵¹? L'unico modo per rispondere a questa domanda è attraverso l'abbandono del punto di vista storico in quanto ci rendiamo conto che le filosofie in uno stesso tempo e luogo non hanno tutte gli stessi tratti, altrimenti sarebbero la stessa filosofia, ma ne hanno di nuovi o di vecchi in differenti relazioni, benché è possibile che ne abbiano in comune. Il tempo della filosofia allora non è quello della storia della filosofia ma è stratigrafico, «in cui il prima e il dopo non indicano altro che un ordine di sovrapposizioni»⁵². Per questo motivo la filosofia procede in maniera sintagmatica⁵³, cioè per riproposizione di sintagmi di altre filosofie in contesti nuovi. La filosofia quindi è un divenire che non si confonde con la sua storia ma che ha un tempo tutto proprio. È possibile infatti riattivare pensieri o problemi di altri filosofi in nuove filosofie utilizzando movimenti precedenti mischiati diversamente o addirittura crearne di nuovi⁵⁴.

⁴⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 29.

⁵⁰ *Ivi*, p. 40.

⁵¹ *Ivi*, p. 47.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 119.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 47 - 49 .

La prima caratteristica del movimento infinito del pensiero è quindi che esso è selettivo, opera una selezione secondo cui qualcosa rientra o meno all'interno di un particolare pensiero. Questo porta a una prima conseguenza: è il movimento che crea la verità e la falsità proprie di un determinato pensiero, dove la verità sarà tutto ciò che rientra di diritto in quel pensiero mentre la falsità tutto ciò che non vi rientra, o che, meglio, vi rientra ma girato di segno, considerato sbagliato e risultato dell'errore⁵⁵. La falsità, com'è invece tradizionalmente intesa, è autonoma rispetto alla verità e consiste semplicemente nel non essere, in ciò che, non essendo vero, semplicemente non è. Solo quindi il dire il falso è sempre legato al dire il vero in quanto esso non è che l'errore⁵⁶, cioè il prendere per vero ciò che invece è falso⁵⁷ (dire quello che non è), così come il corretto ragionamento è prendere sia il falso che il vero ognuno come tale. Ma se non vi è questa adeguazione a qualcosa di esterno che è davvero vero o falso la verità e la falsità non sono l'una indipendente all'altra ma consistono solo nell'errore e nel corretto ragionamento che, ora, si trovano a essere il frutto di una mera selezione. Infatti ogni pensiero ha qualcosa che considera vero e al contrario qualcosa che considera falso, non sarà quindi utile per valutare un piano affidarsi ai criteri di verità e falsità⁵⁸ in quanto ogni piano li crea⁵⁹. Dal momento che il pensiero crea la verità esso non aspira ad essa come qualcosa esterna a lui. Ma se quindi il pensiero non è volontà di verità esso costituisce solo una possibilità di pensiero e non definisce già un particolare pensatore che aspira al vero. Esso quindi è tale solo in quanto crea questi valori di verità ma «quanto grande deve essere la violenza da fare al pensiero per diventare capaci di pensare, la violenza di un movimento infinito che ci priva al tempo stesso del potere di dire Io?»⁶⁰. Sembra quindi che solo il movimento infinito permetta al pensiero di essere tale in quanto è esso che lo mette in moto:

Quell'«Impotere» del pensiero che occupa il suo centro anche quando esso ha acquisito la capacità determinabile come creazione, è da ricondursi all'emergere di un insieme di segni ambigui che

⁵⁵ «L'errore come stato negativo per eccellenza del pensiero e il sapere come elemento del vero» Francois Zourabichvili, *Deleuze - Una filosofia dell'evento*, Ombre corte: Verona, 1998, p. 16.

⁵⁶ Ovviamente la casistica non si esaurisce qui in quanto essa, ad esempio, non comprende la menzogna. Quest'ultima però non è che una forma di verità in chi la pronuncia dal momento che sa perfettamente che essa è falsa.

⁵⁷ «Se l'errore stesso è un elemento che appartiene di diritto al piano, esso consiste soltanto nel prendere il falso per vero (cadere), ma è in grado di recepire un concetto solo a patto di determinarne delle componenti» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 30.

⁵⁸ Di questo se ne parlerà più approfonditamente nel *Capitolo III*.

⁵⁹ «Il rapporto del pensiero con il vero non è stato mai un problema semplice, e ancor meno costante, nelle ambiguità del movimento infinito. Perciò è inutile ricorrere a un tale rapporto per definire la filosofia. La prima caratteristica dell'immagine moderna del pensiero è forse quella di rinunciare completamente a questo rapporto per considerare che la verità è soltanto ciò che il pensiero crea» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 44.

⁶⁰ *Ibidem*.

diventano tratti diagrammatici o movimenti infiniti e che assumono un valore di diritto, mentre, nelle altre immagini del pensiero, erano semplicemente dei tratti irrisori, selezionati e rigettati: come suggeriscono Kleist e Artaud, è il pensiero in quanto tale che si mette a ghignare, a stridere, a balbettare, a produrre glossolalie e gridi che lo portano a creare o a provare.⁶¹

Questi movimenti stridenti, balbettanti o ghignanti producono la creazione. La seconda caratteristica del movimento infinito è dunque la potenza di creare, e la sua diretta conseguenza (la seconda conseguenza) è che esso permette al pensiero di esercitarsi e quindi di diventare davvero pensiero. Ma allora se il pensiero seleziona un movimento «lo fa non tanto come un uomo che dispone di un metodo, quanto piuttosto come un cane che fa dei balzi disordinati...».⁶²

Proseguendo con la lettura ci imbattiamo in un altro punto fondamentale del movimento infinito: esso «è definito da un'andata e un ritorno, perché esso non va verso una destinazione senza fare già ritorno su se stesso. Essendo l'ago anche il polo»⁶³. E gli autori proseguono dicendo che il movimento è il “volgersi verso” del pensiero al vero, ma che questo non può avvenire senza che non vi sia un corrispettivo movimento del vero verso il pensiero. Esso non è una fusione ma una reversibilità di ogni vero al proprio pensiero e viceversa, l'instaurazione di un doppio legame che rende i termini inseparabili. Questo scambio è «immediato, perpetuo, istantaneo, un lampo»⁶⁴ e per questo il movimento è infinito, ha infinita velocità ma non nel senso del concetto che percorre le proprie componenti. Esso (o essi, in quanto i movimenti infiniti possono essere più di uno) infatti lega, avvolge e svolge i concetti del piano rispetto al loro proprio piano costantemente. Questi movimenti dunque passano continuamente su sé stessi⁶⁵, andata e ritorno del movimento, il loro essere doppio:

Il movimento infinito è doppio, tra l'uno e l'altro non c'è che una piega. In questo senso si dice che pensare ed essere sono una sola e stessa cosa. Anzi, il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere.⁶⁶

⁶¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 44.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 28.

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ «La filosofia invece procede presupponendo o instaurando il piano d'immanenza: le sue curvature variabili conservano i movimenti infiniti che ritornano su se stessi in uno scambio ininterrotto» *ivi*, p. 32.

⁶⁶ *Ivi*, p. 28.

Il piano d'immanenza ha infatti due facce: in quanto pensiero e in quanto natura. Tutti i filosofi infatti da una parte danno una materia all'essere e dall'altra creano una particolare immagine del pensiero⁶⁷. Qui i Nostri si richiamano implicitamente a Bergson e alla sua teorizzazione dei due movimenti⁶⁸. Lo stesso Deleuze nella voce su Bergson scritta per *Le philosophes célèbres* a cura di M. Merleau Ponty nel 1956 dice che «non c'è in Bergson la minima distinzione tra due mondi, uno sensibile e l'altro intelligibile, ma solamente due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento»⁶⁹. Aggiunge poi che il movimento non si trova nei suoi istanti, che sono invece la sua interruzione, proprio perché non si compone di essi. La terza caratteristica del movimento allora è che esso percorre il piano e lo tesse in un intricata maglia in continuo movimento e variazione, legando assieme pensiero e natura, andata e ritorno, come due diversi aspetti della stessa realtà separati solo da una piega.

Eccoci allora arrivati alla quarta e ultima caratteristica del movimento infinito. Se infatti tutto ciò che abbiamo evidenziato in questa sede è stato compreso capiamo che tra i movimenti e i concetti non vi è una mera differenza nominale ma una vera e propria differenza di natura. Gli elementi del piano, i movimenti, sono dei “tratti diagrammatici” mentre i concetti sono dei “tratti intensivi”:

I primi sono dei movimenti dell'infinito, mentre i secondi sono le ordinate intensive di questi movimenti, dei tagli originari o delle posizioni differenziali: movimenti finiti, il cui solo infinito attiene alla velocità, e che costituiscono ogni volta una superficie o un volume, un contorno irregolare che segna un arresto nel grado di proliferazione.⁷⁰

Solo ora capiamo appieno quanto detto in precedenza⁷¹: il movimento infinito è ciò che permette l'infinita proliferazione di relazioni tra concetti, che ne gestisce le prossimità, mentre quest'ultimi sono una particolare concrezione di componenti, e per questo volumi. Da una parte direzioni assolute mentre dall'altra dimensioni assolute; intensioni i secondi, intuizioni i primi⁷². Deleuze e Guattari partono quindi dalla grande prospettiva leibniziana e bergsoniana, secondo cui ogni grande filosofia dipende da un'intuizione che i suoi concetti non cessano di sviluppare con differenze di

⁶⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35.

⁶⁸ «Bergson ha dunque sostituito alla distinzione tra due mondi, la distinzione tra due movimenti, tra due sensi di un solo e medesimo movimento, lo spirito e la materia» Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 112.

⁶⁹ *Ivi*, p. 112.

⁷⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 30.

⁷¹ *Supra*, p. 15.

⁷² *Ibidem*.

intensità, portandola all'interno del loro pensiero come un'intuizione che avvolge i movimenti infiniti che tracciano il piano d'immanenza⁷³. Solo in questo modo si riesce a fondare la prospettiva di Leibniz e Bergson e si riesce a spiegare il rapporto tra movimento e concetti. Sotto questa prospettiva non si può affermare infatti che i concetti si deducono dal piano ma che è necessario un lavoro parallelo di creazione di concetti e tracciamento del piano in quanto si riscontrano i concetti selezionati secondo il medesimo taglio, secondo le medesime direzioni, ma questi elementi diagrammatici possono emergere solo grazie alla creazione dei concetti. Se di tratti diagrammatici si parla, infatti, essi potranno essere notati solo a partire da una porzione di piano. Proprio per questo il movimento viene assimilato a una curvatura del piano, perché gestisce l'andamento e la disposizione dei volumi assoluti dei concetti in questo spazio virtuale che non è altro che il caos.

Per riassumere quindi le caratteristiche del movimento infinito sono: 1) l'essere selettivo; 2) l'essere creativo; 3) l'essere doppio in quanto contemporaneamente immagine del pensiero e materia dell'essere; 4) l'essere tratto diagrammatico.

1.4 Rapporto interno tra le componenti della filosofia

Solo alcuni movimenti si lasciano piegare e raggruppare insieme per formare un particolare piano d'immanenza che possa ospitare la creazione di precisi concetti. Solo grazie all'esame di quest'ultimi nelle loro relazioni potrà esser fatto emergere un particolare movimento a loro comune. Questo approccio è l'unico che possa farsi carico di quest'ultima caratteristica del movimento infinito: il fatto che sia tratto diagrammatico. Di conseguenza questa componente del movimento infinito verrà testata durante tutto l'arco di questo elaborato e, anche se non la si richiamerà costantemente, è quella che ci fornisce la metodologia attraverso cui identificare un movimento infinito: attraverso questa incredibile triangolazione, che grazie alle zone di indiscernibilità passa attraverso le variazioni dei concetti, sarà tentata nel presente elaborato. Per questo si farà vibrare i concetti tra ontologia, etica e politica in vista dell'estrapolazione di quello che è un movimento del pensiero deleuziano che li caratterizza, un'intuizione che li lega e li seleziona. I concetti infatti presuppongono il piano e i suoi movimenti infiniti ma non nei termini di una comprensione concettuale bensì intuitiva. Se vogliamo far partire la filosofia dalla creazione dei concetti il piano allora deve essere inteso come il retroscena pre-filosofico della filosofia. E, per inciso, «prefilosofico non significa qualcosa che preesiste, ma qualcosa che non esiste al di fuori della filosofia, benché questa lo presupponga»⁷⁴. Ciò che è non-filosofico si trova dentro la filosofia e

⁷³ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 44.

⁷⁴ *Ivi*, p. 31.

quindi essa non si può accontentare di essere compresa soltanto in maniera filosofica o concettuale. La filosofia definita come creazione di concetti necessita quindi di un presupposto che se ne distingue ma che le è inseparabile. Per questo motivo essa non è soltanto creazione di concetti ma anche tracciamento del piano, benché inizi con il concetto⁷⁵. Dal momento che il piano e i suoi movimenti non sono suscettibili della stessa creazione dei concetti devono tessersi all'interno di un percorso di sperimentazione, attraverso mezzi non razionali provati a tentoni e che solo alla fine di numerose prove e fallimenti possono raggiungere la continuità di un Uno-Tutto. Allora « Si direbbe che IL piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non-pensato del pensiero»⁷⁶. E questo perché esso è il frutto di tutti quei presupposti, intuizioni e presunte certezze che non pensiamo, che diamo per scontate. Ora scopriamo perché esso si chiama davvero in questo modo, infatti «è lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto»⁷⁷. L'immanenza è proprio questa aderenza con il fuori da cui il pensiero attinge per rilanciarsi e iniziare a pensare, è il pensiero stesso ma come proprio fuori assoluto più interno, intimo e recondito di ogni interno. A questo punto Deleuze e Guattari, per far comprendere meglio il concetto di immanenza, scendono in un breve *excursus* che parla di diversi filosofi. Uno dei problemi nella filosofia infatti è stato di non riconoscere adeguatamente l'immanenza. Nella misura in cui si considera la materia e lo spirito come qualcosa di dato si perde di vista il piano d'immanenza che è invece il responsabile della materia dell'essere e dell'immagine del pensiero. Nel momento in cui si considera l'immanenza immanente a qualcosa essa si smarrisce, si confonde con il concetto che diventa un universale mentre il piano un attributo del concetto. Quando scomodiamo l'immanenza a qualcosa portiamo nel ragionamento il trascendente e per questo il concetto si trasforma in un universale, non più legato alle proprie vibrazioni in costante mutamento ma fisso in una generalità, a quel punto materia o spirito diventano meri attributi di questo concetto invece che parti del piano. In questo modo e «così frainteso il piano di immanenza rilancia il trascendente e resta un semplice campo di fenomeno che possiede solo in seconda istanza ciò che viene attribuito anzitutto all'unità trascendente»⁷⁸. L'immanenza è immanente solo a sé stessa e quindi prende ogni cosa, strangolando ogni "immanenza a". Quello che stanno cercando di fare qui Deleuze e Guattari è di costruire un pensiero senza immagine, un pensiero che contenga al

⁷⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 31, 32.

⁷⁶ *Ivi*, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 35.

suo interno ogni possibile esito pratico grazie alla duttilità che gli viene fornita⁷⁹. Ovviamente questa è la loro immagine del pensiero; essi pensano infatti che possiamo riuscire a eliminare la trascendenza soltanto se colmiamo la supposizione prefilosofica del pensiero, solo se consideriamo il piano d'immanenza come un'apertura a ogni possibile filosofia. Ma questo può essere fatto solo grazie all'infinità del movimento presente nel piano, tanto che «Appena si arresta il movimento dell'infinito, la trascendenza scende e ne approfitta per risorgere»⁸⁰. La domanda che sorge però è se questa particolare visione, il vedere nel movimento infinito del piano la condizione dell'immanenza, non sia in realtà tutt'altro che un movimento. Abbiamo detto che l'immanenza è nel movimento ma, dicendolo, cosa ne è rimasto del muoversi del movimento? E l'immanenza non è forse diventata immanente al movimento? Gli autori ammettono che effettivamente il pensiero non può impedirsi di interpretare l'immanenza come immanente a qualcosa, cioè è fatale che la trascendenza si reintroduca a ogni svolta del pensiero⁸¹. L'immanenza quindi deve essere pensata, come ci suggerisce Rex Butler, come un continuo movimento tra immanente e trascendente⁸². L'immanente infatti diventa sempre trascendente quando lo fissiamo e quindi può essere davvero tale solo in un "tra", tra un trascendente e l'altro, ovvero nel movimento infinito. Eccoci arrivati infine alla terza conseguenza del movimento infinito: esso è condizione per quella fluidità del piano che permette di cogliere il pensiero nella sua immanenza, nelle caratteristiche del suo esercizio e sviluppo pratico.

È necessario ora fare una distinzione tra il personaggio concettuale e il piano d'immanenza (e quindi tra il movimento e il personaggio). Chi è infatti che crea i concetti e che pensa secondo i movimenti infiniti? Il filosofo? Ma il filosofo è molto di più in quanto non ragiona solo per concetti. Egli può pensare anche attraverso affetti, funzioni e addirittura può usare l'opinione durante la sua vita quotidiana. Ma allora chi è quello che pensa solo in maniera filosofica? La risposta che Deleuze e Guattari danno è il personaggio concettuale.

I personaggi concettuali sono dei pensatori, unicamente dei pensatori e i loro tratti personalistici si ricongiungono strettamente ai tratti diagrammatici del pensiero e ai tratti intensivi dei concetti. Tale e talaltro personaggio concettuale pensa in noi, forse senza neanche preesisterci.⁸³

⁷⁹ R. Butler, *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?', cit.*, pp. 74-76.

⁸⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 37.

⁸¹ *Ivi*, p. 41. È per questo motivo che il piano di immanenza è ciò che non può essere pensato ma che deve essere pensato

⁸² R. Butler, *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?', cit.*, p. 77.

⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 59.

Sono i personaggi concettuali che vedono e concepiscono il mondo in un particolare modo, su un certo piano e secondo certi movimenti e concetti. Un filosofo allora quando ha intenzione di fare filosofia si installerà all'interno di un certo personaggio, di un certo modo di vedere le cose⁸⁴. Questi personaggi però non si devono confondere con dei tipi psico-sociali esattamente come il tempo della filosofia non è un tempo storico⁸⁵. Sicuramente un particolare contesto contribuisce a far emergere dei tratti rispetto ad altri ma un tipo psico-sociale non sarà mai uno sguardo sulle cose, sui concetti come lo è il personaggio concettuale. Questi ultimi infatti sono proprio dei tipi psicosociali con però la sola e unica determinazione puramente pensante e pensata, essa li fa uscire da un particolare momento storico per installarsi a tutti gli effetti in un tempo diverso, un tempo di rinvii dovuti agli stessi tratti "caratteriali" tra piano e piano e tra concetti e concetti: il tempo sintagmatico della filosofia. Sono però questi tipi psico-sociali che permettono di mettere in comunicazione i personaggi e il momento storico, benché quest'ultimi ne esulino. I personaggi vivono, insistono e si muovono ma tutto all'interno del pensiero; sono in un perpetuo divenire e sono i soggetti della filosofia⁸⁶. Ma di ché divenire, di ché movimento si sta parlando se non proprio di quello infinito interno al piano? È dunque il personaggio che opera quel movimento e quest'ultimo viene pensato sempre attraverso il punto di vista di un certo personaggio concettuale. Il loro ruolo è proprio quello di rendere visibili i movimenti del pensiero⁸⁷. Ma qual'è il rapporto tra i personaggi e il piano d'immanenza? Essi sono in una relazione di presupposizione reciproca; in alcuni momenti uno sembra precedere l'altro, in altri viceversa. Il personaggio da una parte è colui che attinge al caos per estrarne dei tratti diagrammatici che selezionino il pensiero e dall'altra è colui che crea attivamente i concetti che popolano il piano⁸⁸. Essi sono i punti di vista secondo cui i piani si avvicinano o si allontanano ma anche le condizioni per cui i piani si trovano riempiti di concetti. Rex Butler in *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?'* aggiunge però un altro luogo, o meglio un momento, in cui appare il personaggio concettuale. Infatti nel percorso che porta gli autori a parlare del proprio esercizio di filosofia durato una vita essi si rendono conto solo ora, dopo aver teorizzato i concetti e il piano, che è necessario che vi sia colui che lo pensa in quanto l'inizio,

⁸⁴ «Io non sono più io, ma un'attitudine del pensiero a vedersi e a svilupparsi attraverso un piano che mi attraversa in numerosi punti» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 53.

⁸⁵ *Supra*, p. 17.

⁸⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 54.

⁸⁷ «I personaggi concettuali hanno questo ruolo: manifestare i territori, le deterritorializzazioni e riterritorializzazioni assolute del pensiero» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 59.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 65, 66.

nel processo di teorizzazione, è cambiato: «after tracing the components of a concept for the first time and starting again at the beginning, the beginning is not the same because it can now only be seen through the persona that comes after it»⁸⁹. Solo a posteriori quindi, dopo il percorso di una vita, si può vedere la creazione di un piano esattamente come il movimento infinito e il personaggio concettuale. Questo perché essi si coappartengono l'un l'altro e rispetto ai concetti, sono in un rapporto di prossimità reciproca benché ognuno debba essere considerato a sé stante⁹⁰. Essi necessitano quindi di un coadattamento affinché si sviluppino in sincronia: un certo personaggio concettuale, un particolare piano e dei concetti con determinate componenti. Questo coadattamento è definito dagli autori come “gusto” e «si rivela essere la tripla facoltà del concetto ancora indeterminato, del personaggio ancora nel limbo, del piano ancora trasparente»⁹¹. Esso è una regola di corrispondenza necessaria che però è al di là di ogni possibile misurazione. Cosa infatti potrà misurare i movimenti infiniti del piano d'immanenza, o un'attitudine del pensiero come il personaggio concettuale, o ancora la velocità infinta del concetto? È allora questo gusto che rende ancora più evidente il fuori della filosofia necessario alla filosofia stessa. Inoltre è proprio nella coesistenza interna al gusto che risiede la consistenza della filosofia⁹². È per questo motivo che la domanda sulla filosofia può essere posta autenticamente solo dopo un lungo percorso di pratica filosofica che ha portato come risultato un gusto fine, alla fine di un vero e proprio apprendistato di una vita che ci ha recato in dono un momento di grazia⁹³: mentre i concetti ci erano visibili anche da prima, solo in questo momento si delinea all'orizzonte il personaggio, il piano e i suoi movimenti infiniti e si comprende che essi dovevano in realtà esserci sempre stati⁹⁴, anche se è ciò che si plasma gradualmente nella creazione di qualcos'altro⁹⁵. Allora l'inizio della filosofia secondo

⁸⁹ R. Butler, *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?'*, cit., p. 96.

⁹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 67.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Con “consistenza” si intende il peculiare modo in cui la filosofia si rapporta al caos, dandogli appunto consistenza. La scienza d'altra parte attualizzerà il caos mentre l'arte ne darà una composizione.

⁹³ «Ci sono dei casi in cui la vecchiaia dona non già una eterna giovinezza, ma al contrario una libertà sovrana, una necessità pura, quando possiamo disporre di un momento di grazia tra la vita e la morte in cui tutti i pezzi della macchina si combinano per inviare verso il futuro un tratto che attraversa le età: Tiziano, Turner, Monet» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. VII.

⁹⁴ Si comprenderà meglio questo punto nel Capitolo II dove si parlerà della necessità portata nel pensiero di Deleuze soprattutto da Nietzsche.

⁹⁵ In questo senso la differenza di natura tra piano, personaggio e concetti precede logicamente la differenza di grado tra concetti in quanto è sempre un personaggio concettuale che trae i movimenti che selezioneranno i concetti e tratteggia il piano che preesiste i concetti; o viceversa il personaggio abita il piano e quest'ultimo è lo spazio di collocamento dei concetti benché non ci sia laddove vi è assenza di tratti intensivi (l'una o l'altra delle due prospettive dipende da ciò rispetto a cosa vogliamo dare maggior importanza).

Deleuze e Guattari coincide con il suo farsi e dipende da sé stessa. Questa è l'idea di inizio che hanno i nostri autori, ed è anche il suo concetto. La filosofia quindi rientra a tutti gli effetti, in quanto concetto, nella definizione di evento.

2. Bergson: la riflessione ontologica

La riflessione deleuziana sul problema ontologico, come quella sul problema etico e politico, rimane una costante in ogni scritto dell'autore. Differenti però sono i momenti in cui egli si sofferma approfonditamente su una delle tre, beninteso non tralasciando le altre ma facendole restare al margine non completamente a fuoco. La riflessione sull'ontologia viene operata da Deleuze in particolare nei riguardi del suo studio su Bergson. Su questo autore egli tornerà diverse volte⁹⁶ e le tappe principali di questo incontro sono da trovare in due importanti testi, scritti a una considerevole distanza temporale l'uno dall'altro. Il primo è un saggio del 1956 intitolato *La concezione della differenza in Bergson* mentre il secondo è un libro del 1966 che si chiama *Il bergsonismo*. Mentre il primo testo si colloca nella vita di Deleuze prima del famoso "buco di otto anni", periodo di grande riorientamento del pensiero di questo autore, il secondo è immediatamente successivo. Le due opere non si trovano in contrasto l'una con l'altra ma, anzi, è come se la seconda partisse dov'era terminata la prima in quanto dà come sottintese le posizioni teoriche precedenti e da esse sviluppa il nuovo taglio di ricerca e interpretazione di Bergson. Sarà allora importante in questa sede concentrarsi su entrambi i lavori per sviscerare i concetti e la posizione ontologica assunta da Deleuze.

Innanzitutto però perché Deleuze ha scelto proprio un autore come Bergson? Quest'ultimo era, sì, molto studiato fino alla Prima Guerra Mondiale ma, dopo, l'interesse era gradualmente scemato durante gli anni trenta e totalmente sparito nei decenni successivi. Il suo pensiero infatti era stato aspramente criticato da Sartre nella sua opera *Immaginazione* e anche Merleau-Ponty ne aveva preso le distanze con la *Fenomenologia della percezione*. Non è allora certamente un caso che Deleuze a metà degli anni '50, allontanandosi dalla tradizione fenomenologica, rivendichi a sé il pensiero di questo autore. Non però il Bergson tradizionale, non quello coscienzialista e spiritualista, ma altri suoi aspetti vengono sottolineati e portati alla luce da Deleuze che, come in

⁹⁶ Gli interventi di Deleuze su Bergson sono molti, infatti oltre al saggio *La concezione della differenza in Bergson* vi è, sempre nel 1956, la scrittura di un capitolo su Bergson per un'antologia critica curata da Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*, e nel 1957 una scelta di testi di Bergson chiamata *Mémoire et vie*. L'ultimo sarà proprio la scrittura del libro *Il bergsonismo e altri saggi* nel 1966.

tutte le sue monografie, opera un taglio selettivo dei testi in vista dei problemi affrontati dalla propria ricerca filosofica⁹⁷. Come ci mostra approfonditamente Hardt nel suo libro, Deleuze sta cercando un'alternativa alla dialettica hegeliana e al suo movimento del negativo. Bergson allora viene affrontato con lo scopo particolare di trovare un'ontologia che sia positiva e che sfrutti un movimento totalmente diverso da quello dialettico: un movimento che si basi sulla differenza.

2.1 Il problema posto da Hegel: la determinazione

Assai famosa è l'accusa che Hegel rivolge a Spinoza e al suo pensiero, una delle più grandi ontologie positive di sempre: avere una concezione dell'essere indifferenziato. Spinoza infatti non distingue mai l'essere dal nulla, caratteristica delle ontologie totalmente positive, e per questo, secondo Hegel, il primo viene inghiottito dal secondo in quanto risultano entrambi vuoti, indifferenziati. Hegel opera questa critica partendo da una frase scritta dallo stesso Spinoza in una sua lettera, «Omnis determinatio est negatio»⁹⁸, rivolgendola contro il suo stesso autore. L'essere all'inizio della *Logica* di Hegel è una semplice immediatezza che deve negare il suo altro da sé: il nulla. Solo così l'essere può esprimere la propria differenza: attraverso una determinazione che si fa carico di quella stessa differenza. Qui, come ci ricorda Hardt, «la negazione definisce lo stato della determinatezza in due sensi: è un contrasto statico basato sulla finitezza delle qualità e un conflitto dinamico basato sull'opposizione delle differenze»⁹⁹. Da una parte le qualità, in quanto determinazioni finite, negano tutto ciò che non sono esattamente, come il rosso non è verde o blu, mentre dall'altra due cose si differenziano per particolari qualità. La negazione per Hegel è sia interna alla qualità che nel suo utilizzo, l'attribuzione a qualcosa rispetto che qualcos'altro. In questo secondo senso vi è una negazione attiva che instaura la determinatezza perché le cose determinate sono in relazione causale tra di loro: l'esistenza di qualcosa è la negazione di tutto quello che la cosa non è. La negazione usata dalla determinazione allora è causa della cosa nella misura in cui quella cosa esce dal vuoto, dall'immediato e dall'indifferenziato solo grazie alla sua attribuzione di qualità. In questo secondo senso vediamo che la negazione si installa sempre *tra* le cose e, per questo motivo, possiamo parlare di un vero e proprio movimento negativo interno al

⁹⁷ Come ci ricorda Hardt, ognuna delle indagini di Deleuze si pone un problema molto specifico che lascia quindi fuori tutto quello che non centra direttamente con esso: «Deleuze estrae infatti soltanto punti specifici del pensiero dei filosofi in esame, per la precisione quelli che restituiscono un contributo positivo al suo progetto nel punto in cui lui viene a trovarsi» Michelle Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, Derive e approdi: Roma, 2016 p. 22. Il metodo interpretativo di Deleuze è selettivo e non analizza i filosofi che prende in esame nella loro intelligenza. Quando invece trova degli errori in un filosofo non lo critica ma semplicemente non li tratta o li risolve. Tutto ciò però non fa di Deleuze un interprete poco fedele, infatti le sue letture anche se parziali sono estremamente rigorose e precise.

⁹⁸ Hegel, *Scienza della logica*, Laterza: Bari, 1924, vol. I, p. 114.

⁹⁹ M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 29.

pensiero dialettico¹⁰⁰. Questo movimento è la base di partenza per criticare l'ontologia spinoziana e l'assoluta positività del suo essere. Nel pensiero di quest'ultimo infatti l'essere è concepito come una perfezione e come totale affermazione, non ha quindi nulla di negativo al suo interno, nemmeno la negazione del nulla. È sotto questa prospettiva che Hegel accusa il filosofo di Amsterdam di non avere nessuna determinazione dell'essere che, quindi, non potendo differenziarsi dal suo opposto rimane indifferenziato e astratto, e deve essere considerato alla stregua del niente in cui ricade. Ciò che vuole evidenziare Hegel è che per determinare l'essere bisogna riconoscere il movimento negativo al suo interno¹⁰¹. Deleuze durante il primo studio su Bergson è convinto, d'accordo con Hegel, che per determinare l'essere sia necessario che esso sia caratterizzato dalla negazione ma si distanzia da quest'ultimo per quanto riguarda la sua possibilità: è proprio la determinazione ontologica che non può afferrare l'essere perché esso è pura positività. E continua dicendo che la differenza che emerge dal movimento negativo dialettico è una falsa idea di differenza. È proprio il processo di determinazione che non ci permette di afferrare la vera natura dell'essere perché ciò che stiamo misconoscendo sono le vere differenze di natura.

2.2 Due confutazioni

Bergson del resto si sofferma molto sulla determinazione delle vere differenze di natura e porta l'intuizione come metodo per la loro corretta estrinsecazione dalle cose. Questo a primo acchito sembra molto strano in quanto siamo abituati a vedere l'intuizione come una conoscenza immediata, che sia quindi quanto di più distante da un metodo possiamo trovare. È proprio qui però che Bergson ci mostra quanto invece una conoscenza immediata come l'intuizione possa erigersi a metodo di analisi del reale. Bergson, nell'analisi di Deleuze, riconosce all'intuizione «una pluralità di accezioni, comporta molteplici punti di vista irriducibili l'uno all'altro»¹⁰² e, in particolare, “tre specie di atti”. La prima di queste specie è proprio la corretta capacità di creazione dei problemi. Capiamo approfonditamente qui quanto detto nel paragrafo precedente riguardo alla formulazione degli stessi; infatti è da Bergson che Deleuze riprende il pensiero che la questione del vero e del falso non appartenga alla soluzione ma alla posizione dei problemi. Bisogna innanzitutto trovare il

¹⁰⁰ M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 29, 30.

¹⁰¹ Chi scrive si rende conto che il discorso è molto più ampio di come è stato trattato ma, per concentrarsi meglio su quanto si ha da dire, legato maggiormente alla proposta deleuziana, trova necessario non soffermarsi oltre su di esso, rimanendo nel solco di quanto approfondito dall'autore di riferimento che si sta seguendo: Michelle Hardt. Per un maggiore approfondimento rimandiamo ai testi Karen Houle, Jim Vernon, *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Northwestern University Press: Evanston, 2013 e Henry Somers-hall, *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negation and Difference*, State University of New York Press: Albany, 2012.

¹⁰² G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 4.

problema e poi si tratta di porlo correttamente. Un problema speculativo allora è ben posto nella misura in cui viene risolto in quanto solo in quel momento esso non è confuso, e quindi incompleto e parziale, ma definito e chiaro. Porre il problema non è quindi scoprirlo ma inventarlo, crearlo¹⁰³.

Come però vi sono i problemi ben posti, in quanto già risolti, vi sono anche i falsi problemi che si differenziano in problemi inesistenti e problemi mal posti. Questi secondi vedono dei misti mal analizzati in cui mettiamo arbitrariamente insieme cose che invece differiscono per natura; così facendo il problema che troviamo non corrisponde alla natura stessa delle cose. Riguardo invece ai problemi inesistenti Bergson porta come esempio proprio il problema dell'essere e del non-essere (insieme a quello dell'ordine/disordine e del possibile). Egli dimostra come nell'idea di non-essere vi sia più di quello presente nell'idea di essere, infatti per ottenere il primo è necessario negare il secondo, cioè si deve avere l'idea dell'essere con in più l'operazione logica di negazione generalizzata e il particolare motivo psicologico di questa operazione¹⁰⁴. Nel momento in cui ci chiediamo "Perché qualcosa rispetto che niente?" Cadiamo nell'errore di scambiare il più con il meno e facciamo come se il non-essere preesistesse all'essere, come se quest'ultimo venisse a riempire qualcosa. Ciò che Bergson denuncia nel falso problema è che esso sia animato da un'illusione fondamentale, un "movimento retrogrado del vero" per il quale pensiamo che l'essere venga prima di sé stesso e preceda l'atto creatore che lo costituisce in quanto essere. Egli critica tutte le forme di negativo come falsi problemi perché vede nel movimento negativo un movimento retrogrado del vero. D'altronde però «il *movimento retrogrado* del vero non è solo un'illusione *sul* vero, ma appartiene *a* esso stesso»¹⁰⁵ in quanto è il vero trovato dal falso problema. Nel piano di pensiero bergsoniano il problema inesistente deriva da una vera e propria impotenza di pensiero in quanto non riesce a pensare l'essere in sé stesso ma scambia continuamente il positivo con il negativo e, soprattutto, il negativo col positivo: l'essere può allora negare il non-essere e il non-essere avere quel tanto di essere da venir posto come negato e, come se ciò non bastasse, il negativo viene ad assumere il ruolo di motore di tutto.

Come il dubbio su un'azione si aggiunge solo apparentemente all'azione stessa perché in realtà indica una semi-volontà, così la negazione non si aggiunge a ciò che nega, ma indica solo la debolezza di *chi nega*. «Sentiamo infatti che una volontà o un pensiero divinamente creatore è troppo pieno di se stesso, nella sua immensità di realtà, perché l'idea di una mancanza di ordine o di una mancanza di

¹⁰³ G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 5.

¹⁰⁴ Questo motivo psicologico consiste nella non adeguazione tra le nostre aspettative sul mondo e il mondo stesso che allora ci sembrerà mancante di qualcosa, «assenza di ciò che ci interessa» *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 24 (corsivo dell'autore).

essere possa solamente sfiorarlo. Rappresentarsi la possibilità del disordine assoluto, a più forte ragione del nulla, significherebbe, per una tale volontà ammettere che avrebbe potuto non essere affatto, e ciò sarebbe una debolezza incompatibile con la sua natura che è forza»^{106,107}

L'idea di essere qui esplicitata individua le differenti realtà come processo totalmente saturato dalla stessa loro creazione. È quindi totalmente differente rispetto all'idea di non-essere che appare solo quando vediamo l'essere in generale, nella sua omogeneità interna che non lascia spazio alle differenze, contrapposto al nulla. Ci rendiamo conto qui allora che il primo tipo di problemi si basa in realtà sul secondo in quanto l'idea di non-essere emerge dall'idea di essere come misto mal analizzato nel quale non siamo riusciti a cogliere le vere differenze di natura. L'errore risiede nel pensare tutto nei termini di più o meno, cioè in termini di differenze di grado. Solo l'intuizione per Bergson ci concede la possibilità critica per trovare le differenze di natura sotto le differenze di grado e rendere quindi conto del misto e di quello che misto non è. La vera differenza di natura allora tra essere e non-essere è che il primo è semplice mentre il secondo è complesso, derivato dal primo, è un misto. Non è dal non-essere che si può parlare di essere ma a partire da esso stesso proprio per la completa saturazione del reale con cui si identifica.

Occorre però una seconda confutazione della determinazione per mostrare l'incedere di Bergson e Deleuze. Fin qui infatti saremmo tentati di vedere l'essere come causa di tutto il reale ma questo non renderebbe ragione della sua necessità, non parleremmo cioè davvero di un'ontologia positiva. Se l'essere non è necessario infatti viene meno la sua potenza senza limiti e si reinstaura un movimento negativo. Ma la determinazione, come ci ricorda Hardt, non può supportare questa necessità perché fa sempre derivare l'essere di una cosa da una causa, un fine o dal caso¹⁰⁸, come direbbe Spinoza non è una definizione genetica, che rende cioè ragione necessariamente della cosa stessa e di tutte le sue proprietà. Deleuze infatti interpreta l'ontologia bergsoniana come una scolastica e l'attacco che qui dobbiamo tenere presente è quello operato contro le tre concezioni della causalità ritenute inadeguate per fondare l'essere: quella materiale, quella finale e quella accidentale. In tutti questi tre casi la causa rimane esterna al suo effetto e quindi, secondo il principio scolastico che una cosa non può essere causa necessaria di qualcosa al di fuori di sé, può sostenere solo la possibilità dell'essere. L'unico modo per ottenere la necessità è quello di affidarsi a un altro tipo di causa: quella efficiente; essa infatti è l'unica che può essere interna alla cosa e per

¹⁰⁶ Bergson, *Pensiero e movimento*, Bompiani: Milano, 2000, pp. 55, 56.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 9 (corsivo dell'autore).

¹⁰⁸ M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 32, 33.

questo motivo ricopre un ruolo centrale all'interno dell'ontologia scolastica. Inoltre è solo la causa efficiente a fondare l'essere come sostanza, come *causa sui*. Due sono i punti di Spinoza qui ripresi da Deleuze: 1) Dio non è causa incausata ma è causa di sé in quanto se tutto ha una causa anche Dio deve averne una; 2) solo le cause efficienti sono considerate cause reali in quanto solo esse ci portano a dimostrare l'esistenza necessaria di Dio¹⁰⁹. Tornando sulla determinazione con questi nuovi strumenti interpretativi possiamo ora dire che essa, intesa come conflitto dinamico¹¹⁰, ha bisogno di una exteriorità sussistente per rendere regione della cosa determinata e mentre essa può valere per le singole realtà non può essere attribuita all'essere in quanto non vi è nulla al suo esterno. Essa distrugge la necessità dell'essere perché «la differenza esterna della determinazione conta sempre un "altro" (come la causa, il fine o il caso) e quindi introduce una qualità accidentale nell'essere»¹¹¹. Deleuze mostra che la determinazione dell'essere implica l'esistenza di un'esteriorità ad esso stesso, cosa impossibile. La sua linea di ricerca allora si sposta sul tentativo di trovare un'interiorità sostanziale dell'essere, qualcosa che permetta a quest'ultimo di diventare necessario e di essere una sostanza nel senso spinoziano del termine¹¹². Ciò che sta facendo Deleuze è ribaltare i tradizionali termini della problematica ontologica in quanto non cerca di dare determinatezza all'essere attraverso la sua differenza ma «interpreta l'ontologia bergsoniana come una Scolastica, dove al discorso sulla causalità sostituisce un discorso sulla differenza»¹¹³. È allora la differenza che fonda l'essere e che ha un ruolo ontologico, fornisce cioè ad esso la sua necessità e sostanzialità. L'accusa di Bergson al pensiero dialettico appare qui più chiara: l'idea della differenza di Hegel è falsa perché egli non riesce a pensare davvero la differenza, cioè secondo la sua natura. La pensa sempre a partire da altro, sempre come un "tra" che è esterno a sé stesso e dipende dalle cose da cui emerge e quindi come qualcosa di non necessario.

Hegel pensa che l'essere debba essere determinato perché emergano le sue differenze mentre quello che Bergson e Deleuze ci dicono è che l'essere non può essere determinato perché è la stessa differenza. Il processo di determinazione mina la fondamentale natura dell'essere e non riesce ad afferrarlo. Quello che Bergson cerca è una differenza che sia interna all'essere, ciò che quindi la

¹⁰⁹ Per maggiore completezza rimando alla nota 18 del testo di M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 239.

¹¹⁰ Nel secondo senso precedentemente descritto e contrapposto al primo inteso come contrasto statico. In quanto contrasto statico le differenze sono interne all'essere e differenziano le varie cose le une dalle altre e non servono per rendere conto dell'essere stesso in quanto dovrebbero essere tutte attribuite ad esso. In questo modo però o vengono meno le differenze o si perdono l'unità dell'essere.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 32, 33.

¹¹² «Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia ciò il cui concetto non esige il concetto di un'altra cosa, a partirà dal quale debba essere formato» Spinoza, *Opere*, Mondadori: Milano, 2015, p. 787.

¹¹³ M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 33.

differenza di Hegel non potrà mai essere. Infatti, anche se la si intendesse solamente come contrasto statico, essa sarebbe tutte le differenze contemporaneamente e, di conseguenza, indifferenziata secondo Hegel. Ma cosa succederebbe d'altra parte se si parlasse non più dell'essere ma delle cose? Qui si tratterebbe allora di trovare le differenze di natura e differenziarle da quelle di grado. Quando Bergson e Deleuze parlano di questi due tipi di differenze non intendono però differenze qualitative da un lato e quantitative dall'altro. Il taglio viene sempre fornito dall'analisi scolastica deleuziana e quindi dove c'è scritto "differenze di natura" dobbiamo intendere quelle che implicano necessità e sostanzialità, mentre laddove si parla di "differenze di grado" quelle che implicano accidenti¹¹⁴. Come allora si possono trovare differenze di natura tra le cose nel sistema hegeliano, cioè differenze sostanziali e necessarie, se la differenza da lui elaborata non è che esterna? Il processo della mediazione dell'opposto su cui si basa non può che prevedere una causa esterna e quindi non necessaria. In questo modo non sarà possibile rendere ragione in maniera necessaria delle differenze tra cose e il ruolo della filosofia non potrà che fermarsi «nella critica o nella generalità, comunque in uno stato riflessivo puramente esterno»¹¹⁵. Il percorso che invece si prospettano Bergson e Deleuze è quello che va da una differenza di natura a una differenza interna, che cioè instauri un «rapporto positivo e diretto con le cose»¹¹⁶. Bergson vede nella filosofia la possibilità di ritagliare «per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto»¹¹⁷. La differenza interna raggiunta grazie alle differenze di natura sarà proprio questa identità tra cosa e concetto: un essere qualificato e concreto nella sua singolarità e specificità¹¹⁸. È quindi attraverso un movimento interno e positivo, a partire da sé stesso, che si raggiunge questo proposito. Bergson dalla sua ci offre una concezione del puro essere, cioè la semplicità dell'essere in sé stesso: il virtuale sopra accennato. Esso non è però indifferenziato come verrebbe considerato da Hegel ma, già prima della relazione con l'altro da sé, è positivamente connotato da un processo a lui interno: la differenziazione.

Una possibile, hegeliana, accusa che subito sale alla mente è sicuramente: Non è questa differenziazione sempre una determinazione, e quindi in cosa ci stiamo differenziando dal pensiero di Hegel? Ebbene, «grazie alla nozione di virtuale, la cosa si differenzia in sé *sin da subito, immediatamente*», non quindi come nella determinazione dove «la cosa si differenzia in sé perché

¹¹⁴ M. Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 36.

¹¹⁵ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 127.

¹¹⁶ *ibidem*.

¹¹⁷ Henri Bergson, *Pensiero e movimento*, Bompiani: Milano, 2000, p. 165.

¹¹⁸ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 48.

prima si differenzia da tutto ciò che non è, sicché la differenza si spinge fino alla contraddizione»¹¹⁹. In fondo alla differenza hegeliana vi è la contraddizione che la anima e che la scalza. L'obiezione bergsoniana è che questa concezione della differenza è astratta perché «ciò che non comporta né gradi né sfumature è astrazione»¹²⁰ mentre proprio la differenza è la ragione della sfumatura. Bergson utilizza una splendida metafora per esprimere ciò: ci sono due modi per comprendere quello che i colori hanno in comune: uno è cancellare da ogni colore il proprio colore e arrivare così a un concetto generale, fermarsi così a una differenza esterna alla cosa, mentre l'altro è di far convergere i colori attraverso una lente ottenendo una luce bianca, esattamente ciò che permette di mettere in risalto i colori, così quest'ultimi sono le sfumature del concetto stesso. E allora «così come le cose sono diventate le sfumature o i gradi del concetto, il concetto stesso è diventato cosa»¹²¹. Il concetto in questo modo è diventato qualcosa di concreto ed in particolare è la differenza degli oggetti: «il concetto divenuto concetto della differenza è la differenza interna»¹²². Il virtuale allora è il punto¹²³ in quanto esso è reale e qualificato mediante il processo interno della differenziazione¹²⁴: «in questo rapporto essenziale con la vita, la differenza non è una determinazione ma una differenziazione»¹²⁵. L'essere differisce da sé immediatamente e internamente in quanto la sua caratteristica primaria, sostanziale è la differenza.

2.3 Le tendenze e le molteplicità nella filosofia di Bergson

A questo punto dell'indagine a Deleuze sorge una domanda, e cioè di cosa necessita per raggiungere questa particolare visione del mondo incentrata sulla differenza interna¹²⁶. La risposta porta nel nostro discorso due concetti fondamentali per Bergson: durata e materia. Esiste infatti una differenza fondamentale tra spazio e tempo, mentre il primo può contenere solo differenze di grado, mere variazioni quantitative, il secondo contiene differenze di natura. Come Hardt ci suggerisce: «La durata è l'ambito in cui possiamo trovare il movimento ontologico basilare, perché essa, che è

¹¹⁹ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit. p. 143, 144 (corsivo dell'autore).

¹²⁰ *Ivi*, p. 144.

¹²¹ *Ivi*, p. 146.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ «esso consiste nella *coesistenza possibile dei gradi o delle sfumature*» *ivi*, p. 147 (corsivo dell'autore).

¹²⁴ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 49.

¹²⁵ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 140.

¹²⁶ *Ivi*, p. 146.

composta di differenze di natura, può differire qualitativamente da sé»¹²⁷. La durata è ciò che non smette mai di differenziarsi internamente a sé stessa mentre la materia è ciò che continuamente si ripete¹²⁸. Se quindi non sono le cose a differenziarsi di natura cosa saranno? Qui è necessario introdurre il concetto di tendenza perché è proprio essa che si differenzia di natura: «non dobbiamo considerare la presenza dei caratteri ma la loro tendenza a svilupparsi»¹²⁹. Ciò che sottolinea Bergson è che è molto più importante la tendenza delle cose a svilupparsi che le cause. Quest'ultime infatti vengono sempre ordinate retroattivamente a partire dal prodotto, considerato effetto, ed inoltre sono sempre accidentali.

Prima di essere l'effetto di una causa, una cosa in se stessa e nella sua vera natura, è l'espressione di una tendenza.¹³⁰

La differenza di grado sarà semplicemente la separazione delle cose dalle tendenze che le animano. Ma allora «Solo la tendenza è l'unità del concetto e del suo oggetto, e in questo modo l'oggetto non è più contingente né il concetto generale»¹³¹ e costituisce quindi, secondo la spiegazione che precedentemente avevamo dato della differenza interna¹³², questo esatto tipo di differenza. La tendenza allora è il divenire di un oggetto inteso come essenza di quello stesso oggetto.

Il problema è che nel mondo noi non troviamo che dei misti che non riusciamo a definire, per cui è impossibile «stabilire qualsiasi differenza di natura»¹³³. Il misto quindi è l'omogeneo per definizione dal momento che nulla differisce davvero in lui; in esso ci sono solo rapporti di proporzione, differenze di grado. Attraverso quest'ultime si può dividere il misto e ottenere le due tendenze che gli sono proprie: una è il divenire ideale, puro, assoluto (quello che abbiamo descritto prima) mentre l'altra è l'espressione pratica di quel divenire, il suo divenire situato all'interno del rapporto di forze che lo porta in contatto con altre tendenze, vissuto. Il primo è il soggetto e il secondo è l'essere particolare. La prima tendenza è considerata pura mentre la seconda impura per il

¹²⁷ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 50.

¹²⁸ «Tutte le affermazioni di Bergson a questo proposito arrivano a dire che la durata è ciò che si differenzia in sé. Mentre invece la materia è ciò che non si differenzia in sé, ma che si ripete» Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 135.

¹²⁹ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 135.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ivi*, p. 134.

¹³² *Ivi*, p. 128.

¹³³ *Ivi*, p. 131.

fatto che continuamente deve rinegoziarsi nel rapporto con le altre tendenze delle altre cose ad essa esterne. Il punto che qui deve essere tenuto fermo è che una tendenza è tale nel momento in cui viene “constatata”, quando cioè essa emerge. Non si può cercare di descriverla prima della sua applicazione nel e sul mondo e per questo le condizioni che dobbiamo raggiungere sono quelle dell’esperienza reale. Bergson sottolinea il carattere empirico e creativo dello slancio vitale. Proprio per questo motivo l’unico strumento che abbiamo per cogliere le condizioni di questa esperienza è l’intuizione, il risalire dalle cose sparse alla loro unità al di là di esse, alla loro tendenza: «È invece necessario che la ragione si spinga sino all’individuo, il concetto vero fino alla cosa, la comprensione fino a “questo”»¹³⁴. Il problema in cui ci imbattiamo però è come arrivare a queste due tendenze partendo dalla differenza di grado del misto. Ciò che sappiamo con sicurezza è che queste due tendenze si differenziano per natura ma di una differenza a loro ancora esterna. Ma in realtà stiamo ponendo male il problema, infatti se la prima tendenza non era altro che il divenire di qualcosa, cioè il continuo differenziarsi di quel qualcosa, la differenza tra questi due tipi di tendenza non è altro che il differire continuo delle cose dalla loro applicazione vissuta, calata nel contesto all’interno degli infiniti intrichi di forze. Ciò di cui ci si rende conto è che la differenza di natura non è tra queste due tendenze ma è una di queste due tendenze ed è diversa dall’altra¹³⁵. Esattamente questo è la durata: ciò che si differenzia in sé. La materia dall’altro lato è ciò che non si differenzia ma si ripete uguale a sé stessa, in una differenza solo quantitativa.

Bergson distingue tre tipi di movimenti nel reale ma tutti condividono l’alterazione ed infatti il movimento non è altro che il cambiamento qualitativo esattamente come il cambiamento qualitativo è movimento.

La durata è ciò che si differenzia, e ciò che si differenzia non è più ciò che si differenzia da un’altra cosa, ma in sé. Ciò che si differenzia è divenuto essa stessa una cosa, una sostanza.¹³⁶

In Bergson l’alterazione è la sostanza e questa differenziazione che si è fatta cosa è esattamente la differenza di natura come una delle due tendenze ottenute a partire dal misto. Il movimento qui non presuppone nient’altro, è puro e sostanziale. L’unità tra le due tendenze allora è questo stesso differenziarsi, esattamente ciò che era la prima tendenza. Da una parte quindi questa unità come differenza mostra che la differenza, precedentemente ravvisata come esterna, è diventata ora

¹³⁴ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 133.

¹³⁵ *Ivi*, p. 135.

¹³⁶ *Ivi*, p. 136.

interna, è presente in ogni realtà particolare. Dall'altra parte essa è diventata una cosa a tutti gli effetti: «La differenza di natura è diventata essa stessa una natura»¹³⁷. Finalmente possiamo dire che ciò che qualifica le singole cose ora rimanda in maniera diretta a una specifica cosa che è ad esse interna e sostanziale, di natura.

E infatti, solo nella misura in cui è semplice e indivisibile, la durata può essere presentata come la sostanza stessa. Ma allora, l'alterazione dovrà mantenersi e trovare il proprio statuto senza lasciarsi ridurre né a pluralità, né a contraddizione e nemmeno ad alterità. [...] L'originalità della concezione bergsoniana consiste nel dimostrare che la differenza interna non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterità e al negativo, perché, di fatto, queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno.¹³⁸

Abbiamo visto come la durata è solo una delle due tendenze ma in essa riposa anche il segreto dell'altra. Ma allora come può lasciare al proprio esterno ciò da cui differisce? Ebbene la durata si differenzia in sé (per questo è differenza interna) e quindi ciò da cui si differenzia fa ancora parte di essa. Non si deve dividere la durata come si faceva con i misti perché essa è indivisibile e lo è perché è sommamente semplice: semplicemente si differenzia. Il differenziarsi è l'essenza di ciò che è semplice, lo stesso movimento della differenza. Per questo Hardt ci dice che la differenza in Bergson «non è orientata a una localizzazione dell'essenza, piuttosto all'identificazione di un movimento fondamentale, di un processo nel tempo»¹³⁹.

È venuto ora il momento di parlare del secondo studio di Deleuze su Bergson, *Il bergsonismo*, che sposta l'accento dal problema sulla differenza a quello sulla molteplicità. Quanto affrontato precedentemente viene ripreso e spinto innanzi con una nuova focalizzazione: porre le basi ontologiche per quello che sarà in futuro uno sviluppo politico del suo pensiero. Bergson si sofferma diverse volte su questo problema che da lui verrà caratterizzato al di fuori di un'opposizione con l'Uno, che non gli interessa, come distinzione tra due tipi di molteplicità¹⁴⁰. Il primo a porsi questo problema era stato lo scienziato G. B. R. Reimann che aveva distinto le molteplicità in discrete e continue. Il primo tipo di molteplicità è un preciso numero interno alla cosa che corrisponde alla quantità di elementi che essa contiene; il secondo tipo invece è una

¹³⁷ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 137.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 137, 138.

¹³⁹ Hardt, *Deleuze*, cit., p. 51.

¹⁴⁰ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 29.

numerazione graduale di qualcosa nel suo svilupparsi¹⁴¹. Come ci dice Deleuze, Bergson, per il suo grande interesse nelle scienze e per il confronto operato con la teoria della relatività, doveva essere a conoscenza di quanto detto da Reimann¹⁴². Il suo concetto di durata si avvicina infatti a quello reimanniano di molteplicità continua, benché rielaborato in un orizzonte totalmente diverso. La differenza tra le due risiede però nella misurabilità, quindi nella differenza quantitativa, insito nel concetto di molteplicità continua del modello reimanniano e del tutto assente invece nella durata bergsoniana, pura differenza qualitativa (la durata è quel qualcosa di talmente semplice da dividersi solo cambiando di natura, da potersi misurare solo cambiando criterio di misurazione). La molteplicità di Reimann è una molteplicità ancora esterna alle cose mentre quella di Bergson è diventata interna: una molteplicità di organizzazione¹⁴³. Dall'altra parte lo spazio, in questo secondo momento di riflessione deleuziana, assume i connotati di una molteplicità quantitativa puramente esteriore.

Deleuze, per illuminare la differenza intesa da Bergson tra questi due tipi di molteplicità, prende un passo di *Les donnes immédiates* che distingue il soggettivo dall'oggettivo: «Chiamiamo soggettivo ciò che ci sembra esser conosciuto in modo completo e adeguato, e oggettivo ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente»¹⁴⁴. Successivamente Deleuze precisa che per oggetto l'autore intende qualcosa che può essere diviso in infiniti modi diversi e che, ancora prima che questo si verifichi, il pensiero è in grado di coglierli come possibili senza che l'oggetto si modifichi in alcun modo. Tutte queste divisioni, queste infinite prospettive sull'oggetto, benché non sono ancora effettive, attualizzate, sono possibili di diritto. L'oggetto d'altra parte è fin da subito attuale in ogni sua parte che appunto lo caratterizza come quel preciso oggetto. Questa è la peculiarità dell'oggettività per Bergson: nell'oggettivo tutto si caratterizza come attuale. La materia è questo oggettivo, in essa non vi è traccia di virtualità, è tutta già affermata nel momento in cui si dà; essa si può dividere senza cambiare di natura creando differenze di grado. L'oggetto si scopre allora come una “molteplicità numerica” rappresentabile a pieno titolo nell'unità matematica. In

¹⁴¹ «le *molteplicità discrete* e le *molteplicità continue*. Le prime contenevano il principio della loro misura (la misura di una delle loro parti era data dal numero di elementi che esse contenevano) - le altre trovavano un principio di misura almeno nei fenomeni che in esse si sviluppavano o nelle forze che in esse agivano» Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 29. (corsivo dell'autore).

¹⁴² Per ulteriori chiarimenti del legame tra Bergson e Riemann rimando allo scritto di Deleuze qui preso in esame, in particolare alla pagina 29 e seguenti.

¹⁴³ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 48.

¹⁴⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere 1889-1896*, P. Aldo Rivatti (a cura di), Mondadori: Milano, 1986, p. 49.

quest'ultima l'unità si può dividere all'infinito senza cambiare di natura ma solo componendo una "pluralità di ordine"¹⁴⁵.

Per comprendere invece il soggettivo Bergson usa uno splendido esempio: immaginiamo di provare un sentimento complesso, misto di diversi sentimenti semplici, nel momento in cui cerchiamo di separare quest'ultimi l'uno dall'altro ci rendiamo conto di provarli distintamente e in una maniera totalmente differente da prima. Ciò che Bergson cerca di dimostrare è che la negazione di un termine a partire dal suo opposto non è la realizzazione positiva di una virtualità che li comprende entrambi¹⁴⁶, esattamente come nell'esempio del colore bianco sono contenuti tutti i colori ma, una volta distinti non vi è più il bianco. Questa è una molteplicità perché «c'è *altro*, senza che ci siano *molti*, numero solamente in potenza»¹⁴⁷.

In altri termini, il soggettivo, o la durata, è il *virtuale*. E più precisamente, il virtuale in quanto si attualizza, sul punto di attualizzarsi, inseparabile dal movimento della sua attualizzazione. L'attualizzazione infatti si compie per differenziazione, per linee divergenti, e con il suo movimento proprio crea altrettante differenze di natura. In una molteplicità numerica tutto è attuale: niente è "realizzato", ma tutto è attuale, ci sono solo rapporti tra attuali e differenze di grado. Al contrario una molteplicità non numerica, che definisce la durata o la soggettività, apre un'altra dimensione, puramente temporale e non più spaziale: essa va dal virtuale alla sua attualizzazione.¹⁴⁸

2.4 Il movimento di attualizzazione

Ciò che ci manca ora di capire è proprio questo movimento dell'attualizzazione, quello che porterà l'essere deleuziano tramite un movimento interno positivo a qualificarsi e concretizzarsi nella sua peculiarità. La differenza interna all'essere è già differenza di natura nella misura in cui all'interno di esso vi è sia differenza qualitativa che quantitativa esattamente come vi è il sentimento complesso poco sopra accennato. Questa unità dell'essere è l'essere virtuale che va attualizzato nell'effettiva distinzione tra qualitativo e quantitativo. Ci sono due punti che a riguardo vanno precisati. Innanzitutto questa attualizzazione del virtuale non è una degradazione dell'essere, non si sta parlando qui di un'immagine o di una emanazione ma di una creazione positiva ed effettiva dell'attuale e della molteplicità del mondo; qui ha origine la differenza qualitativa e quantitativa.

¹⁴⁵ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 48.

¹⁴⁶ «L'opposizione di due termini non è che la realizzazione della virtualità che li conteneva entrambi: e ciò significa che la differenza è più profonda della negazione e della contraddizione» Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 145.

¹⁴⁷ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 32 (corsivo dell'autore).

¹⁴⁸ *Ibidem.*, (corsivo dell'autore).

Così facendo si reinserisce la realtà nel movimento che la produce e che la mostra come una continua creazione di attualità¹⁴⁹. Inoltre la produzione di essere bergsoniana è da intendere in maniera prettamente immanente ed efficiente come risultato della forza esplosiva della vita, “*élan vital*”, lo slancio vitale che la caratterizza. Si può intendere allora il movimento ontologico di Bergson come una emanazione che non si disperde allontanandosi gradualmente dalla sorgente ma che, al contrario, interna ad esso, che lo produce lungo le linee di attualizzazione che portano il virtuale a divenire attuale¹⁵⁰. Non è infatti una differenziazione nello spazio ma una attualizzazione nel tempo. Qui si mostra tutto lo iato tra i termini che apparentemente sembrano simili: virtuale-attuale e possibile-reale.

Abbiamo visto come un'unità virtuale (come nell'esempio del sentimento complesso) possa essere perfettamente reale mentre lo stesso non si possa dire per il possibile; il possibile dalla sua parte può essere attuale così come il virtuale non potrà mai esserlo. Il possibile può essere verificato nel futuro, dove può realizzarsi, ma esso è già presente nella memoria e nella mente, è quindi attuale nel momento in cui lo si prende in considerazione. Il virtuale invece è già qualcosa di reale ma indivisibile, pena il suo diventare attuale. A Deleuze piace ripetere molte volte una frase trovata in Proust che descrive perfettamente il virtuale: «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto»¹⁵¹. Per questo l'ontologia deleuziana resiste anche a un'analisi scolastica: perché la causa (il virtuale) non ha meno realtà del suo effetto (l'attuale); lo stesso non si può dire per la coppia possibile-reale, che non permette la costruzione di un modello di movimento ontologicamente fondato¹⁵². Ma vediamo più precisamente il perché. Innanzitutto il processo di realizzazione si basa sulla somiglianza da una parte e la limitazione dall'altra nella misura in cui il reale è il possibile con la sola aggiunta dell'esistenza¹⁵³; esso deve copiare il possibile ma anche limitarlo in quanto il possibile è più ampio del reale in quanto comprende tutto ciò che può accadere e non necessariamente accade. Tutta la realtà quindi è già contenuta nel possibile e non vi è differenza tra possibile o ideale dal punto di vista formale; dal momento che l'immagine è già data nel possibile

¹⁴⁹ «Basta infatti rimettere i termini attuali nel movimento che li produce, riferirli alla virtualità che in loro si attualizza per vedere che la differenziazione non è mai una negazione ma è una creazione, e che la differenza non è mai negativa ma, al contrario, essenzialmente positiva e creatrice» H. Bergson, *La pensée et le mouvement*, Presses Universitaires de France: Parigi, 1941, p. 96.

¹⁵⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 52, 53.

¹⁵¹ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

¹⁵² Hardt ci ricorda come “virtuale” è esattamente il termine usato dagli scolastici per descrivere l'ideale o il trascendentale («il Dio virtuale scolastico non è in alcun modo astratto o possibile, è l'*ens realissimum*, l'essere più reale di tutti» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 55) e “attualizzazione” quello per descrivere il passaggio dal virtuale all'atto di aristotelica memoria

¹⁵³ Dal punto di vista del concetto non c'è differenza tra reale e possibile, Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 55.

nel processo di realizzazione non c'è nessuna creazione. Nel momento in cui pensiamo al possibile infatti non pensiamo certo che esso sia causa del reale, proprio perché in esso tutto è ancora possibile, ma che il reale trovi con propri mezzi il modo di realizzarsi. Ma allora dall'accadere del reale che si produce da sé siamo noi a lanciare indietro un'immagine del possibile nella misura in cui prendiamo in considerazione che quello che è accaduto poteva anche non accadere. Notiamo qua il gioco circolare che emerge dalla nozione di possibile nella misura in cui è esso a somigliare al reale per il fatto che è frutto di un'astrazione da quest'ultimo una volta che è accaduto. Il concetto di possibile quindi non permette di capire nulla riguardo alla differenza o alla creazione. Il virtuale dal canto suo invece deve creare le proprie modalità di attualizzazione perché non è per nulla simile all'attuale:

La differenza tra il virtuale e l'attuale è ciò che esige che il processo di attualizzazione sia una creazione. Senza un ordinamento preconstituito che preannunci la sua forma, il processo di attualizzazione dell'essere si presenta come una evoluzione creativa, una produzione originale della molteplicità dell'essere attuale attraverso la differenziazione.¹⁵⁴

Qui sottese vi è una sottile critica alla causa formale come produttrice di un falso movimento, e dall'altra come un'affermazione del vero movimento ottenuto dalla causa efficiente.

Proprio ora si comprende fino in fondo cosa si intende per molteplicità d'ordine e molteplicità di organizzazione. La prima dà origine a una successione statica che si relaziona a sé attraverso l'unico termine medio dell'imitazione nei confronti del possibile, essa consisterà allora in una gradualità di ordine dovuta alla maggiore o minore possibilità di realizzazione; mentre la seconda è continuamente soggetta a nuove creazioni e a una messa in discussione della precedente organizzazione in vista di un nuovo equilibrio dinamico¹⁵⁵, un nuovo tipo di organizzazione che la caratterizzerà. Quest'ultimo tipo di molteplicità è indeterminabile in quanto, essendo creativa ed originale, è imprevedibile. Questa imprevedibilità è tutt'altro che accidentale, è sostanziale. La differenza infatti non è semplicemente una determinazione dell'essente o dell'essere: «rispetto alla vita, la tendenza a cambiare non è accidentale; di più, sono gli stessi cambiamenti a non essere accidentali, lo slancio vitale è la “causa profonda delle variazioni”», e ancora «È vero che la differenziazione deriva dalla resistenza che la vita incontra nella materia, ma essa deriva in primo

¹⁵⁴ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 56 (corsivo dell'autore).

¹⁵⁵ Ovviamente questo equilibrio dinamico è da intendere solo dal punto di vista dell'essere nella sua totalità.

luogo e soprattutto dalla forza esplosiva interna che la vita porta con sé»¹⁵⁶. La vita quindi si differenzia in sé nella stessa misura in cui lo fa la virtualità divenendo attuale. La vita creerà linee d'evoluzione divergenti biforcandosi continuamente ma, differenziandosi e biforcandosi ulteriormente, può anche raggiungere su diverse linee apparati simili, organizzazioni biologiche che si assomigliano. La vita mantiene insieme quindi la divergenza in serie ma anche l'identità di particolari apparati¹⁵⁷. Bergson spiega a questo punto la somiglianza come l'identità di ciò che si differenzia in sé, essa è il frutto di una stessa virtualità benché all'interno di un'attualità che la vede continuamente differenziarsi. In questo modo è possibile spiegare la ricorsività di alcune forme biologiche su altre, l'imposizione di alcuni apparati a dispetto di altri.

2.5 Questioni aperte in Bergson e parziali risposte di Deleuze: l'emozione creatrice

Si è parlato di emanazione e limitatamente a questo Bergson si sofferma molto sul movimento che va dal virtuale all'attuale, dall'unità alla molteplicità, ma non altrettanto sul movimento inverso. È esattamente qui che Deleuze trova il pensiero di Bergson insufficiente. Per questo motivo egli nel secondo studio cercherà, prendendo in prestito alcune parole dell'autore da lui preso in esame, di elaborare una risposta convincente per supplire a questa mancanza. Proprio in questo tentativo si rivelerà la necessità di passare però a un altro autore che meglio di Bergson riuscirà a rispondere a questi interrogativi: Nietzsche¹⁵⁸. Qui prendiamo solo brevemente in considerazione le posizioni di Deleuze nel capitolo finale de *Il bergsonismo* a chiosa del discorso ontologico.

Abbiamo detto che nel versante dell'attualità vi è la molteplicità, ed è proprio il processo di differenziazione che produce per differenza l'attuale dal virtuale. L'attuale è ciò in cui ogni realtà esita nella propria indeterminatezza, è un'unità semplice e, in questo senso, determinata che contiene tutti i gradi e tutti i livelli. Tutto questo coesiste in un unico tempo formando una totalità, ma una totalità e un uno che non hanno parti e che è senza numero (esso si divide infatti solo cambiando natura, divenendo attuale). Da parte sua lo slancio vitale non è altro che una «virtualità sul punto di attualizzarsi, di una semplicità sul punto di differenziarsi, di una totalità sul punto di dividersi»¹⁵⁹. E la differenziazione è un'attualizzazione che presuppone una totalità virtuale che si

¹⁵⁶ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 146, Torniamo al punto che la differenza non è una determinazione ma una differenziazione.

¹⁵⁷ «La nozione di differenziazione pone contemporaneamente la semplicità di qualcosa che è virtuale, la divergenza delle serie in cui esso si realizza e la somiglianza di alcuni risultati fondamentali che esso produce all'interno di queste serie» *ivi*, pp. 146, 147.

¹⁵⁸ «il problema dell'organizzazione e della costituzione del mondo, dell'essere del divenire, spinge Deleuze a porre questi temi ontologici in termini etici» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 16.

¹⁵⁹ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 84.

dissocia in diverse linee di differenziazione ma che, in ognuna di quest'ultime, testimonia la sussistenza della sua unità¹⁶⁰.

Abbiamo visto che per Bergson ogni realtà particolare è un misto che va diviso secondo le sue due tendenze, ma cosa si sta facendo se non attualizzare una particolare porzione di virtuale ricavando un dualismo, che Deleuze chiamerà riflessivo? Questa scomposizione di un misto impuro nelle due parti che lo costituiscono è la prima parte del metodo dell'intuizione che abbiamo accennato sopra. Esiste però anche una seconda parte, un secondo tipo di dualismo chiamato da Deleuze "genetico" «che deriva dalla differenziazione del Semplice o del Puro»¹⁶¹. Quest'ultimo momento del metodo ha la funzione di ricongiungersi al punto iniziale, al virtuale. Quest'ultimo si attualizza, si differenzia «in base a delle linee divergenti ognuna delle quali però corrisponde a un grado determinato della totalità virtuale»¹⁶², cioè a una particolare porzione di virtuale. Proprio ora ci serve la nozione di molteplicità di organizzazione in quanto il virtuale non è che questo tipo di molteplicità i cui punti sono queste linee di attualizzazione di esso: queste parti di virtuale che si attualizzano in una precisa direzione. Il virtuale è una moltitudine le cui parti si attualizzano ognuna secondo linee. Non c'è allora un tutto coesistente ma solo linee di attualizzazione successive o simultanee che esprimono il virtuale secondo particolari direzioni e che si combinano con altre linee e direzioni. Ognuna di queste linee però corrisponde a uno dei gradi che coesistono tutti nel virtuale; «la linea ne attualizza il livello separandolo dagli altri; ne incarna i punti notevoli, ignorando tutto ciò che succede agli altri livelli»¹⁶³. Il virtuale ora si rivela come una galassia, come il concetto di cui ci viene parlato in *Che cos'è la filosofia*, e tutta la differenza con un particolare concetto sta nel fatto che il virtuale è l'insieme del tutto indistinto, dove le sue parti si fondono le une con le altre e possono essere distinguibili solo attraverso il processo di attualizzazione che le rivelerà. Quello che ci suggerisce Deleuze è che «ciò che coesiste nel virtuale, nell'attuale non coesiste più e si distribuisce in linee o parti non sommabili, ciascuna delle quali mantiene il tutto, ma in un certo modo, da un certo punto di vista»¹⁶⁴. Tutte le linee sono davvero creatrici («si attualizzano per invenzione»): ognuna crea il rappresentante fisico, vitale o psichico per incarnare il livello ontologico di riferimento¹⁶⁵. L'andamento di queste linee avviene sempre per biforcazioni,

¹⁶⁰ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 85.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 86.

¹⁶² *Ivi*, p. 90.

¹⁶³ *ibidem*.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 91.

¹⁶⁵ *ibidem*.

per differenziazioni, ed è proprio in questo biforcare che si fa il movimento; il risvolto della medaglia però è che ogni specie è sempre un arresto di tale movimento.

Il virtuale una volta che si divide e diventa attuale non può raccogliere le sue parti. Secondo questo ragionamento sembra vera l'accusa fatta a Bergson di non riuscire a trovare un movimento inverso che possa andare dal molteplice all'unità; la seconda parte del metodo infatti ci permette solo di venire a conoscenza del virtuale nella sua Semplicità e Purezza e non di ricongiungersi ad esso. L'interpretazione di Deleuze si spinge però oltre. Egli riprende i passi di Bergson dove viene detto che questa risalita dal molteplice all'unità possa essere possibile solo nell'uomo. Infatti unicamente sulla linea di differenziazione dell'uomo lo slancio vitale è riuscito a creare una modalità di libertà che trionfi sul meccanicismo. Questa libertà non va solo intesa come capacità di agire a partire da sé ma soprattutto come abilità di evasione da quelli che sono i limiti attribuiti a qualcosa di attuale, alla chiusura di una specie su sé stessa¹⁶⁶ e sulla propria linea di differenziazione. Quando Deleuze parla di questa possibilità non si riferisce all'intelligenza che porta solo verso la chiusura, verso l'egoismo. Ma non si tratta neanche dell'intuizione sopra citata bensì di come l'intelligenza si converte in intuizione; nella genesi dell'intuizione. Questo ruolo fondamentale è dato all'emozione, che si inserisce in questo scarto. L'emozione nella sua purezza «precede ogni tipo di rappresentazione e genera nuove idee. Non ha, propriamente parlando, un oggetto, ma soltanto un'essenza che si espande su oggetti diversi, gli animali, le piante e tutta la natura»¹⁶⁷. È l'emozione ad essere creatrice e ad essere in tutto. Deleuze porta l'esempio della musica: non è essa che ci fa emozionare, che porta i sentimenti in noi, ma è essa che ci permette di entrare nell'emozione. Essa è un puro sentire che permette sia di provare ciò che provano altre specie sia di risalire fino all'indistinto del virtuale.

Che cos'è infatti questa emozione creatrice se non proprio una Memoria cosmica, che attualizza contemporaneamente tutti i livelli e che libera l'uomo dal piano o livello che gli appartiene per farne un creatore adeguato a tutto il movimento della creazione?¹⁶⁸

Mentre l'intuizione ci permette solo di concepire il virtuale, e lo fa nell'immediatezza che la caratterizza, essa può essere innescata solo dall'emozione creatrice che ci fa sentire il virtuale; per questo è sua genesi.

¹⁶⁶ «Ogni specie è quindi un arresto del movimento; si dirà che il vivente si rigira su se stesso e *si chiude*» Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 94 (corsivo dell'autore).

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 101.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 102.

Arrivati a questo punto ci rendiamo conto che l'emozione è dunque creatrice in diversi modi. inizialmente perché esprime l'intera creazione nella misura in cui è essa che permette al virtuale di diventare attuale. Poi perché essa stessa crea l'opera in cui si esprime, infatti se non creasse la creazione non potrebbe emergere: essa non crea solo l'attuale ma produce anche le circostanze per esprimersi come creazione. Infine, perché trasmette parte di questa produttività a ciò che crea¹⁶⁹. Vediamo allora qui che è l'emozione creatrice che ha creato tutta la molteplicità, tutte le linee di attualizzazione, ma anche la possibilità di risalire dal molteplice all'uno, al virtuale. Questa possibilità è data unicamente all'uomo ed «è proprio agendo e creando, più che contemplando, che l'uomo può accedere alla totalità creatrice aperta»¹⁷⁰. Questa capacità creativa, che non è data a tutti gli uomini ma solo ad alcune “anime privilegiate”, sembra echeggiare, esattamente come ci ricorda Hard, la voce di Zaratustra, la sua profezia. L'attenzione di Deleuze, dopo il “buco di otto anni”, si mostra infatti spostata dall'ambito ontologico a quello sociale ed etico che qui è accennato nel finale e verrà invece approfondito nello scritto *Nietzsche e la filosofia*, affrontato nel secondo capitolo.

3. L'affermazione come movimento infinito limitatamente all'aspetto ontologico

L'affermazione è un concetto complesso e stratificato. Esso sicuramente non può prescindere dal pensiero di Nietzsche che lo ha eretto a sua pietra d'angolo. Qui però non stiamo ancora parlando del lavoro di Deleuze su Nietzsche né ci stiamo riferendo all'affermazione nei termini di un concetto. Quello che dobbiamo sempre tenere fermo durante l'indagine è che il movimento infinito differisce di natura dal concetto. Anche se sono due cose essenzialmente differenti possono però avere dei tratti simili, benché da una parte si possa parlare di tratti intensivi e dall'altra di tratti diagrammatici¹⁷¹. Mentre quelli diagrammatici rappresentano delle direzioni assolute di sviluppo del pensiero, quelli intensivi rappresentano degli arresti di tale movimento e la costituzione di una concrezione concettuale, esattamente negli stessi termini in cui abbiamo parlato delle specie come chiusura e arresto del movimento di attualizzazione¹⁷². Quella che è una caratteristica di un

¹⁶⁹ Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 101.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 102.

¹⁷¹ *Supra*, p. 20.

¹⁷² *Supra*, p. 42.

concetto, se ne vogliamo fare un movimento infinito, dovrà allora essere messo in moto e diventare un puro movimento, una categoria di selezione dei concetti stessi totalmente creatrice, ma ancora un'andata e ritorno, una riflessione su natura e pensiero.

Ancora prima però di operare questo passaggio, che cosa stiamo davvero facendo qui? Stiamo, sì, estrapolando delle caratteristiche da un particolare concetto (quello dell'affermazione) facendone un movimento infinito ma solo in vista di verificare se tale movimento contraddistingue, oltre quel concetto (cosa ovvia dal momento che da esso si è partiti), i vari concetti di quell'autore, i concetti di Deleuze. Solo così possiamo vedere se quel movimento contraddistingue davvero il pensare di questo autore. La domanda che ci sorge è se tutti i concetti devono mostrare questo legame con il movimento preso in considerazione. Dal momento che ogni pensiero è caratterizzato da diversi movimenti infiniti che si integrano l'un l'altro sembra che questo non sia necessario visto che alcuni concetti possono semplicemente essere selezionati da altri di questi movimenti. Dovrà però caratterizzarne molti e sicuramente i principali, quelli davvero di cui ne va del pensiero di Deleuze. Ma non solo, tutti i concetti non devono contraddire nessuno dei movimenti infiniti che contraddistingue un particolare pensiero, pena la non armonizzazione di tali movimenti e l'impossibilità di tracciamento del piano d'immanenza, cioè del pensiero stesso. Andremo quindi alla ricerca non solo dei concetti fondamentali che mostrano di essere stati selezionati dal movimento infinito ma anche di quei concetti che, se ci sono, possano smentire l'esistenza del movimento infinito dell'affermatività qui preso in considerazione. Abbiamo visto nel primo paragrafo che il movimento infinito ha quattro caratteristiche: 1) è selettivo, 2) è creativo, 3) è un movimento di andata e ritorno ed 4) è ciò che permette ai concetti di relazionarsi e legarsi tra loro. Tutte queste caratteristiche ora verranno messe alla prova limitatamente all'affermazione per vedere se essa può essere un movimento infinito del pensiero ontologico di Deleuze. Si cercherà ora da una parte di illustrare gradualmente cosa si intende per affermazione e dall'altra di setacciare i concetti illustrati fino ad ora per vedere se essi possono essere stati selezionati e si relazionano tra loro attraverso il filtro del movimento affermativo.

3.1 I tratti dell'affermazione

Si è parlato molto dell'affermazione in particolare nella modernità. Qui non abbiamo né tempo né spazio per dilungarci sulla sua genealogia ma sarà importante riferirci a uno scritto particolare di Deleuze per illuminarla in questo primo capitolo in riferimento all'ontologia: *Spinoza e il problema dell'espressione*. L'analisi di questo testo sarà importante per 3 specifici motivi: 1) quest'opera si colloca prima del famoso "buco di otto anni", esattamente come i due articoli su Bergson di

Deleuze (entrambi gli scritti quindi possiedono lo stesso approccio e si trovano nella medesima tappa della ricerca dell'autore); 2) tutta l'analisi svolta in questo libro avviene in termini rigorosamente ontologici; 3) Spinoza è colui che ha creato per primo un pensiero che si possa considerare totalmente affermativo.

Innanzitutto questo concetto è legato a filo doppio con quello di distinzione reale in quanto quest'ultima «fornisce al concetto di affermazione una vera e propria logica»¹⁷³, cioè un vero e proprio metodo per capire quando si applica, quando è presente, quando si sta veramente parlando di essa. La distinzione reale infatti, già da come viene intesa da Cartesio, ci dice che per definire una realtà non è necessario che si neghi tutto quello che essa non è ma che essa ha una propria positività da cui può scaturire tale definizione. La distinzione reale poi nel particolare caso di Spinoza diventa anche distinzione formale tanto che Deleuze afferma proprio che «con Spinoza, la distinzione formale non è più ridotta ai minimi termini, ma diventa la distinzione reale, conferendo a quest'ultima uno statuto esclusivo»¹⁷⁴. In Spinoza ogni modo è positivo (distinzione reale) e possiede una sua precisa essenza contenuta all'interno dell'attributo al quale partecipa (distinzione e causa formale). Possiamo capire quindi quando l'autore ci dice che «l'affermazione, nella sua essenza, è sempre formale, attuale, univoca: solo così è espressiva»¹⁷⁵. Ora, il concetto di espressione in quest'opera è molto complesso ma a noi basti sapere che, affinché in Spinoza la sostanza possa esprimersi, è necessario che l'affermazione sia nella sua essenza formale, attuale e unica. L'affermazione deve quindi essere causa formale di quello che afferma; nel caso di Spinoza l'affermazione della sostanza è unica ma si declina in infiniti attributi diversi, costituenti ognuno una differente essenza di Dio¹⁷⁶ (noi partecipiamo a due soli attributi: il pensiero e l'estensione). Questa espressione potrebbe incuriosire dal momento che molto ci siamo dilungati contro l'idea tradizionale di essenza e contro la causa formale. Da un'altra parte però deve anche essere attuale, cioè esistenza particolare. La sostanza qui agirà come causa efficiente prossima di ogni realtà (anche in questo passo risiede l'affermazione). Infine la sostanza deve essere univoca¹⁷⁷: vi è una sola sostanza che rende ragione di tutto. L'univocità inoltre permette di portare la necessità

¹⁷³ Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet: Macerata, 2014, p. 44.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 48.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 44.

¹⁷⁶ «Gli elementi costitutivi di Dio sono soltanto gli attributi nel vero senso del termine, il pensiero e l'estensione, che sono le sue espressioni costituenti, le sue affermazioni, le sue ragioni positive e formali, in una parola la sua natura» *ivi*, p. 40.

¹⁷⁷ «Ma l'affermazione, quando non più univoca o non si afferma formalmente dei suoi oggetti, non è più tale» *ivi*, p. 40.

all'interno dell'affermazione in quanto essa dipende solo da sé stessa, la sua causa è interna. Per trattarsi di affermazione quindi essa deve fare riferimenti a una causa efficiente interna, l'unica causa che nella Scolastica è portatrice della necessità. Il pensiero di Spinoza allora è affermazione pura anche perché la sostanza è *causa sui*, è causa efficiente di sé stessa¹⁷⁸. L'ultimo punto di questo *excursus* su Spinoza è che «nell'immanenza, tutto è affermazione»¹⁷⁹. Nell'affermazione quindi ogni realtà creata è positiva in sé, e questo grazie alla distinzione reale contenuta nel concetto di affermazione, senza che una trascendenza la veda come apparenza rispetto all'essenza. Nell'immanenza apparenza ed essenza combaciano ed è questo il frutto dell'affermazione, lo spozializio che essa permette. È sempre Deleuze a ricordarci che «l'immanenza significa prima di tutto l'univocità degli attributi [in Spinoza]», e aggiunge che l'immanenza è solo la «prima figura dell'univocità, le altre due essendo quella della causa e del necessario»¹⁸⁰.

Ricapitolando quindi l'affermazione deve essere formale ma anche univoca cioè immanente, efficiente e necessaria. La sostanza spinoziana però ha anche due potenze, cioè due modi differenti di affermarsi. Il movimento dell'affermazione si esplica infatti nel concetto di assoluto presente alla sostanza: «potenza assoluta di esistere e di agire, potenza assoluta di pensare e di comprendere»¹⁸¹. La sostanza si afferma con un unico atto che è già doppio, e il movimento di questo atto «non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere»¹⁸². In questo senso l'affermazione risuona perfettamente con quanto detto a proposito del movimento infinito limitatamente all'andata e al ritorno, dove «tra l'uno e l'altro non c'è che una piega»¹⁸³.

Tutto quanto appena detto si trova in linea con quanto precedentemente spiegato, e di esso più avanti ne renderemo ragione, tranne una cosa: la causa formale. Infatti essa è fondamentale per avere un pensiero affermativo ma ciò vale limitatamente al pensiero di Spinoza laddove si cerca una espressività del reale che vada dall'essenza all'esistenza come espressione di Dio. È il caso quindi di chiedersi se ciò sia altrettanto valido nel caso di Deleuze. La causa formale è strettamente correlata al ruolo dell'ontologia e, per capire se essa sia ancora presente nel pensiero di Deleuze e,

¹⁷⁸ Abbiamo visto infatti come una causa interna può essere solamente una causa efficiente e come solo una causa interna renda necessaria la creazione.

¹⁷⁹ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 137.

¹⁸⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza - Filosofia pratica*, Orthotes: Napoli-Salerno, 2016, p. 52.

¹⁸¹ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 48. Per un approfondimento sulle due potenze della sostanza spinoziana rimandiamo all'*Indice dei principali concetti dell'Etica* (in particolare a quelli di *Mente e Corpo (parallelismo)* e *Potenza*) presente in *Spinoza - Filosofia pratica*.

¹⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

¹⁸³ *ibidem*.

nel caso, come, è necessario confrontarla con la nuova concezione di ontologia che ne emerge. Deleuze infatti ribalta i tradizionali termini della problematica ontologica sostituendo alla causa il concetto di differenza. L'essere è indeterminabile, l'essere è la stessa differenza. L'essere è quindi secondo rispetto alla differenza e la causa formale dunque non è più correlata all'affermazione; solo infatti una causa interna ed efficiente può essere affermativa in un pensiero dove l'ontologia assume questa nuova forma¹⁸⁴. Abbiamo infatti già visto¹⁸⁵ come la causa formale sia produttrice di un falso movimento perché essa non permette la creazione tipica della causa efficiente. Deleuze poi sostituisce al dibattito scolastico sulla causa quello sulla differenza. Non vi è più scissione tra essere ed esistere ma un reale che, tra virtuale e attuale, si differenzia, crea differenza. La causa formale insomma è un concetto che non è più adatto al pensiero di Deleuze perché si trova fuori luogo nella sua nuova concezione ontologica. L'affermazione che quindi qui stiamo cercando ha 3 soli connotati: 1) essere causa efficiente; 2) essere necessaria; 3) essere immanente.

3.2 Analisi dei concetti ontologici

Sarà anche d'aiuto però tenere fermo cosa l'affermatività non è. Rosi Braidotti, proprio in riferimento al pensiero di Deleuze, ci parla del concetto di affermazione nei termini di «libertà dal fardello della negatività, libertà raggiunta attraverso la comprensione dei differenti gradienti di oggettivazione e assoggettamento»¹⁸⁶. Ora, se la comprensione dei vari livelli di assoggettamento può caratterizzare l'analisi solo dal punto di vista etico e politico¹⁸⁷, calato cioè all'interno di un contesto sociale, il primo punto è invece perfetto rispetto a quanto abbiamo preso in considerazione fino a qui. La negatività rientrerà anche nell'aspetto etico ma qui ha un ruolo molto importante perché ci mostra come essa non sia intesa nei termini di un concetto ma in quelli di un movimento che plasma il pensiero e lo anima. Deleuze in totale controtendenza rispetto ai suoi contemporanei torna a Bergson, autore in netta opposizione rispetto a Hegel. Come dice Hardt infatti Hegel è il grande "antagonista" di Deleuze: il rappresentante di un pensiero basato su un movimento negativo.

¹⁸⁴ Anche poi l'interpretazione di Deleuze su Spinoza molte volte sottolinea, più che l'aspetto formale della sostanza, altri aspetti che gli interessano maggiormente. Come dice Pardi in riferimento al testo di Deleuze *Spinoza e la méthode général de M. Guerroult*, «La sostanza è un'esperienza dinamica e affettiva, un'azione di rivoluzione e costruzione ad un tempo. Pensiero e materia vi perdono ogni connotazione formale per divenire un unico processo di affermazione d'esistenza» Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo*, Aldo Parti (a cura di), Ombre corte: Verona, 2013, p. 10.

¹⁸⁵ *Supra*, p. 39.

¹⁸⁶ Rosi Braidotti, *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Mimesis: Milano-Udine, 2017, p. 120.

¹⁸⁷ In realtà la comprensione dei differenti gradienti di oggettivazione può essere letto attraverso Bergson, e il suo modo di intendere l'oggettivo, come studio di ciò che è attuale (*Supra*, p. 37) e allora rientrare in questa parte dell'analisi. La Braidotti però non intende questo bensì i modi in cui un individuo, una società o un sistema declinano ciò che è soggetto e oggetto; non deve rientrare quindi in questo primo capitolo.

Abbiamo visto come nel sistema hegeliano la negazione si inserisca sempre *tra*¹⁸⁸ le cose e rappresenti quindi il modo attraverso cui le cose prendono consistenza, il particolare movimento di pensiero attraverso cui i concetti hegeliani si delineano. Deleuze quindi

Assume Hegel, non per recuperare gli elementi validi, non per estrarre “il nocciolo razionale dall’involucro mistico”, piuttosto per articolare una critica totale e una refutazione della struttura della dialettica negativa così da raggiungere un’autonomia reale, una separazione teorica dall’intera problematica hegeliana.¹⁸⁹

Abbiamo visto come Deleuze usi una terminologia e parta da approcci tipicamente hegeliani (la determinazione dell’essere, l’unità dell’Uno e del Molteplice) per poi prenderne le distanze. La grande problematica infatti è creare una vera alternativa al pensiero di Hegel senza opporla ad esso, pena il farla rientrare nel movimento dialettico negativo: «l’hegelismo è il più temibile degli avversari, per la straordinaria capacità di assimilare l’opposizione»¹⁹⁰. La negazione dialettica infatti è una negazione che «supera in modo da conservare e mantenere il superato, e con ciò sopravvive al suo venire-superato»¹⁹¹. Essere anti-hegeliano in questa prospettiva rientra a pieno titolo nell’essere hegeliano. L’antagonismo di Deleuze allora sta nel delineare un pensiero che abbia basi diverse, che proponga un modo di vedere il mondo altro da quello di Hegel. Il pensiero deleuziano si concentra su un discorso ontologico immanente e materialista che rifiuta qualunque fondamento nascosto dell’essere e che anzi trova ciò che l’essere ha al suo interno. Per essere affermativo non è sufficiente infatti che non sia negativo, non può definirsi a partire da ciò che non è pena la perdita della sua affermatività. È qui evidente come ciò che viene considerato vero e falso è molto diverso nel pensiero di Bergson rispetto a quello di Hegel. Ora capiamo meglio l’importanza che Bergson ricopre per Deleuze, fornendogli il concetto fondamentale di differenza interna¹⁹². Non vi è più un rapporto che passa dalla negazione di una realtà a partire dalla sua contraddittoria ma di realtà che si impongono in base alle loro differenze interne, alla loro distinzione reale. Il movimento qui presente è totalmente differente perché fa emergere i concetti

¹⁸⁸ *Supra*, p. 27.

¹⁸⁹ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 10.

¹⁹⁰ *Ivi*, cit., pp. 10, 11.

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia: Firenze, 1960, p. 158.

¹⁹² «La sua indagine su Bergson presenta una critica dell’ontologia negativa e propone in sua vece un movimento del tutto positivo dell’essere che dipende da una nozione effettiva e interna di causalità. Al movimento negativo della determinazione oppone il movimento positivo della differenziazione; all’unità dell’Uno e del Molteplice, oppone l’irriducibile molteplicità del divenire» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 16.

direttamente dalle singole realtà, tanto che Bergson afferma di volere «per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto»¹⁹³.

Quello che Deleuze ha operato qui è una vera e propria selezione concettuale che gli permette di collocarsi su un altro piano rispetto all'hegelismo e avere un diverso modo di intendere il vero. Se però gli accade di fare dell'affermazione uno dei movimenti infiniti che contraddistinguono il suo pensiero deve passare necessariamente dal concetto di causa efficiente interna fino ad arrivare a quello di necessità. Se vogliamo ottenere un rapporto diretto con le cose bisogna infatti che partiamo proprio da esse, e non da ciò che è esterno a loro, per parlarne. Ogni aspetto esterno che viene utilizzato per definire non fa che reintrodurre il movimento negativo e non fa che, secondo i canoni di pensiero scolastici, mostrare la mera accidentalità del processo. Un movimento affermativo allora necessiterà, per essere tale, del concetto di necessità in senso prettamente scolastico; e quindi come causa efficiente interna che caratterizza la singola realtà. Solo questo permette a ciò che è reale di imporsi come tale: il fatto che deriva da sé necessariamente. La selezione deleuziana viene operata quindi anche sulla scelta di quale causa venga ritenuta reale: nel particolare solo quella efficiente perché solo essa non rimane esterna al suo effetto e quindi è necessaria. Scopriamo successivamente che questa causa, nella sua interiorità sostanziale, deve essere intesa come differenza interna, pura differenza di natura: essa è esattamente ciò che ci permette di definire una realtà a partire da sé stessa. L'accusa che Bergson rivolge a Hegel sul fatto di non pensare la differenza a partire da sé stessa ma sempre come un "tra" due cose ci rimarca il preciso approccio bergsoniano-deleuziano che qui stiamo mettendo in luce. Più precisamente la differenza interna nella sua necessità si esplica nell'essere come differenziazione e nelle singole realtà come processo di differenziazione tra le due tendenze che le caratterizza.

Nel caso dell'individuale la necessità si esplica per il fatto che necessariamente esso si muove nella dinamica che lega assieme il suo divenire ideale e quello situato: esso si sviluppa necessariamente a partire dalla propria tendenza pura ma, nel processo di attualizzazione, egli deve scontrarsi con tutti gli altri individuali con cui entra in contatto. Tutto ciò che nelle realtà particolari accade avviene necessariamente secondo determinate linee di differenziazione che attualizzano differenti parti del virtuale. Queste tendenze ideali però non possono essere descritte senza fare riferimento alla loro applicazione attuale pena il loro errato intendimento:

¹⁹³ Henri Bergson, *Pensiero e movimento*, Bompiani: Milano, 2000, p. 165.

Il punto che qui deve essere tenuto fermo è che una tendenza è tale nel momento in cui viene “constatata”, quando cioè essa emerge. Non si può cercare di descriverla prima della sua applicazione nel e sul mondo e per questo le condizioni che dobbiamo raggiungere sono quelle dell’esperienza reale.¹⁹⁴

La necessità si esplica invece nel caso dell’essere per il fatto che, dal momento che tutto è, deve essere per forza a partire dall’essere stesso e, dal momento che tutto è molteplice, l’essere nella sua purezza, il virtuale, si differenzia necessariamente da sé stesso per creare il molteplice. Ma anche per un altro aspetto: Deleuze e Bergson, come abbiamo già detto, ribaltano il tradizionale modo di intendere l’essere dicendo che la differenza è l’essere (l’alterazione è la sostanza). Ma la differenza è necessariamente imposizione di differenza. Il movimento affermativo allora si mischia e si compone con quello della differenza. Ciò emerge proprio nell’essere come ciò che si differenzia in sé, essere come processo di differenziazione. Si può parlare allora di affermazione proprio perché la singola realtà si delinea positivamente a partire dalla propria differenza interna. La differenza qui diventa il modello privilegiato per lo sviluppo del movimento dell’affermazione. Questo processo però è tale sono nella misura in cui l’essere impone il differente, imponendo al contempo sé stesso in quanto differenziante. Il concetto di differente è quindi l’incrocio dei due movimenti dal momento che la differenza è ciò che si impone al reale a partire da sé e sempre grazie a un processo di differenziazione che rende complesso il virtuale semplice. Lo stesso virtuale si afferma, si impone nella realtà, come differente dall’attuale per la sua indifferenziazione interna che è legata però al concetto di moltitudine intensiva come ne abbiamo sopra parlato (qualcosa che si separa solo cambiando di natura). Ora possiamo dire che l’affermazione è ciò che è il reale nella misura in cui è continua imposizione di differenza. E già la differenza in sé è imposizione di sé stessa nella misura in cui essa si impone al di là di qualsiasi ontologia, che anzi permette all’essere di vedersi come tale, come processo infinito di ripetizione di differenza, cioè imposizione di novità, di Altro radicale.

La domanda che ci viene spontanea dopo aver parlato del movimento negativo è se quindi la negazione sia totalmente assente all’interno del movimento affermativo o, altrimenti, in che termini se ne può parlare. Nel pensiero deleuziano infatti la negazione è sempre presente ma assume connotati totalmente differenti: è assoluta e senza ritorno, «momento estremo di nichilismo»¹⁹⁵. Deleuze in questo si limita a prendere atto di un tratto della realtà: «la negazione della bomba

¹⁹⁴ Bergson, *Pensiero e movimento*, cit., p. 26.

¹⁹⁵ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 12.

nucleare è non dialettica nella sua attualità, lo è non nei progetti strategici di Washington ma nelle strade di Hiroshima, come agente della distruzione totale»¹⁹⁶. Qui non c'è nessuna conservazione ma totale annullamento. Questa concezione della negazione è totalmente in linea allora con il modo di pensare affermativo: nei momenti in cui affermazione è affermazione di realtà, negazione è sottrazione di essa. Questa concezione così radicale di negazione porta a chiederci come possa essere reale allora il mondo. Bene, esattamente nella misura in cui la realtà è produzione di realtà, *élan vital* che va dal virtuale all'attuale sempre differenziandosi. Il processo di attualizzazione è creazione di realtà nella misura in cui viene creato l'attuale e quindi anche la differenza qualitativa e quantitativa¹⁹⁷. La differenza qualitativa tra attuale e virtuale necessita di una creazione. In più la produzione di essere di cui qui si parla è da intendere in maniera efficiente come risultato della forza esplosiva della vita, lo stesso slancio vitale che la caratterizza. Ma non solo: «L'ontologia di Deleuze attinge alla tradizionale distinzione tra cause e sviluppa sia la nozione di "produttività" dell'essere sia quella della sua "producibilità", ovvero della sua attitudine a produrre e a essere prodotto»¹⁹⁸. In questo punto si vede bene come la differenza dal punto di vista logico sia più profonda dell'essere. E la differenza viene qui spinozianamente intesa come *causa sui*, come prodotto e produttore sé stessa. La differenza quindi produce attualità che possono negarne altre annichilandole: questa è la negazione nel pensiero di Deleuze. Abbiamo sotto gli occhi cosa vuol dire concretamente la creazione da parte di diversi movimenti infiniti: il concetto di negazione, a seconda di quale movimento lo anima, assume connotati differenti. È qui il caso appena trattato. Nel Pensiero di Deleuze questo concetto viene plasmato nello stampo dell'affermazione e assume dei connotati che per Hegel o per altri pensieri non avrà mai.

Molto utile per questa analisi sull'affermazione è il punto a pagina 30 del presente lavoro dove si fa riferimento al pensiero di Bergson come un sistema emanativo. Nel momento in cui ci figuriamo questo particolare tipo di emanazione però non dobbiamo vederlo come un fenomeno luminoso, come suggeritoci da Hegel, che emana da un punto centrale fino a disperdersi totalmente nel buio cosmico ma come un tutto che contiene in sé ogni particolarità non ancora perfettamente espressa, un'unità virtuale della materia che si può organizzare in modi sempre diversi e divergenti, un brulicare continuo e irrefrenabile del tutto sempre sul punto di differenziarsi. Questo tutto crea questo infinito brulichio attualizzandosi, differenziandosi, imponendosi al reale come due capi di una retta separati da un punto: affermazione di virtuale da una parte e di attuale dall'altra, due

¹⁹⁶ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 13.

¹⁹⁷ *Supra*, p. 38.

¹⁹⁸ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 17.

direzioni che necessitano di un punto per passare la prima nella seconda in un movimento necessario: quello dell'affermazione. Il filtro non è altro che quello che accade, che si impone come reale: da una parte attuale e dall'altra virtuale. Questo è il movimento dell'affermazione, il setaccio che filtra i concetti deleuziani in vista della delineazione di un piano che possa abbracciare il mondo nella sua continua diversità e, soprattutto, nel processo di ripetizione temporale di questa differenza.

Ma non solo, è infatti estremamente curioso di come la creazione come caratteristica del movimento infinito assuma qui, nel caso del movimento affermativo, i connotati di creazione di un tutto continuamente creativo, continuamente differente rispetto a se stesso che non finisce mai di imporsi come reale. Proprio questo è il centro dell'approccio ontologico visto con gli occhi del movimento affermativo: un brulichio vitale che soggiaccia anche allo stesso essere per dimostrare come sia possibile che un pensiero sia movimento, sia differenza e sia affermazione prima che essenza, staticità, determinazione. Se davvero cerchiamo di abitare questo pensiero ci rendiamo conto di quanto esso ci trascini nel puro movimento, nella pura affermazione di ciò che, come spirito vitale, semplicemente diviene, si applica senza mai fermarsi ma solo affermandosi. La mobilità di un movimento puro è talmente grande che non prende solo sé stesso ma coinvolge anche la differenza tra sé stesso e il resto in un continuo divenire furioso. Solo grazie alla nozione di virtuale riusciamo a prefigurarci questo orizzonte, un reale che è abbastanza ampio da contenere l'espressione della tendenza, la sua adeguazione all'interno dell'agone con le altre tendenze, e la tendenza ideale che necessita di quello spazio per esprimersi. Se infatti avessimo solo la nozione di possibile e reale non potremmo concepire quanto accade in questa filosofia. Ma, a pensarci bene, il concetto di possibilità non può collocarsi in un pensiero messo in moto da un movimento infinito affermativo in quanto l'affermazione è immanente e prevede solo quello che c'è come reale e non quello che reale ancora non è ma può diventarlo; la causa formale non basta, deve essere efficiente¹⁹⁹. Al contrario virtuale ed attuale si conformano perfettamente a questo movimento e alla creazione di verità che esso porta. Tutto, secondo l'affermazione, avviene in maniera immanente. E questo è lo stesso motivo per cui Deleuze riscopre la moltitudine di organizzazione, effetto di superficie che da sempre (e in *Logica del senso* questo è immediatamente evidente) lo intriga e attira. Anche il concetto di molteplicità di organizzazione infatti ci mostra come il movimento affermativo sia presente e lo animi. Esso è un'organizzazione immanente, di superficie, che dipende dal divenire dinamico di ciò che vi partecipa. Il modificarsi e l'aggiungersi delle realtà al suo interno modificherà tutta la molteplicità mostrando come l'isolamento di una di esse (divisione) non

¹⁹⁹ *Supra*, p. 39.

faccia che creare qualcosa di natura differente da prima. La molteplicità di organizzazione non è che il risultato della relazione delle sue parti in un tutto, un'unità che è più della loro somma e che le rende inestricabili.

Il secondo paragrafo del presente lavoro continua poi con il tentativo provvisorio di Deleuze di immaginare un movimento che dall'attuale risalga al virtuale. In questa prospettiva non è di certo una sorpresa che venga attribuita all'uomo questa possibilità proprio attraverso l'emozione creatrice, qualcosa che già nel nome ci mostra ciò che c'è sotto. Con quest'ultimo passo Deleuze riesce ad inserire in noi lo stesso slancio vitale proprio dell'essere, l'abilità di uscire da se stesso per collocarsi su altri piani, in altre linee di differenziazione, e da essi produrre il nuovo, creare diversamente e, infine, imporsi differentemente nel reale. Qui vediamo comprese tutte le caratteristiche del movimento infinito: sia quella della selezione, della creazione e della relazione sia l'andata e ritorno di cui non abbiamo ancora parlato. Hardt afferma che «Deleuze respinge le considerazioni “intellettualistiche” dell'essere, quelle che in qualche modo subordinano l'essere al pensiero, che pongono il pensiero come suprema forma dell'essere»²⁰⁰, e questo lo porta a delineare in *Che cos'è la filosofia* un concetto di filosofia che porta in gioco sia il pensiero che l'essere: «il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere»²⁰¹. Ogni filosofo, lui compreso, si muove su due piani che sono in collegamento: da un'immagine a ciò che crede sia il mondo che lo circonda, ma anche al proprio pensiero. Nel particolare Bergson e Deleuze che fin qui ci hanno parlato di quella che è la loro immagine del pensiero, ora ci mostrano cosa intendono per natura. Si incasella allora tutto il discorso sull'attualizzazione attraverso linee di differenziazione che si biforcano in continuazione più attualizzano le varie parti del virtuale. Il movimento è sia nel pensiero che nell'essente: come movimento di creazione delle specie da una parte e come articolazione e associazione dei concetti dall'altra. L'affermazione risiede nell'essente come continua produzione di vita e come imposizione di quella stessa vita nel reale. La negazione limitatamente a ciò starà nell'uccisione totale dell'altro, nell'estinzione della specie, nell'impossibilità di affermazione di quella determinata realtà ormai non più presente.

Forse ora è più chiaro cosa voglia dire quanto detto da Deleuze e Guattari sull'andata e ritorno del movimento infinito. E quanto qui l'affermazione come movimento infinito colga nel segno e avvolga sia pensiero che materia dell'essere: le due potenze dell'affermazione stessa. In fin dei conti l'attribuzione all'uomo dell'emozione creatrice non è che la resa pratica, materiale, per legittimare tutto il pensiero precedentemente affrontato e per non perdere la spinta vitale nel

²⁰⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 14, 15.

²⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

processo di differenziazione. L'uomo non soltanto dal punto di vista intellettuale ma anche materiale è l'unico che può davvero creare novità perché riesce²⁰² a colmare il movimento emanato di allontanamento ricongiungendosi con tutte le realtà particolari e perfino con il virtuale.

Arrivati qui alla fine del primo capitolo è importante sottolineare brevemente i traguardi raggiunti. Non solo i concetti qui presi in esame limitatamente all'aspetto ontologico mostrano una fitta maglia che li lega coerentemente con il movimento affermativo soggiacente ma, come abbiamo visto, essi ci mostrano come non possano che essere stati selezionati da questo movimento. Dall'altra parte la creazione operata dal movimento per quanto riguarda il vero e il falso del pensiero si mostra in linea con una visione affermativa della realtà e, infine, si è mostrata la caratteristica del movimento come andata e ritorno (le due potenze dell'esistere e del comprendere), in una visione in cui esso percorre il piano e lo tesse in un intricata maglia legando assieme pensiero e natura come due diversi aspetti della stessa realtà separati solo da una piega. Tutte le quattro caratteristiche inizialmente individuate affinché un movimento possa essere infinito sono state verificate per il movimento scelto come tesi di questo elaborato perché si è verificato come i tratti intensivi del concetto affermativo (causa efficiente, necessità e immanenza) siano stati messi in moto e trasformati in tratti diagrammatici.

Dopo aver mostrato le criticità nei confronti della riflessione deleuziana su Bergson ci apprestiamo ora ad andare oltre per rispondere più approfonditamente e soddisfacentemente alle domande già accennate. Nietzsche sarà il prossimo interlocutore di Deleuze e con lui emergerà l'aspetto etico finora rimasto in ombra.

²⁰² Non tutti gli uomini ma solo una ristretta cerchia.

Capitolo II: Sull'affermazione dei concetti etici

1. Nietzsche: la riflessione etica

Una diffusa riflessione sull'etica ci viene offerta da Deleuze in *Nietzsche e la filosofia*²⁰³, pietra d'angolo per comprendere lo sviluppo del movimento del suo pensiero avuto dopo il famoso "buco di otto anni"²⁰⁴. Esattamente questo testo infatti è il risultato più innovativo di questo periodo, dove il tema ontologico, più presente nel periodo precedente, lascia il passo a quello etico. Del resto, abbiamo già visto nel *Capitolo I* il modificarsi dell'atteggiamento di Deleuze, maggiormente interessato, ne *Il bergsonismo* (che ricordiamo successivo a tale buco), ad affrontare la problematica dell'Unità/Molteplicità e l'aspetto sociale. Nel testo che qui affrontiamo però si mostra nella sua interezza sia il nuovo terreno su cui il pensiero di Deleuze viene posto sia la potenza dispiegata del risultato teorico raggiunto dall'autore. Tanto che Hardt avanza un'ipotesi forte nel suo lavoro: «il lavoro su Nietzsche, dunque, sarà forse la chiave per interpretare lo sviluppo del pensiero che anima i primi scritti di Deleuze»²⁰⁵. Tutti gli argomenti affrontati in Bergson vengono riproposti in termini diversi: le questioni logiche prendono ora le fattezze di interrogativi sul senso e sul valore, e le risposte date non si collocheranno che in questo nuovo solco tracciato da Nietzsche²⁰⁶. La logica bergsoniana viene trasformata in una indagine sulla natura della potenza nietzschiana: da una ricostruzione genetica di questa potenza fino alla creazione di una vera e propria etica dell'essere. Questo traguardo sarà il ponte essenziale per parlare di Spinoza nel *Capitolo III*, passaggio obbligato per mostrare come il pensiero di Deleuze si sviluppi su tre livelli comunicanti (ontologico, etico e politico) per sfociare infine in quello prettamente politico. Nietzsche per Deleuze ha questo ruolo critico fondamentale che gli permetterà di accomiarsi definitivamente dal pensiero hegeliano in vista della creazione di un piano senza più legami con esso, senza più referenti in comune ma totalmente altro, un modo di pensare e di vedere il mondo semplicemente diverso. Ecco qui l'inizio del nuovo percorso...

²⁰³ Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi: Milano, 2002.

²⁰⁴ «*Nietzsche e la filosofia* è il risultato concreto del "buco di otto anni" nella vita intellettuale di Deleuze, l'intervallo più lungo nella sua prolifica carriera» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 69.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ «Nel suo significato più ampio, il progetto di Nietzsche consiste nell'introduzione dei concetti di senso e di valore in filosofia» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 3.

1.1 La genealogia e il rapporto tra forze

Nietzsche e la filosofia inizia proprio alla volta della spiegazione della genealogia, dell'introduzione cioè del valore all'interno del fare filosofia. I valori, spiega Nietzsche, non devono essere scambiati per dei principi altrimenti si arriva erroneamente a pensare che una valutazione di determinati fenomeni, per potersi esercitare, necessiti di valori per definirli. Così facendo si compierebbe un errore *hysteron proteron*, anticipando quello che dovrebbe invece seguire. I valori necessitano di una valutazione che li fornisca di tale valore²⁰⁷. Perché infatti alcuni valori dovrebbero essere superiori rispetto ad altri? Ciò avviene solamente perché vi è stata una valutazione preventiva che li ha insigniti come tali. Il problema per come lo ha considerato Nietzsche è nel valore dei valori, cioè la questione della loro creazione. Le valutazioni allora cambiano di significato e da semplici giudizi basati su determinati principi di valore diventano «modi d'essere, di esistere, da parte di chi giudica e valuta; fungono quindi da principi a quei valori in base a cui si giudica»²⁰⁸. Ogni nostro modo di pensare e agire è già il frutto di uno di questi modi d'essere e di vedere il mondo. Ciò che tenta allora di fare Nietzsche è duplice: da una parte vuole ricondurre ogni cosa a dei valori, ma dall'altra vuole ricondurre ogni valore a una valutazione, all'origine che decida il loro valore. Egli infatti «si leva contemporaneamente tanto contro la suprema idea di fondamento, per la quale i valori rimangono indifferenti alla propria origine, quanto contro l'idea di semplice derivazione causale o di mero inizio, per cui l'origine rimane indifferente ai valori»²⁰⁹. Questa è la genealogia: il valore dell'origine e contemporaneamente l'origine del valore. Essa quindi è l'elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore. Nietzsche inserisce nella propria filosofia il concetto di differenza e di distanza in quanto ogni valore è differente in sé e in rapporto con gli altri ma intrattiene anche una relazione di prossimità con tutti gli altri a seconda di quanto essi siano compatibili. Il concetto di genealogia porta in campo una creazione che è inseparabile da una differenziazione: nello stesso momento in cui si decide che qualcosa abbia un certo valore rispetto che qualcos'altro si sta creando quello stesso valore. La genealogia è quindi lo studio dei valori e della loro origine e il filosofo non è altro che un genealogista.

Questo pensiero ci porta a dire che non possiamo comprendere il senso di qualcosa se non conosciamo ciò che si appropria di quella determinata cosa. Se infatti non sappiamo la valutazione che guida un particolare stare al mondo non potremmo sapere che cosa davvero succede e perché

²⁰⁷ «D'altra parte però, se si va più a fondo, sono i valori a presupporre valutazione, “punti di apprezzamento” da cui proviene il loro stesso valore» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 3.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 4.

²⁰⁹ *ibidem*.

succede. Quello che Nietzsche ha sostituito nel suo pensiero è la correlazione tra apparenza ed essenza, restituendoci quella tra fenomeno e senso²¹⁰. Infatti «un fenomeno non è né un apparire né un manifestarsi, ma è un segno, un sintomo il cui senso è dato da una forza attuale»²¹¹. Ciò che ogni forza fa è appropriarsi di una parte di realtà per guidarla, dirigerla secondo le proprie direzioni assolute, i propri scopi²¹². Il senso di una realtà quindi si modifica a seconda della forza che se ne appropria e la sua storia è la successione delle forze che l'hanno gravitata. Nella *Genealogia della morale* Nietzsche ci dice che la storia è proprio questo «susseguirsi di processi d'assoggettamento [...] più o meno spinti in profondità, più o meno indipendenti l'uno dall'altro»²¹³. Dal momento che ogni forza veicola un senso, essendoci diverse forze, vi è sempre una pluralità di sensi che si interfacciano. La genealogia è dunque una vera e propria arte sia per quanto riguarda l'individuazione dei diversi sensi in gioco, sia per l'interpretazione dei loro intrecci. È Deleuze a metterci subito in guardia sul fatto che «non si può capire la filosofia di Nietzsche se non si tiene conto del suo essenziale pluralismo»²¹⁴. Ogni evento ha una molteplicità di sensi a seconda delle forze che se ne appropriano. In questa visione delle cose l'essenza assume fattezze differenti, essa «sarà quel senso che, fra tutti, è dato alla cosa dalla forza che presenta l'affinità maggiore»²¹⁵. È la forza che si impone sulle altre, che riesce ad imporre il proprio senso senza però annullare quello delle altre forze. Questo approccio ci mostra come l'essenza delle cose per Nietzsche cambi a seconda delle forze che di volta in volta predominano sulle altre, in un divenire immanente esposto al caso. La stessa filosofia, come del resto tutte le altre realtà, viene colta da pensieri di volta in volta dominanti che la considerano in sé stessa distanziandola da tutto ciò che gradualmente non si considera più filosofia e mostrano in quel preciso frangente di tempo quella che è per loro l'essenza. La genealogia quindi non vi è da sempre ma emerge solo nella senilità della filosofia, quando cioè essa si può differenziare dalle altre realtà e quando essa viene impossessata da determinate forze che

²¹⁰ Il diverso senso della problematica ontologica impostata da Deleuze e accennata in Bergson si ripercuote qui nella scelta di un pensiero, quello di Nietzsche, che disperde l'idea di essere metafisico in virtù di uno studio immanente delle forze che gravitano la realtà.

²¹¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 6.

²¹² «Ogni forza è appropriazione, dominio, governo di una quantità di realtà» *ibidem*.

²¹³ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 277.

²¹⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 7.

²¹⁵ *Ivi*, p. 8.

riescono ad imbrigliarla²¹⁶. L'esempio portato è il fatto che la filosofia sia greca perché è in Grecia che essa raggiunge per la prima volta la sua forma più alta, venendo contemporaneamente distinta dall'orizzonte sapienziale-sacerdotale tipico dell'Oriente.

La riflessione nietzschiana ci porta all'attenzione che ogni oggetto è di per sé una forza: «esso infatti non è apparenza, ma manifestazione di una forza e quindi ogni forza è in rapporto essenziale con un'altra forza»²¹⁷. L'essere della forza non è quindi singolare ma plurale: è sia dominio delle forze che ciò su cui si applica la forza. La caratteristica della forza infatti è che essa è già inserita in una pluralità di forze che creano un campo di forze. Essa è sia espressione di un certo oggetto che risultante del dominio di forze. Il dominio prevede al proprio interno la relazione attraverso un determinato rapporto di distanza. Quest'ultima è l'elemento differenziale, ciò che permette alle forze di entrare in contatto le une con le altre. Inscritto nello stesso concetto di forza c'è che essa deve entrare in contatto solo e con altre forze. Concepita sotto questo punto di vista la forza è una volontà, cioè l'elemento differenziale di essa. La volontà (di potenza) è quindi la forza inserita nel rapporto con tutte le forze circostanti, inserita nel dominio di forze. Si costruirà dunque una gerarchia di forze che rispecchierà il rapporto tra le volontà di potenza. Mentre il senso è il solo rapporto tra la cosa e la forza che se ne impadronisce (e l'essere è il senso della forza che prevale su tutte), il valore è «la gerarchia delle forze che si esprimono nella cosa in quanto fenomeno complesso»²¹⁸. Ora, questa spiegazione è molto complicata e cercheremo di darne ragione. Abbiamo visto che la valutazione fornisce di valore i valori differenziandoli, attribuendo cioè ad alcune cose una certa importanza mentre ad altre una minore. Questa gerarchizzazione tra cose più o meno degne secondo un certo valore è tale nel reale solo perché è il risultato di forze che si impongono su altre²¹⁹ ordinandosi al vertice della gerarchia che creano. Il valore secondo cui giudico qualcosa allora non sarà altro che questa stessa gerarchia di forze messe a sistema.

A differenza di Schopenhauer che prevede una sola volontà, Nietzsche delinea una pluralità di volontà ognuna con un contenuto differente. Per l'autore ogni volontà non mira ad un fine ma vuole imporre sé stessa; «fa della propria differenza un oggetto di affermazione»²²⁰. Questa particolare

²¹⁶ Qui si mostra una grande affinità tra il concetto di genealogia nietzschiano nei confronti della filosofia e quello di filosofia deleuziano, in quanto entrambi arrivano nella senilità come per testimoniare e farsi carico di un percorso fatto e non a priori prima che quel percorso si faccia da sé, si imponga sul reale.

²¹⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 10.

²¹⁸ *Ivi*, p. 13.

²¹⁹ L'importante qui è non vedere il rapporto come negazione, dal momento che stiamo parlando solo di forze e l'una non può negare o rimuovere un'altra, ma come forza risultante dal dominio.

²²⁰ *Ivi*, p. 14.

imposizione porta la singola volontà a prendere coscienza della propria differenza e a godere di essa. La differenza così facendo diventa oggetto di un'affermazione pratica che non può essere però separata dall'essenza e costituisce la quotidianità dell'esistenza²²¹. Sbaglieremmo quindi se intendessimo il concetto di forza come dialettico. Infatti, come afferma Deleuze, «tutto dipenda dal ruolo che il negativo viene ad assumere»²²². Una forza non ne nega un'altra ma è tutta tesa ad affermare sé stessa.

Il negativo, come qualcosa di essenziale da cui la forza trarrebbe la propria attività, non compare: al contrario, esso è il risultato di questa attività, dell'esistenza di una forza attiva e dell'affermazione della sua differenza. Il negativo è il prodotto dell'esistenza stessa, è l'aggressività che si collega necessariamente a un'esistenza attiva, l'aggressività di un'affermazione.²²³

Il negativo qui non è altro che l'ombra del positivo, secondo e dovuto a quest'ultimo. Visto da chi subisce l'affermazione essa non è che un qualcosa che ci limita ma visto dall'affermazione stessa, che produce quella stessa sensazione di limitazione nell'altro, è solamente imposizione di sé e a partire da sé. Alla negazione Nietzsche sostituisce la differenza, oggetto di affermazione e godimento da parte di chi la afferma affermando sé stesso.

Quando parliamo di volontà però è il caso di differenziarla dalla coscienza. Il riferimento nietzschiano alla «modestia della coscienza»²²⁴ si riferisce al fatto che debba essere intesa alla stregua di un effetto di superficie, «il sintomo di una trasformazione più profonda, dell'attività di forze che appartengono a un ordine del tutto diverso da quello spirituale»²²⁵. Su di essa si esercita l'azione del mondo ed anzi essa è già il risultato dei valori del mondo. La coscienza per Nietzsche non è mai coscienza di sé ma sempre di un io in relazione al proprio sé, cioè all'inconscio. È immediatamente risultato della volontà in quanto deriva dal rapporto differenziale tra forze e quindi coscienza di una gerarchia, di un inferiore e un superiore in rapporto²²⁶. In ultima istanza la coscienza è sintomo di un corpo in relazione con altri. Qui Nietzsche segue la lezione spinoziana chiedendosi “Cosa può davvero un corpo?”, e innanzitutto “Cos'è?”. Deleuze ci aiuta a capire

²²¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 15.

²²² *Ivi*, p. 13.

²²³ *ibidem*.

²²⁴ Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1883*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 322.

²²⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 59.

²²⁶ «Non è coscienza del padrone, ma del servo in rapporto a un padrone che non può essere cosciente», «La coscienza nasce in relazione all'essere *del quale potremmo essere in funzione*» *ivi*, p. 60 (corsivo dell'autore).

questo concetto dicendoci che esso non è un luogo perché nell'orizzonte nietzschiano, come abbiamo visto, tutte le realtà sono già forze e campi di forze. Essendo che ogni forza è in rapporto di dominio o di sudditanza con le altre, il corpo non sarà che il risultato di queste forze e si definirà a partire da esse. È importante notare dall'inizio che qui stiamo parlando sia di corpi in senso chimico e biologico sia sociale e politico. Esso è composto da diverse forze irriducibili l'una all'altra e quindi è molteplice, e la sua unità può essere determinata solo prendendo in considerazione il dominio delle forze.

Nel corpo «le forze superiori o dominanti si definiscono come *attive*, mentre quelle inferiori o dominate come *reattive*»²²⁷. Attivo e reattivo sono le qualità originarie delle forze che esprimono il loro vicendevole rapporto. Ciò che implicitamente si sta intendendo è che le forze non possiedono una quantità a prescindere dalla loro qualità in quanto sono già da subito messe a sistema, inserite in un dominio che le vede come dominanti o dominate²²⁸. La qualità però dipende dalla differenza di quantità delle forze, e in questo è l'essenza della forza nella misura in cui una forza è essenzialmente in rapporto con le altre. Da una parte è necessario considerare le forze sotto il punto di vista quantitativo per poter descrivere la realtà ma quest'ultima diventa comprensibile solo se viene spiegata in termini di qualità²²⁹, a partire dalle forze attive che assoggettano tutto il resto. La forza attiva è «l'attività si definisce innanzitutto in base alla potenza di trasformazione», a ciò che riesce a modificare maggiormente il reale. Vi è una duplice nascita simultanea e inseparabile, «ciò significa che non possiamo calcolare le forze astrattamente; dobbiamo, di volta in volta, valutare concretamente le rispettive qualità nelle loro sfumature»²³⁰. Ma cosa vuol dire questa astrattezza quando ci stiamo riferendo a delle forze? Il vederle solo come portatrici di una certa quantità senza qualità, cioè di intenderle avulse dal dominio di forze, nella loro singolarità. Esse infatti non si trovano che in tale dominio e non hanno quindi una quantità senza una qualità, questo è l'essere della forza e il loro considerarle concretamente.

Nietzsche rifiuta una determinazione puramente quantitativa delle forze quale quella chimica, che arriva ad annullarle l'una con l'altra²³¹. Le forze infatti potranno equilibrarsi ma non per questo si annulleranno. Non dobbiamo poi immaginarci che tutte le forze si combinano sempre tra loro, in realtà esse mostrano la loro potenza solo in rapporto a un ristretto numero di forze. Ora possiamo

²²⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 61 (corsivo dell'autore).

²²⁸ *ibidem*.

²²⁹ *Ivi*, p. 65.

²³⁰ *Ivi*, 67.

²³¹ *Ivi*, p. 66.

capire in profondo cosa sia la gerarchia: essa è la differenza di un particolare numero di forze qualificate in base alla loro quantità. Le forze inferiori vengono assoggettate dalle superiori ma non per questo spariscono. Esse si fanno assoggettare per garantirsi un minimo di sopravvivenza, seguono sempre i propri scopi che devono però essere continuamente rinegoziati a partire dalle forze più grandi. Questo meccanismo di regolamentazione rende queste forze reattive e al contempo sottolinea l'attività di quelle che sono dominanti e che non necessitano di questi continui compromessi nella gestione e concezione della propria vita. Tornando al corpo, noi possiamo comprendere un organismo solo in base alle forze che lo guidano (reattive o attive) ma ciò non toglie che esso sia fatto da forze e non da meccanismi o finalità. Questi ultimi sono solo delle conseguenze dell'essere attivo o passivo delle forze mentre i corpi sono già calati in rapporti di forza che li dominano. Si prospetta un ordine asimmetrico tra forze in quanto le forze reattive per essere comprese necessitano delle forze attive perché ad esse sono subordinate, mentre quelle attive non hanno bisogno delle altre. La coscienza però qui non ci aiuta a comprendere le forze attive perché esse sono inconse, immediate, istintuali e creative. Essa si può tutt'al più schierare dalla parte delle forze reattive rendendoci impossibile il sapere cosa può un corpo. La coscienza è quella che osserva, contempla, considera e quindi è già reazione, è essenzialmente reattiva²³². Essa necessita che qualcos'altro agisca per poter venire considerato da essa, e quindi è sempre seconda²³³. In questo modo noi non possiamo comprendere la realtà che attraverso un punto di vista reattivo (sempre per questo ci è così difficile comprendere l'attività): «la coscienza è sempre coscienza di un inferiore in rapporto al superiore»²³⁴. Ora, ciò che Nietzsche intende fare è orientarsi verso le forze attive e l'inconscio che le muove: «nella sua concezione dell'organismo, il suo interesse non è rivolto a una pluralità di forze costituenti ma alla diversità tra forze attive e reattive e alla ricerca delle forze attive»²³⁵. La scienza che persegue questo autore è esattamente là dove non vi è coscienza: è «tendere alla potenza»²³⁶, cioè agire, creare, modificare il reale, avere la potenza di trasformarlo. Questa forza si basa su sé stessa, è paga di sé e non necessita di altre a

²³² «Il pensiero che affronta un problema, cercando di determinarne le condizioni, può rappresentarselo solo negativamente poiché la positività del segno non è rappresentabile. Nella rappresentazione [della coscienza] rimane solo un'ombra dei segni, l'ombra del negativo» Zourabichvili, *Deleuze*, cit., p. 60.

²³³ «Chi considera l'azione dal punto di vista della sua utilità o dannosità, dal punto di vista dei suoi motivi e delle sue conseguenze? Non certo colui che agisce, il quale non "considera" l'azione, ma il terzo che subisce e osserva» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 110. Questo terzo è proprio la coscienza.

²³⁴ *Ivi*, p. 60.

²³⁵ *Ivi*, p. 63.

²³⁶ Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 197.

partire da cui definirsi. Al contrario quella reattiva non può essere compresa da sé sia in quanto forza reattiva, perché è in funzione di altro, sia in quanto forza, perché si rischia di anteporre le finalità e i meccanismi alla forza che li genera e mette in moto col risultato pratico di fraintendersi.

1.2 Il tragico

Viene necessario ora parlare del concetto di tragico e di come lo interpreti Nietzsche. Solo a partire da esso infatti, e attraverso Eraclito, si potrà arrivare all'eterno ritorno. Nietzsche innanzitutto contrappone la visione tragica del mondo a tre altre visioni: 1) quella dialettica socratica; 2) quella cristiana; 3) quella dialettica moderna e wagneriana. Egli sostiene proprio un'impossibilità sia della dialettica che del pensiero cristiano nel comprendere il pensare tragico; Nietzsche sostiene di aver scoperto per primo la tragicità²³⁷. Certamente la dialettica ha una sua visione del tragico, in particolare come contraddizione tra sofferenza e vita, tra finito e infinito, e contemporaneamente come soluzione della contraddizione, ma ciò non è davvero il tragico. Nietzsche tuttavia all'interno della *Nascita della tragedia*, e sarà questo il motivo per cui rinnegherà l'opera come troppo hegeliana²³⁸, manterrà questo rapporto tra principi e soluzione e solo successivamente riuscirà a emanciparsi da esso. In questo libro il concetto di tragedia si fa spazio nella contrapposizione Dioniso-Apollo. Apollo è la bella apparenza, principio di individuazione che mostra il mondo nella sua immagine depauperata dalla sofferenza, mentre Dioniso è unità primitiva, assorbimento dell'individuo nell'essere originario. Dioniso non risolve la sofferenza del mondo, e di conseguenza la contraddizione tra essa e la vita, ma ci porta a un livello superiore «col renderci partecipi della sovrabbondanza dell'essere unico o del volere universale»²³⁹. Dioniso e Apollo non sono davvero in contrapposizione in quanto rappresentano due diversi modi di risolvere la contraddizione tra sofferenza e vita: il secondo con la mediazione mentre il primo senza. Apollo però costruisce la sua apparenza sopra la brutalità dionisiaca. La tragedia quindi, in questa prima fase nietzschiana, è conciliazione tra le due divinità ma solo con Dioniso che mostra la profondità del tragico²⁴⁰. Egli è l'unico personaggio tragico, che nella tragedia prende le fattezze del coro (una pluralità). Già però nella *Nascita della tragedia* vi sono spunti che mostrano Dioniso sotto un altro lato. Egli è

²³⁷ «Io ho scoperto, per primo, la tragicità» Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 25.

²³⁸ «Ha un ripugnante odore hegeliano» Nietzsche, *Ecce homo*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 319.

²³⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 18.

²⁴⁰ «La contraddizione originaria, la sua soluzione dionisiaca e l'espressione drammatica di questa soluzione delineano il tragico all'interno della *Nascita della tragedia*» *ivi*, p. 19.

presentato come il dio affermativo e affermatore per eccellenza, che afferma la sofferenza e da essa ne trae piacere. Per questo motivo egli non si risolve in una sola affermazione ma in tante quante sono le sofferenze. Dioniso, secondo la leggenda, è il dio che viene fatto a pezzi e sparso per il mondo, che si trasforma quindi in una molteplicità di affermazioni. Egli «è il dio che afferma la vita, il dio in nome del quale la vita deve essere affermata, e non giustificata o riscattata»²⁴¹. Ma è anche il dio del quale viene preconizzata una seconda nascita da parte della madre Demetra, una nascita che dobbiamo interpretare come al di là dell'individuazione, come un'affermazione totale e fine a sé stessa, al di là di qualsiasi barbaglio personalistico. Alla fine della Nascita della tragedia la contrapposizione che emerge non è più tra Dioniso e Apollo ma tra il primo e Socrate. Quest'ultimo infatti è colui che «contrappone l'idea alla vita, per mezzo dell'idea la giudica, la concepisce come ciò che dall'idea dev'essere giudicato, giustificato, riscattato»²⁴², come se la vita non bastasse da sé; è insomma la rappresentazione della coscienza. Ma qui Dioniso non è ancora solo affermazione e Socrate, come avversario, è dal principio troppo apollineo, in virtù della chiarezza, e alla fine troppo dionisiaco, per via del suo rapporto con la musica. In quest'opera di cui abbiamo parlato si prepara allora la vera contrapposizione tra negazione e affermazione della vita che avrà la sua concretezza solo con il nuovo Dioniso e con Cristo, ovvero il cristianesimo. Quest'ultimo ha, sì, subito martirio e passione esattamente come il primo ma lo fornisce di un senso totalmente differente.

Per il cristianesimo, il fatto che vi sia sofferenza significa anzitutto che la vita non è giusta; essa è essenzialmente ingiusta ed espia con la sofferenza una ingiustizia essenziale: se soffre vuol dire che è colpevole. Ciò significa in secondo luogo che essa deve essere giustificata, ovvero riscattata dalla sua ingiustizia o salvata dalla sofferenza per la quale è costantemente tenuta sotto accusa: la vita deve soffrire perché è colpevole.²⁴³

Questi due aspetti del cristianesimo rappresentano la cattiva coscienza, cioè l'interiorizzazione del dolore. Se soffro vuol dire che ho colpa, ma tutta la vita soffre quindi tutta la vita deve espia la colpa della propria nascita; Anassimandro con il peccato originale. La sofferenza del mondo viene giustificata da una colpa individuale. Questo è il modo in cui il cristianesimo nega la vita svalutandola, questo è il nichilismo cristiano. D'altro canto in Dioniso la sofferenza è esteriore, nel

²⁴¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 20.

²⁴² *Ivi*, p. 21.

²⁴³ *Ivi*, p. 23.

mondo, e non va giustificata ma solo affermata, egli «è il dio della vita che non deve essere giustificata, della vita che è giusta in modo essenziale»²⁴⁴.

L'opposizione di Dioniso o di Zaratustra a Cristo non è dialettica ma è opposizione alla dialettica, è l'affermazione differenziale contro la negazione dialettica, contro ogni nichilismo e contro questa sua forma particolare.²⁴⁵

Qui vediamo come, da un'inizio nel solco dell'hegelismo, Nietzsche si sia poi esentato da quel percorso creandone uno tutto nuovo. Infatti è esattamente questa affermazione molteplice e pluralista che costituisce l'essenza del tragico: «Dioniso afferma tutto ciò che si manifesta, “anche il dolore più aspro”, e si manifesta in tutto ciò che è affermato»²⁴⁶. Se è vero questo però la caratteristica di ogni realtà è la diversità di affermazione, e tale affermazione non è altro che gioia della molteplicità, della differenza. Proprio nella gioia si annida l'essenza del tragico²⁴⁷, essa non è una soluzione che guarisce dal dolore ma che ci evoca una profonda gioia attraverso l'affermazione della propria differenza. Qui Deleuze ravvisa tutto lo sforzo anti-dialettico nietzschiano:

Una logica dell'affermazione molteplice, ovvero della pura affermazione, e un'etica della gioia che le corrisponda costituiscono il sogno anti-dialettico e anti-religioso che percorre tutta la filosofia di Nietzsche. Il tragico non si fonda su un rapporto tra il negativo e la vita, ma sul rapporto essenziale tra il molteplice e la gioia, il positivo, l'affermazione.²⁴⁸

In questa nuova visione della tragedia Nietzsche rinnega l'aspetto drammatico che invece farà suo Wagner. Il dramma infatti è ancora troppo all'interno della contraddizione per essere davvero tragico, esso vuole la sofferenza, il negativo. E del resto è quello che vuole anche la dialettica, e, come suo massimo esponente, Hegel. Egli vuole giustificare la vita sottoponendola al lavoro del negativo. La dialettica e il tragico hanno però una cosa in comune: l'indagine sul senso dell'esistenza. Mentre i greci hanno visto la sofferenza nel mondo considerando da una parte gli dei come colpevoli di tale sofferenza e gli uomini come coloro che si fanno carico della pena soffrendo, i cristiani hanno ribaltato il rapporto: gli uomini sono i colpevoli della sofferenza, la colpa viene

²⁴⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 24.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 26.

²⁴⁶ *ibidem*.

²⁴⁷ «*Tragico* designa la forma estetica della gioia e non è una formula medica o una soluzione morale che guarisca dal dolore, dalla paura o dalla compassione. Il tragico è gioia» *ivi*, p. 27 (corsivo dell'autore).

²⁴⁸ *ibidem*.

introiettata, e Dio è colui che si fa carico di tale pena, attraverso il suo figlio sofferente, liberandoli a un'altra vita (e in questo vi è la negazione della vita terrena). È chiaro come entrambe le visioni qui riportate vedano l'esistenza come colpevole ma il problema più radicale che pone Nietzsche è se l'esistenza sia colpevole o no, se sia innocente o meno. In questo momento ci serve tutto il percorso fatto sulla filosofia della forza e della volontà, in quanto da esso discende l'innocenza come verità del molteplice. Ogni realtà è già forza e in rapporto ad altre forze in vista di cui può essere interpretata, e ogni forza è esattamente coincidente a ciò che è in suo potere, da cui è inseparabile. Se una forza si sottrae all'interpretazione di un'altra forza vuol dire che è rientrata sotto un'altra ancora che la fornisce di senso e la illumina. Tutto questo è sommamente innocente, è il semplice funzionamento delle cose²⁴⁹ dove ogni realtà svolge il proprio meccanismo interno.

1.3 Eraclito: affermazione e divenire (il gioco)

Arrivati a questo punto Deleuze fa riferimento ad Eraclito come uno degli unici pensatori per cui la vita è innocente e giusta. Eraclito è colui che fa diventare il divenire affermazione negando l'essere²⁵⁰. Davvero importante questa formulazione che, per iniziare, vuol dire che c'è solo il divenire. Così facendo si sta affermando il divenire ma contemporaneamente anche l'essere di tale divenire. Sembra qui entrati in contraddizione ma così non è, infatti da una parte l'essere come qualcosa di stabile, immoto, non è mentre vi è solo divenire, ma dall'altra l'essere è esattamente l'essere del divenire, il suo andamento sempre uguale. Vi sono quindi due pensieri: uno opera affermando il divenire mentre l'altro affermando l'essere del divenire. Entrambi questi pensieri però non sono separabili in quanto corrispondono alla stessa realtà. Non vi è un essere oltre il divenire, oltre il molteplice, per cui divenire e molteplice siano apparenza, ma non vi sono nemmeno realtà fisse ed eterne: «il molteplice è la manifestazione inseparabile, la metamorfosi essenziale, il sintomo costante dell'unico. Il molteplice è l'affermazione dell'uno, il divenire l'affermazione dell'essere»²⁵¹. In questa visione l'essere è l'affermazione del divenire mentre l'uno è quella del molteplice. L'unità è pluralità come somma di tutte le cose, come kantiana sintesi disgiuntiva. Se così non fosse ci sarebbe il problema di come il molteplice possa scaturire in eterno dall'uno. Eraclito parla quindi di un unico elemento in modo del tutto diverso da come fa Parmenide. Eraclito non ha visto negatività ma la duplice affermazione del divenire e dell'essere del divenire, cioè la

²⁴⁹ «L'innocenza è il gioco dell'esistenza, della forza e della volontà; l'esistenza che viene affermata e stimata, la forza che non viene separata, la volontà che non viene sdoppiata configurano, in prima approssimazione, l'innocenza» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 36.

²⁵⁰ *ibidem*.

²⁵¹ *Ivi*, p. 37.

giustificazione dell'essere. A questo punto l'essere del divenire si scopre come ritorno²⁵²: l'essere del divenire è il ritornare. Questo è l'eterno ritorno come legge del divenire ma anche come giustizia e come essere. La giustizia che intende qui Eraclito allora è la giustizia di questo mondo, che gli appartiene come necessario andamento delle cose che non potrebbero andare diversamente. L'esistenza quindi è innocente.

A questo punto Deleuze coglie l'occasione per introdurre il concetto di gioco: affermare il divenire e l'essere del divenire sono due momenti di uno stesso gioco di cui il terzo momento è il giocatore, l'artista o il fanciullo²⁵³. Il giocatore è colui che in alcuni momenti si abbandona alla vita mentre in altri la osserva, l'artista che prende parte alla propria opera e poi la guarda, il bambino che gioca e poi contempla i giochi. È come se l'essere del divenire giocasse con il proprio divenire: l'eterno ritorno, in quanto essere del divenire, è il secondo tempo del gioco ma è anche il terzo termine che partecipa di entrambi.

Questo perché l'eterno ritorno è il ritorno che si distingue dall'andare, è la contemplazione che si distingue dall'azione; ma è anche ritorno dell'andare stesso e ritorno dell'azione: istante e, insieme, ciclo del tempo.²⁵⁴

L'eterno ritorno infatti è ripetizione e in quanto tale è sia l'essere del divenire che il ritornare del divenire stesso. Il divenire infatti si perderebbe se non potesse tornare, l'eterno ritorno è la necessaria continuazione a un pensiero che faccia del divenire l'unica realtà esistente. La realtà è quindi come un gioco, esattamente come nel tiro di dadi dove ci sono i due momenti del lancio e della ricaduta. Per Nietzsche i due momenti si svolgono su due tavoli diversi: sulla terra il lancio e nel cielo la ricaduta. Questi «due tavoli non sono però due mondi; sono invece due ore diverse di uno stesso mondo, i suoi due momenti, mezzanotte e mezzodì, l'ora in cui i dadi vengono lanciati, l'ora in cui i dadi ricadono»²⁵⁵. Questi due tempi sono quelli del giocatore che in un momento vive, gioca, mentre nell'altro contempla il gioco: il lancio è il divenire e la ricaduta l'essere del divenire. Il lancio è il mero accadere e sotto questo aspetto non ci importa che il lancio sia il primo, il secondo o il millesimo in quanto noi siamo dentro al lancio esattamente come il fanciullo che gioca ed è tutto preso dal suo giocare. Chissà da quanto tempo è lì, sicuramente lui non lo sa e, in fondo,

²⁵² «Ritornare è l'essere di ciò che diviene» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 37.

²⁵³ *Ivi*, p. 38.

²⁵⁴ *ibidem*.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

che importanza ha dal momento che è come se fosse la prima volta? La ricaduta invece afferma che vi è già stato un lancio, è quindi la contemplazione del lancio, il suo essere. Ora perché mai i due tavoli sarebbero il cielo e la terra e perché l'esempio portato è quello di un dado lanciato quando sarebbe bastato allora usare un qualsiasi altro gioco? La terra²⁵⁶ in Nietzsche rappresenta quello a cui noi dobbiamo riavvicinarci, il legame che abbiamo perso con noi stessi e con quanto ci circonda, insomma la forza del divenire. Il cielo²⁵⁷ invece simboleggia l'unità di baratro e vetta, della profondità più grande e della più aerea realizzazione, per questo esso rappresenta l'essere del più profondo andamento del reale, il divenire, ne è la contemplazione, il suo essere. La scelta del dado è anch'essa molto peculiare: esso ha facce tutte diverse che danno luogo a combinazioni. Il dado è il prodursi della differenza nella misura in cui le facce uscite mostrano risultati diversi. Sotto questa prospettiva capiamo quanto detto da Deleuze: «non si tratta di lanciare i dadi per un certo numero di volte, tanto da riuscire a riprodurre la medesima combinazione; si tratta, al contrario, di un solo lancio che, in ragione del numero della combinazione prodotta, viene a riprodursi come tale»²⁵⁸. Il giocare al lancio dei dadi ci porta a lanciali nuovamente, ed è quindi proprio il lancio di un dado che ci porta poi alla ricaduta e non la volontà di ripetere la combinazione. Non possiamo capire il gioco se non conosciamo la differenza in Nietzsche tra giochi umani e giochi divini. I primi hanno sempre uno scopo, un obiettivo da raggiungere per far finire il gioco con vinti e vincitori, mentre i secondi sono quelli dei fanciulli, col solo scopo di giocare e, quindi, fini a sé stessi. Il gioco di cui parlano Nietzsche e Deleuze è esattamente un gioco divino²⁵⁹, dove ogni lancio porta quindi ad un altro sempre nuovo, senza il fine della ripetizione della combinazione ma solo con la volontà di ripetizione del lancio. Questo è esattamente il divenire e l'essere del divenire: «i dadi lanciati una sola volta sono l'affermazione del *caso*, la combinazione cui danno luogo ricadendo è l'affermazione della *necessità*»²⁶⁰. Ciò che diviene infatti diviene casualmente ma la combinazione che, divenendo, crea è inamovibile, è necessaria. La combinazione di cui qui si sta parlando è tra tutte le forze, il loro dominio. Il caso è il trovarsi di alcuni corpi in determinate circostanze, legati a

²⁵⁶ «Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!» Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 6.

²⁵⁷ «Oh, cielo su di me, puro! fondo! baratro di luce! Nel contemplarti fremo di desideri divini! Gettarmi nella tua altezza - questo è la mia profondità!» Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 202.

²⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 39.

²⁵⁹ «se mai mi assisi al tavolo *divino* della terra, per giocare ai dadi con gli *dei*, sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: - perché la terra è un tavolo *divino*, fremente per nuove parole creatrici e per *divini* lanci di dadi» Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 280 (corsivo mio) e ancora «Oh, cielo su di me, tu puro! alto! Questa è per me la tua purezza, che non ci siano un ragno eterno e ragnatele eterne: - che tu sia per me la pista da ballo di casi *divini*, che tu sia per me il tavolo degli *dei* per dadi *divini* e per *divini* giocatori» *ivi*, p. 202 (corsivo mio).

²⁶⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 39, 40 (corsivo dell'autore).

una certa forza che li esprime all'interno di un certo ambiente e a un certo capo di forze. Non si sta parlando di necessità per il fatto che ciò che è successo, i lanci di dadi, non si possa cambiare e quindi si irrigidisca in necessità ma per il tipo di forze che si vengono a legare a determinati corpi, che quindi possono avere una sola e necessaria combinazione con gli altri corpi e con le forze che essi esprimono. Saranno poi le volontà di potenza, in quanto rapporto differenziale tra forze, a determinare quantità e qualità delle forze nel loro necessario legame con altre simili. In questo modo esse acquistano qualità, definendo una gerarchia necessariamente derivante dalle loro caratteristiche e relazioni. Ciò però non avviene in due momenti separati perché appena le forze vengono create sono già immerse in un dominio e acquisiscono qualità a seconda della quantità e del rapporto con le altre forze. Il caso, cioè quale corpo (quale differenza interna) ricoprirà una determinata forza, e la volontà di potenza, che gestirà la forza in relazione alle altre a loro volta espressione di altri corpi, quindi sono in strettissimo contatto. Quello che avviene qui per il caso e la necessità è esattamente quello che accadeva tra il divenire e l'essere, tra il molteplice e l'uno: la necessità viene affermata a partire dal caso. Infatti la necessità non elimina il caso nella stessa misura in cui l'uno non sopprime il molteplice o l'essere il divenire, ma, al contrario, ne è sua diretta conseguenza: «Quello che Nietzsche chiama *necessità* (destino) non è mai dunque l'abolizione del caso, ma la sua combinazione», «*Nietzsche fa divenire il caso affermazione*»²⁶¹ attraverso la necessità. Vi è una sola combinazione possibile di tutte le “membra” del caso e quindi essa è necessaria. Deleuze inoltre ci dice che ogni lancio di dadi riafferma il caso nella sua interezza. Per capire meglio questo concetto rimandiamo a Nietzsche, egli scrive che nel momento in cui i dadi vengono lanciati il tavolo della terra fremente e si spezza²⁶² perché il colpo di dadi è sempre affermazione molteplice dove tutte le parti del reale vibrano e devono trovare un nuovo equilibrio. Ogni volta che si inserisce una nuova forza in un dominio tutto il rapporto di forze viene rinegoziato. Per questo motivo quindi ogni lancio di dadi afferma in una sola volta tutto il caso contemporaneamente. A ogni successivo divenire ogni realtà viene rimessa in discussione. Questo è il solo modo per fare del molteplice e del caso un'affermazione²⁶³.

Noi però sappiamo perfettamente che al gioco ci sono bravi giocatori e cattivi giocatori. Colui che si trova nel singolo lancio di dadi e afferma così tutto il caso in una volta sola sarà il buon

²⁶¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 40 (corsivo dell'autore).

²⁶² «se mai mi assisi al tavolo divino della terra, per giocare ai dadi con gli dei, sì che la terra sussultò e si spaccò e sbuffò fiumi di fuoco: - perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di dadi» Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 280.

²⁶³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 45.

giocatore. Infatti «saper affermare il caso significa saper giocare»²⁶⁴ e noi invece non siamo buoni giocatori in quanto ci affidiamo a più colpi di dadi, cerchiamo attraverso la probabilità o la causalità di far uscire la combinazione che vogliamo, quella che quindi poniamo come fine da raggiungere dietro la causalità stessa. Non siamo divini giocatori o fanciulli e quindi tendiamo sempre a uno scopo che cerchiamo di anteporre a tutto il resto. Il cattivo giocatore tenta di imbrigliare il caso nel reticolo della causalità e così di spiegare il mondo come un percorso meramente causale. In questo modo però si può arrivare ad avere solo un orizzonte più o meno probabile. Il segreto del bravo giocatore è sapere che non vi è scopo dietro tutto il reale e per farlo bisogna affermare il caso in un singolo lancio di dado che permette il ritorno del colpo di dadi stesso. Quello che sta facendo Nietzsche è sostituire la coppia causalità-finalità con quella casualità-necessità, la coppia dionisiaca caso-destino. Quindi «non il ritorno di una combinazione attraverso il numero di lanci, ma la ripetizione del colpo di dadi in virtù del numero fatalmente ottenuto»²⁶⁵. Abbiamo parlato molto del lancio e meno della ricaduta ma cos'è se non ciò che permette di far ritornare il lancio, cioè ciò che coincide con i due tempi rappresentati dal giocatore, insomma l'eterno ritorno? Esso è affermazione della necessità e contemporaneamente anche ritorno del primo tempo, riaffermazione del caso. Divenire e ciclicità non sono quindi in contraddizione ma, anzi, sono necessarie per la vicendevole affermazione. Di ciò, nella gremità, solo Eraclito forse si era accorto, e successivamente a lui ovviamente Nietzsche.

1.4 Prima selezione del pensiero dell'eterno ritorno

La visione dell'eterno ritorno prevede però necessariamente una critica dello stato terminale o di equilibrio. Ciò che qui ci viene in soccorso, suggeritoci da Deleuze, è la nozione nietzschiana di infinità del tempo passato²⁶⁶. Ciò ci dice che il divenire non ha potuto iniziare a divenire, che quindi non è qualcosa di divenuto, come altrimenti sarebbe potuto incominciare a divenire? Se però il divenire, non essendo questo divenuto, fosse davvero tale dovrebbe divenire qualcosa di diverso da sé che però allora sarebbe già divenuto. Sarebbe già divenuto in vista dell'infinità del tempo passato; per questa motivazione il divenire non è un divenire qualcosa dal momento che se comportasse uno stato finale l'avrebbe già raggiunto. Del resto «non c'è nessuna differenza tra il sostenere che il divenire, se avesse uno stato finale, lo avrebbe già raggiunto o che, se comportasse

²⁶⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 41.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 42.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 71.

uno stato iniziale, non ne sarebbe scaturito»²⁶⁷. Se insomma ci fosse un essere immobile cosa lo porterebbe in movimento, in divenire, e, dall'altra parte, dal momento che c'è e c'è stato solo il divenire (infinità del tempo passato) se fosse divenire in vista di qualcosa sarebbe già divenuto ma così non è perché è ancora divenire. L'impossibilità di un inizio porta così all'impossibilità di una fine. In questo modo il pensiero del puro divenire fonda l'eterno ritorno quale essere del divenire in quanto non è pensabile altro senso dell'essere che quello limitatamente al divenire²⁶⁸. Questa è la prima selezione operata dal pensiero dell'eterno ritorno, in questa veste come pensiero cosmologico e fisico. Se pensiamo che l'attimo allora non possa rappresentare un istante dell'essere ma è qualcosa che passa, dobbiamo seriamente pensare il divenire. Se facciamo così allora siamo costretti ad ammettere che l'istante non abbia al suo interno solo il presente ma anche il passato e il futuro in quanto, altrimenti, attraverso di esso il presente non potrebbe diventare passato e il futuro presente. Nell'istante allora il presente coesiste con sé stesso in quanto passato e futuro. È proprio questo rapporto che l'attimo intrattiene con sé stesso in quanto passato presente e futuro che fonda il rapporto con gli altri attimi. In questo senso, in virtù del suo passare, l'attimo è già ciò che immediatamente differisce da sé, è già una molteplicità. E l'eterno ritorno non è il ripetersi dell'identico ma l'affermazione del continuo divenire, il suo ripetersi. Per questo motivo

l'eterno ritorno deve essere pensato come sintesi: sintesi del tempo e delle sue dimensioni, sintesi del diverso e della sua riproduzione, sintesi della doppia affermazione. L'eterno ritorno, allora, non dipende da un principio di identità ma da un principio che, per tutti questi aspetti, deve soddisfare le esigenze di una vera ragion sufficiente.²⁶⁹

Dal momento che Nietzsche critica di ogni ipotesi ciclica la sua impossibilità di rendere conto sia della diversità dei cicli che della presenza del differente, possiamo qui concepire l'eterno ritorno solo come frutto di un principio che vuole il riprodursi della differenza.

²⁶⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 71.

²⁶⁸ E allora si torna al ritorno come necessario essere del divenire: «che tutto ritorni, è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione» Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 297.

²⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 73.

1.5 La volontà di potenza

Il termine “vuole²⁷⁰” utilizzato non è a caso dal momento che Nietzsche chiama questo principio “volontà di potenza”. Essa è ciò che «esprime il carattere che non si può sopprimere nell’ordine meccanico senza sopprimere l’ordine meccanico stesso»²⁷¹. Cioè è la ragion sufficiente senza la quale il ripetersi del differente non sarebbe possibile, non sarebbe divenire. La selezione di testi di Nietzsche operata da Deleuze porta in campo questo frammento per capire la volontà di potenza: «Il vittorioso concetto di “forza”, con cui i nostri fisici hanno creato Dio e il mondo, abbisogna ancora di un completamente: gli si deve assegnare un mondo interno, che io chiamo “volontà di potenza”»²⁷². La volontà di potenza quindi non è un predicato che si aggiunge alla forza ma è un complemento interno ad essa. Non è infatti la forza che può volere ma solo la volontà di potenza che non permette nemmeno a una forza di alienarla, di permetterle di non volere più²⁷³. Abbiamo già precedentemente visto che la forza rimanda necessariamente a un elemento differenziale delle forze che le disponga in rapporto l’una con le altre, secondo quindi certe distanze e incidenze, secondo certe direzioni, ma che ne determini anche l’elemento genetico. La volontà di potenza svolge queste due funzioni contemporaneamente in quanto non vi è forza al di là del rapporto di forze in cui è immersa: attua una genesi relativa, ovvero della quantità della forza, e una genesi assoluta, vale a dire della qualità (attiva o passiva). Essa quindi è il principio della sintesi delle forze ma è anche legata al tempo e quindi fa in modo che le forze ripercorrono le medesime differenze e, dall’altra parte, che il differente si riproduca: «la sintesi delle forze, della loro differenza e del loro riprodurre è l’eterno ritorno, di cui la volontà di potenza costituisce il principio»²⁷⁴. Qui dobbiamo immediatamente stare attenti al termine “principio” che per Nietzsche è sempre troppo generale. Egli infatti è soddisfatto del concetto di volontà di potenza perché è, sì, un principio ma essenzialmente “plastico” (come viene definito da Deleuze), cioè «che non si estende al di là di ciò che condiziona, che si trasforma e che di volta in volta si determina attraverso ciò che

²⁷⁰ “Vuole” non è usato nel senso di tendere a un fine. È già stato precedentemente detto che la volontà non tende a nessun fine ma semplicemente mira a imporsi.

²⁷¹ Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 48.

²⁷² Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964, p. 241.

²⁷³ «Difatti, se chiediamo “chi vuole?” non possiamo rispondere “la forza”, giacché solo la volontà di potenza vuole, non lasciandosi in ciò delegare o alienare da un altro soggetto, si trattasse anche della forza stessa» Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 74.

²⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 75.

determina»²⁷⁵. La volontà infatti non si può mai dissociare dalla qualità e quantità delle sue forze ma varia con esse, rimane sempre duttile e in metamorfosi. Le forze cioè sono in un rapporto di dominio reciproco (attive e passive) ma al loro interno hanno il complemento della volontà che le coordina come tali, essa aggiunge l'elemento differenziale e genetico. È quindi una certa volontà di potenza che fa sì che una forza domini sulle altre esattamente come è sempre lei che d'altro canto rende le altre dominate.

La volontà di potenza è quindi l'elemento differenziale e genetico delle forze, essa però per manifestarsi necessita delle forze in quanto ne è la relazione e il loro particolare divenire. Cerchiamo di comprendere meglio questo manifestarsi:

Il rapporto tra le forze è di volta in volta determinato dal fatto che una forza è *affetta* da altre forze, inferiori o superiori; ne consegue che la volontà di potenza si manifesta in quanto potere di essere affetto. Tale potere non è una possibilità astratta, ma quell'elemento che in ogni istante esprime l'affetto che una forza necessariamente subisce dall'azione che le altre forze esercitano su di essa.²⁷⁶

Ogni istante le forze subiscono l'azione di altre forze. La volontà si presenta quindi in un duplice aspetto: come generatrice delle forze e del loro rapporto, da una parte, e come determinata dalle medesime forze per quanto riguarda il suo manifestarsi, dall'altra. Si mostra allo stesso tempo come determinata e determinante, qualificata e qualificante. Essa è il determinato poter essere affetto della forza. È qui evidente la matrice spinoziana dell'affezione dove a ogni quantità di forza corrisponde una proporzionale capacità di essere affetta della forza stessa. Sulla stessa linea un corpo ha tanta più forza quanto maggiore è la sua capacità di essere affetto e viceversa: le due caratteristiche sono legate a filo doppio²⁷⁷. Questo rapporto non è una mera possibilità ma si esplica in maniera pratica nella maggior sensibilità²⁷⁸ di un corpo rispetto ad un altro, non è quindi qualcosa di passivo ma di immediatamente attivo: è affettività. Una forza attiva ha affezioni attive cioè si appropria di ciò che le resiste, fa obbedire le forze inferiori; una forza reattiva invece ha affezioni reattive cioè viene affettata da affezioni derivanti da forze superiori alle quali obbedisce. Il divenire delle forze di cui prima abbiamo parlato non è che la loro sensibilità, la loro affettività. La volontà di potenza si

²⁷⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 75.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 92 (corsivo dell'autore).

²⁷⁷ «non è possibile distinguere una forza dal suo potere di essere affetta e in ciò consiste la sua potenza» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 93.

²⁷⁸ «Ciò significa che la volontà di potenza si manifesta come sensibilità della forza: l'elemento differenziale delle forze si manifesta come loro sensibilità differenziale» *ivi*, pp. 93, 94.

mostra quindi come sensibilità delle forze ma anche come divenire sensibile di esse²⁷⁹. Qui abbiamo un'immediata dimostrazione di quanto per Nietzsche vi sia solo il divenire, che esso non possa aver avuto inizio né finire. Infatti per semplicità si è inizialmente parlato delle qualità delle forze nel loro rapporto e solo successivamente del divenire di tali forze ma le due cose non sono scisse, non c'è mai stato un momento iniziale in cui le forze erano dotate di tali qualità in base alla loro relazione reciproca e successivamente sono cambiate in funzione di questo loro divenire che è la volontà di potenza: esse già da sempre sono immerse in questo furioso divenire che le modifica, che le qualifica diversamente, che le riproduce secondo la medesima differenza e che le fa differire qualitativamente da sé stesse.

Quanto prima detto sulle forze ci portava a pensare che il mondo venisse traghettato da esse mentre qui vi è un apparente capovolgimento di tale orizzonte in quanto vediamo che le forze sono il risultato di determinate volontà di potenza che le generano e le coordinano nel reale. Dico "apparente" perché queste volontà non sono di carattere finalistico, non tendono a un fine, ma sono dei modi di esistere che mirano all'imposizione della propria differenza, esattamente come la forza semplicemente si applica. La differenza è che «la forza può mentre la volontà di potenza vuole»²⁸⁰ ma entrambe si trovano gettate nel reale. Sia da una parte che dall'altra non c'è un fine ma caso, la maniera però in cui le forze si relazionano le une con le altre e le volontà di potenze tra di loro è necessario e derivato dalle loro precise caratteristiche; questo però vale solo per quelle forze che il caso ha deciso che potessero relazionarsi²⁸¹ (è il caso qui di ricordare che ogni realtà o corpo che sia è una forza). Secondo le differenze di quantità le forze si definiscono dominanti o dominate, mentre secondo la loro qualità attive o reattive. Il senso dietro le forze è sempre dato dalla volontà di potenza che le avvince, è sempre lei che interpreta. Le qualità originarie della volontà di potenza, cioè il modo secondo cui interpretano il reale e mettono in relazione le forze tra di loro, sono affermativa e negativa. Ora siamo in grado di comprendere il nichilismo come volontà di potenza con qualità negativa. Deleuze, continuando nel suo discorso, ci dice che tra azione e affermazione come tra reazione e negazione vi è una profonda affinità ma rimangono due cose distinte e, come vedremo, porteranno a complicare non poco le cose. Infatti «l'azione e la reazione sono più che

²⁷⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 95.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 76.

²⁸¹ «Il caso è il rapporto delle forze tra loro e la volontà di potenza è il principio che determina questo rapporto. È necessario che la volontà di potenza si unisca alle forze; ma ciò è possibile solo per quelle forze che il caso ha posto tra loro in rapporto. Nel suo intimo, la volontà di potenza custodisce il caso ed è in grado di affermarlo per intero» *ivi*, p. 79.

altro dei mezzi, degli strumenti di cui la volontà di potenza si serve per affermare o negare»²⁸². L'affermazione e la negazione sono superiori all'azione e alla reazione perché sono "qualità immediate del divenire stesso": l'affermazione è la potenza di *divenire attivo* mentre la negazione è la potenza di *divenire reattivo*. Quello che esse fanno è inanellare una catena del divenire e allo stesso tempo sono la trama delle forze, la relazione che tra esse si instaura. La volontà di potenza non è solo ciò che interpreta ma anche ciò che valuta, ciò che quindi crea il sistema dei valori²⁸³. L'arte del genealogista, del filosofo, allora sta nel ricollegare un certo sistema di valori alla volontà di potenza che vi si nasconde dietro.

1.6 L'immagine rovesciata, il tipo reattivo e quello attivo

Le uniche forze che affermano sé stesse, la propria differenza, e ne godono sono quelle attive mentre quelle reattive vincolano le forze attive ponendole restrizioni parziali. Una volta che vengono trahettate dalle volontà di potenza, sia le une che le altre assumono certi valori ma tali valori non saranno distribuiti nello stesso modo. Per questa motivazione l'origine porta sempre con sé un suo doppio, un'immagine rovesciata. Per le forze reattive e per il loro sistema di valori il rapporto si mostra esattamente invertito e la differenza appare come negazione mentre l'affermazione contraddizione²⁸⁴. La gerarchia di cui abbiamo parlato diventa più concreta in quanto è sia un rapporto di valore che attribuisce alle forze attive maggior importanza rispetto a quelle reattive sia, limitatamente a quanto stiamo dicendo qui, un ribaltamento di questa concezione quando le forze reattive prendono il sopravvento. Così facendo, dopo che le forze reattive hanno negato la vera origine e quindi la vita, quelle attive si trovano davanti a un'immagine di loro che non le corrisponde. Come precedentemente abbiamo visto, le forze reattive non si considerano nemmeno forze perché questo le porterebbe a confrontarsi necessariamente con le forze attive da cui vengono dominate e da cui possono concepirsi. Sempre per lo stesso motivo la coscienza mostra già un ribaltamento dell'origine quale quello operato dalle forze reattive.

Una domanda però sorge spontanea, e cioè: "Com'è possibile che le forze reattive riescano ad imporsi su quelle attive senza diventare attive a loro volta, e quindi mantenendo inalterato il rapporto tra forze? Il problema allora non diventa quello sulla possibilità di trasformazione delle

²⁸² Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 81.

²⁸³ «La volontà di potenza è l'elemento genealogico da cui derivano il significato del senso e il valore dei valori» *ivi*, p. 82.

²⁸⁴ «L'origine è accompagnata dalla propria immagine a rovescio: quel che è "sì" dal punto di vista delle forze attive diventa "no" dal punto di vista delle forze reattive, quel che è affermazione di sé diviene negazione dell'altro, secondo l'espressione nietzschiana: "rovesciamento del giudizio che stabilisce i valori"» *ivi*, pp. 83, 84.

forze da reattive ad attive?” La risposta che ci fornisce Nietzsche è che le forze reattive, anche mettendosi insieme, non riescono a superare le forze attive, altrimenti quest’ultime non sarebbero dominanti sulle altre. Esse allora agiscono per scomposizione di forze: «separano la forza attiva da ciò che è in suo potere, le sottraggono in parte o in tutto il potere; non diventano attive ma, per contro, fanno sì che la forza attiva si unisca ad esse e diventi reattiva modificando il proprio senso»²⁸⁵. La forza reattiva, rispetto alla propria origine, cambia di significato: da colei che ostacola la forza attiva diventa quella che fa diventare a sua volta reattiva la forza dominante. Ciò viene fatto attraverso una mistificazione dell’origine che porta anche le forze attive a non vedersi più come forze. Vediamo qui che ciò che si muove non è altro che la volontà di negazione, la volontà del nulla: il nichilismo. Esso porta così il divenire reattivo delle forze. Le forze non stanno più tra loro solo nei termini di dominante e dominata ma anche in un flusso di modificazione²⁸⁶ del senso delle forze stesse, in questo caso, da attive a reattive. Esattamente qui si colloca la volontà del nulla come particolare relazione tra forze.

L’altra domanda che a questo punto sorge spontanea è: “Nel momento in cui una forza dominante diventa dominata le altre forze sono ancora dominate, e, nel caso, da chi?” Qui c’è da fare una distinzione in quanto non è detto che una forza che abbia il sopravvento sulle altre sia una forza dominante in quanto può comunque comportarsi e agire da schiava. È molto interessante vedere questo rapporto alla luce del confronto tra Callicle e Socrate cui dà vita Platone nel *Gorgia*²⁸⁷. Callicle parla esattamente negli stessi termini di Nietzsche e afferma che reattivo è tutto quanto separa una forza da ciò che è in grado di fare mentre attivo tutto ciò che espliciti il proprio potere fino in fondo. Socrate risponde che i più, se si alleano, riescono a sconfiggere il più forte. E allora Callicle ribatte dicendo che se tanti schiavi uccidono il padrone non per quello smettono di essere schiavi, sono abituati ad esserlo e anche senza un padrone lo saranno nel modo di comportarsi, di concepirsi. Quest’ultimi infatti non sono in grado di spingersi fino alle estreme conseguenze del potere e del desiderio. Socrate risponde allora in maniera sofistica dicendo che ciò che il suo interlocutore vuole è solo il desiderio sfrenato e che giudica tutto sulla base di quello. A quel punto Callicle si ritira non sentendosi compreso o percependosi volutamente frainteso. Ciò che qui sta emergendo è che la quantità e qualità delle forze non dipendono da una quantità assoluta ma

²⁸⁵ Deleuze, *Nietzsche e. La filosofia*, cit., p. 85.

²⁸⁶ In questo momento si capisce chiaramente perché la volontà di potenza è in relazione col tempo e cosa voglia davvero dire il divenire delle forze quando viene attribuito alle volontà.

²⁸⁷ Platone, *Gorgia*, Angelica Taglia (a cura di), Einaudi: Torino, 2014.

dalla loro realizzazione. Da bravi genealogisti dobbiamo vedere se le forze sono attive o passive e dopo capire da quale volontà di potenza prendono il loro senso. Per ricapitolare:

La forza reattiva è: 1) forza utilitaria di adattamento e parziale limitazione; 2) forza che nega, che separa la forza attiva da ciò che è in suo potere (trionfo dei deboli o degli schiavi); 3) forza separata da ciò che è in suo potere, forza che si nega o che si volge contro se stessa (regno dei deboli o degli schiavi). Parallelamente, la forza attiva è: 1) forza plastica, dominante e soggiogatrice; 2) forza che si spinge all'estreme conseguenze delle sue possibilità; 3) forza che afferma la propria differenza facendone oggetto di godimento e di affermazione. Le forze possono venire determinate concretamente e in modo completo soltanto se si tiene conto contemporaneamente di queste tre coppie di caratteri.²⁸⁸

Ma siamo sicuri che anche determinate forze reattive non possano spingersi alle estreme conseguenze delle loro possibilità? Non sembra inverosimile che vi siano forze che decidano di seguire così in fondo e così coerentemente il proprio divenire reattivo da spingersi fino alle loro estreme conseguenze, che si riescano dunque a realizzare pienamente nella loro reattività. La formula sopra utilizzata ha infatti due sensi: si può affermare la propria differenza con tutta la propria forza o la si può invece negare con altrettanta testardaggine. Ora, nel secondo senso, la forza non diventa per questo attiva perché non accetta sé stessa in quanto forza e non riunisce quello che può fare a quello che fa, scissione da lei creata, ma al contrario la alimenta il più possibile. Dobbiamo quindi sempre tenere assieme lo spingersi fino alle estreme conseguenze con il far sì che si diventi oggetto della propria affermazione, affermarsi in quanto differenza²⁸⁹. Infatti una forza reattiva che vada alle sue estreme conseguenze non accetta la vita ma si rinchiude sempre di più nel mondo da lei creato, nella sua immagine specchiata dell'origine.

Ma che cos'è la forza reattiva e la volontà negativa? Nietzsche ci mette in guardia su una tale domanda perché «“Che cos'è...?” È la formula con la quale la metafisica pone il problema dell'essenza»²⁹⁰, di essa siamo debitori a Socrate e Platone. Questa è la domanda socratica per eccellenza che viene posta in continuazione nei dialoghi platonici e a riguardo dei più vari argomenti. Solitamente quando Socrate chiede a qualcuno cos'è, ad esempio, il bello, gli viene risposto che quella persona è bella. Allora egli continua dicendo che non è quello che ha chiesto perché per poter dire che una persona è bella dobbiamo sapere cos'è il bello. La distinzione fatta da

²⁸⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 91, 92.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 101.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 113.

Platone è tra le cose belle per accidente e in divenire ed il Bello, tale per necessità ed imperituro. Platone separa la realtà in apparenza ed essenza, divenire ed essere, e lo fa attraverso la sua ricorrente domanda. Nel momento in cui vogliamo rispondere ad essa siamo necessariamente collocati nel modo di pensare platonico. Non è detto però che la domanda sia ben posta, e ciò viene messo in discussione nel dialogo con l'importante sofista Ippia. Quest'ultimo sostiene che la domanda "Chi?" sia di gran lunga migliore di quella di Socrate perché è una domanda immanente²⁹¹: non cerca infatti una realtà dietro il mondo, un'essenza dietro il divenire, ma inquadra il divenire stesso e coloro che lo portano avanti, che divengono con esso. Questa è la domanda nietzschiana che significa: data una cosa, quali sono le forze che se ne appropriano e la dotano di senso, qual è la volontà che gli sta dietro? Qui giungiamo all'essenza attraverso la domanda "Chi?" perché essa non è altro che il senso di qualcosa, è cioè immanente al dominio di forze che prendiamo in considerazione²⁹². Non è quindi apparenza per un'altra essenza ma la stessa manifestazione è essenza, bisogna solo capire qual è la volontà di potenza che esplica così il reale, che mette le forze in quel determinato rapporto. Ogni verità infatti è determinata da una particolare volontà di potenza (il "chi?") che la rende tale con la sua valutazione. Questa domanda ha anche un'altra caratteristica, quello di reintrodurre la pluralità nel reale: non esiste infatti solo il Bello ma possono esistere differenti divenire-bello, e questo a seconda della volontà retrostante. Questa domanda «si estende a e su tutte le cose: quali forze, quale volontà? È la domanda tragica [...] trova la propria istanza suprema e, insieme, la risposta in Dioniso o nella volontà di potenza»²⁹³. La domanda socratica, come dice Hardt, è una domanda astratta perché introduce due errori:

1. Cerca l'essenza in una quiddità statica anziché in una dinamica del movimento (e quindi può solo rilevare differenze di grado, non differenze di natura);
2. Presuppone o una causa formale o una causa finale (la forma della giustizia e della verità, del Giusto o del Vero) come principio ordinante della realtà. La domanda "Qui?", che ci porta all'orizzonte della volontà e del valore esige una dinamica immanente dell'essere, una forza interna efficiente di differenziazione.²⁹⁴

²⁹¹ «"Qu'est-ce que" è la domanda trascendentale per eccellenza in cerca di un ideale superiore, di un principio soprasensibile che disponga le varie parti della materia. "Qui?" è invece una domanda materialista che guarda al movimento delle forze reali da una prospettiva specifica» Hardt, *Deleuze*, cit., p. 76, e «Una filosofia dell'immanenza dovrebbe dunque rimettere in discussione persino lo schema logico attributivo che privilegia le questione d'essenza, giudicando a priori l'identità dell'oggetto interrogato, domandando sempre appunto: che cos'è?» Zourabichvili, *Deleuze*, cit., p. 16.

²⁹² «Chiedere che cos'è il bello non è altro in realtà che cercare il punto di vista per cui le cose appaiono in quanto belle, oppure quel punto di vista per cui ciò che non è bello potrebbe diventarlo; e ancora, data una cosa, quali sono le forze che, appropriandosene, la rendono o la renderebbero bella e quali altre vi si sottomettono o, al contrario, vi resistono» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 114, 115.

²⁹³ *Ivi*, p. 115.

²⁹⁴ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 77.

Saremmo però nel torto se intendessimo il “chi” in maniera personalistica in quanto quello inteso da Deleuze è sempre impersonale; forza o volontà che sia è sempre presoggettivo. Non si riferisce mai a un individuo o a un corpo collettivo che ne sono il soggetto ma a un tipo, a «un evento, cioè alle forze nei loro vari rapporti in una proposizione o in un fenomeno e alla relazione genetica che ne determina queste forze»²⁹⁵, cioè la volontà. La concretezza di questo impersonale allora non starà nel fatto che individuo un soggetto personale agente ma perché esso opera sul terreno materialista della causa efficiente²⁹⁶. Questo rende l’approccio deleuziano immanente e la domanda scelta ben posta.

La domanda che ci dovremmo fare allora diventa questa: Chi è la volontà negativa? Innanzitutto le forze reattive non sono sempre negative. Esse, sì, limitano l’azione ma il loro ruolo, se coordinato con altre forze e in particolare con quelle attive, è utile nella misura in cui in un corpo si mette in moto solo la forza che serve in un determinato momento mentre tutte le altre vengono limitate o ritardate per non disperdere le energie²⁹⁷. Una buona e immediata reazione fisica non solo allora è frutto di una forza attiva che agisce repentinamente ma anche delle altre forze reattive che annullano tutte le altre funzioni per non disperdere la focalizzazione. Tutto questo ovviamente viene fatto sotto la supervisione della forza attiva che domina le altre forze, ma se ciò avviene in un rapporto proficuo l’unità che si crea (da intendere nei termini di “corpo”, biologico, sociale o politico che sia) da una tale molteplicità riesce ad avere delle azioni e reazioni mirate nei confronti dell’ambiente, garantendosi, sempre con buona approssimazione, la sopravvivenza. Non basta quindi una reazione per creare un sentimento di risentimento ma è necessario che quella forza reattiva si inserisca all’interno di un divenire reattivo delle forze: la volontà negativa. Per Nietzsche nel risentimento «la reazione cessa di essere agita per diventare qualcosa di sentito, le forze reattive prevalgono su quelle attive sottraendosi alla loro azione»²⁹⁸. Questo è un passaggio fondamentale: mentre prima le forze reattive contribuivano a creare un’unità tra di loro e la forza attiva, essendo sottoposte a quest’ultima, ora questa unità viene meno perché queste forze interiorizzano il loro rapporto di assoggettamento venendo così meno al rapporto di dominio della forza attiva, intesa come gestione del corpo. Il corpo, inteso come unità della molteplicità, come insieme delle forze che entrano in rapporto, si fraziona internamente e diventa così reattivo. Successivamente poi le

²⁹⁵ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 77.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 78.

²⁹⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 167.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 168.

forze reattive colte in questo divenire reattivo frazionano le forze attive trasformandole in simili a loro. Quando quindi ci poniamo la domanda “Chi è questo essere del risentimento che fraziona le forze attive?” dobbiamo rispondere necessariamente che è questo diventato reattivo: lo schiavo²⁹⁹. Qui è evidente il richiamo ad Hegel e alla dialettica servo padrone che verrà modificata non poco da Nietzsche, che differenzierà l’ottica dello schiavo da quella del padrone. Il filosofo ci mostra quest’ultimo come colui che vorrebbe arrivare all’affermazione con il risentimento, frazionando però la forza attiva per prevalere su di essa, invano. È il caso di analizzare più approfonditamente quanto detto da Nietzsche. Il fulcro attraverso il quale dobbiamo leggere tutta la vicenda è quello di una logica di valore dove lo schiavo e il padrone sono due diversi “tipi”³⁰⁰ che quindi avranno due sistemi valoriali totalmente differenti. Lo schiavo interpreta la logica negativa del valore: “Tu sei cattivo dunque io sono buono”. Il signore invece interpreta la logica affermativa del valore: “Io sono buono dunque tu sei cattivo”. Deleuze riesce a rimandare questi due enunciati al problema del movimento logico soggiacente a quanto viene detto e lo fa attraverso la diversa accezione che viene ad assumere il termine “dunque”. Come dice Hardt, «nel sillogismo del signore, la premessa è indipendente e quindi rappresenta l’affermazione essenziale e positiva»³⁰¹. Il signore parte da sé stesso per poi giudicare ciò che è diverso da lui per l’immediato e semplice fatto che non è lui. Solo il signore è buono e questo è già causa efficiente (limitatamente al valore) del fatto che lo schiavo, come del resto qualsiasi altra cosa, sia cattivo. L’effetto è interno alla causa e deriva da un’emanazione logica³⁰² e «il negativo è conclusione posta come conseguenza di una piena affermazione»³⁰³. La sola importanza del signore è affermare sé stesso e la negazione dell’altro è in virtù del movimento affermativo, quindi mera conseguenza³⁰⁴. Egli usa due affermazione, una logica (afferma sé stesso) e una valutazione positiva (“io sono buono”), per ottenere una negazione che rafforzi le stesse premesse. Nell’affermazione dello schiavo “dunque” ha un significato totalmente diverso: cerca di invertire la premessa negativa per raggiungere una positiva. Il movimento qui è completamente esterno perché dipende dall’altro e non da sé. È la stessa logica del

²⁹⁹ «In questa drammatizzazione allora, lo schiavo è la persona che interpreta il movimento negativo della volontà» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 82.

³⁰⁰ Questa interpretazione della dialettica servo/padrone hegeliana differisce in molto da Hegel. Per maggiori e più dettagliate informazioni a riguardo rimandiamo al libro di Hardt precedentemente citato, in particolare al capitolo secondo: *Etica nietzschiana Dalla potenza efficiente a un’etica dell’affermazione*.

³⁰¹ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 82.

³⁰² «“Dunque” indica la necessità di un movimento interno» *ivi*, p. 83.

³⁰³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 181.

³⁰⁴ «legge fondamentale dell’aggressività: per cui il negativo è conclusione di premesse positive, è prodotto dell’attività, è conseguenza di una potenza di affermare» *ibidem*.

negativo che per definire qualcosa nega l'opposto. Nelle premesse è il negativo che ora è l'essenziale e il positivo esiste solo in relazione ad esso: «Lo schiavo ha bisogno delle premesse della reazione e della negazione, del risentimento e del nichilismo per ottenere una conclusione apparentemente positiva»³⁰⁵. Se analizziamo questa argomentazione con categorie scolastiche vediamo infatti che il “dunque” dello schiavo da una parte può indicare solo una *causa per accidens* mentre dall'altra la seconda proposizione non è un vera affermazione perché l'effetto non può avere maggiore perfezione o realtà della sua causa³⁰⁶. Nel sillogismo dello schiavo abbiamo due negazioni per ottenere un'apparenza di affermazione in quanto abbiamo una valutazione negativa (“tu sei cattivo”) e poi una negazione logica (il “non-io” come soggetto di partenza). In entrambi i punti di vista vi è una creazione di valori ma, mentre nel caso del signore esso si basa sul suo risultato pratico di dominio, nel caso del servo le cose devono andare diversamente. Quest'ultimo infatti, trovandosi in una situazione di dominato vede il dominatore, colui che agisce, come cattivo (abbiamo visto come il dominato ha sempre bisogno di far riferimento al dominatore per potersi concepire, per essere dotato di senso) e, successivamente, sé stesso come buono. Ma egli chi è? È colui che non agisce e di conseguenza è buono, più in assoluto, chi non agisce, chi anche potendo rinuncia ad agire. Come dice Deleuze: «il buono dell'etica è diventato il cattivo della morale, il malvagio dell'etica è diventato il buono della morale. Bene e male non coincidono con buono e cattivo ma, al contrario, sono lo scambio, l'inversione, il *rovesciamento* della loro determinazione»³⁰⁷. C'è da fare dunque una differenza in quanto buono e cattivo sono tali in virtù dell'etica, dell'immanenza dei rapporti delle forze, e rispondono sempre alla domanda “chi?”. Dall'altra parte invece Bene e Male sono i valori nuovi ottenuti col rovesciamento di buono e cattivo e rispondono alla domanda metafisica “che cosa?”³⁰⁸. Questi ultimi sono stati creati dalla negazione, dalla rinuncia o dall'impossibilità di agire e infatti vengono chiamati valori superiori alla vita, oltre la vita stessa. Essi sono la manifestazione dello schiavo, del suo odio per vita. Dal suo punto di vista qualcuno, perfino il signore, sarà buono solo se pur avendo forza non la userà. Ciò che viene attuato dallo schiavo è un misconoscimento del mondo e della forza stessa in quanto non esiste forza che non sia già applicata, che non rientri da sempre all'interno del dominio delle forze: «il paralogismo del risentimento si fonda sulla *finzione di una forza separata da ciò che è in suo*

³⁰⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 182.

³⁰⁶ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 83.

³⁰⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 183 (corsivo dell'autore).

³⁰⁸ «Alla concreta distinzione tra le forze, alla differenza originaria tra forze qualificate (il buono e il cattivo), si sostituisce l'opposizione morale tra *forze sostanzializzate* (il bene e il male)» *ivi*, p. 186 (corsivo mio).

potere»³⁰⁹. Le forze reattive allora riescono a prevalere solo grazie a questa finzione, infatti non basta che si sottraggano alla forza attiva, all'attività, ma è necessario che ribaltino il rapporto di forze mostrandosi come superiori. Deleuze ci dice che lo schiavo proietta una immagine astratta e neutralizzata della forza dove essa sarà colpevole se agisce mentre al contrario meritevole se non agisce. In questo modo la forza appare come una mera causa formale: la forza diventa una manifestazione possibile³¹⁰. Ciò che Nietzsche d'altro canto sottolinea è che per il signore invece la potenza esiste solo in atto e dipende da sé stesso: egli è causa interna del proprio agire. Il signore quindi è superiore non perché prevale sugli altri, dal momento che anche gli schiavi possono prevalere su di lui, ma perché egli si basa su una concezione sostanziale della potenza a differenza dello schiavo. Hardt ci ricorda che «nelle ontologie scolastiche l'essenza dell'essere è la sua “produttività” e la sua “producibilità” [...] la concezione dello schiavo è dunque una “finzione”, proprio perché introduce una qualità accidentale nella potenza dell'essere fissando un rapporto causale esterno»³¹¹. L'essere è inseparabile dalla sua manifestazione, esattamente come la forza, è inseparabile dal suo potere, dalla sua produttività e producibilità. Se così non fosse infatti esso necessiterebbe di una causa esterna per manifestarsi. Nietzsche chiama quindi schiavo solo chi è separato da ciò che è in suo potere e anche il signore, nel momento in cui si fa convincere dalla morale dello schiavo, diventa come lui un servo del risentimento, dell'inazione.

1.7 Il nichilismo e le forze reattive

Qui abbiamo visto come non per forza risentimento e cattiva coscienza da una parte e forza reattiva dall'altra vadano insieme, è il caso quindi di chiedersi se lo stesso valga per la forza reattiva, il risentimento e il nichilismo. Innanzitutto, come ci ricorda Deleuze,

Nel termine nichilismo, *nihil* non sta a significare il non-essere, ma esprime anzitutto un certo valore del nulla, quel valore che la vita assume dopo esser stata negata e svalutata. La svalutazione presuppone sempre una finzione, attraverso la quale soltanto è possibile falsificare e svalutare la vita, contrapporvi qualcosa in modo che essa diventi irreali, si configuri come un'apparenza e assuma globalmente il valore di nulla.³¹²

³⁰⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 184.

³¹⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 84.

³¹¹ *Ivi*, p. 85.

³¹² Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 221.

La creazione di un mondo sovrasensibile, di una metafisica, è il nucleo di ogni finzione perché nega il mondo terreno creando una serie di valori ad esso superiori. Da una parte il nichilismo significa quindi una svalutazione dell'aspetto immanente, e in questo caso si sta intendendo il nichilismo come volontà di potenza negativa. Da un'altro lato però esso si riferisce anche alla negazione di tutti i valori sovrasensibili, ciò si identifica non nel considerare la vita un nulla ma nel raggiungere un nulla di valori. Quello che ci resta è solo apparenza, e ciò ci mostra come questo secondo senso del nichilismo derivi dal primo che differenzia l'apparenza dall'essenza. Il primo tipo di nichilismo viene chiamato negativo da Deleuze ed è riconducibile alla volontà del nulla, mentre il secondo reattivo e deriva dal principio della vita reattiva, dalle forze abbandonate a loro stesse. Dobbiamo quindi separare un primo momento in cui la volontà negativa fa vincere le forze reattive da un secondo momento dove qualcosa cambia. La volontà del nulla nega la vita e questo porta al risentimento dello schiavo e alla separazione nella forza di ciò che può da ciò che fa. A un certo punto però la vita reattiva rompe il legame con questa volontà e cerca di trionfare da sola: cerca di raggiungere una volontà del nulla rifiutando anche i valori superiori alla vita, nega Dio e raggiunge una vita reattiva³¹³. Questa fase raggiunge poi l'estremo di un nulla di volontà, un'estinzione passiva di sé, chiamata nichilismo passivo: la vita reattiva non vuole neanche più scomparire ma semplicemente si lascia morire. Questo è l'ultimo uomo: «meglio nessuna volontà, meglio un solo gregge»³¹⁴. Da un nichilismo negativo si passa a uno reattivo fino ad arrivare a uno passivo, da Dio all'ultimo uomo passando per l'uccisione della divinità. Nietzsche ci ha delineato questo percorso perché quello che sostiene è che «i valori possono cambiare, rinnovarsi o addirittura scomparire; ma ciò che non cambia e non scompare è la prospettiva nichilistica che governa questa storia dall'inizio alla fine e dalla quale derivano sia i valori sia la loro successiva scomparsa»³¹⁵. Egli sostiene che il nichilismo non sia un evento accessorio alla storia ma il suo stesso motore: la storia è storia del nichilismo.

Ricapitolando la volontà di negazione, in quanto volontà di potenza, è rapporto differenziale tra forze e in un particolare senso: è ciò che separa le forze attive in un divenire reattivo delle forze. Per questo motivo quando le forze reattive prendono il sopravvento su di essa si separano le une dalle altre fino a che non ci sia più rapporto differenziale tra di esse ma solo un'estinzione passiva della singola forza con sé stessa. Abbiamo infatti visto che il risentimento nasce quando il rapporto di

³¹³ «L'uomo reattivo prende il posto di Dio: non riconosce più valori superiori alla vita, ma solo *una vita reattiva* paga di sé che pretende di distillare autonomamente i propri valori» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 225 (corsivo mio).

³¹⁴ *Ivi*, p. 226.

³¹⁵ *Ivi*, pp. 227, 228.

forze viene interiorizzato dalla forza che quindi si ripiega su sé stessa uscendo dal rapporto di forze, isolandosi. Non possiamo quindi capire come le forze reattive possano voltare le spalle alla volontà del nulla se non comprendiamo fino in fondo il loro radicale gesto. Nella prima fase del nichilismo le forze reattive separavano le forze attive da ciò che è in loro potere rendendole a loro volta reattive³¹⁶. Così facendo le tengono legate a loro attraverso il cambio della qualità delle forze. Quello che avviene dopo deve avere un altro segno. La separazione infatti non si ferma lì ma va oltre, le forze reattive non sono sazie e vogliono continuare a frazionare le forze reattive stesse. Esse parcellizzano le altre forze ma non per legarsi a loro in nuovi rapporti come avveniva prima nel nichilismo negativo, lo fanno per isolarle e isolarsi sempre di più, per rendersi talmente frazionate e piccole da evitare che vi possa essere un qualsiasi contatto reciproco. Esse arrivano a spegnersi da sole nei loro angoli bui, lasciandosi vivere come capita. Tutto ciò però non avviene in un solo momento ma è un percorso che porta da una parte al frazionamento delle forze e dall'altro al loro isolamento graduale. Questo processo ribalta la gerarchia di valori e mette in moto un divenire reattivo delle forze che fraziona la forza attiva rendendola reattiva. Ciò però non è ancora sufficiente. Per il fatto che nella cattiva coscienza la forza reattiva non viene più agita ma introiettata e sentita, essa lavorerà contro sé medesima e continuerà a frazionarsi. Questo è lo schiavo, colui che continua a rendersi debole, a frazionare la propria forza allontanandosi da ciò che è nel proprio potere, introiettando sempre di più i rapporti col mondo fino a isolarsi totalmente da esso. Inoltre l'affettività, ed essa è volontà di potenza, che queste forze percepiranno sarà sempre minore in vista di una sensazione non più proveniente dall'esterno ma immaginata, riflessa internamente. Nel momento in cui la volontà del nulla trionfa grazie alle forze reattive queste ultime non hanno più bisogno di lei. Il sopravvento delle forze reattive sulla volontà di potenza negativa ha quindi due risvolti: le forze reattive, non paghe dell'aver tramutato quelle attive in loro simili, continuano a separarle ma soprattutto, e questo è il motivo cardine che determina la totale cesura con la volontà del nulla come elemento differenziale, esse si autofrazionano allontanandosi progressivamente dal mondo e dalle altre forze, separandosi sempre di più da quello che sono in grado di fare.

³¹⁶ La forza attiva, attraverso la categoria di possibilità, si fraziona in tante parti quante sono le possibilità di agire. Nella mente dello schiavo il signore può usare la sua forza o può non usarla. Se anche il padrone se ne convince la sua forza si frazionerà in due differenti forze che spingono in due direzioni diverse e contraddittorie. Nella misura in cui ci si apre ad infiniti possibilità infatti non potremo che rimanere totalmente immobili e atterriti da tale mole, in quel momento la nostra forza sarà talmente frazionata da essere inesistente, inagibile.

1.8 Seconda selezione del pensiero dell'eterno ritorno

Quanto detto fino ad ora però ci pare, e non siamo riduttivi ad affermarlo, decisamente desolante in quanto l'unico divenire che si profila è quello reattivo delle forze. Anche Deleuze si pone la domanda se non vi sia altro divenire. Noi di certo sperimentiamo solo quello reattivo, il nichilismo come volontà di potenza che separa le forze da ciò che è in loro potere trasformandole da attive in reattive. Nietzsche afferma che tutto ci spinge a pensare che vi sia un altro divenire ma che esso va colto con un'altra sensibilità, la nostra infatti è vittima del risentimento, della cattiva coscienza. Questi atteggiamenti fanno dell'uomo l'uomo: «il nichilismo non sono tratti psicologici ma costituiscono piuttosto il fondamento dell'umanità dell'uomo, il principio dell'essere umano in quanto tale»³¹⁷. Sembra allora che un altro divenire debba per forza corrispondere a una fine dell'uomo per come viene qui inteso, per la sensibilità cui siamo abituati tipica del tempo cui apparteniamo³¹⁸. Per questo motivo Zarathustra disprezza tanto gli uomini, perché la loro presenza sembra compromettere definitivamente l'eterno ritorno. Se infatti a tornare in eterno fosse l'uomo, cioè il divenire reattivo delle forze, la volontà di potenza negativa, come si potrebbe accettare questo ritorno che in lui suscita solo schifo³¹⁹? Nella visione di Zarathustra infatti vi è un pastore con un serpente, simbolo dell'eterno ritorno, nero che lo sta strozzando, infilato com'è nella sua gola. Pensare questo ritorno è qualcosa che ci può far impazzire, che ci può rendere insopportabile l'idea dell'eterno ritorno. Quando il serpente arrotolato su sé stesso dell'eterno ritorno riguarda le forze reattive, esso si srotola e si tinge di nero perché rende impossibile un divenire diverso, un ripetersi del differente. Diventa necessario allora per ognuno³²⁰ mordere il serpente, tagliargli la testa e trasformarsi in qualcosa di diverso dall'uomo, brillare infine di ridente luce propria³²¹ in possesso di un'altra sensibilità, quella del superuomo³²². Il problema però è che non abbiamo mai conosciuto un

³¹⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 96.

³¹⁸ «È un rapporto tra le forze e una forma dominante che ne deriva. Prendiamo le forze dell'uomo come immaginare, pensare, volere ecc.: con quali altre forze possono entrare in rapporto in una data epoca, e per comporre quale forma?», «E se l'uomo è stato un modo per imprigionare la vita, non è forse necessario che la vita si liberi dell'uomo stesso sotto un'altra forma?» Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet: Macerata, 2019, pp. 106, 107.

³¹⁹ «E eterno ritorno anche del più piccolo - Questo era il mio disgusto per l'intera esistenza! Ah, schifo, schifo, schifo!» Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 268.

³²⁰ In quanto Zarathustra tenta di tirare il serpente via dalla bocca del pastore ma invano, l'unica cosa che può essere fatta deve essere fatta dal pastore stesso.

³²¹ «Un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!» *Ivi*, p. 194.

³²² «Il superuomo si qualifica per un nuovo modo di sentire che lo rende un soggetto diverso dall'uomo, un tipo diverso dal tipo umano; un nuovo modo di pensare, per predicati diversi da quelli divini, che restano una delle maniere di conservare l'uomo e di conservare l'essenziale di Dio, Dio come attributo; per un nuovo modo di valutare che implica non un cambiamento di valori, una permutazione astratta o un capovolgimento dialettico, ma un cambiamento e un rovesciamento dell'elemento da cui proviene il valore dei valori, una "trasvalutazione"» *ivi*, p. 245.

divenire-attivo, l'unico modo allora di intuirlo sarà per mezzo della duplice selezione dell'attività della forza e dell'affermazione della volontà. Per Nietzsche l'unica cosa che può operare questa selezione è l'eterno ritorno, una volta che si svincola dal disgusto infatti esso può fornire una regola pratica alla volontà: "ciò che vuoi, devi volerlo in modo tale da volerne anche l'eterno ritorno". Abbiamo precedentemente visto come l'eterno ritorno, inteso come dottrina fisica, costituisse una nova formulazione della sintesi speculativa, ma qui, come pensiero etico, è la nuova formulazione della sintesi pratica³²³. La domanda da porsi in continuazione è: "Voglio davvero fare quello che sto facendo, così tanto da volere anche il suo ripetersi infinite volte?" Ogni cosa, se passata attraverso questa lente, diviene improvvisamente trasfigurata³²⁴. L'eterno ritorno allora opera la selezione attraverso la stessa idea dell'eterno ritorno che elimina dal volere tutto ciò che ricade al di fuori dell'eterno ritorno stesso, tutto ciò che non deve essere ripetuto. In questo modo l'eterno ritorno diventa creativo, realizzando così l'equazione tragica volere=creare³²⁵. Ciò che qui si sta aprendo è la possibilità di un nuovo modo di sentire, un diverso tipo di uomo, un differente modo di pensare, infine una modalità di essere altra cioè un nuovo modo di valutare. Questo implica un cambiamento radicale dei valori e non solo la scelta di differenti, una "trasvalutazione" di essi³²⁶ «non già come cambiamento di valori, ma come un cambiamento all'interno dell'elemento da cui deriva il valore dei valori: l'apprezzamento al posto della svalutazione, l'affermazione come volontà di potenza, la volontà in quanto volontà affermativa»³²⁷. Ma allora non basta ogni volta prima di agire pensare di fare solo ciò di cui vorremmo *anche* l'eterno ritorno³²⁸ perché questo non ci inserisce in un modo di sentire differente, un modo di essere altro. Il pensare ci distoglie dall'azione, la rimanda, la ritarda ed è dunque reattivo. Qui siamo completamente fermi all'interno dello stesso sentire di prima, quello dell'uomo, del nichilismo, l'unica differenza è che ne siamo consapevoli. Chi possiede questa consapevolezza viene chiamato da Nietzsche "uomo superiore" ed egli può solo cercare di preparare il terreno per il superuomo, mai diventarlo. Egli è condannato alla sua umanità, umano troppo umano, alla sua vita reattiva. Nietzsche esprime questa impossibilità dell'uomo superiore

³²³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 102.

³²⁴ «Se la pigrizia, la stoltezza, la bassezza, la viltà, la malvagità volessero il proprio eterno ritorno non si ritroverebbero più ad essere le stesse di prima» *ibidem*.

³²⁵ «Nietzsche sostiene che il tragico non è mai stato compreso nel suo significato, attraverso la grande equazione tragico=gioioso, che in altri termini suona volere=creare» *ivi*, p. 55.

³²⁶ *Ivi*, p. 245.

³²⁷ *Ivi*, p. 257.

³²⁸ «Questo anche può essere molto fuorviante, perché l'eterno ritorno non è separato dalla volontà ma interno ad essa» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 110.

dicendo che egli non sa «ridere, giocare, e danzare. Ridere è affermare la vita e, nella vita, anche la sofferenza; giocare è affermare il caso e la sua necessità; danzare è affermare il divenire e, del divenire, l'essere»³²⁹. Sentire e attuare la trasvalutazione vuol dire essere totalmente nell'azione, nel suo divenire e nell'essere di tale divenire, compiere il gesto fatale del lancio di dado affermando caso e necessità una volta per tutte e accettare la vita per quello che è; questo è il modo di essere del superuomo e il divenire attivo che egli mette in atto. La trasmutazione dei valori non può però prescindere da una critica totale di tali valori.

1.9 Il ruolo della critica e il compimento del nichilismo

Riguardo alla critica Nietzsche si colloca dopo Kant³³⁰ perché è quest'ultimo ad aver capito per primo che «la critica, per essere tale, deve essere totale e positiva: totale perché “nulla deve sfuggirle”; positiva, affermativa perché, limitando la potenzialità del conoscere, libera altre potenze sino a ora trascurate»³³¹. La critica per come qui la intendiamo è l'espressione attiva di un modo attivo di esistere e non un risultato del risentimento come avviene per la morale³³². L'importanza di Kant risiede nel fatto che abbia concepito per primo una critica immanente della ragione che non si basasse sul sentimento, sull'esperienza o su istanze interne. La critica è immanente perché coinvolge la ragione stessa e le sue illusioni. Il problema qui è che Kant non ha un modo per giudicare la ragione dall'interno se non affidando la critica alla stessa ragione. Ciò che stanno facendo invece i Nostri è ricercare una genealogia della ragione al di là del considerarla un mero fatto trascendentale³³³. Come ci dice Hardt, «l'errore principale della critica kantiana è quello della filosofia trascendentale in quanto tale» infatti «la scoperta di Kant di una sfera al di là del sensibile equivale alla creazione di un orizzonte che resta fuori dai confini della critica»³³⁴. La domanda che si pongono Nietzsche e Deleuze è totalmente differente: “quali sono le forze che forniscono il senso alla ragione e all'intelletto?”, “chi sta dietro la ragione?”. La risposta di Nietzsche è la volontà di potenza. Essa permette di ottenere una genesi interna ed è abbastanza duttile da modificare e

³²⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 255.

³³⁰ «Kant, tuttavia, non riesce a portare fino in fondo questo progetto [della critica totale], e il compito di Nietzsche, secondo Deleuze, sarà quello di correggere gli errori di Kant salvando il progetto stesso» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 73.

³³¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 133.

³³² *Ivi*, p. 5.

³³³ *Ivi*, p. 136.

³³⁴ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 73, 73.

modificarsi costantemente³³⁵, è principio immanente. I principi infatti per Nietzsche non sono mai trascendentali, la realtà è sempre vittima di una certa forza che la fornisce di senso. Quindi una critica totale necessita di una prospettiva materialista dove ogni cosa possa essere vittima della critica³³⁶. Il problema di Kant quindi è che «non ha condotto la vera critica perché non ha saputo porre il problema in termini di valori; e ciò costituisce uno degli spunti principali da cui muove l'opera nietzschiana»³³⁷. La dura impressione di Deleuze e Nietzsche è che il filosofo di Königsberg abbia confuso la positività della critica con un umile riconoscimento dei diritti di ciò che viene criticato³³⁸:

Egli ha inteso la critica come una forza che doveva prendere di mira tutte le pretese di conoscenza e verità - ma non la conoscenza o la verità stessa - una forza che doveva prendere di mira le pretese della morale - ma non la morale stessa. Di modo che la critica totale si trasforma in politica di compromesso. [...] Il gusto kantiano di delimitare gli ambiti può infine manifestarsi liberamente nella *Critica del giudizio*, dove veniamo a conoscenza di ciò che sapevamo fin dall'inizio, e cioè che la critica di Kant ha come suo unico obiettivo quello di giustificare³³⁹, incominciando proprio col credere in ciò che critica.³⁴⁰

La vera critica totale è quella che mette in questione tutto, anche la verità e la morale stessa³⁴¹. Di conseguenza quella kantiana non solo non è totale ma nemmeno positiva perché la positività necessita di una prima *pars destruens* su cui, successivamente, costruire valori nuovi (*pars construens*). Non trattandosi davvero di critica totale, questa prima parte non può esserci e di conseguenza neanche la seconda. Esattamente nello stesso modo la critica dialettica hegeliana non è davvero creativa, infatti non attua mai una vera e propria *pars destruens* ma mantiene il negato anche nel suo superamento³⁴². Dall'altra parte è proprio il signore, come concepito da Nietzsche,

³³⁵ «non principi trascendentali, che sono semplici condizioni di ipotetici fatti, ma principi genetici e plastici che rendano conto del senso e del valore delle fedi, delle interpretazioni e delle valutazioni» Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 139.

³³⁶ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 74.

³³⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 3.

³³⁸ «mai si è vista critica totale più conciliante e rispettosa» *Ivi*, p. 133.

³³⁹ «Kant è troppo garbato, dalle maniere troppo buone, troppo timido per mettere in dubbio sul serio i valori stabiliti» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 74.

³⁴⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 133, 134.

³⁴¹ «la critica totale non conosce limitazioni o restrizioni alla sua potenza, ed è quindi necessariamente insurrezionale: dovrà essere un attacco deciso ai valori stabiliti e ai poteri dominanti che su questi poggiano» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 74.

³⁴² *Ivi*, p. 99.

che attuerà la negazione totale cercando di eliminare senza compromesso lo schiavo e la sua ottica. La critica allora permette di comprendere ciò che può essere conosciuto a seconda delle differenti valutazioni; questo è il prospettivismo di Nietzsche³⁴³, la risposta alla critica totale immaginata da Kant. Il genealogista è quindi colui per cui pensare vuol dire giudicare, ma giudicare è valutare e quindi creare nuovi valori. Possiamo ora capire meglio la critica senza riserve all'uomo in favore della creazione di nuove condizioni di esistenza umana³⁴⁴.

Abbiamo visto che anche la critica totale ha la sua parte negativa, sembra quindi legittimo un parallelismo: quello tra la critica totale come primo momento negativo e la critica della morale operata dallo schiavo; sempre di critica e di diversa valutazione infatti si sta parlando. A riguardo Nietzsche afferma che il nichilismo, a qualsiasi stadio si trovi, è sempre incompiuto, incompleto. Esso infatti, inteso come negazione, nelle sue tre accezioni che abbiamo analizzato non è mai totale, è sempre negazione di qualcosa (della vita, dei valori sovrasensibili, della volontà). Ci rendiamo conto ora che la valutazione dello schiavo non è davvero una nuova valutazione perché ribalta semplicemente la gerarchia, negando la vita ciò che prima era disvalore ora diventa valore, ma non inventa davvero nulla, non distrugge quello che c'era prima. Ma allora il nichilismo sarà davvero compiuto solo nel primo momento³⁴⁵ (la *pars destruens*) della critica totale, «il che significa che la trasmutazione, vittoriosa sul nichilismo, non è altro che l'unica forma completa e compiuta del nichilismo stesso: il nichilismo è stato sconfitto, ma in realtà si è sconfitto *da sé*»³⁴⁶. La critica dei valori, iniziata dal nichilismo nella creazione di una nuova gerarchia ostile alla vita, deve quindi portare alla trasmutazione di essi ed essere totale, sotto ogni punto di vista. A questo punto Deleuze ci fa riflettere sul significato di “negazione dei valori *conoscibili* fino ad ora”. Il nichilismo, attraverso la sua negazione dei valori, ci permette di conoscere il mondo come volontà del nulla in tutta la sua potenza, nella sua compiutezza; non più legato alle forze reattive che negano solo una parte della realtà ma come negazione di tutto, di ogni valore conosciuto e conoscibile. Non conosceremmo né potremmo dire niente della volontà di potenza in generale se il nichilismo non svolgesse questo compito fondamentale, se non ce la mostrasse nella sua qualità negativa.

³⁴³ «Per questo Nietzsche ritiene di aver trovato nel suo “prospettivismo” l'unico principio possibile di una critica totale che non si limiti soltanto all'ambito della conoscenza. Non ci sono fenomeni morali, ma c'è solo un'interpretazione morale di questi fenomeni; non ci sono conoscenze illusorie, ma la conoscenza stessa è illusione, errore e, peggio ancora, falsificazione» Deleuze, *Nietzsche*, cit., p. 135, e ancora: «Vivere è valutare. Non c'è verità per un mondo pensato né realtà per un mondo sensibile, tutto è valutazione, anche e soprattutto il sensibile e il reale» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 275.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 103.

³⁴⁵ Sottolineiamo qui che i due momenti della critica totale sono distinguibili solo formalmente e non temporalmente in quanto un nuovo tipo di valutazione in un solo gesto nega tutti i valori precedentemente noti e ne crea di nuovi.

³⁴⁶ *Ivi*, 258 (corsivo dell'autore).

La volontà di potenza è spirito; ma cosa potremmo saperne se non ci fosse lo spirito di vendetta a svelarci i suoi strani poteri? La volontà di potenza è corpo; ma cosa potremmo sapere del corpo se non ci fosse la malattia a farcelo conoscere? Analogamente, il nichilismo - la volontà del nulla - non è soltanto volontà di potenza o una sua qualità, ma è *la ratio cognoscendi della volontà di potenza in generale* e tutti i valori conosciuti e conoscibili ne derivano per natura.³⁴⁷

Qui dobbiamo stare attenti perché potremmo velocemente concludere che Deleuze, dopo aver rifiutato la determinazione in quanto negazione di ciò che non è, ci approda ora affermando che l'unico modo di conoscere è attraverso la negazione. Così non stanno le cose in quanto, in primo luogo, qui non stiamo parlando della negazione relativa ma di una negazione totale che è già collegata con la creazione di qualcosa di nuovo: negazione di tutti i valori conoscibili è già creazione di nuovi valori, la distruzione di ogni particolare relazione tra forze viene operata solo in vista della creazione di nuove relazioni; è lo stesso gesto, due parti di un foglio separate solo da una piega. Non capiremmo niente della negazione nietzschiana se la slegassimo dal suo lato creativo. In secondo luogo la negazione ci permette di conoscere la volontà di potenza solo ed esclusivamente nella sua qualità negativa e non in quella positiva. Noi infatti «pensiamo la volontà di potenza in una forma distinta da quella in cui la conosciamo (così come il *pensiero* dell'eterno ritorno supera tutte le leggi della nostra *conoscenza*)»³⁴⁸. La conoscenza infatti, come la coscienza, è sempre reattiva, sempre vittima della volontà del nulla. Per raggiungere la parte non illuminata della Luna è necessario allora andare oltre la negazione e vedere l'altra faccia della volontà di potenza, quella sconosciuta, quella affermativa. L'affermazione però, esattamente come la volontà del nulla non è solo qualità della volontà di potenza ma anche *ratio cognoscendi*, non è solo volontà di potenza affermativa ma anche *ratio essendi* della volontà. Essa è «dunque ragione che espelle il negativo dalla volontà»³⁴⁹ così come l'unico modo di conoscenza della volontà è negativo. La volontà del nulla è negazione ma in un senso molto ampio. Se da una parte essa è compiuta solo nella radicale negazione di tutto³⁵⁰, dall'altra si può manifestare in maniera incompiuta come negazione relativa nel caso dell'alleanza con le forze reattive. Nel secondo caso come divenire reattivo delle forze, mentre nel primo come interruzione di questo divenire reattivo attraverso la distruzione delle forze

³⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 258, 259 (corsivo dell'autore).

³⁴⁸ *Ivi*, p. 259 (corsivo dell'autore).

³⁴⁹ *ibidem*.

³⁵⁰ Ritroviamo la negazione come negazione totale esattamente come l'avevamo trovata nel *Capitolo I*, ma qui assume le fattezze della fine del nichilismo stesso, in quanto fine della storia dell'uomo per come lo conosciamo.

reattive. Ora, se ci sembrano due principi differenti e inconciliabili dobbiamo ricordarci che il divenire reattivo delle forze non è altro che la negazione di un certo rapporto tra forze in virtù di un altro. Non ci dovrebbe quindi sorprendere che la volontà del nulla si mostri nella sua compiutezza in una negazione di tutti i rapporti tra forze come avviene nel primo momento della trasvalutazione. Essa, sia in un caso che nell'altro, ci permette di conoscere le cose a partire dalla loro negazione (è essa a permettere la conoscenza della coscienza) ma è solo in questa negazione totale che ci mostra come il suo operare sia legato indissolubilmente e una parte più profonda della volontà di potenza³⁵¹: la volontà affermativa come *ratio essendi* della volontà di potenza in generale. È proprio in questo momento che essa si converte da *ratio cognoscendi* a *ratio essendi*, che permette la creazione e rappresenta davvero la volontà di potenza. Quest'ultima allora espelle il negativo dalla volontà attraverso la negazione assoluta operata dalla volontà del nulla.

La creazione quindi deve prendere il posto della conoscenza mentre l'affermazione deve scalzare qualsiasi negazione. Qui rientriamo nel discorso del primo capito dove Deleuze è d'accordo con Hegel sul fatto che ogni determinazione è negazione, e quindi conoscenza, ma non crede nella possibilità di determinare l'essere. Il nichilismo è quindi in rapporto con la volontà affermativa proprio nel tramite della trasmutazione dei valori, e solo in quel momento è davvero compiuto. Lì avviene il cambiamento, dove, da un divenire reattivo, si passa a un divenire attivo delle forze. Il «Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?»³⁵² di Dioniso nei confronti di Arianna non è altro che questo: devi prima conoscermi come negativo per potermi affermare nella mia positività.

Ma in questa trasmutazione che cosa è successo al nichilismo che avevamo vissuto nel suo stadio passivo? Innanzitutto questo terzo stadio non coincide con la volontà negativa ma soltanto con il prevalere delle forze reattive sulla prima, dal momento che si sono separate dalle altre forze per una estinzione in sordina e totalmente passiva (esemplificata dall'ultimo uomo). La volontà del nulla qui è quindi separata dalla forze reattive e riprende il sopravvento come distruzione di esse: la distruzione delle forze reattive non può che passare dalla loro autodistruzione. Qui l'ultimo uomo si converte e diventa l'«uomo che vuole perire», solo così egli riesce ad essere attivo: nel gesto di darsi la morte. Questa è la forza che porta alle estreme conseguenze sé stessa, essa non diventa attiva ma si distrugge preparando il terreno al divenire attivo delle forze. Quest'uomo che vuole essere

³⁵¹ È solo con la negazione di tutto che si può raggiungere quello che possiamo solo pensare ma non conoscere: la volontà come *ratio essendi*. «Noi pensiamo la volontà di potenza in una forma distinta da quella in cui la conosciamo (così come il pensiero dell'eterno ritorno supera tutte le leggi della nostra conoscenza)» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 259.

³⁵² Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964 p. 53.

superato è il prodotto di una selezione che trova nella distruzione attiva il momento della trasmutazione della volontà di potenza:

la distruzione diventa attiva nel momento in cui la volontà del nulla, rotta l'alleanza con le forze reattive, inverte il suo corso e passa sul versante dell'affermazione, legandosi a una potenza di affermare che distrugge le forze reattive, inverte il suo corso sul versante dell'affermazione, legandosi a una potenza di affermare che distrugge le forze reattive.³⁵³

L'attività sta proprio nel modificare il divenire delle forze: distruggendosi, le forze reattive smettono di rendere reattive quelle attive e di continuare a frazionare le altre forze come la propria e si estinguono. Quest'ultime infatti, sì, si isolavano dalle altre ma gradualmente, in un percorso che le porta, fino a che è ancora possibile, a frazionare sé stesse e le altre forze. L'uomo che vuole morire mette fine a questo graduale isolamento passivo e frazionamento reattivo delle forze e attivamente si pone fuori dall'equazione. Il nichilismo dunque si compie non perché venga *sostituito da* altro, nel qual caso non si potrebbe parlare di compiutezza, ma perché si "*converte*" in questo altro. Con l'uomo che vuole perire «la negazione ha infranto tutto ciò che la imprigionava, ha sconfitto se stessa diventando la potenza di affermare che contraddistingue il superumano, potenza che annuncia e prepara il superuomo»³⁵⁴.

I significati della trasvalutazione sono quindi diversi, in particolare Deleuze ne riporta sei³⁵⁵. 1) In essa la volontà di potenza cambia la propria qualità, da negativa diventa affermativa. La vita, da svalutata, viene affermata, i valori cambiano perché vi è una differente valutazione che si applica al reale. 2) Si attua un passaggio dalla *ratio cognoscendi* alla *ratio essendi* in quanto «la ragione in virtù della quale la volontà di potenza è conosciuta non è la ragione in virtù della quale essa è»³⁵⁶. Possiamo accedere alla natura della volontà di potenza solo nel tramite della volontà del nulla che però deve essere superata. 3) Vi è una vera e propria conversione dell'elemento nella volontà di potenza in quanto «il negativo diventa potenza di affermare»³⁵⁷ e la vita diventa il luogo dove viene sacrificato tutto ciò che vi è di reattivo. 4) Dopo la trasmutazione dei valori l'affermazione è indipendente e instaura il suo regno dispiegando la propria potenza. 5) Vi è la critica di tutti i valori fino ad oggi conosciuti, che perdono il loro valore perché viene animata una nuova valutazione e

³⁵³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 261.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 262.

³⁵⁵ *Ivi*, pp. 262-264.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 263.

³⁵⁷ *ibidem*.

instaurati valori completamente nuovi. 6) Le forze, da un divenire reattivo, si rovesciano in un divenire attivo. Insomma «l'affermazione si manifesta solo al di sopra e al di fuori dell'uomo, nel generare il superuomo e nel suo essere apportatrice di ignoto»³⁵⁸. Per raggiungere l'affermazione è quindi necessario che vi siano due negazioni: quella dell'uomo che vuole perire ed eliminare le forze reattive che porta dentro e il riconoscimento che nella negazione non vi è affermazione, la prima può solo preparare la seconda. Senza queste due negazioni l'affermazione non può nemmeno affermare sé stessa.

Mai l'affermazione potrebbe affermarsi senza che prima la negazione abbia spezzato l'alleanza con le forze reattive e sia diventata potenza affermativa nell'uomo che vuole perire e senza che, successivamente, la negazione riunisca e raccolga in una totalità tutti i valori reattivi per distruggerli da un punto di vista che afferma.³⁵⁹

È proprio sotto questi due aspetti che il negativo smette di essere una qualità primaria e una potenza autonoma e si trasforma nel modo di essere dell'affermazione. Per questo motivo Nietzsche sottolinea a lungo la differenza tra risentimento e aggressività, dove la prima è il negativo come potenza di negare mentre il secondo come potenza di affermare. L'aggressività qui non è intesa come negazione totale ma solo come il risvolto negativo di un'affermazione, l'ombra rispetto alla luce. In essa infatti «la negazione diventa attiva e la distruzione gioiosa»³⁶⁰. L'importanza di Nietzsche risiede proprio nell'aver contrapposto alla positività del negativo la negatività del positivo. Qui si vede tutta la distanza tra l'uomo e il superuomo. L'uomo superiore infatti vede come un obiettivo la figura dell'asino, cioè l'entità che riesce a portare su di sé tutto senza lamentarsi. Il problema dell'asino però è che non sa dire no: egli dice sempre di sì a qualsiasi peso gli venga messo sulla groppa. D'altronde gli uomini superiori sono ancora uomini e non possono fino in fondo capire cosa sia davvero l'affermazione del superuomo, che è preconizzata dal solo Zarathustra (Nietzsche). L'asino crede che il peso che porta sia tutta la realtà che esiste: non vi è che quello che sente. Egli inoltre lo accetta come qualcosa di dovuto, di necessario verso cui non ha senso tirarsi indietro perché è semplicemente così. Ciò che Nietzsche afferma riguardo l'asino è che quest'ultimo vive ancora nel modo d'essere del nichilismo e il suo "sì" alla realtà non è che l'affermazione come potenza del negativo, non è quindi davvero affermazione. Infatti «l'essere, il

³⁵⁸ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 264.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 267.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 269.

vero, il reale sono altrettante sembianze del nichilismo, altrettanti modi per mutilare la vita, per negarla, per renderla reattiva sottoponendola al lavoro del negativo, caricandola dei più pesanti fardelli»³⁶¹. Il percorso logico di Nietzsche è che dell'essere non abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come del vivere. Di conseguenza il mondo non è vero né reale ma vive, e il vivente è volontà di potenza. Ma sempre la volontà di potenza è volontà del falso nella misura in cui è valutazione che dota di senso ciò che, senza di essa non lo avrebbe, e, inoltre, vi sono diversi sensi contemporaneamente delle cose (prospettivismo). Vivere quindi è inscindibile dal valutare, e anzi è il valutare stesso. Per ritornare all'essere, non vi è quindi un reale, un vero ma tutto è valutazione³⁶². Detto questo, «l'affermazione intesa come assunzione, come affermazione di ciò che è, come veridicità del vero e positività del reale è una falsa affermazione, è il sì dell'asino»³⁶³. Questo perché il reale come scopo, come fine dell'affermazione (abbiamo già considerato come la categoria di fine o scopo sia vittima del negativo), proviene da premesse negative, da un rifiuto del divenire, da un'impossibilità di creazione. L'impossibilità del "no" dell'asino è l'impossibilità alla negazione di tutti i valori conosciuti e conoscibili e quindi l'impossibilità di crearne di nuovi, di far divenire diversamente il reale; è l'interruzione dell'eterno ritorno del differente data dall'immobilismo del continuo ritorno dell'identico, dal serpente nero del nichilismo quando si scioglie e si spinge nella gola del pastore.

Affermare non è farsi carico, assumere ciò che è, ma liberare, togliere peso a ciò che vive. Affermare è alleggerire: non far carico alla vita del peso dei valori superiori, ma *creare* nuovi valori di vita che la trasformino in leggerezza e attività.³⁶⁴

Questo è il fulcro dell'affermazione per Nietzsche: creare qualcosa di nuovo, di diverso. L'uomo ancora non può farlo ma egli, esattamente come il leone nietzschiano, è in grado di crearsi la libertà per una nuova creazione, cioè sgombrarsi il terreno per permettere la costruzione di nuove fondamenta.

³⁶¹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 274.

³⁶² *Ivi*, p. 275.

³⁶³ *Ivi*, p. 274.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 276 (corsivo mio).

1.10 L'affermazione nietzschiana

Nietzsche non rimuove il concetto di essere ma lo rimodula e lo assegna all'affermazione: quest'ultima è l'essere. Questo vuol innanzitutto dire che l'essere non è oggetto di affermazione ma è esso stesso questa affermazione: l'essere è soltanto affermazione in tutta la sua potenza. Deleuze ci riferisce che Nietzsche non parla mai di essere o di nulla perché «per lui *l'essere e il nulla sono soltanto un'espressione astratta dell'affermazione e della negazione come qualità (qualia) della volontà di potenza*»³⁶⁵. Il significato dell'affermazione come essere si trova nel fatto che essa non ha altro oggetto che sé stessa. L'affermazione in primo luogo è divenire, ma come affermazione di sé stessa è essere. Ecco che qui ritroviamo quanto detto precedentemente³⁶⁶ riguardo ad Eraclito. L'affermazione è quindi duplice, essa ha due potenze dovute ai due tipi di affermazione: il divenire e l'essere di tale divenire (la ripetizione). Queste due potenze vengono simboleggiate da Nietzsche attraverso i due animali dell'aquila e del serpente, ma anche e soprattutto nella coppia divina Dioniso-Arianna. Arianna, dopo aver amato Teseo (simbolo per Nietzsche dell'uomo superiore), subisce una trasmutazione e si lega a Dioniso, lo ama, risponde "sì" al sì dionisiaco.

Ma consideriamo nuovamente l'affermazione e la negazione come volontà di potenza: tra loro non vi è un rapporto univoco. La negazione si oppone all'affermazione, esattamente come la forza reattiva rispetto a quella attiva, mentre l'affermazione differisce da essa per natura. Se infatti pensassimo quest'ultima come opposta alla negazione reintrodurremmo il negativo in essa perché «l'opposizione non è solo la relazione tra negazione e affermazione ma è l'essenza del negativo come tale»³⁶⁷. Troviamo poi una frase che potrebbe non poco metterci in crisi, «La differenza è quindi l'essenza di ciò che è affermativo»³⁶⁸, in quanto abbiamo appena visto che l'essere dell'affermazione è la ripetizione e non la differenza. Qui è necessario fare una distinzione tra affermazione e affermativo in quanto il secondo è sempre una precisa realtà che sia frutto dell'affermazione mentre la prima è ciò che permette a questa realtà di emergere, è la potenza che dispiega il reale. Ogni realtà quindi è garantita dall'affermazione che la caratterizza positivamente e internamente con una differenza particolare. Ma l'affermazione non è solo questo, in quanto ciò sarebbe solo divenire, solo creazione; essa è anche la ripetizione di questa differenza nella misura in cui questa precisa realtà l'afferma nuovamente ogni volta gioendone.

³⁶⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 278.

³⁶⁶ *Supra*, pp. 66, 67.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 281. Qui vediamo bene come Nietzsche e Deleuze siano riusciti a creare dei pensieri che siano differenti da quello di Hegel e non in contrapposizione ad esso.

³⁶⁸ *ibidem*.

Dapprima l'affermazione è posta come molteplicità - differenza dell'uno dall'altro - come divenire - differenza da sé - e come caso - differenza "in tutto", differenza distributiva. Successivamente l'affermazione si duplica e la differenza si riflette nell'affermazione dell'affermazione: è il momento della riflessione, in cui una seconda affermazione prende a proprio oggetto la prima, l'affermazione è ora raddoppiata: come oggetto della seconda affermazione essa è affermazione affermata, è differenza portata alla sua potenza più alta.³⁶⁹

Il divenire quindi è l'essere, il molteplice l'uno e il caso la necessità solo con la seconda affermazione, «Così, ritornare è il *proprio* dell'affermazione e riprodursi è il *proprio* della differenza. Ritornare è l'essere del divenire, l'uno del molteplice, la necessità del caso. L'essere della differenza come tale, l'eterno ritorno»³⁷⁰. Dobbiamo tenere bene a mente però cosa vuol dire "proprio": «il proprio è ciò che appartiene alla cosa ma non spiega mai ciò che essa è [...] [i propri] non ci fanno conoscere nulla di sostanziale»³⁷¹. L'essere quindi non ci permette di per sé di conoscere cosa sia il divenire ma è solo una caratteristica di esso, una sua modalità³⁷². Inoltre, quando parliamo di affermazione, dobbiamo distinguere le due affermazioni dalle due potenze dell'affermazione. La prima affermazione è il divenire e il suo essere, questo è Dioniso, mentre la seconda è Arianna, colei che accetta questo divenire delle cose, questa affermazione. Le due potenze di affermare invece sono, una, quella del differire all'interno del divenire, l'altra, quella del differire dal divenire in quanto ripetizione di esso³⁷³. In questo senso Nietzsche appare come estremamente spinoziano nella misura in cui anche nel dio di Spinoza vi erano due potenze: quella dell'esistere e quella del pensare; qui esse sono trasposte nel divenire e nella sua contemplazione come ripetizione. Per far sì però che il divenire si ripeta è necessario che si passi per la seconda affermazione, quella di Arianna, che lo accetti e lo applichi in maniera pratica, solo così vi può

³⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 282.

³⁷⁰ *ibidem* (corsivo mio).

³⁷¹ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 35, 36.

³⁷² «Si distinguono sia dall'essenza sia da ciò che deriva dall'essenza (proprietà, conseguenza o effetti). Da una parte, il proprio non è l'essenza, in quanto non costituisce nulla della cosa e non ci fa conoscere nulla di essa; ma esso è inseparabile dall'essenza, ed è una modalità dell'essenza stessa. D'altra parte, il proprio non si confonde con ciò che deriva dall'essenza, perché ciò che deriva dall'essenza è un prodotto lui stesso dotato di essenza, sia nel senso logico di proprietà, sia in quello fisico di effetto» Deleuze, *Spinoza*, cit., pp. 98, 99.

³⁷³ «Il divenire e l'essere sono una medesima affermazione la quale può passare da una potenza all'altra solo perché è oggetto di una seconda affermazione. La prima affermazione è Dioniso, il divenire, mentre la seconda è Arianna, lo specchio, la sposa, la riflessione. Ma la seconda potenza della prima affermazione è l'eterno ritorno o essere del divenire» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 282.

davvero essere eterno ritorno³⁷⁴. E, in fin dei conti, questo è l'eterno ritorno: un "anello nuziale" tra Dioniso e Arianna.

Abbiamo visto l'eterno ritorno come ragione sufficiente, come unica spiegazione del divenire dato che non può avere avuto un inizio e non potrà avere una fine, cioè come dottrina cosmologica e fisica³⁷⁵. Ma abbiamo visto anche come l'eterno ritorno possa assumere i connotati di un imperativo etico che esclude qualsiasi cosa non si voglia ripetere infinite volte, cioè come pensiero etico e selettivo³⁷⁶. Questi sono i due aspetti dell'eterno ritorno sottolineati da Deleuze e le due selezioni che l'eterno ritorno opera sul reale in modo tale che sia costantemente un ripetersi della differenza. Di conseguenza «l'eterno ritorno insegna che non c'è ritorno del negativo: l'essere è selezione e ritorna solo ciò che afferma o che è affermato. L'eterno ritorno è la riproduzione del divenire che a sua volta è produzione di un divenire attivo: il superuomo, figlio di Dioniso e Arianna»³⁷⁷. Infatti «nell'eterno ritorno l'essere si dice del divenire, ma l'essere del divenire si dice solo del divenire-attivo»³⁷⁸. Questo avviene perché, da una parte, l'essere è sempre il senso che prevale in un certo campo di forze, e, dall'altra, perché il divenire diviene solo attraverso la ripetizione della differenza. Ma cos'è che riproduce la differenza, ovvero la crea? Nient'altro che il divenire-attivo, il divenire-reattivo non crea proprio niente e di conseguenza non può mai diventare l'essere del divenire se non attraverso una mistificazione. La volontà del nulla nel momento in cui è negazione parziale ed è alleata alle forze reattive, quando insomma è ancora incompleta, srotola il serpente dell'eterno ritorno e lo tinge di nero. Il divenire però non ha nessuna negazione al proprio interno perché la differenza è affermazione pura. Tutto questo sembra una mera concatenazione logica ma è solo perché ci sfugge la prassi necessaria a cui si accompagna: cioè il godere della propria differenza, il ritornare della gioia. Se la prima selezione ci mostra come il reale nella sua interezza non possa che continuare la ripetizione della differenza, cioè il divenire, pena un arrivo che è negato dal tempo passato infinito, la seconda selezione entra nello specifico, dal macrocosmo al microcosmo della realtà particolare, e mostra la prassi di una forza che gode delle proprie caratteristiche, delle proprie differenze. Quest'ultima è la seconda affermazione mentre l'altra è la prima: questa d'Arianna e

³⁷⁴ «La volontà di potenza come elemento differenziale riproduce e sviluppa la differenza nell'affermazione, riflette la differenza nell'affermazione dell'affermazione, la fa ritornare nell'affermazione affermata. Lo sviluppo, la riflessione, l'elevazione di Dioniso alla più alta potenza sono gli aspetti del volere dionisiaco che funge da principio all'eterno ritorno» *ivi*, pp. 282, 283.

³⁷⁵ *Supra*, pp. 70, 71.

³⁷⁶ *Supra*, pp. 85, 86.

³⁷⁷ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 283.

³⁷⁸ *ibidem*.

quella di Dioniso. Solo Arianna permette a Dioniso di essere eterno ritorno: «l'affermazione dionisiaca ha bisogno di farsi oggetto di un'altra affermazione: il divenire dionisiaco è essere ed eternità solo se il suo carattere affermativo viene a sua volta affermato». Ciò che ci sta dicendo Deleuze è che l'eterno ritorno è tale solo se al suo interno le singole realtà, le singole forze, affermano il proprio divenire, la propria differenza. L'eterno ritorno quindi è entrambe le affermazioni. È insomma necessario che si ricongiunga il microcosmo e il macrocosmo, in uno sforzo che è da sempre stato tentato successivamente alla fisica di Aristotele, in un principio sintetico che possa abbracciare tutto il mondo nella sua interezza e particolarità. Questo è l'eterno ritorno nietzschiano nella sua doppia selezione, nei suoi due aspetti, e questa è la volontà di potenza come tale principio, come *ratio essendi*: affermazione assoluta. La duttilità e la concretezza di questo principio allora sono tali perché esso è modulabile, cambia con il suo cambiare le cose e comprende la prassi come anello imprescindibile: è immanente.

Ma cosa ne è allora della negatività intesa come volontà del nulla? Innanzitutto la volontà di potenza per esistere deve affermarsi. La creazione deve prendere quindi il posto della stessa conoscenza. Il nichilismo, che esprime la qualità del negativo, quindi può compiersi, cioè diventare davvero volontà di potenza negativa, solo quando passa dall'essere conoscenza all'essere atto, in particolare l'atto creativo operato dall'altra qualità della volontà di potenza³⁷⁹. Infatti anche la volontà di potenza negativa si afferma, anche se poi demistifica la sua origine. Ci sono quindi due lati in cui il nichilismo si compie davvero: uno è quello in cui si consegna al nulla, il nulla valoriale della distruzione dei valori, e l'altro è quello in cui viene ricondotto alla sua affermatività nuda e cruda al di là della conoscenza che permette. Così essa si scopre come affermativa volontà di negazione (elemento negativo convertitosi nella potenza di affermare), come un qualcosa che non è un nulla. Per questo motivo la volontà del nulla (intesa come *ratio cognoscendi*) è parziale mentre solo la volontà affermativa (intesa come *ratio essendi*) rende davvero ragione della volontà di negazione come volontà. È allora solo nella trasmutazione dei valori che la volontà di negazione si sente a casa, si sente sé stessa e si pensa nella propria differenza senza però la possibilità di conoscersi, sente la propria affermazione in quanto *ratio essendi* e si trasmuta in affermazione in quanto qualità della volontà di potenza. Viene ora illuminante fare un parallelismo con Spinoza che vede in qualsiasi idea qualcosa di affermativo, il problema sarà nostro nella misura in cui le concateniamo male, abbiamo percezioni parziali delle cose ma le crediamo complete. La volontà

³⁷⁹ «il nichilismo esprime la qualità del negativo come *ratio cognoscendi* della volontà di potenza; esso però non si compie senza trasmutare nella qualità contraria, nell'affermazione come *ratio essendi* della stessa volontà di potenza» Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 260.

del nulla ci fornisce la possibilità di conoscere la volontà di potenza nel suo risvolto negativo, senza di essa non sapremmo nulla della volontà di potenza in generale. Esattamente come essa nella sua completezza, come negazione totale, rientra a tutti gli effetti nell'affermazione, come l'ombra della sua luce, mentre quando la si considera nella sua incompiutezza (e perché non definirla allora nella sua percezione parziale) ci si mostra come una mistificazione della realtà. Vediamo dunque che l'errore di interpretazione è tutto nostro, o, meglio, tutto della volontà di potenza negativa nella sua incompiutezza³⁸⁰. Qui l'uomo che vuole perire si mostra come colui che applica la seconda selezione dell'eterno ritorno come pensiero etico. Egli infatti si chiede se quello che fa lo rifarebbe infinite volte e si risponde di no. Infatti per attuare questo imperativo etico, come abbiamo già sottolineato, non basta porsi il quesito in maniera cosciente ma è necessario viverlo dentro di sé in ogni istante, perfettamente aderenti ad ogni istante. Bene, egli sa di non poterlo fare, di non avere ancora questo sentire, e si decide per l'unico gesto che rifarebbe in eterno: la propria autodistruzione come eliminazione di ciò che è reattivo³⁸¹. Per questo egli mette in atto un divenire-attivo, perché solo con questo gesto si inserisce a pieno titolo e per un istante nel modo di essere del superuomo anche se, invece di godere della propria differenza, non riesce a sopportare quello che è diventato³⁸², risvolto negativo della potenza di affermare. Egli è il primo a rispettare davvero l'imperativo etico nietzschiano e a preparare il terreno al superuomo e alla sua trasvalutazione, egli distrugge le forze reattive permettendo il ritorno dell'eterno ritorno. D'altra parte il superuomo, che può operare questa trasmutazione, non solo è presente ad ogni singolo momento che vive dimostrando così la sua affermatività ma accetta anche costantemente sé stesso in quanto continuo divenire di sé stesso. Per questo egli vuole come se volesse anche l'eterno ritorno del suo volere, perché è presente al suo volere (crea i valori affermativi) ma si vuole anche come continuo divenire di volere. Questo è il suo destino e la necessità (ripetizione) insita nel suo caso (divenire). Egli diviene ma in un modo creativo, giocando da buon giocatore e dandosi tutto in ogni momento affermando il caso e la sua necessità nel suo atto creativo diveniente. Vi è allora una grande differenza tra Zaratustra il superuomo e Dioniso. Zaratustra è, sì, «lo spirito dell'affermazione la cui

³⁸⁰ Sarebbe interessante indagare il nietzschiano modo di essere della volontà del nulla e la conoscenza che ne deriva attraverso le categorie spinoziane della conoscenza. Nietzsche infatti ha studiato e ammirato Spinoza benché se ne sia poi distanziato.

³⁸¹ Egli così diventa l'uomo della volontà del nulla nella sua compiutezza, diventa l'uomo nella sua compiutezza, cioè colui che deve essere superato.

³⁸² Sarebbe molto interessante indagare più approfonditamente sul risultato del frazionamento di una forza all'interno di un corpo. In un parallelismo con Spinoza il corpo concerne un certo equilibrio e rapporto di moto e quiete tra le sue parti. Nel frazionamento di forze cosa può avvenire allora? Quel particolare rapporto si rompe, la differenza che era portatrice si fraziona. Si formeranno allora più differenze più piccole della precedente, che gioiscono meno della precedente? L'individuo verrà preso da un'alienazione di sé, magari nella percezione dei suoi frammenti che non sente più totalmente e interamente propri ma solo parzialmente?

potenza trasforma il negativo in modo dell'affermazione e l'uomo in un essere attivo che vuole essere superato»³⁸³, cioè la trasmutazione dei valori, e quindi è condizione dell'eterno ritorno ma da esso è anche condizionato più in profondità³⁸⁴. Egli è la trasmutazione che permetterà il ritorno dell'eterno ritorno ma non è l'eterno ritorno stesso, principio incondizionato della stessa trasvalutazione. Zaratustra non è Arianna, cioè l'incondizionato sì a Dioniso e seconda affermazione. Egli viene delineato come lo sposo dell'eternità ma solo quando l'eterno ritorno si è già realizzato³⁸⁵. Egli infatti non riesce come Arianna ad accettare incondizionatamente Dioniso ma arriva dopo, con un sentire differente. Egli porta alle estreme conseguenze la propria forza ma non è ancora il superuomo che preconizza e di conseguenza non può accettare ancora l'eterno ritorno ma solo attuare la trasmutazione³⁸⁶. Egli quindi si basa sul superuomo e su Arianna come principio incondizionato di affermazione. Arianna non è il superuomo, egli è solo il secondo momento dell'eterno ritorno, seconda affermazione di esso e sposa incondizionata di Dioniso³⁸⁷. Il superuomo si colloca a metà tra due genealogie³⁸⁸: come figlio di Arianna e Dioniso e come figlio di Zaratustra e l'eternità. Questa seconda genealogia è dovuta al fatto che Zaratustra prepara il terreno perché possa emergere il superuomo grazie alla trasmutazione. Il superuomo è quindi una entità determinata che emergerà alla fine della storia, in quanto storia del nichilismo. La prima genealogia invece è dovuta al fatto che egli è sintesi di Dioniso ed Arianna ma sintesi particolare. Mentre Dioniso infatti è tutto il divenire, tutta la molteplicità, tutto il caso e Arianna è sua affermazione (lei infatti non crea niente ma solo risponde sì), il superuomo è sintesi del proprio divenire, della propria molteplicità e del proprio caso che però si innesta già in quello globale. Egli è il lancio di dadi che si gioca completamente e, creando, fa sussultare nuovamente il terreno di gioco, rimette in discussione tutto, dà linfa a Dioniso affermandosi nella propria affermazione come fa Arianna.

³⁸³ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 285, 286.

³⁸⁴ «in che senso Zaratustra è padre del superuomo e causa dell'eterno ritorno? Per un verso egli è condizione dell'eterno ritorno, ma per altro verso l'eterno ritorno ha un principio incondizionato cui lo stesso Zaratustra è assoggettato» *ivi*, cit., p. 286.

³⁸⁵ «Infatti, quando l'eterno ritorno si è realizzato Zaratustra fa la parte dello sposo mentre l'eternità è la donna amata» *ivi*, p. 280.

³⁸⁶ «La trasmutazione è principio e condizione dell'eterno ritorno, ma più in profondità esso dipende dall'eterno ritorno che ne è il principio incondizionato» *ivi*, p. 286.

³⁸⁷ «Nella trinità dell'Anticristo - Dioniso, Arianna e Zaratustra - Zaratustra occupa sempre una posizione inferiore rispetto all'eterno ritorno. È causa dell'eterno ritorno, ma una causa che tarda a produrre il suo effetto, un profeta esitante nell'annunciare il suo messaggio perché conosce la vertigine e la tentazione del negativo e ha bisogno di essere incoraggiato dai suoi animali. Zaratustra è il padre del superuomo m, ma i suoi prodotti sono maturi prima che lui sia maturo per essi: è il leone cui manca ancora un'ultima metamorfosi» *ivi*, pp. 286, 287.

³⁸⁸ *Ivi*, pp. 287, 288.

2. L'affermazione come movimento infinito limitatamente all'aspetto etico

2.1 Nuovi tratti dell'affermazione: produttività e molteplicità

In questa medesima sezione nel *Capitolo I* abbiamo parlato di alcune caratteristiche dell'affermazione che emergevano dallo studio su Spinoza operato da Deleuze prima del “buco di otto anni”: essa doveva essere causa efficiente, necessaria e immanente. Ciononostante, nel corso di quel paragrafo, abbiamo parlato anche del suo fattore creativo di novità e accennato alla sua molteplicità. Qui vediamo il perché di tali integrazioni non precedentemente motivate. È infatti proprio lo studio su Nietzsche che ci mostra nuovi dettagli che l'affermazione, per essere tale limitatamente a Deleuze, deve necessariamente avere. Alcuni aspetti cardine infatti devono essere sempre presenti per potersi parlare davvero di affermazione ma altri invece sono tipici di alcuni pensieri e non di altri. Per ricordarne solo uno facciamo riferimento alla causa formale, contenuto nel concetto di affermazione spinoziano ma inconciliabile rispetto al pensiero di Deleuze. Prima abbiamo sfronato il concetto deleuziano di affermazione, ora lo rendiamo maggiormente ricco. Nietzsche afferma che esso deve collegarsi all'atto creativo, deve essere molteplice e deve agire selettivamente³⁸⁹. Passiamo ora all'analisi pratica e concreta di queste caratteristiche e delle precedenti per quanto riguarda i concetti etici nietzschiani qui precedentemente trattati.

2.2 Analisi dei concetti etici

Mentre nel *Capitolo I* eravamo arrivati solo molto in là nell'esposizione all'essere creativo dell'affermazione (come produzione di realtà dal virtuale all'attuale sempre differenziandosi), questo *Capitolo II* si apre alla volta del concetto di genealogia e della sua differenziazione tra il gesto della valutazione e i valori da essa creati. I valori non vengono più considerati, come faceva Kant, trascendenti ma vengono colti nella loro immanenza cioè sono ricondotti al gesto che li crea, che li fornisce di tale valore. D'altra parte la valutazione non è più un semplice giudizio basato sui valori ma un modo di pensare e di essere ben preciso da cui scaturiscono i valori come conseguenza di quel particolare stare al mondo. I valori allora non sono sempre esistiti ma vengono ad esistere nella misura in cui qualcuno li crea. Questa concezione è prettamente immanente in quanto Nietzsche, e anche Deleuze sia qui che in *Differenza e ripetizione*, «si leva contemporaneamente

³⁸⁹ L'ultima caratteristica accennata da Nietzsche è la gioia che deve caratterizzare l'affermazione ma questo aspetto verrà illuminato in tutta la sua profondità da Spinoza, lasciamo quindi al *Capitolo III* l'onere di tale sviluppo.

tanto contro la suprema idea di fondamento, per la quale i valori rimangono indifferenti alla propria origine, quanto contro l'idea di semplice derivazione causale o di mero inizio, per cui l'origine rimane indifferente ai valori»³⁹⁰. Ciò che fanno i Nostri è inserire, grazie al concetto di genealogia, la percezione della differenza e della distanza in quanto il posto che ogni valore si trova ad assumere è in un determinato rapporto differenziale con gli altri valori e possiede una differenza interna attribuitagli dalla valutazione che l'ha generato. Bastano già queste poche righe per rendersi conto che la valutazione come creazione è anche creazione molteplice in quanto, dal momento che è un modo preciso di esistere, essa non crea un solo valore ma una gerarchia di valori che si interfacciano l'un l'altro secondo un determinato criterio, secondo un certo ordine. Come per Bergson, l'affermazione di qualcosa ne determina la creazione secondo linee di differenziazione molteplici che vengono ad abitare l'attuale.

Possiamo vedere la grande attenzione per l'immanenza in Nietzsche anche prendendo in considerazione il cambio della domanda che la sua genealogia porta in scena: non più il "che cos'è?" di platonica memoria, domanda metafisica per eccellenza che cerca sempre un essere al di là delle cose, ma il "chi?" che Ippia oppone alla domanda socratica. La valutazione è sempre opera di un'entità preindividuale e presoggettiva che la attua. Il vantaggio di questa domanda è che individua il divenire stesso e coloro che lo portano attivamente avanti, si situa in un campo di forze per capire quale prende il sopravvento, quale traghetta da dominante tutte le altre e, senza la quale, le forze dominate non possono essere comprese. Essa inquadra la causa efficiente del divenire e della creazione. Nietzsche ha sostituito la correlazione tra apparenza ed essenza della metafisica con quella tra fenomeno e senso. Ed è sempre il rapporto tra i valori ed il gesto di valutazione che porta Nietzsche a condurre una critica che sia totale, che non abbia nulla che ad essa si sottragga³⁹¹: il demandare i valori alla volontà di potenza che ne soggiace permette di fondare l'immanenza della critica sull'immanenza della volontà di potenza. Di conseguenza, a seconda di chi giudica, i valori posti in gioco possono essere diversi e, se si parla di filosofie, stessi concetti vengono ad assumere significati totalmente differenti. È il caso del concetto di negazione che nella filosofia hegeliana ha un certo significato mentre in quella deleziana uno completamente diverso³⁹². Vi saranno quindi

³⁹⁰ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 4.

³⁹¹ «[Kant] non ha condotto la vera critica perché non ha saputo porre il problema in termini di valori; e ciò costituisce uno degli spunti principali da cui muove l'opera nietzschiana» *ivi*, p. 3.

³⁹² In Deleuze si può parlare di negazione sia nel senso di negazione totale, quale quello della bomba atomica precedentemente affrontato, sia quello di negazione come semplice risvolto negativo di un gesto aggressivo. L'aggressività è infatti totale affermazione e il negativo qui è semplice ombra del positivo, la sopraffazione dal punto di vista del dominato anche se tale gesto di aggressività non aveva l'intenzione di eliminarlo ma solo di gioire della forza del dominante. Infine vi sarà anche quello dialettico, negazione relativa, ma nel suo risvolto non originario cioè come semplice punto di vista dello schiavo e della sua immagine capovolta delle cose.

più sensi che contemporaneamente vengono affermati³⁹³, di essi una molteplicità, e l'essere di qualcosa sarà sempre il senso della forza che prende il sopravvento sulle altre. Lo stesso concetto di forza è estremamente interessante dal momento che è qualcosa di totalmente immanente, afferma sé stessa e la propria differenza senza voler negare nulla ed è al contempo singola e molteplice. Una forza infatti non si può separare dalla sua affermazione ma può venire colta solo nel suo svilupparsi nell'interazione con altre forze. Il concetto di forza³⁹⁴ rende manifesto come la separazione operata dallo schiavo tra il suo realizzarsi e la possibilità di tale realizzazione non sono che una visione astratta di essa dal momento che è puro vettore di realtà, espressione immediata dell'esistenza, *elan vital* o spinta di vita. Da una parte essa è una di tante forze ma dall'altra è in un continuo rapporto differenziale con le altre, e la sua stessa qualità e quantità sono determinate da tale rapporto. È la volontà di potenza come rapporto differenziale che crea le forze secondo quantità e qualità tanto che non vi è una forza che non sia già campo di forze, risultante di altre forze. In questo punto la forza si connette direttamente al concetto di corpo, eminentemente spinoziano. Infatti un corpo è un campo di forze e contemporaneamente risultante di tale campo e quindi forza. Spinoza interpreta il corpo come un insieme di individui con stesso rapporto di moto e quiete, in armonia gli uni con gli altri insomma, e Nietzsche farà suo questo aspetto declinandolo nel rapporto di forze e nel loro dominio. "Corpo" non si limita alla sua accezione biologica ma spazia anche in quella politica e sociale, non si definisce quindi a partire dalla sua unità preconcepita ma dall'omogeneità di rapporti che instaurano quelle che saranno poi le sue parti. Potremmo sorprenderci di come dei "corpi umani" non siano davvero tali nella misura in cui vi siano forti spinte contraddittorie e inguaribili scissioni interne, esattamente come due o più persone legate da un rapporto profondo possano formare un medesimo corpo e muoversi all'unisono in stesse direzioni³⁹⁵. Un corpo è qualcosa di immanente che viene creato a seconda delle sinergie che si vengono a formare: è una molteplicità di

³⁹³ «Il senso appare solo nel rapporto tra la cosa e la forza di cui è fenomeno. Il senso rinvia ad un'affermazione. Attraverso le cose-fenomeni si affermano delle maniere di vivere e di pensare (l'uomo testimonia dei suoi modi di esistenza attraverso i cosiddetti fenomeni culturali - religione, scienza, arte o filosofia, ma anche vita sociale e politica - dunque attraverso concetti, sentimenti e credenze)» Zourabichvili, *Deleuze*, cit., p. 33.

³⁹⁴ Anche la forza può essere vista nella sua singolarità al di là della sua qualità e quantità ma ci siamo accorti che, così concepita, essa viene intesa astrattamente: non vi è forza che non sia attuale, che non sia già campo, risultante di altre forze.

³⁹⁵ Per anticipare un attimo argomenti che verranno diffusamente affrontati successivamente col fine di rendere ragione di quanto detto: «Che vuol dire amare qualcuno? Sempre coglierlo in una massa, estrarlo da un gruppo, anche ristretto, a cui partecipa, non fosse che per mezzo della sua famiglia o altrimenti; e poi cercare le sue proprie mute, le molteplicità che racchiude in se stesso, e che sono forse di tutt'altra natura. Congiungerle alle mie, farle penetrare nelle mie e penetrare le sue. Nozze celesti, molteplicità di molteplicità. Non esiste amore che non sia esercizio di spersonalizzazione su un corpo senza organi da formare; e al punto più alto di questa spersonalizzazione qualcuno può essere nominato, riceve il suo cognome o il suo nome, acquista la più intensa discernibilità nell'apprensione istantanea dei molteplici che gli appartengono e ai quali appartiene» Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mille piani - Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes: Napoli-Salerno, 2017, p. 78.

organizzazione esattamente nei termini in cui ne abbiamo parlato nel *Capitolo I* e si fonda in Nietzsche sul concetto di forza (non possiamo comprendere un organismo nei termini di meccanismi o finalità). Esattamente come la forza è affermazione molteplice così «Dioniso afferma tutto ciò che si manifesta, “anche il dolore più aspro”, e si manifesta in tutto ciò che è affermato»³⁹⁶. Egli è affermazione molteplice, e di ciò anche i greci si erano accorti dal momento che, nelle tragedie greche, viene sempre rappresentato dal coro. Dioniso è ogni realtà in quanto essa è affermativa e ogni realtà è affermativa grazie a Dioniso, dunque non vi è niente che non sia affermativo, cioè che non abbia una propria differenza. Sicuramente però vi è una differenza qualitativa tra forze attive e reattive in quanto le prime sono comprensibili a partire da loro stesse mentre le altre possono essere comprese solo a partire da ciò che le dominerà, che le fornirà di senso³⁹⁷, ciò però non toglie che anch'esse abbiano delle differenze interne che le qualificano. Il problema risiede semmai nel rinnegare la propria differenza, come quella delle altre cose, in virtù di un'immagine rovesciata del mondo, rinnegamento della vita e di sé come parte di essa. Questo è quanto viene fatto da certe forze reattive³⁹⁸ che creano la morale rovesciando i valori immanenti alla vita. Il sopravvento delle forze reattive allora può avvenire solo nel segno di un frazionamento di quelle attive che diventano più deboli. E cos'è questo frazionamento se non il concetto di possibilità che porta a una lotta interna all'individuo nella misura in cui può fare una cosa o un'altra e non un'altra ancora. Qui possiamo vedere il principio di frazionamento della forza attraverso sia un inscenamento di lotta interna sia un'impossibilità di fare qualcosa di determinato, togliendoci l'immediatezza del compierlo³⁹⁹. Le forze reattive si uniscono al divenire reattivo della volontà di potenza negativa per poi però prendere il sopravvento anche su di essa.

Nelle pagine precedenti siamo scesi nello specifico sotto questo punto ma guardiamo ora cosa accade dal punto di vista dell'affermatività del corpo reattivo che continua a frazionare la propria e l'altrui forza. Innanzitutto dobbiamo ricordarci che la volontà di potenza si manifesta in quanto

³⁹⁶ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 26.

³⁹⁷ Anche se non vi è più una forza attiva perché frazionata e trasformata in reattiva, le forze reattive non sono comunque definibili a partire da loro stesse dal momento che qualsiasi loro descrizione deriverà da rapporto con le altre forze, dalla scissione che esse instaurano nelle altre forze. Questo punto acquista maggiore senso nell'analisi degli affetti operata da Spinoza dove si vede molto chiaramente come gli affetti che portano un piacere dell'altrui sofferenza o una tristezza dell'altrui gioia sono sempre vittima della tristezza perché non portano a conoscere maggiormente noi stessi ma ci distolgono da tale conoscenza con il giudizio dell'altro; non solo non portano gioia perché quest'ultima si basa sulla conoscenza di sé stessi ma portano tristezza perché passiamo da un livello di potenza maggiore a uno minore non basandoci su noi stessi.

³⁹⁸ Abbiamo visto infatti come le forze reattive possono essere fondamentali a un corpo nella misura in cui sono soggette e subordinate a una forza attiva che ne gestisce l'ordine e l'intervento in quanto esse ritarderanno le funzioni non fondamentali per raggiungere un adattamento contestuale alle situazioni.

³⁹⁹ Anche qui, come nel capitolo precedente vediamo quanto la categoria di possibile sia falsa e incompatibile con un pensiero dell'affermazione.

potere di essere affetto delle forze e una forza sarà tanto maggiore quanto più può venire affettata. Quando le forze reattive si erano legate alla volontà di potenza negativa (in particolare con il cristianesimo) era iniziato il processo di graduale introiettamento dai rapporti esteriori con la realtà nella misura in cui il normale rapporto di assoggettamento esterno a loro diventa colpa interna. Nel momento però in cui vi è la cesura con la volontà del nulla queste forze introiettano sempre di più questo rapporto esteriore delle cose frazionandosi fino a che non vi sono che forze piccolissime senza più legame le une con le altre, e, dall'altra parte e fino a che possono, continuano a frazionare anche le altre forze reattive. Cosa comporta questo sotto il punto di vista degli affetti e del corpo? Queste forze si allontanano gradualmente dal mondo entrando in un mondo totalmente reattivo a loro interno e da loro immaginato e riflesso⁴⁰⁰ dove non c'è che un barbaglio di azione. Queste forze rappresentano lo schiavo che è incapace di creare, tanto che la sua morale non è atto di valutazione differente ma solo ribaltamento dei valori della vita; egli non crea niente ma si limita a considerare come Bene tutto ciò che era cattivo e Male tutto ciò che era buono. Le forze reattive da una parte diventano sempre più deboli a seconda di quanto si frazionano e dall'altra perdono gradualmente la capacità affettiva. Paradossalmente questa forza, lo schiavo, non è un corpo dal momento che non è un tutto omogeneo: i suoi campi di forze si sono frazionati e ristretti a tal punto che ormai non entrano più in relazione l'uno con l'altro rimanendo nella loro solitudine, nella loro disorganicità. Uno schiavo allora è legione di piccoli corpi ognuno in lotta con chiunque altro fino a che non vi è una totale dispersione nell'anodino spazio vuoto avulso da qualsiasi relazione: il nichilismo passivo, l'ultimo uomo. Questo è il destino delle forze che rinnegano sé stesse rinunciando a creare. Dall'altra parte la grande attenzione che Nietzsche rivolge al concetto di creazione lo porta allora a concentrarsi nella ricerca di quelle che sono le forze attive, come emergono, come vengono sopraffatte e come infine possono entrare nuovamente in un divenire attivo. Queste infatti sono quelle che gioiscono della propria differenza divenendo più consapevoli di loro stesse e aumentando così la propria potenza⁴⁰¹.

Sembra qui che ciò cui dà vita lo schiavo non abbia affermazione, sia totalmente destinato a un silenzioso spegnimento passivo, e, del resto, questo sembra dirci anche Nietzsche nella misura in cui afferma che l'uomo è qualcosa che deve essere superato. Se però prendiamo in considerazione

⁴⁰⁰ Ritorna qui fuori il concetto di coscienza come essenzialmente reattivo, riflessivo, che non agisce ma considera l'azione.

⁴⁰¹ Vedremo poi con Spinoza che questa consapevolezza derivata dalla sperimentazione porterà a prediligere i rapporti proficui ed evitare quelli deleteri in modo da unirsi con le forze che si possono armonizzare alla nostra ed allontanarsi dalle altre.

quanto detto verso la fine del precedente paragrafo⁴⁰² le cose cambiano improvvisamente. La volontà di potenza infatti ha, sì, come *ratio cognoscendi* la volontà del nulla (e di conseguenza noi possiamo conoscere la volontà di potenza solo attraverso di essa) ma la sua *ratio essendi*, anche della volontà del nulla e non solo di quella affermativa, è la volontà di potenza nella sua qualità affermativa. Qualsiasi volontà di potenza infatti può esercitarsi, essere sensibilità e genesi relativa ed assoluta delle forze solo nella misura in cui è creativa; essa è causa efficiente del continuo modificarsi delle forze e in questo modificarle essa stessa si modifica. Tutto ciò che si afferma deve essere affermativo cioè deve essere differenza. Ma l'essere della differenza, che è ripetizione, è selettività nella misura in cui ripropone il differente. La conoscenza, figlia del risentimento e della cattiva coscienza, non ci permette di comprendere questa affermatività del reale e ci mostra ogni cosa nella sua negazione relativa. Questo in fin dei conti è l'uomo di cui parla Nietzsche: una precisa conoscenza di sé stesso e del mondo come rovesciamento dell'ordine naturale delle cose. Così lo schiavo non ci può che apparire come l'esatto contrario dell'affermazione. Questa visione è esattamente però il contrario di ciò che succede: ogni forza ha una differenza interna ed egli, frazionandola, fa sì che da una forza si passi a molteplicità di forze più piccole, e quindi a più differenze, che però possono godere sempre meno di loro stesse, che si distaccano sempre più da ciò che è in loro potere in quanto credono per colpa della coscienza, e della conoscenza che essa fornisce, che il Bene sia proprio là dove non vi è azione⁴⁰³. Possiamo frazionare all'infinito le forze ma loro si riveleranno sempre come affermazione, come differenza, anche se lo schiavo non l'accetta nell'altro e in sé stesso. Quest'ultimo non crea forze ma, dividendole, permette alla forza di differenziarsi internamente; si creano due differenze laddove ve n'era una ma è la volontà di potenza come campo di forze che dà vita alle differenze. C'è da chiedersi però quale delle due volontà di potenza, quale divenire crea queste differenze, mentre dall'altra parte è chiaro che questa divisione e frazionamento di forze sia da accreditare al divenire reattivo.

Deleuze e Nietzsche ci dicono che «l'eterno ritorno insegna che non c'è ritorno del negativo: l'essere è selezione e ritorna solo ciò che afferma o che è affermato. L'eterno ritorno è la riproduzione del divenire che a sua volta è produzione di un divenire attivo: il superuomo, figlio di Dioniso e Arianna»⁴⁰⁴ e ancora «nell'eterno ritorno l'essere si dice del divenire, ma l'essere del

⁴⁰² *Supra*, pp. 89 e seg.

⁴⁰³ Sembra qui come necessaria conseguenza che anche lo schiavo crea qualcosa ma così non è. Ciò che si crea non è creato dallo schiavo, che semplicemente fraziona una forza, ma è il reale che, in quanto affermazione, crea differenza. In questo caso quello che viene creato è qualcosa con una potenza minore, che più difficilmente riesce ad entrare in rapporto con le altre forze e gioire della propria differenza. Ciò però non vuol dire che le differenze che si vengono a creare grazie al frazionamento di una forza in due forze non siano tali.

⁴⁰⁴ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 283.

divenire si dice solo del divenire-attivo»⁴⁰⁵. Ma come unire l'essere del divenire che si dice solo del divenire attivo⁴⁰⁶ con il frazionamento di forze che viene operato dal divenire reattivo? Forse solo dicendo che i due divenire sono concatenati ma è solo quello attivo che crea la differenza: la volontà negativa fraziona ma è quella affermativa che crea le due nuove differenze delle nuove forze così originate. In questo modo la creazione della differenza della forza è da attribuire alla volontà affermativa, ma non come *ratio essendi* della volontà di potenza, che appartiene ad entrambe le volontà di potenza, bensì come divenire attivo della volontà di potenza affermativa. Alla generica volontà di potenza allora si attribuisce la generazione qualitativa ed assoluta della forza ma non la creazione della sua differenza, attribuibile solo a quella affermativa, al divenire attivo⁴⁰⁷. In che altro modo altrimenti solo questo tipo di divenire si ripete e non l'altro? D'altra parte la creazione di differenza non porta necessariamente a godere di quella particolare differenza ed è proprio qui che si inserisce il divenire reattivo delle forze⁴⁰⁸. In questo modo la creazione di un corpo, cioè della sua differenza, è da attribuire alla volontà affermativa però è il caso che lega il corpo alla forza corrispondente, e di conseguenza è sempre il caso che può disporre un corpo in un divenire reattivo piuttosto che in un divenire attivo. Quel corpo, una volta frazionato (cioè una volta frazionata la forza che lo rappresentava), viene a creare due o più corpi e il divenire attivo viene riattivato nella creazione di differenze che però non è detto vengano godute (e questo porta a un ritorno del divenire reattivo). Il divenire reattivo crea ma inoltre è solo in esso che si può godere la differenza in quanto la si ripropone come parte di sé, la si esercita e se ne gode e, così facendo, si agisce entrando in un flusso in continuo divenire che la vede sempre centrata, sempre presente a sé stessa nella gioia. Questo è il superuomo, colui che comprende il proprio divenire, da una parte la propria differenza e dall'altra il proprio continuo e necessario differenziarsi, e riesce a stare sempre in questo cambiamento esattamente come il buon giocatore afferma tutto il caso in ogni singolo lancio di dadi. Egli non pensa alla probabilità che esca una certa combinazione, una certa differenza in sé stesso ma la provoca essendo in questo flusso del divenire, la agisce attivamente e ridà linfa a Dioniso nella misura in cui crea differenza e fa tremare la terra, inserisce un nuovo tipo di forza ridefinendo tutto il differenziale di potenza, afferma una volta per tutte il caso e la sua necessità. Lo

⁴⁰⁵ Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 283..

⁴⁰⁶ *Supra* pp. 96, 97.

⁴⁰⁷ Qui avverrebbe qualcosa di molto simile a quanto avviene nella trasvalutazione (prima il momento negativo per poi dare spazio a quello affermativo).

⁴⁰⁸ Il problema che qui si pone ma che non si ha il tempo di approfondire riguarda la genesi del divenire reattivo. Mentre infatti il divenire attivo vi è da sempre ed è insito in qualsiasi processo del reale, l'altro tipo di divenire si può addossare ipoteticamente a un percorso di rappresentazione, dovuto alla formazione nel cervello di sistemi superiori di ragionamento, che porta alla formazione della coscienza e della conoscenza.

schiaivo invece solo riflette e quindi può tutt'al più considerare la probabilità di un certo suo cambiamento arrivando però sempre tardi su di esso; ciò però non vuol dire che quel cambiamento non ci sia, benché non venga mai colto né agito da lui. Il superamento dell'uomo auspicato da Nietzsche deve essere allora intesa come un superamento del modo d'esistere dell'uomo nella misura in cui si basa solo sulla riflessione rinnegando l'agire. Si deve arrivare a un nuovo modo d'esistenza, il superuomo, che ribalterà il divenire reattivo dell'ultimo uomo in un divenire attivo. Il punto qui allora non è la creazione di differenza a tutti i costi, in quanto abbiamo visto che essa è il marchio del reale in quanto tale che si afferma, ma il vivere e creare attivamente la differenza in quanto la creazione di differenza cui dà luogo la riflessione, la coscienza, non è produzione attiva ma indiretta e seconda, dovuta a un misconoscimento del reale che in ogni caso non verrà compreso nei suoi termini di forze e non potrà essere gioito tramite la sua differenza interna.

Dopo lo schiaivo è necessario passare in rassegna ciò che, anche se solo per un momento (nichilismo reattivo), si è legato ad esso: la volontà del nulla. Essa è la responsabile del divenire reattivo e della conoscenza, intesa come *ratio cognoscendi*, che è già da sempre reazione. Se infatti siamo sicuri che la volontà affermativa sia affermazione, è qui il caso di ricordarci come la volontà negativa sia anch'essa qualcosa di affermativo⁴⁰⁹. La volontà del nulla ci permette di conoscere la volontà di potenza ma solo nel suo lato negativo. Questo innanzitutto non è un niente e, inoltre, va sommato a tutto ciò che la volontà del nulla, in quanto volontà di potenza, è: essa è genesi differenziale delle forze, sia relativa (quantitativa) che assoluta (qualitativa), ma è anche affettività delle forze e particolare divenire di esse, quindi movimento. La volontà di potenza risponde quindi perfettamente alla necessità di avere una causa efficiente operante nel reale. Essa inoltre è perfettamente immanente e duttile in quanto si modifica a seconda di ciò che modifica e di conseguenza risponde perfettamente al canone elastico che la faceva prediligere da Nietzsche ai "principi". Essa è quindi la trasposizione della tendenza che abbiamo visto nel *Capitolo I* con in più la caratteristica che è essa a guidare il reale e il suo divenire, divenendo al contempo, produce e contemporaneamente è prodotta dal suo gesto, si spinge in avanti secondo particolari linee e si modifica a seconda di questo suo gettarsi. Essa, anche come volontà del nulla, è qualcosa di totalmente affermativo: prima di essere conoscenza deve avere tutte le caratteristiche appena riportate, per esistere deve affermarsi cioè creare. Mentre in Bergson la tendenza pura è il divenire ideale di qualcosa e quella impura il corrispettivo divenire pratico, vissuto, in Nietzsche la volontà di potenza è il divenire concatenato, e quindi già attualizzato, di tutte le forze; insomma la volontà

⁴⁰⁹ *Supra* pp. 89, 90, 97, 98.

di potenza racchiude in sé tutte le tendenze impure, le crea e le distribuisce, le diversifica nelle loro differenze e le fa variare. La volontà di potenza come *ratio essendi* invece può essere intesa alla stregua della tendenza pura come sistema di funzionamento puro della volontà di potenza, sia essa negativa o affermativa, la sua ragione d'essere e il suo dispiegamento ideale; la volontà affermativa e quella negativa avranno poi come altre particolarità corrispondentemente il divenire attivo e il divenire reattivo delle forze, il creare la differenza e il conoscerla. Nietzsche quindi, a differenza di Bergson, cerca un principio più generalizzato, insieme principio di movimento, di affettività e di creazione di forze. La cosa importante è che essa non può essere scissa dal gesto generativo che la coinvolge nel suo stesso cambiamento, deve quindi passare dall'essere conoscenza all'essere atto. Anzi, di più, proprio come *ratio cognoscendi* la negazione può comprendersi in quanto volontà di potenza e quindi affermazione, cioè *ratio essendi* della volontà di potenza. Ecco qui che il negativo diventa potenza di affermare e la stessa conoscenza, anche se nella sua parzialità, diventa qualcosa. Questo è il grido che lancia Dioniso ad Arianna: «Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?»⁴¹⁰, intendendo che è necessario conoscersi come negazione per poi affermare la positività. Proseguendo in linea con la fine del *Capitolo I*, la negazione viene introdotta nuovamente nel pensiero di Deleuze ma in questo punto, addirittura, è al servizio dell'affermazione. Il punto in cui avviene questo passaggio è la trasmutazione, il momento in cui il nichilismo si compie e permette la trasvalutazione delle forze negando tutte le relazioni di valore precedenti. La negazione totale delle pagine precedenti diventa spazio necessario che si deve avere per ottenere una creazione, una differente valutazione che attribuisca valore ad altri valori. L'affermazione si mostra come raggiungimento di un processo che prevede una doppia negazione: la negazione totale che abbiamo appena visto, quella che scinde ogni legame tra valori fondendoli in vista di un nuovo gesto creativo di là da compiersi, e la negazione dell'affermatività dentro la negazione. Questa seconda negazione infatti riconosce all'affermatività il suo campo e distingue il momento della negazione di tutti i valori possibili dalla creazione di essi. Allo stesso modo si distingue l'uomo che vuole perire che annienta tutte le forze reattive dentro di sé, dal superuomo che crea forze attive. La vera creazione porta sempre con sé la distruzione di tutto quello che precedentemente la nega, non gli permette di svilupparsi. Ogni affermazione è aggressività per come la intende Nietzsche: non volontà di annientamento di altro ma volontà di affermazione della propria differenza anche a scapito dell'altro. Il punto non è la negazione perché essa rimane aspetto secondo, ininfluenza dal punto di vista dell'affermazione che se ne disinteressa tutta tesa com'è al godimento della propria differenza.

⁴¹⁰ Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, cit., p. 53.

D'altro canto il sì dell'asino non è affermazione, come gli uomini superiori credono, perché è mera sopportazione, non creazione ma accettazione passiva di ciò che già c'è. Il negativo, la volontà del nulla, sono compiuti solo quando sono negazione non relativa ma totale, a quel prezzo permettono all'eterno ritorno di ripetersi in eterno.

Ciò che non dobbiamo dimenticare è che la realtà, come ci ricorda Eraclito, è innocente, è semplice interazione di forze non slegate dalla loro immanente applicazione, è affermazione. Eraclito è il primo filosofo che si accorge di ciò e, nell'interpretazione di Deleuze, diventa colui che afferma contemporaneamente due pensieri: la materia dell'essere come divenire e il pensiero come ripetizione. Questi sono il divenire e il suo essere, che abbiamo visto dover essere inteso come ciò che permette al divenire di rimanere tale, alla differenza il suo continuo riproporsi.

La domanda che però ci si pone ora, dopo questa lunga dissertazione, è: in questa ripetizione assoluta delle differenze non si può notare una particolare immagine, una ricognizione del pensiero, un riconoscimento di qualcosa di presente già in sé stesso? Questo nella misura in cui deve esserci sempre differenza e non può mai avvenire che vi siano due cose uguali. Innanzitutto due cose non saranno mai identiche perché avranno almeno una differenza spaziale o temporale, ma il punto non è questo bensì la percezione che si ha delle cose. Nel momento in cui dico che due cose sono identiche vuol dire che le ho paragonate l'un l'altra, che ne ho cercato la diversità e non la differenza. Nel momento in cui considero le cose in loro stesse non ha più senso dire che due sono identiche. Nel momento in cui prendo consapevolezza di un nuovo modo di sentire e vedere le cose quale quello di Deleuze, dove vi è affermazione immanente, nulla può rimandare ad altro (nella misura di un fine o un'immagine preconcepita delle cose, e quindi astrattamente) ma deve essere considerato in sé. Vediamo allora che l'essere come ripetizione della differenza non è un criterio delle cose ma è lo spazio per legare assieme due differenze senza paragonarle, vedendo cosa viene fuori dal loro rapporto astenendosi dal considerarlo a priori. Ecco che allora anche due cellule esattamente identiche possono dar vita, nel loro legame, a una differenziazione, a una specializzazione. Il problema però non risiede nel considerarle in virtù del fine, della situazione finale che dovranno raggiungere, ma vederle nel loro sviluppo, nella loro relazione. Esse formeranno un corpo inteso come armonia vicendevole e, allo stesso modo, l'essere sarà ripetizione come riproposizione della differenza, non progetto che si estende ad ogni cosa prescrivendola (prescrivendone la differenza forzata di una cosa da tutte le altre) ma nozione comune della differenza. Ripetizione non è tanto il continuo riproporsi della differenza quanto il continuo e identico modo di porsi del differente come suo necessario meccanismo di affermazione: la differenza sempre si afferma come caotico caso, come produzione di novità intesa come assenza di

una precisa volontà di imitazione, di riconoscimento, come assenza di riflessione. Ecco allora che arriviamo al secondo pensiero di cui parla Deleuze, la necessità come essere della differenza, spinozianamente inteso, come sua definizione genetica che traccia attraverso un gesto il suo essere da cui derivano tutte le sue proprietà⁴¹¹, il suo funzionamento, il suo unico modo d'essere, la caratteristica della differenza ovvero la differenza stessa. Il divenire in quanto differenza allora è totalmente innocente in quanto non ha finalità, non ha immagini a cui sottostare o colpe da redimere ma semplicemente si afferma nell'unico modo in cui può farlo, secondo la necessità che lo costituisce. Questo è ciò di cui si appropria Deleuze del pensiero di Eraclito e della sua innocenza della vita. Questi due pensieri allora non sono separabili l'uno dall'altro in quanto costituiscono l'intera realtà, sono due movimenti separati solo da una piega, cioè una delle caratteristiche che deve avere il movimento infinito: «il molteplice è la manifestazione inseparabile, la metamorfosi essenziale, il sintomo costante dell'unico. Il molteplice è l'affermazione dell'uno, il divenire l'affermazione dell'essere»⁴¹². Qui viene definitivamente risolto il problema dell'emanazione analizzato nel capitolo precedente perché tutto il molteplice non è mai disgiunto dall'uno ma esso è tale solo come essere del reale. In questo continuo scambio, in questo movimento che non lascia fuori niente, che non si allontana da sé stesso, e non può che riproporsi, vi è la sua necessità; l'affermazione qui si rivela come *causa sui* necessaria.

Vediamo inoltre che la modificazione della domanda ontologica qui con Nietzsche ha un suo preciso sbocco. Deleuze dice che Nietzsche non parla praticamente mai di essere e nulla perché per lui sono espressioni astratte dell'affermazione e della negazione⁴¹³. Questo autore rimodula il concetto di essere e lo assegna all'affermazione⁴¹⁴: l'essere quindi non è oggetto di affermazione ma l'affermazione è l'essere (esattamente come abbiamo visto nel *Capitolo I* con la differenza). Deleuze poi si chiede in che modo l'affermazione sia essere e si risponde dicendo che è tale perché non ha altro oggetto che sé stessa, è *causa sui*: «l'essere è affermazione in quanto oggetto di affermazione; di per sé e originariamente l'affermazione è divenire, ma in quanto oggetto di un'altra affermazione che eleva il divenire a essere o che produce l'essere dal divenire l'affermazione è essere»⁴¹⁵. L'affermazione è tale solo grazie a due affermazione: la prima è il divenire mentre la

⁴¹¹ Come fa Spinoza portando ad esempio il cerchio. «Il cerchio dovrebbe essere definito così: è la figura descritta da una linea qualsiasi, un'estremità della quale è fissa, e l'altra è mobile» Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in Spinoza, *Opere*, Mondadori: Milano, 2015, p. 63.

⁴¹² Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 37.

⁴¹³ *Supra* pp. 94, 95.

⁴¹⁴ «l'affermazione è essere; e l'essere è affermazione in tutta la sua potenza» *ivi*, p. 278.

⁴¹⁵ *ibidem*.

seconda è l'essere. Come potrebbe essere più chiaro di così che il piano su cui si sta muovendo il pensiero di Deleuze è dominato dal movimento infinito dell'affermazione che crea e seleziona i concetti e li distribuisce secondo particolari rapporti differenziali. Il tutto, in quanto *causa sui*, è necessariamente così ed è necessariamente immanente, molteplice, causa efficiente e creativo di novità. Tutto ciò, come detto da Eraclito, è sommamente innocente e si ripropone mediante le due affermazioni di cui consta e grazie alle due selezioni che mette in atto. Da una parte divenire e essere del divenire mentre dall'altra prima selezione dovuta a una teoria cosmologica e seconda messa in atto dall'imperativo etico⁴¹⁶. Le due affermazioni allora diventano la trasposizione delle due potenze spinoziane (d'esistere e di pensare) e si declinano come andata e ritorno del pensiero separati solo da una piega. Grazie al concetto di infinità del tempo passato⁴¹⁷ invece Nietzsche riesce ad ottenere un traguardo puramente logico da dove delineare la prima selezione dell'eterno ritorno. Quest'ultimo però sarebbe vuoto se non prendesse in considerazione il suo formarsi pratico, la sua attualità e concretezza: il puro gioire della propria differenza, sua prassi e tragicità. Inoltre grazie all'imperativo etico fa emergere, da una parte l'uomo che vuole perire eliminando le forze reattive di cui consta, e dall'altra il superuomo come colui che agisce e crea la sua stessa differenza godendone. L'affermazione si scopre allora eterno ritorno come ragione sufficiente del reale, come principio sufficiente di tutto che concede al superuomo la seconda selezione per rimettere in moto il divenire stesso⁴¹⁸. La seconda selezione è l'aspetto pratico della prima, il suo attivo gioire e creare differenza.

Dopo questa lunga spiegazione diventa subito allora evidente come quello di cui stiamo parlando qui sia il delineamento di un'etica immanente che diventa fedele a sé stessa solo nella misura in cui viene vissuta come tale, nel suo continuo e incessante differenziarsi. Noi uomini infatti, da schiavi quale siamo, abbiamo una potenza sempre più bassa in quanto siamo caratterizzati da sempre più parti che si allontanano le une dalle altre, molteplicità di differenze che non ci caratterizzano nella nostra totalità ma che rappresentano solo pezzi di noi. Il loro gioire non scuote più tutto l'organismo che rimane tale solo dal suo punto di vista funzionale⁴¹⁹. Privi di una prospettiva altra, vediamo l'eterno ritorno solo come un serpente nero che ci strangola, come un peso che non possiamo

⁴¹⁶ *Supra* p. 97.

⁴¹⁷ *Supra* p. 70, 71.

⁴¹⁸ «L'interna natura della causa al suo effetto è ciò che sostiene la necessità, la sostanzialità, la singolarità e l'univocità dell'essere. Risulta così comprensibile come l'eterno ritorno della volontà efficiente sia il pilastro etico della filosofia dell'essere nietzschiana» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 111.

⁴¹⁹ Nemmeno più così saldo dal momento che siamo sempre più vittima di crisi nevrotiche e stress che si ripercuotono sul corpo nei più svariati modi, danneggiandolo costantemente.

soportare, come un divenire reattivo che rompe l'eterno ritorno stesso ma ci sbagliamo. La differenza si riproduce sempre, il problema risiede semmai in chi può goderla. Da una parte certamente il problema risiede nel come rimettere in contatto forze che ormai non si toccano più, campi sempre più frammentati. Davvero questa prospettiva sembra lo scioglimento del serpente nella misura in cui è necessaria la relazione tra forze perché qualsiasi volontà di potenza si eserciti. Dall'altra parte non saranno più gli uomini, arti sparsi quali si trovano ormai ad essere, ma organismi più piccoli che si riusciranno ad organizzare e gioire dalla propria differenza senza rifletterla, senza frazionarla. Dobbiamo insomma diventare un corpo. L'impossibilità di un divenire diverso, rappresentato dal serpente nero che soffoca il pastore, non è altro che l'impossibilità per l'uomo di diventare un tutto omogeneo che gode della propria differenza interna. È allora con l'uomo che vuole perire che l'uomo ritorna ad essere un corpo, a riunire le proprie forze separate nella loro attiva distruzione. L'entità di questo "riunire le forze separate" si limiterà però all'unico gesto che le fa tutte scomparire o riuscirà a riunirle con una forza centripeta in vista del loro collasso? Nella misura in cui vi sarà una volontà che deciderà per il suicidio di tutto l'organismo, sembra proprio che questo gesto richieda tale forza gravitazionale di richiamo. Ciò però si spiegherà meglio nella terza parte in quanto Spinoza ci parlerà nell'*Etica* del suicida come di colui il quale viene sopraffatto da forze esterne, quelle dell'ambiente in cui si trova⁴²⁰ (il campo è già eminentemente sociale e politico e troverà spazio nel *Capitolo III*).

La domanda che sorge è: che bisogno c'è del gesto creativo del superuomo se la realtà tanto è sempre e solo affermazione? Se infatti il gesto di creazione non viene fatto dal superuomo verrà operato da organismi più piccoli a cui il frazionamento delle forze avrà dato vita. La risposta è che per riportare la creazione nel nostro piano d'esistenza è necessario che vi sia il superuomo. Il superuomo infatti, benché Nietzsche lo definisca di una natura differente dall'uomo, ha sempre "uomo" nella dicitura. Cosa ci vuol dire questo se non il fatto che solo egli può riportare la creazione nel piano d'esistenza dell'uomo non delegandolo al microcosmo o al macrocosmo di cui fa parte? Sembra che Nietzsche ci dica che solo così (da una parte con l'uomo che vuole perire,

⁴²⁰ In questa prospettiva è sempre la narrazione di qualcun altro che, come una forza esterna (esattamente come succedeva per il paradigma del servo fatto poi suo dal padrone) lavora contro l'individuo e lo porta alla sua autodistruzione. Di conseguenza non è mai davvero autodistruzione in quanto egli viene ricompreso in un campo di forze più ampio che lo annienta. È infatti Zaratustra, come prima era stato il servo, a cercare di convincere con le sue parabole gli uomini superiori a preparare il terreno per l'arrivo del superuomo. Sembra quindi possibile che vi siano forze che riescano a diventare tanto grandi da travolgere quelle parcellizzate per o annientarle o farle rientrare tra le proprie. Per questo discorso però è necessario l'approfondimento del ruolo della conoscenza come aumento della propria potenza nel pensiero di Spinoza. Solo ciò permetterà alle forze di godere della propria differenza, aumentare la loro potenza e uscire dall'isolamento che sembrava ormai la loro condizione inequivocabile. Queste sono le forze che si spingono alle estreme conseguenze delle proprie possibilità, quelle che aumentano la loro potenza attraverso il godere la propria differenza. Ogni cosa però a suo tempo.

negativo come potenza di affermare, e dall'altra con il superuomo, pura affermazione) noi riusciremo a mettere in moto l'eterno ritorno e accettare la realtà per quello che è, caso e necessità, differenza e ripetizione, due parti di una stessa moneta che decidiamo attivamente di lanciare essendo sia croce che testa nello stesso momento in cui essa gira, nella dilatazione temporale del gioco divino del fanciullo creatore.

Il *Capitolo II* è alla sua fine ma ci ha permesso di esplorare molto più approfonditamente cosa vuol dire avere come movimento infinito del proprio pensiero l'affermazione. Abbiamo visto come, attraverso il pensiero di Nietzsche, Deleuze utilizzi l'affermazione per selezionare determinati concetti e tesserli in una fitta maglia in modo da legarli vicendevolmente in particolari rapporti differenziali comprensibili solo a partire dall'affermazione stessa; solo quest'ultima infatti fornisce ad essi la loro concretezza. Abbiamo visto come l'affermazione consti di due movimenti, l'andata e il ritorno come materia dell'essere e pensiero, cioè come divenire ed essere del divenire, e come essa crei attivamente non solo una concezione del vero ma ogni possibile vero in ogni differente sistema di valutazione. Inoltre abbiamo visto come l'affermazione che intende Deleuze sia necessaria, immanente, causa efficiente, creativa di novità e molteplice.

Detto ciò ci spostiamo all'ultima parte, quella politica, dominata dallo studio di Spinoza.

CAPITOLO III: Sull'affermazione dei concetti pratici e politici

1. Spinoza: la riflessione politica

Come ci ricorda Godani «Ciò su cui non vi possono essere dubbi di sorta è la predilezione di Deleuze per il pensatore olandese» ed è per lui che l'autore che stiamo affrontando «nutre la sua più grande ammirazione»⁴²¹. Proprio per questo motivo Deleuze si avvicina a Spinoza con una modestia e una cautela che non troviamo altrove⁴²² e ciò che scrive su di lui, attraverso un confronto lungo una vita, riesce ad irretire tanto quanto risulta complesso. Credo che Pardi descriva perfettamente la perdita di riferimenti e coordinate che coglie qualsiasi lettore di Spinoza nel leggere le interpretazioni di Deleuze⁴²³, ma la cosa che più importa è che tipo di Spinoza Deleuze scelga di portare sotto gli occhi dei suoi lettori:

Lungi dall'eseguire un semplice lavoro interpretativo su Spinoza, Deleuze cerca un confronto diretto, *critico*, con lui: primo effetto di spaesamento; ma rimanendo dalla stessa parte della barricata [...] Le immagini ideologiche e mummificate si sgretolano pezzo a pezzo, lentamente emerge uno Spinoza di carne e sangue. Deleuze gli è rimasto legato per tutta la vita: ci invita a guardarlo negli occhi insieme. Cosa significa? Significa sentire Spinoza come un problema filosofico.⁴²⁴

E cosa vuol dire questo se non che Spinoza è «una presenza vivente che agisce nel pensiero di Deleuze»⁴²⁵, un interlocutore prediletto⁴²⁶ grazie al quale riuscire a raggiungere le più alte vette speculative della filosofia ed infine crearne una nuova: un nuovo piano d'immanenza (è proprio da Spinoza che Deleuze trae l'affermazione del piano d'immanenza⁴²⁷). Ed infatti sull'ebreo di Amsterdam ci siamo soffermati in ognuno dei capitoli precedenti tanto che pare che ogni altro autore affrontato da Deleuze abbia in parallelo proprio Spinoza. E contemporaneamente è lo stesso Deleuze a indicarci un ipotetico percorso ribaltato che vede come tappe fondamentali della sua filosofia Bergson, Nietzsche ed infine Spinoza come colui che ha portato alle più estreme

⁴²¹ Godani, *Deleuze*, cit., p. 35.

⁴²² Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 121.

⁴²³ «Quando si occupa di Spinoza l'effetto di disorientamento è particolarmente forte. Non è lo Spinoza che siamo abituati a conoscere. Dove sono i soliti concetti, quelli che una lunga tradizione interpretativa ci ha consegnato? La loro collocazione definita, scontata, canonica, che pure ci *orientava*, è saltata. Non siamo più al riparo dei consueti "luoghi" spinoziani» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 7 (corsivo dell'autore).

⁴²⁴ *ibidem.*, (corsivo dell'autore).

⁴²⁵ *Ivi*, p. 8.

⁴²⁶ Marco Senaldi parlando di *Spinoza - Filosofia pratica* afferma che «non si tratta di un libro "su" Spinoza, ma "dentro" di lui, dentro il suo pensiero» Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 125.

⁴²⁷ Godani, *Deleuze*, cit., p. 35.

conseguenze un modo di pensare radicato nell'immanenza e diramantesi in profondità sia nell'ontologia che nell'etica e la politica. Abbiamo visto come l'interpretazione di Deleuze su Nietzsche portasse in campo concetti spinoziani; qui vedremo le conseguenze di tali innesti e come, da essi, si sviluppi il pensiero politico di Deleuze attraverso Spinoza. Deleuze infatti contribuisce a una corrente francese che rivoluziona il modo di guardare al filosofo dalle geometriche simmetrie:

Era aperta la strada a nuove ipotesi di lettura, ma anche ad una nuova "politica" delle interpretazione di Spinoza. La sua gestione come paladino del pensiero laico e "liberale" era avvertita ormai come insufficiente: cominciava a trasparire lo Spinoza pensatore rivoluzionario, l'autore di una filosofia che univa, sotto il segno del diritto, trasformazione sociale e abolizione del dominio. Spinoza diventa "fatto politico".⁴²⁸

1.1 Il problema epistemologico tra Nietzsche e Spinoza

Nietzsche ci parla della volontà di potenza negativa e il suo divenire-reattivo, ma cos'è essa, nei canoni spinoziani, se non la modulazione dei cattivi incontri che porteranno i vari individui a perdere potenza e a diventare passivi, l'insieme di quelle affezioni che indeboliscono e frazionano i corpi? Dall'altro lato la volontà di potenza affermativa nel suo lato di divenire-attivo rappresenta i buoni incontri che portano a un livello di potenza maggiore tutti i corpi che si vedono compresi in questo rapporto; vi è una vera e propria composizione di corpi laddove altrimenti vi è una scomposizioni o un allontanamento tra corpi. La volontà di potenza integrata al pensiero di Spinoza quindi, come abbiamo già visto, non è altro che le due modalità assolute di essere affetti dalle cose: facendo crescere la nostra potenza o facendola diminuire. Il problema però arriva nell'epistemologia perché nel pensiero di Nietzsche essa non è sufficiente a rendere ragione della totale positività del reale e della sua affermazione. Mentre la volontà del nulla in quanto *ratio essendi* è affermativa e permette di creare la differenza, in quanto *ratio cognoscendi* è stravolgimento del reale, ribaltamento dei valori etici in quelli morali e negazione della propria stessa essenza. In Nietzsche questo lato sembra inguaribilmente negativo e, benché esso non si ripeta in quanto solo la differenza si ripete, è comunque un negativo insanabile del reale, un grumo inesorabilmente legato alla potenza di negare senza che possa diventare strumento della potenza di affermare. Per superare questo problema dobbiamo passare all'epistemologia di Spinoza⁴²⁹. Qui emerge tutta l'abilità e peculiarità di Deleuze che riesce a prendere i pensieri di altri filosofi,

⁴²⁸ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 9.

⁴²⁹ Quello che a noi pare è che solo poche volte si sottolinei questo aspetto assai importante dell'interpretazione deleuziana di Nietzsche: l'apporto dell'epistemologia di Spinoza oltre a quello, giustamente molto sottolineato, del corpo.

aggiungerne delle componenti, svilupparli laddove essi non si erano spinti, combinarli con i pensieri di altri filosofi e il tutto intessendo un nuovo piano che sia in grado di sostenere queste variazioni, questi scuotimenti tellurici e queste nuove correnti. Avviene quindi nel piano filosofico di Deleuze che Spinoza e Nietzsche si fondano, si concatenino, e risuonino l'uno nell'altro spiegandosi vicendevolmente⁴³⁰. È necessario infatti che ogni conoscenza sia positiva in sé; su questo punto bisogna passare a Spinoza: sui generi di conoscenza. La volontà negativa in quanto *ratio cognoscendi* corrisponde al primo genere di conoscenza, di cui fanno parte l'opinione, l'immaginazione e la rivelazione, ed esso produce sempre e solo conoscenza erronea perché non è conoscenza delle cause.

Ci sono errori dovuti al congiungimento ingannatore tra parole e cose. In questo caso non è l'idea che implica il giudizio erroneo, ma si tratta di semplici malintesi, anche se talvolta gravidi di conseguenze pericolose. [...] Il caso più interessante è però quello nel quale l'idea stessa implica necessariamente un giudizio erroneo perché incompleta.⁴³¹

È molto esemplificativo l'esempio dell'immaginazione portato da Spinoza nello scolio della proposizione diciassettesima della seconda parte dell'Etica dove viene affermato che «la mente non erra in quanto immagina, ma solo in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti»⁴³². Mignini, nella nota dedicata a questo passo, ci spiega:

affermazione importante, che richiede di pensare l'immaginazione come non erronea in sé stessa, ma solo come possibile causa di errore, se la mente è priva delle conoscenze che le impediscono di assumere come reale ciò che invece immagina soltanto come esistere e presente. L'errore è dunque nel giudizio della mente e non nell'immaginazione in quanto tale.⁴³³

L'errore non sta quindi nell'immaginazione, totalmente positiva in sé, ma nel considerarla come un'idea completa di quello che stiamo pensando o percependo. L'errore è solo il frutto del giudizio e «la falsità di un giudizio non è dovuta a quel che le idee che si posseggono rappresentano, ma alla mancanza di ulteriori idee», «l'errore è dovuto a quello che la mente ignora e non a quel che la

⁴³⁰ «Anche se Deleuze stesso accetta di far sparire la propria biografia intellettuale sotto una tripartizione di periodi - monografie, saggi autonomi, collaborazioni con Guattari - in effetti [...] raramente si è visto un pensatore che nell'eterogeneità dei propri interventi abbia salvaguardato una simile univocità di intenti» Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 124.

⁴³¹ Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, Laterza: Bari-Roma, 2008, p. 73.

⁴³² Spinoza, *Opere*, cit., p. 859.

⁴³³ *Ivi*, p. 1645.

mente conosce»⁴³⁴. L'immaginazione quindi non manca di nulla ma esprime una potenza particolare dell'individuo⁴³⁵. L'esempio che viene portato da Spinoza è la vista del Sole che ci appare piccolo e vicino e, in mancanza di altre idee, esso viene inteso davvero della grandezza di un sassolino poco lontano da chi lo guarda. Nell'esempio invece del cavallo con le ali l'errore non sta nella sua realtà ma nel considerarlo esistente all'esterno della mente e questo è dovuto all'ignoranza del funzionamento dell'immaginazione⁴³⁶. Queste idee, come dice Deleuze, «possono conoscere le cose solo dai loro effetti»⁴³⁷ e vengono chiamate da Spinoza "idee inadeguate". Risiede proprio nella differenza tra idee adeguate/inadeguate rispetto all'idee "chiare e distinte" di Cartesio lo scarto che permette all'epistemologia spinoziana di assumere un carattere ontologico. L'idea adeguata ha tre peculiarità: esprime sempre la causa efficiente prossima da cui proviene, si spiega a partire dalla potenza di pensare e il contenuto e la forma dell'idea sono uniti nel movimento interno all'attributo del pensiero⁴³⁸. Le cose che mancano all'idea inadeguata quindi sono le sue premesse, è solo conseguenza, solo effetto: «Essa è separata, privata delle sue due premesse, formale e materiale, poiché non si esplica formalmente attraverso la nostra potenza di comprendere»⁴³⁹. L'epistemologia si inserisce nel solco dell'ontologia proprio perché «la verità, come l'essere, è singolare nella misura in cui contiene ed esprime la sua propria causa»⁴⁴⁰: «l'adeguato è ciò che dischiude la dinamica produttiva dell'essere»⁴⁴¹. Quindi sia l'adeguato che l'inadeguato rappresentano una potenza di per sé, il problema starà nel capirne i limiti e le possibilità. Grazie al complemento dell'epistemologia spinoziana Deleuze riesce a risolvere il problema presente nella filosofia di Nietzsche riguardo la negatività della volontà del nulla in quanto *ratio cognoscendi*, riuscendo compiutamente ad affermare che ciò che si ripete è solo ed esclusivamente la volontà affermativa⁴⁴².

⁴³⁴ Scribano, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, cit., p. 74.

⁴³⁵ «Infatti, se la mente, mentre immagina a sé presenti le cose non esistenti, sapesse al tempo stesso che quelle cose in realtà non esistono, senza dubbio attribuirebbe questa potenza di immaginazione non a un difetto, ma al potere della sua natura» Spinoza, *Opere*, cit., p. 859.

⁴³⁶ «La percezione di per sé non è falsa: è vero che la mente percepisce l'immagine del cavallo alato. Ma il giudizio che questa percezione implica - esiste un cavallo con le ali - è necessariamente falso quando la mente ha solo l'immagine del cavallo e ignora, per esempio, di sognare» Scribano, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, cit., p. 76.

⁴³⁷ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 50.

⁴³⁸ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 178.

⁴³⁹ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 69.

⁴⁴⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 178.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 181.

⁴⁴² Nella terza parte di questo capitolo esauriremo completamente il ruolo del negativo all'interno della filosofia di Deleuze. Rimando quindi a quel luogo per eventuali chiarimenti su questo punto.

Ora che siamo passati a Spinoza viene necessario accennare al taglio particolare dell'interpretazione deleuziana. Deleuze presenta l'Etica, sia in *Spinoza e il problema dell'espressione* che in *Spinoza - Filosofia pratica*, come un'opera duplice facendo proprie entrambe le prospettive sul testo identificate da Alquié: una prima di carattere speculativo e analitico che prende le mosse da Dio e si diffonde per irraggiamento alle cose, e una seconda di carattere pratico e sintetico che va dalle cose a Dio dando vita a un metodo etico e una condotta politica⁴⁴³. I due movimenti sono legati e il primo, teorico-speculativo, prepara il secondo, pratico. Il terreno su cui si muovono è esattamente lo stesso ma da due prospettive differenti, in questo modo Spinoza riesce a descrivere il reale nella sua differenza e distinzione. Ciò che mette molto bene in risalto Hardt dell'approccio di Deleuze a Spinoza è la ripresa del ruolo della critica ma in diverse vesti. Nella sua interpretazione non si trova davvero una *pars destruens* seguita da una *costruens* ma «un'indagine logica e speculativa seguita da una costituzione pratica ed etica»⁴⁴⁴: i due momenti sono autonomi e hanno leggi proprie⁴⁴⁵. Riguardo alla prima parte, l'interpretazione deleuziana degli attributi è decisamente minoritaria e consiste in una visione ontologica-oggettivista: la relazione degli attributi con la sostanza è precedente a e indipendente da la conoscenza che ne ha l'intelletto (la *ratio cognoscendi* è seconda rispetto alla *ratio essendi*). Senza soffermarci su tutte le conseguenze che questa interpretazione porta con sé⁴⁴⁶ possiamo dire che risolve la contraddizione di concedere all'intelletto un ruolo fondante nella teoria sugli attributi. Ciò che qui ci interessa è il rapporto che Deleuze instaura tra speculazione e pratica perché sarà la chiave che ci permetterà di aprire la sua visione politica.

Una posizione teorica molto diffusa al tempo di Deleuze portava in scena un'interpretazione soggettivista dell'attributo, cioè che l'oggetto reale è dato ma la conoscenza che ne abbiamo dipende dalla specifica relazione che noi intratteniamo con la realtà: non esiste un'interpretazione oggettiva del reale. Questa è la visione della fenomenologia e di Althusser dalla quale Deleuze si distanzia. Da una parte quest'ultimo pensa che il concentrarsi unicamente sulla produzione

⁴⁴³ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 124.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 125.

⁴⁴⁵ «Il sentimento della gioia è il senso propriamente etico: sta alla pratica come l'affermazione sta alla speculazione [...] L'Etica, filosofia dell'affermazione pura, è anche la filosofia della gioia che corrisponde a quest'affermazione» Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 213.

⁴⁴⁶ Per ulteriori chiarimenti su questo punto vedere Deleuze, *Spinoza*, cit. (in particolare pp. 72-74 la voce *Intelletto* e pp. 92-98 la voce *Potenza*), o Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., (in particolare pp. 151-155 in *L'interpretazione degli attributi: problemi di un'ontologia materialista* e pp. 161-171 in *Combattere i privilegi del pensiero*).

cognitiva ci porti a non notare la produzione del reale che la fonda, ma non è tutto qui⁴⁴⁷. Egli attribuisce all'intelletto il ruolo *riproduttivo* del reale ma solo per quanto riguarda i temi ontologici. L'interpretazione soggettivista infatti farebbe crollare tutto il sistema spinoziano in quanto squalifica a mera creazione mentale quanto viene detto su Dio, sulla potenza, sulla singolarità e l'univocità.

L'interpretazione oggettivista degli attributi afferma semplicemente che ci sono certi principi dell'essere che sono precedenti alla potenza produttiva del pensiero e indipendenti da essa: questi principi costituiscono il terreno della speculazione. Deleuze cerca allora di preservare la specificità dell'ontologia dentro il suo dominio specifico. Ciò che rimane fuori dal regno della speculazione ontologica viene trattato in termini empirici: sarà fondamento della sua concezione pratica.⁴⁴⁸

Ciò che viene operato da Deleuze attraverso l'interpretazione su Spinoza è differenziare le materie e gli approcci corrispondenti da utilizzare in vista di una maggiore specificità delle singole realtà. Ciò che il filosofo di Amsterdam infatti fa non risiede nei termini di una costruzione di un'immagine di Dio (come parrebbe dalle definizioni iniziali che possiamo liberamente decidere se accettare o meno) ma nell'identificazione dei principi genetici fondamentali che caratterizzano il reale, le regole secondo le quali si può formare una singolarità e quelle per cui vi è univocità ed, infine, le necessarie circostanze da cui si può avere la produzione dell'essere (successivamente infatti le iniziali ipotetiche definizioni diventano necessarie per l'esistenza di qualsiasi essere⁴⁴⁹). Da una parte vi è allora il regno della speculazione che riproduce il reale e possiede una sua autonomia ma solo all'interno di un certo limite, dello sfondo che permette la dinamica produttiva del reale⁴⁵⁰, mentre dall'altra vi è il regno della pratica che ha leggi tutte sue e si sviluppa e produce in modo totalmente diverso. Questa distinzione allontana la pratica dal campo della speculazione e gli affida un ruolo tutto proprio. Questo approccio spiega anche il perché, da un certo punto in poi, non si parli più degli attributi ma si sposti la focalizzazione su altri temi. Nell'*Etica* infatti gli attributi non

⁴⁴⁷ Ciò che interessa a Deleuze è messo bene in rilievo da Hardt: «Portare la produzione cognitiva al centro della scena filosofica impedisce di scorgere la dinamica produttiva fondamentale dell'essere che realmente precede l'intelletto, in termini logici e ontologici» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 158.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 159.

⁴⁴⁹ «Quando Deleuze dice che questa definizione [quella di Dio] è genetica intende proprio che i principi dell'essere sono attivi e costruttivi: secondo questi principi si dispiega l'essere» *ivi*, p. 145.

⁴⁵⁰ «La speculazione non costituisce il mondo né forma l'essere; si limita a fornirci i principi fondamentali che lo costituiscono. [...] La speculazione non è produttiva [...] si limita a tracciare i contorni della dinamica produttiva dell'essere» *ibidem*.

si mostrano come una forma dell'essere ma come una modalità di indagine di esso⁴⁵¹. Eccoci ritornati alle due prospettive usate da Deleuze di cui la prima appunto unicamente speculativa e collocata nella prima parte dell'*Etica* che si poggia sugli attributi per conoscere la dinamica produttiva dell'essere. Così Deleuze spiega l'apparente priorità che Spinoza sembra attribuire al pensiero, dicendo che la prospettiva iniziale è possibile grazie ad esso ma che è necessario fare un salto per raggiungere la vera e propria produzione della sostanza: dopo la seconda parte dell'*Etica*. Solo dopo questo passo speculativo si può procedere a quello pratico dove gli attributi spariscono e non si fanno più vedere. La speculazione ontologica quindi prepara il terreno per il necessario avvento della pratica, quando la preminenza del pensiero gradualmente svanisce e lascia spazio al corpo, l'unico che permette il movimento parallelo ovvero ciò che permette di cogliere le connessioni interne e il movimento dell'essere nel suo farsi. A questo riguardo è illuminante una spiegazione di Deleuze all'interno di una conversazione con Foucault:

La pratica è un'insieme d'elementi di passaggio da un punto teorico a un'altro, e la teoria il passaggio da una pratica all'altra. Nessuna teoria può crescere senza alla fine incontrare un muro, è necessaria una pratica per aprire una breccia in questo muro.⁴⁵²

Quindi senza teoria non può sorgere la pratica e, dall'altra parte, la pratica può emergere solo dal terreno della teoria. L'aspetto che le caratterizza entrambe è che coinvolgono sia il corpo che la mente⁴⁵³. Nel momento in cui cerchiamo la causa di un atto pratico non dovremmo quindi cercarla attraverso una ragione teoretica ma dovremmo al contrario indagare i desideri e i concatenamenti che per accumulazione sono sfociati in quel determinato evento.

1.2 La potenza e l'individualità

Tutto questo sarà perfettamente chiaro dopo la lettura di questa parte, per ora quello che dobbiamo analizzare è il come avviene questo passaggio tra teoria e pratica in Spinoza. Il cardine che permette di passare dall'una all'altra restituendo l'univocità all'impianto spinoziano risiede nel concetto di

⁴⁵¹ *Ivi*, pp. 172, 173. «Pensiero e materia vi perdono ogni connotazione formale per divenire un unico processo si d'affermazione d'esistenza» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 10.

⁴⁵² Gilles Deleuze, *L'isola deserta e altri testi*, Einaudi: Torino, 2007, p. 261.

⁴⁵³ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 207.

“potenza”⁴⁵⁴. Ma la potenza non è importante solo per questo aspetto, essa, come ci suggerisce Pardi, costituisce il terreno comune su cui da Nietzsche si possa passare a Spinoza e viceversa:

In entrambi “potenza” significa affermazione nella differenza: la Volontà di Potenza di Nietzsche è l’eterno ritorno di costellazioni singolari di forze sensibili, movimento non dialettico refrattario ad ogni processo di sintesi. Per Spinoza la potenza è l’attività sensibile della sostanza.⁴⁵⁵

Come ci ricorda Deleuze un punto fondamentale dell’Etica è la negazione di qualsiasi potere di Dio. Quest’ultimo infatti non concepisce all’interno della sua mente dei possibili che, grazie al suo potere, realizzerebbe⁴⁵⁶ ma

L’intelletto divino non è che un modo attraverso il quale Dio non comprende altra cosa che la sua propria essenza e ciò che ne segue, la sua volontà non è che un modo secondo il quale tutte le conseguenze derivano dalla sua essenza o da ciò che egli comprende. Così non vi è potere (*potestas*), ma solamente potenza (*potentia*) identica alla sua essenza. Grazie a questa potenza, Dio è ugualmente causa di tutte le cose che seguono dalla sua essenza, e causa di sé medesimo, cioè della propria esistenza, quale è implicata dall’essenza.⁴⁵⁷

Non esiste una potenza che non sia in atto e quella di Dio non fa eccezione. Spinoza ci spiega bene come la potenza sia inseparabile dal potere di essere affetti e che, anzi, quanto più essa è maggiore tanto più il potere di essere affetti aumenta⁴⁵⁸. Dio non può patire ma solamente essere causa attiva delle affezioni che prova in quanto ogni realtà è prodotta da lui. La sua potenza è duplice e l’una è equivalente all’altra: potenza di pensare e potenza di esistere e agire⁴⁵⁹. Le potenze non sono da confondere con gli attributi ma sono altro e, come le chiama Deleuze, sono le “due metà dell’Assoluto”. Per dimostrare l’esistenza di Dio Spinoza porta, tra le altre, tre prove a posteriori ma noi ci soffermeremo solo sull’ultima perché è quella che interessa maggiormente a Deleuze per un

⁴⁵⁴ «L’indagine sulla potenza rappresenta un punto di svolta in Spinoza: è il momento in cui smettiamo di sforzarci di pensare il mondo e cominciamo a crearlo» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit. p. 126.

⁴⁵⁵ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 24.

⁴⁵⁶ «Finché si parla di potere della mente sul corpo, non si pensa veramente in termini di potere o di potenza. Si vuol dire infatti che la mente, in virtù della sua natura eminente e della sua finalità particolare, detiene “doveri” superiori: deve far obbedire il corpo, conformemente alle leggi alle quali è soggetta» Deleuze, *Spinoza e il problema*, cit., p. 199.

⁴⁵⁷ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 92.

⁴⁵⁸ «La potenza di Spinoza, ha due aspetti sempre identici e indivisibili: potenza di affettare e potenza di essere affetto, produzione e sensibilità» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 148.

⁴⁵⁹ «L’ordine e la connessione delle idee sono identici all’ordine e alla connessione delle cose» Spinoza, *Opere*, cit., p. 840 (E2PVII).

motivo ben preciso: non passa dalla potenza di pensare ma solo e direttamente da quella di esistere. Viene detto che poter esistere è potenza dunque sarebbe assurdo affermare che enti finiti esistono mentre un ente assolutamente infinito no dal momento che, se così fosse, gli enti finiti avrebbero potenza maggiore. La conseguenza stringente è che, dal momento che qualcosa esiste, Dio, cioè l'essere assolutamente infinito, esiste e ha potenza infinita cioè pari alla sua esistenza: «la potenza è l'essenza dell'essere che manifesta l'essenza nell'esistenza»⁴⁶⁰. Come dice Hardt, Spinoza fa della potenza un principio dell'essere e per questo motivo la potenza è il cardine su cui si può passare dalla speculazione, in quanto si arriva alla potenza attraverso di essa, alla pratica, in quanto ogni potenza è sempre in atto e va sempre indagata per sé. Essendo la potenza una pratica non sarà vittima della morale, che vorrebbe imporre *a priori* un modello di riferimento, ma costituirà un'etica: «Tutto quello di cui un corpo è capace (la sua potenza), corrisponde al suo “diritto naturale”»⁴⁶¹.

Esattamente come Dio crea tutto ciò che pensa e viceversa, i modi possono fare tutto ciò che è nella loro potenza. Inoltre essa coinvolge sia la mente che il corpo. Vediamo qui come la speculazione, intesa deleuzianamente, non rappresenta tutte le idee che la mente può avere ma solo alcune. Di conseguenza l'aspetto riproduttivo proprio della speculazione rimane limitato agli argomenti di indagine di quest'ultima. Al di là di essi si apre, esattamente come avviene per il corpo, l'aspetto produttivo in tutta la sua forza: la potenza⁴⁶². L'essenze delle cose finite sono a loro volta gradi di potenza determinati della potenza divina⁴⁶³: «la potenza per la quale le cose singole, e quindi l'uomo, conservano il loro essere, è la stessa potenza di Dio o natura, non in quanto è infinita, ma in quanto può esplicarsi mediante un'essenza umana attuale»⁴⁶⁴.

Una cosa del tutto peculiare però accade quando il modo passa all'esistenza, cioè quando vi è una causa esterna che gli permette di attualizzarsi: «un'infinità di parti estensive sono determinate dal di fuori a entrare sotto il rapporto che corrisponde alla sua essenza o grado di potenza»⁴⁶⁵, cioè si forma un corpo e l'individualità di quella particolare quantità di potenza viene ad esistere in una

⁴⁶⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 147.

⁴⁶¹ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 201.

⁴⁶² Ovviamente l'aspetto riproduttivo della speculazione fa parte della potenza dell'uomo ma in Dio essa è già da sempre produzione.

⁴⁶³ «I modi, lungi dal ricevere un semplice accesso all'esistenza. Divengono tutti titolari di potenza. Acquisiscono uno statuto di diritto, un diritto assoluto d'esistenza pari all'assoluta realtà della sostanza» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 11.

⁴⁶⁴ Spinoza, *Opere*, cit., p. 978 (E4P4D).

⁴⁶⁵ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 93.

configurazione avente un determinato rapporto di moto e quiete. Un individuo⁴⁶⁶ per Spinoza è l'insieme di queste cose: «un'infinità di parti estese in relazione tra loro»⁴⁶⁷, un determinato rapporto di quiete e movimento di queste parti che dunque possono cambiare rimanendo ciononostante il medesimo individuo⁴⁶⁸ e l'essenza singolare⁴⁶⁹. Quando un individuo viene ad esistere «allora, e solo allora, questa essenza stessa si determina come *conatus* o appetito»⁴⁷⁰. Da quel momento essa ha la tendenza di perseverare nell'esistenza, cioè tentare in ogni modo possibile di mantenere il proprio rapporto caratteristico di moto e quiete attraverso la sostituzione costante di parti infinitamente piccole. Esattamente come Dio ha un potere di venire affetto in quanto è potenza, il modo ha un'attitudine a essere affetto corrispondente al proprio essere cioè al grado di potenza che incarna. Il *conatus* qui è la tendenza, tutta particolare e caratteristica della durata, di mantenere e ampliare al massimo questa attitudine a essere affetti⁴⁷¹. Una possibile obiezione a questa tesi è la presenza dei suicidi che sembrerebbe demolirla alla radice. Spinoza però ce ne parla in maniera specifica e dice che in loro, come in chiunque altro, è in moto il *conatus* ma la loro differenza risiede nel fatto che le forze esterne prevalgono su quelle interne tanto da portare l'individuo a togliersi la vita pur di evitare le sofferenze che essa richiede. La morte per suicidio emerge come espediente per evitare un maggiore e continuato dolore in vita. Questo mostra come l'esistente sia soggetto ad altre forze ed esposto inesorabilmente ad esse e il *conatus* è una di queste tante forze che dovrà lottare con le altre per affermarsi. In fin dei conti la morte arriva unicamente per cause esterne⁴⁷². Di conseguenza ogni modo all'interno della sua esistenza vedrà una notevole

⁴⁶⁶ «Un'individuo è un'essenza singolare espressa da rapporti differenziali specifici, composti da insieme infiniti di parti infinitamente piccole» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 161.

⁴⁶⁷ «Tutti gli individui sono frutto di composizione» *ivi*, p. 149.

⁴⁶⁸ «Qual è la causa per cui un insieme infinito di corpi semplicissimi appartiene ad un individuo piuttosto che ad un altro? Va bene, possiedo un insieme infinito di parti infinitamente piccole: ma perché questo insieme infinito appartiene specificamente a me e non ad un altro? [...] Cosa permette di distinguere un insieme infinito da un altro? [...] La risposta di Spinoza sembra essere: un insieme infinito si compone in funzione di un rapporto determinato. Se delle parti infinite si combineranno in un rapporto diverso dal mio, non apparterranno più a me, ma andranno a costituire un'altra individualità, un altro corpo. [...] Allora che cos'è questo rapporto? Uno specifico rapporto di movimento e riposo» *ivi*, pp. 152, 152.

⁴⁶⁹ «I rapporti costitutivi relativi ad un corpo ne esprimono la specifica essenza singolare. Spinoza lo afferma a chiare lettere: i rapporti di movimento e di riposo esprimono l'essenza singolare di un corpo. [...] L'ultimo elemento definitorio riferibile alla nozione di individuo detta: l'individuo è un'essenza singolare» *ivi*, pp. 160, 161.

⁴⁷⁰ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 93.

⁴⁷¹ *Ivi*, pp. 93, 94.

⁴⁷² «la morte non è inevitabile perché interiore al modo esistente; al contrario, è inevitabile perché il modo esistente è necessariamente spalancato sull'esteriorità, perché esso prova necessariamente delle passioni, perché incontra necessariamente altri modi esistenti in grado di ledere uno dei suoi rapporti vitali, perché le parti estensive che gli appartengono sotto il suo rapporto complesso non cessano di essere determinate e affette dall'esterno» Deleuze, *Spinoza*, cit., pp. 94, 95.

variazione di potenza di agire ma la sua essenza rimarrà sempre la stessa in quanto il rapporto di moto e quiete delle sue parti sarà sempre il medesimo. Con la potenza di agire cambierà anche la sua attitudine a essere affetto. La differenza è che nel caso di Dio, come abbiamo visto, vi sono solo affezioni attive perché egli è causa efficiente interna di esse, mentre per il modo non è così semplice. Le affezioni che prova possono essere divise in azioni e passioni a seconda che esso sia causa o meno di ciò che prova. Egli non è infinito e quindi è esposto al mondo esterno da quando inizia a quando cessa di esistere.

Ponendo il problema della causa in questa cornice, troviamo una distinzione reale: la nostra potenza di essere affetti è costituita dalle affezioni attive (causate internamente) e dalle affezioni passive (causate esternamente).⁴⁷³

Questo approccio mostra immediatamente la sostanza etica e pratica del progetto sia spinoziano che deleuziano, una vera e propria conversione della speculazione analitica sull'essere in una pratica che lo produca attraverso la potenza. Qui, come in Nietzsche, appaiono due modi di esistere: quello attivo e quello passivo. Ora bisogna stare attenti a non confondere questi due modi di esistere col *conatus*, infatti quest'ultimo cercherà in ogni caso di aumentare la potenza di agire e essere affetto dell'individuo ma non è detto che quest'ultimo trovi la maniera di farlo nel miglior modo.

Viene necessario introdurre la differenza tra affezione e affetto, concetti diversi per natura. L'affezione è «l'effetto immediato che l'immagine di una cosa ha su di me» mentre «l'affetto implica l'affezione»⁴⁷⁴. L'affezione quindi determina un passaggio da uno stato ad un altro differente, questo passaggio è l'affetto: è aumento (e allora lo chiameremo gioia) o diminuzione (e allora lo chiameremo tristezza) di potenza⁴⁷⁵. L'affezione allora è qualcosa che ci provoca gioia o tristezza e per questo essa implica l'affetto, essa è una precisa immagine di qualcosa che non ci lascia indifferenti in quanto l'indifferenza non esiste⁴⁷⁶. Di conseguenza il mio provare gioia o tristezza, e quindi aumentare o diminuire la mia potenza, dipende dalle affezioni che ho. Ora queste affezioni possono essere attive o passive, quelle attive provocheranno necessariamente gioia perché discendono unicamente dalla mia potenza di agire mentre quelle passive potrebbero essere sia di gioia che di tristezza dal momento che non dipendono da me e si basano sulla relazione del mio

⁴⁷³ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 149.

⁴⁷⁴ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 114.

⁴⁷⁵ *Ivi*, pp. 115-118.

⁴⁷⁶ Nella filosofia spinoziana è tutt'al più equilibrio tra gioia e tristezza.

corpo con quello altrui con cui vengo in contatto. La gioia e l'aumento di potenza proviene sempre da una composizione del nostro rapporto caratteristico con le cose fuori di noi mentre la tristezza e la diminuzione di potenza da una decomposizione. Il *conatus* cercherà allora naturalmente di allontanare la tristezza e permanere nella gioia. Ciononostante in natura, e in questo risiede il grande realismo di Spinoza, pochissimi rapporti si compongono con il nostro dal momento che ognuno tende alla propria sopravvivenza e alla lotta per la vita che ne consegue, di conseguenza è più facile provare affetti di tristezza che di gioia.

Nello stato di natura la mia vita è soggetta alla casualità degli incontri. È vero che la mia potenza è determinata dalle affezioni che colmano in qualunque momento la mia capacità di essere affetto; è vero che possiedo sempre la perfezione di cui sono capace rispetto a tali affezioni; ma è anche vero che, nello stato di natura, la mia capacità di essere affetto viene colmata in circostanze tali che non soltanto provo affezioni passive che mi allontanano dalla mia potenza di agire ma provo anche affezioni passive caratterizzate dalla tristezza che diminuiscono di continuo questa potenza. Non ho alcuna possibilità di incontrare corpi che si compongano direttamente col mio. Anche se riuscissi a prendere il sopravvento nei diversi incontri con i corpi che mi sono contrari, le gioie derivanti dall'odio non vincerebbero la tristezza che questo implica⁴⁷⁷; e, soprattutto, non essendo sicuro di prendere il sopravvento nell'incontro successivo, sarei continuamente affetto dalla paura.⁴⁷⁸

Di conseguenza l'unico modo in cui si può vivere nello stato di natura⁴⁷⁹ è attraverso un percorso di selezione degli incontri che favorirà i positivi e allontanerà i negativi. Sempre cerco l'utile, grazie al *conatus*, ma la differenza nel cercarlo a caso o in maniera organizzata è capitale. Questo secondo approccio mi porta davvero all'utile: solo conoscendo il mio rapporto caratteristico e sapendo quali corpi si compongono col mio posso arrivare al vero utile, altrimenti tutte le mie forze verranno spese o a eliminare i corpi che cercano di decompormi o a cercare di resistere a questa decomposizione. In ogni caso non riusciremo a evitare tutti gli incontri cattivi esattamente come non possiamo evitare la morte ma possiamo procrastinarla il più possibile.

La domanda che ci dobbiamo fare è: cosa concorda per natura con l'uomo? E la risposta non può che essere l'uomo: «Lo sforzo di favorire gli incontri è in primo luogo lo sforzo di formare

⁴⁷⁷ In Spinoza il prevalere sugli altri non aumenta la mia potenza se non si affianca ad essa una conoscenza di me e dell'altro in quanto sconfiggerlo non aggiunge a me nulla (tuttalpiù mi depotenzia per la fatica spesa per sconfiggerlo). L'odio, come la tristezza, è sempre negativo mentre la gioia sempre positiva.

⁴⁷⁸ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 203, 204.

⁴⁷⁹ Spinoza a differenza di Hobbes e di tutti i giusnaturalisti non parla dell'orizzonte societario come avente una differenza qualitativa rispetto allo stato di natura precedente e, inoltre, non parla di quest'ultimo come mero esperimento mentale. Egli pensa che lo stato di natura esista e che non vi sia discontinuità tra quello e lo stato societario in quanto le leggi valide nel primo rimangono esattamente identiche anche nel secondo. La differenza risiede nel tentativo di organizzare gli incontri che vede nello stato di ragione il suo coronamento più esemplare.

l'associazione tra gli esseri umani secondo i rapporti che si compongono»⁴⁸⁰. Arrivati a questo punto, la cosa fondamentale del pensiero di Spinoza è che nella natura vi è una differenza etica, e non morale, tra modi d'esistenza. Tale differenza non riguarda il *conatus*, che possiedono tutti, ma il tipo di affezioni che determinano il *conatus*: l'uomo libero è colui che è nel pieno possesso della sua potenza di agire, è gioioso, ha idee adeguate e affezioni attive mentre lo schiavo è debole, triste, ha idee inadeguate e affezioni passive. Questa è la differenza tra i due modi d'esistenza, ed è una differenza immanente in quanto prende in considerazione il modo di agire e il risultato che esso ha sulle singolarità durante l'esistenza. Di per sé, infatti, «il compito etico consiste nel fare tutto quel che si può»⁴⁸¹. È per questo che l'Etica utilizza il corpo come modello, poiché il corpo estende la sua potenza fin dove è possibile. In un certo senso, ogni ente fa quel che può»⁴⁸². Quando parliamo di ciò che un ente può ci riferiamo alla sua capacità di essere affetto totalmente colmata dal suo rapporto con gli altri, ma non solo. La nostra capacità di essere affetto può anche essere utilizzata per allontanarci dagli altri e ridurre quindi la nostra potenza di agire. Così facendo, come direbbe anche Nietzsche, ci separiamo da quel che siamo in grado di fare, questo fa di un uomo un debole e uno schiavo: essi infatti non posseggono di per sé una forza inferiore ma si rinchiudono in loro stessi e perdono la loro potenza di agire pensando di preservarla. Quello che cambia nei “modi immanenti di esistenza” è ciò che proviamo, facciamo e pensiamo⁴⁸³. Lo schiavo nietzschiano che introietta come colpa un'ingiustizia percepita nel mondo non fa altro che separarsi da esso attraverso la sua non accettazione e moltiplicare il mondo grazie alla categoria di possibilità (tutti mondi però da lui immaginati e mai vissuti, non c'è infatti bisogno di ricordare che solo stando nel momento, come fa il superuomo, si può ottenere la combinazione giusta e non attraverso la probabilità). La creazione di questi infiniti mondi possibili lo distanzia dal reale e gli fa perdere l'unico necessario. La separazione in infinite possibilità non fa altro che frazionare la sua mente e rendere immobile il suo corpo, fa perdere ad entrambi il rapporto caratteristico di quiete e movimento e porta alla creazione di nuovi corpi e nuove menti, non più una singolarità ma tante quante sono le possibilità che possono straziare un ambito societario non guidato dalla ragione (e ci si chiederebbe da quale legame interno). Il concetto di colpa inoltre lo umilia e gli fa provare prevalentemente affetti di tristezza che lo porteranno a una sempre maggiore perdita di potenza fino

⁴⁸⁰ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 204.

⁴⁸¹ «Non si tratta di uno sforzo: ogni ente effettua la sua potenza. Per questo dico che gli enti si equivalgono, anche se hanno potenze assolutamente diverse [...] la potenza è sempre in atto, è costantemente effettuata. Ciò che la effettua sono gli affetti» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 92.

⁴⁸² Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 211.

⁴⁸³ *Ibidem*.

a una totale passività d'esistenza, privo com'è di quella minima forza che possa invertire il circolo vizioso in cui è sprofondata. Il punto che Spinoza decide di perseguire che coincide per lui all'aspetto pratico della filosofia è la critica a tutte le passioni tristi e alla denuncia di coloro che le praticano e le legittimano: tutto ciò che è triste è cattivo e ci rende schiavi⁴⁸⁴. Nello stesso modo vi è libertà quando vi sono affetti gioiosi e la potenza di agire è al suo massimo, quando non siamo separati da ciò che siamo in grado di fare.

1.3 Sulla libertà e sulla conoscenza che la permette: la nozione comune

Il concetto di libertà in Spinoza ricopre un significato del tutto peculiare, essa infatti «non è mai proprietà della volontà» in quanto «la volontà, finita o infinita, è sempre un modo che è determinato da un'altra causa, quand'anche questa causa fosse la natura di Dio sotto l'attributo pensiero»⁴⁸⁵. La libertà non è in fare ciò che si vuole perché ogni cosa è necessitata ad agire dalla causa che la precede e l'ha provocata. La libertà allora risiederà nell'agire a partire solo da sé stessi e sarà davvero libero solo chi esiste per sola necessità della propria natura ed è determinata ad agire solo a partire da sé stessa. Solo la sostanza quindi è davvero libera in questo senso, tuttavia un ente può diventare in una certa misura libero se il suo agire viene determinato solo da sé stesso⁴⁸⁶ (in quanto ovviamente non può esistere per la sola necessità della sua natura essendo un modo).

Bisogna però distinguere due momenti della libertà: aumentare la propria potenza di agire provando il maggior numero di passioni di gioia e, successivamente, arrivare a una potenza tale da produrre affezioni attive⁴⁸⁷. Ci sono due premesse da fare: da ogni idea derivano sempre degli affetti e questi affetti derivano dal mondo esteriore ma ciò che ci dicono, più che com'è fatto tale mondo, è come siamo fatti noi e il nostro modo di percepire tale mondo. Ora, se l'idea, invece di essere un'immagine confusa, è adeguata, cioè conosce tutte le sue cause, essa conosce il corpo percipiente ed esprime direttamente tale sua potenza di conoscere. Tale corpo è nel pieno possesso della sua potenza e ogni cosa che apprende sa di apprenderla in virtù della propria stessa potenza, a partire da sé, e di conseguenza ciò che compie sono azioni.

⁴⁸⁴ «I superstiziosi, che sanno biasimare i vizi in più che insegnare le virtù, e si adoperano non a guidare gli uomini con la ragione ma a contenerli con la paura in modo da fuggire il male invece di amare le virtù, non mirano ad altro che a questo: che gli altri divengano miseri come essi stessi; perciò non è sorprendente se sono per lo più molesti e odiosi agli uomini» Spinoza, *Opere*, cit., p. 1030 (E4P63S).

⁴⁸⁵ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 75.

⁴⁸⁶ «Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente per mezzo di essa soltanto» Spinoza, *Opere*, cit., p. 897 (E3D2).

⁴⁸⁷ «Dal punto di vista degli affetti, la distinzione fondamentale fra *due tipi di passioni*, passioni tristi e passioni gioiose, prepara a tutt'altra distinzione, fra *le passioni e le azioni*» Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 47 (corsivo dell'auto).

Quando uno stato esteriore implica un aumento della nostra potenza di agire esso si raddoppia in un nuovo stato che dipende da questa stessa potenza: è così, dice Spinoza, che l'idea di qualcosa che concorda con noi, che si compone con noi, ci conduce a formare l'idea adeguata di noi stessi e di Dio. È come se lo stato esteriore si raddoppiasse in una felicità che dipende solo da noi.⁴⁸⁸

La conoscenza della propria potenza e l'agire secondo essa ci permette di provare una gioia di tipo attivo, una libertà d'azione. Per questo nella quarta parte dell'*Etica* l'uomo libero viene descritto come colui che organizza i propri incontri e cerca di uscire dalla causalità in cui è gettato da quando nasce. L'uomo di conseguenza non nasce libero esattamente come non nasce razionale, ma può diventarlo attraverso un processo che lo porterà a cambiare la situazione sfavorevole di partenza. In questo senso la ragione è il tentativo, estremamente complesso, di conoscere sé stesso e organizzare gli incontri in modo tale da incontrare solo i corpi che si coordinano con tale rapporto che egli è, per arrivare a una potenza maggiore (per esempio due uomini avranno la forza di difendersi da un leone o di cacciare in maniera più efficiente, cosa che li garantirà una maggior possibilità di sopravvivenza e gli consentirà di fare cose che altrimenti non avrebbero potuto fare, ma solo a condizione che entrambi abbiano tale intento, che entrambi condividano tale modo di pensare). Ciò che avviene è che

Lo stato di ragione fa tutt'uno con la formazione di un corpo superiore e di una mente superiore, aventi un diritto naturale corrispondente alla loro potenza [...] Lo stato di ragione non sopprime e non limita lo stato di natura, anzi, lo porta ad una potenza senza la quale esso rimarrebbe irreal e astratto.⁴⁸⁹

Il vivere sociale, se secondo ragione, crea un vero e proprio corpo superiore con un determinato rapporto di moto e quiete caratteristico. Gli uomini quindi che seguono la ragione sapranno che il raggiungimento di questo obiettivo non può che apportare vantaggi e, di conseguenza, cercheranno di raggiungere tutti questo che diventa un fine comune e che si fonda all'interno del rispettivo *conatus*: «L'unico orizzonte di felicità possibile è il lavoro di costruzione del *comune*»⁴⁹⁰. Tuttavia

⁴⁸⁸ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 40.

⁴⁸⁹ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 206, 207.

⁴⁹⁰ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 12 (corsivo dell'autore).

gli uomini che non seguono la ragione cercheranno il proprio utile immediato, esposti come sono alla causalità degli incontri, e saranno per questo contrari per natura gli uni agli altri⁴⁹¹.

Qui si affacciano due problemi che svolgeremo uno di seguito all'altro. Il primo riguarda l'entità di questa comunanza tra gli enti, su quale base cioè agli uomini è permesso di avere incontri positivi e di che tipo è una conoscenza che permetta tale relazione. Innanzitutto, infatti, io posso conoscere una comunanza tra gli enti perché tra quest'ultimi vi sono strutture comuni che si ripetono. Questa conoscenza non avviene tramite la speculazione perché non riguarda termini necessari e teorici; queste comunanze si sperimentano attraverso la pratica quotidiana. Ogni giorno ci rendiamo conto che nel reale vi sono delle strutture comuni alle quali partecipiamo e, dall'altra parte ci accorgiamo anche che vi sono delle strutture differenti che si scontrano con le nostre e con altre. Così facendo avviene esattamente quello che afferma Pardi: «l'ontologia abbandona il piano della fondazione, e si muta in esperienza immanente»⁴⁹². In quanto la conoscenza ci dice innanzitutto qualcosa di noi in quanto coloro che conoscono: essa ci sottolinea che questa comunanza risiede sempre tra noi e il mondo che ci circonda. Tale comunanza può appartenere a tutti i corpi o solo ad alcuni ma la grande particolarità risiede nel fatto che la sua conoscenza, in quanto la mente percepisce sé stessa, il nostro corpo e quello a noi esterno con cui intrattiene un rapporto di somiglianza, è adeguata⁴⁹³: «Di qui segue che si danno certe idee o *nozioni comuni* a tutti gli uomini. Infatti tutti i corpi convengono in certe cose, che [...] devono essere percepite da tutti adeguatamente, ossia in modo chiaro e distinto»⁴⁹⁴. Le nozioni comuni non sono solo idee comuni a tutte le menti ma soprattutto (e questo permette la somiglianza delle idee) dei determinati rapporti comuni tra corpi⁴⁹⁵ esattamente come nella mente le idee generali (e non quelle astratte) sono idee comuni a più idee⁴⁹⁶. Esse portano

⁴⁹¹ «Gli uomini, finché sono soggetti alla casualità degli incontri e affetti da passioni accidentali, sono mutevoli ed incostanti, e non hanno alcuna possibilità di incontrarsi sulla base di rapporti di concordanza: sono contrari gli uni agli altri» Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 207.

⁴⁹² Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 19.

⁴⁹³ «La mente percepisce dunque A necessariamente in modo adeguato, e questo sia in quanto percepisce sé stessa sia in quanto percepisce il suo corpo o qualunque corpo esterno; né A può essere percepito in altro modo» Spinoza, *Opere*, cit., p. 873 (E2P38D).

⁴⁹⁴ *Ibidem* (corsivo nostro).

⁴⁹⁵ «La nozione comune non è [solo] un dato conoscitivo, ma l'esperienza in corso di effettuazione del *comune*» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 21 (corsivo dell'autore).

⁴⁹⁶ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 88.

sotto i riflettori un rapporto causale⁴⁹⁷ nella misura in cui tale conoscenza è permessa proprio dagli aspetti che il nostro corpo condivide con gli altri. Abbiamo visto come ogni corpo è una determinata relazione di composizione di infiniti corpi secondo un determinato rapporto di moto e quiete; in questa prospettiva le nozioni comuni sono il canale di espressione dei modi come tale rapporto, l'unica possibile fibra del reale: «i modi sono la vita stessa delle nozioni comuni, la loro carne»⁴⁹⁸. La sostanza si scopre come potenza di relazione e le nozioni comuni ne esprimono la logica intrinseca; solo qui e dopo l'aspetto pratico tali nozioni vengono afferrate dalla speculazione che necessariamente le fissa come rigorosa articolazione del reale⁴⁹⁹. Esse indicano un'unità di composizione, i rapporti di concordanza per mezzo dei quali i corpi possono comporsi in uno più potente. Grazie ad esse si può costruire una pratica comune che ci porti, in virtù della loro conoscenza, a selezionare preventivamente gli incontri che ci capiteranno in modo tale da trarne la maggiore gioia possibile e allontanare, in maniera inversamente proporzionale, la tristezza. Il punto allora sarà come si può arrivare a formale.

Ci rendiamo conto che più esse riguardano rapporti generali⁵⁰⁰ meno il nostro rapporto conviene con gli altri, e, dall'altra parte, quanto più un corpo conviene con il nostro tanto proviamo maggiore gioia nell'incontro anche se non conosciamo la causa di ciò. La ragione in Spinoza viene così definita da due azioni pratiche: lo sforzo nel selezionare i buoni incontri e la conoscenza vera e propria delle nozioni comuni, cioè di come siamo fatti e di cosa si allinea a noi. Solo grazie a questo secondo punto emergono sentimenti attivi⁵⁰¹ perché si basano sulla propria potenza e sulla sua conoscenza peculiare⁵⁰². Deleuze ci sottolinea tutta l'importanza delle nozioni comuni in quanto esse non appaiono prima dell'*Etica*, fissando definitivamente nella filosofia spinoziana lo statuto

⁴⁹⁷ «Con questo solitamente si intende una transizione lineare tra due enti di cui uno, la causa, induce variazioni nell'altro, l'effetto. Invece, la nozione *comune* è un'impressione reciproca, attuata vicendevolmente da più enti. È lo sfondo corale che risuona in una configurazione collettiva, il processo di confluenza che la genera. Nell'attributo dell'estensione le forme modali si originano grazie al mio ed alla quiete. Ma, a loro volta, il moto e la quiete nascono dall'interazione tra modi, ne sono il momento di convergenza. Grazie ad esso i modi trovano il punto di contatto, l'elemento condiviso da cui far scaturire le loro costellazioni» Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 21 (corsivo dell'autore).

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ È per questo che Hardt afferma che «le nozioni comuni non sono *prioritariamente* un a forma di analisi speculativa, ma uno strumento pratico di costituzione» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 192, 193 (corsivo nostro). Era necessaria infatti la sperimentazione pratica del mondo per raggiungere questa necessaria implicazione.

⁵⁰⁰ E il rapporto più generale di tutti è Dio come comunanza del tutto benché non sia la sua essenza.

⁵⁰¹ «L'effetto-passione cessa di essere passione appena formiamo un'idea chiara e distinta» Spinoza, *Opere*, cit., p. 1056 (E5p3).

⁵⁰² «Il passaggio dalla gioia passiva a quella attiva implica la sostituzione di una causa esterna con una causa interna; o meglio, implica la comprensione di una causa esterna entro l'incontro stesso. Questa logica corporea è analoga alla logica epistemologica dell'adeguatezza» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 194.

della ragione come secondo genere di conoscenza; rispondono alla domanda fondamentale su come arriviamo a formare idee adeguate e quali sono le condizioni della nostra conoscenza; infine ci permettono di passare dal secondo al terzo genere di conoscenza nella misura in cui Dio è la nozione comune che ogni cosa condivide con ciascun'altra. L'idea di Dio non è però una nozione comune perché essa comprende l'essenza di Dio che è qualcosa di ben preciso e per nulla generale. La nozione comune allora ci porta innanzi a Dio ma per comprenderlo nella sua essenza dobbiamo passare al terzo genere di conoscenza, l'intuizione, che ci permette di comprendere le realtà singolari direttamente nelle loro essenze:

Non vi è dunque frattura tra il secondo e il terzo genere, ma passaggio da un versante all'altro dell'idea di Dio: superiamo la Ragione in quanto facoltà delle nozioni comuni o sistema delle verità eterne concernenti l'esistenza, entriamo *nell'intelletto intuitivo* come sistema delle verità d'essenza⁵⁰³

Questo è il percorso etico ed epistemologico che l'uomo deve fare per alzarsi dalla sua condizione di passività a quella di attività e, in linea col suo *conatus*, per avere una maggiore potenza.

1.3 Lo Stato e l'orizzonte politico spinoziano

Il secondo problema che dobbiamo risolvere riguarda invece il raggiungimento di questa razionalità. Essa infatti per Spinoza non appartiene da sempre all'uomo ma va raggiunta. La domanda che emerge spontanea allora è: come può un uomo che parte da zero raggiungere un livello di razionalità così alto da diventare attivo, e, inoltre, come può avvenire la formazione di uno spazio condiviso dove non solo un individuo ma un discreto numero di essi sia arrivato allo stesso traguardo in modo da convenire gli uni gli altri? Deleuze, sui ritmi di Spinoza, ci dice infatti che «la ragione non potrebbe mai accedere alla propria potenza se un altro genere di potenza non le venisse in aiuto, una potenza che si unisca a lei, che ne prepari e ne accompagni la formazione. Quest'altro genere di potenza è lo Stato»⁵⁰⁴. C'è immediatamente da specificare però che lo Stato non è un'unione razionale e questo per tre motivi. 1) Innanzitutto non si genera a partire dalla ragione, cioè a partire da un'affezione che dipenda dalla nostra attività e si basi sul rapporto di compatibilità tra noi e gli altri. 2) Poi nella ragione tutti convengono e quindi i rapporti di tutti si compongono in un medesimo rapporto che aumenta la potenza creando un corpo più grande, quello sociale, mentre nello Stato, mancando ciò, è necessario che ognuno rinunci al proprio diritto naturale in virtù di un

⁵⁰³ Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 91 (corsivo dell'autore).

⁵⁰⁴ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 207.

contratto civile tra quelli che lo costituiscono. Così facendo solo lo Stato possiede la potenza di creare (istituire) i rapporti che legano forzatamente i cittadini.⁵⁰⁵ 3) Infine la ragione permette agli uomini di essere liberi e quindi pone la separazione etica tra chi vive libero e chi vive schiavo. Lo Stato è costretto a muoversi su altri binari, quelli della morale, distinguendo i giusti e gli ingiusti a seconda del contratto che è stato instaurato, quindi in aderenza alle leggi che vengono emanate. La cosa importante è che «la stessa opposizione morale ha nella società la sua origine e il suo sfondo»⁵⁰⁶. Anche nel caso dello stato si crea un corpo comune nella misura in cui tutti i cittadini seguono le leggi dello stato e si rapportano tra loro di conseguenza. Il cittadino quindi rinuncia al suo diritto di giudicare che cosa sia buono o cattivo in virtù dell'accoglimento di «affezioni comuni e collettive»⁵⁰⁷. Ciononostante continua a perseverare nel suo essere, ad avere il suo proprio utile, e di conseguenza, se lo Stato lo porta a preferire il ritorno alla situazione precedente ad esso, egli, in vista del proprio diritto naturale, può uscire da quello civile (questo ovviamente è più facile sulla carta che dal punto di vista pratico). Lo Stato “buono” per Spinoza è quello che svolge le funzioni della ragione per quelli che ancora non la posseggono in modo tale che quest'ultimi possano, almeno per imitazione, seguire uno stile di vita non troppo distante da come sono fatti. Ovviamente non tutti gli stati sono così e, anzi, direi proprio che nella storia si possono contare su una mano, ciononostante essi concedono agli uomini una sicurezza grazie la quale essi potranno successivamente coltivare la ragione.

Non è detto però che lo Stato, benché si ostini ad esserlo, crei davvero un tutto compatto in cui ogni cittadino rispetta le leggi e pensa in perfetta continuità con esso. È quindi molto facile che da individuo, da unico corpo, si scinda a seconda delle forze interne che, gradualmente, non riescono

⁵⁰⁵ Riportiamo qui quasi nella sua interezza lo scolio 2 della preposizione 37 della quarta parte dell'Etica per la sua grande importanza. «Ora, se gli uomini vivessero sotto la guida della ragione, ognuno fruirebbe di questo suo diritto senza arrecare alcun danno agli altri. Ma poiché gli uomini sono soggetti ad affetti che superano di gran lunga la potenza o virtù umana, sono perciò trascinati spesso in direzioni diverse e si oppongono l'un l'altro mentre hanno bisogno di aiuto reciproco. Dunque, affinché gli uomini possano vivere nella concordia ed essere di mutuo aiuto, è necessario che rinuncino al loro diritto naturale e si assicurino l'un l'altro che non faranno nulla che possa danneggiare gli altri. In qual modo possa avvenire che gli uomini, necessariamente soggetti agli affetti, incostante e mutevoli, si rendano reciprocamente sicuri e abbiano vicendevole fiducia, risulta dalla P7 di questa parte e dalla P39 della Terza parte: nessun affetto può essere inibito se non da un affetto più forte e contrario all'affetto da inibire, e ognuno si astiene dall'arrecare un danno per il timore di un danno maggiore. Con questa legge, dunque, una società potrà essere resa sicura, purché rivendichi a sé il diritto, che ciascuno ha, di vendicarsi e di giudicare del bene e del male. Tale società ha così il potere di prescrivere una regola comune di vita, di emanare leggi e di renderle salde non conta ragione, che può inibire gli affetti, ma con le minacce. Questa società resa scalda dalle leggi e dal potere di conservarsi, si chiama Stato e quelli che sono protetti dal suo diritto si chiamano cittadini. Da ciò comprendiamo facilmente che nello stato di natura non vi è nulla che sia buono o cattivo per consenso di tutti, poiché chiunque provvede soltanto al proprio utile e decide del bene e del male a suo talento, in vista soltanto del proprio utile. Nessuna legge lo obbliga a obbedire ad altri che a sé stesso e perciò, nello stato di natura, non può essere concepito peccato. Può invece essere concepito nello stato civile, dove si decide per comune consenso che cosa è bene e che cosa è male, e dove ognuno è tenuto a obbedire allo Stato.» Spinoza, *Opere*, cit., p. 1007 (E4P37S2).

⁵⁰⁶ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 208.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 209.

più a essere governate. A quel punto succede esattamente ciò che abbiamo visto accadere nel caso dello schiavo: il corpo si scinde, si fraziona, e quelli a cui dà vita hanno una potenza minore. Hardt infatti dice bene quando sostiene che «La politica emerge in Spinoza come una questione di corpi»⁵⁰⁸, in quanto per pensare in termini di potenza è necessario passare per l'esistenza dell'individuo, cioè la sua forma corporea. E la potenza è la chiave di accesso per comprendere la pratica e la politica spinoziana e deleuziana, fondata sulle nozioni comuni come una logica d'assemblaggio del reale, un necessario funzionamento dell'esistente come espressione dell'univocità della sostanza. Infatti è proprio basandosi su questa concatenazione del reale che possiamo selezionare gli incontri e fare ritornare quelli che si compongono col nostro, instaurando così una concordia societaria che rappresenta al massimo grado il motore delle nostre azioni: il *conatus*. Ciò permette di aumentare la nostra potenza fin oltre il limite massimo che necessariamente è imposto a un corpo finito quale quello umano, permettendoci di far parte di un corpo più grande, quello societario. Questo è l'accesso alla politica spinoziana, il regno del comune. La grande abilità di Spinoza è che «riesce a porre le questioni politiche direttamente in termini ontologici»⁵⁰⁹ e quindi a inserirle in un orizzonte di continuità che supera la domanda martellante sull'origine del politico: ci troviamo da sempre in un orizzonte politico perché da sempre i rapporti tra modi si svolgono attraverso l'espressione della loro rispettiva potenza, della loro selezione, più o meno accorta, degli incontri. Infatti la teoria della potenza sfocia immediatamente in una teoria del diritto laddove la potenza viene descritta in termini rigorosamente giurisdizionali: «Tutto quello di cui un corpo è capace (la sua potenza), corrisponde al suo “diritto naturale”»⁵¹⁰. La politica quindi è ovunque vi sia potenza e dunque parte dal livello più basso di potenza e di organizzazione sociale fino ad arrivare a quello più alto. Nessuno nasce cittadino esattamente come nessuno nasce razionale.

Dal momento che non c'è alcun ordine predeterminato, ogni nuovo elemento della società spinoziana deve essere costituito internamente con gli elementi a disposizione, dai soggetti costituenti (siano essi ignoranti o eruditi), sulla base delle affezioni esistenti (siano esse passioni o azioni).⁵¹¹

⁵⁰⁸ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 210.

⁵⁰⁹ *Ivi*, cit., p. 210.

⁵¹⁰ Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 201.

⁵¹¹ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 211.

Il politico diventa quindi il regno della pratica, il dominio di forze relative alla formazione di corpi e alla gestione degli incontri. Ma esso viene successivamente riconosciuto anche dalla speculazione come appartenente a quel regno di necessità che riguarda tutti gli oggetti di cui essa si occupa in quanto si predica di ogni realtà esistente.

Qui finisce il nostro approfondimento su Spinoza, ma in realtà egli è sempre stato presente come sottotesto in ognuno dei capitoli precedenti. Deleuze infatti attribuisce a questo pensatore un'importanza radicale non soltanto per la sua filosofia ma per la storia del pensiero in generale.

2. L'affermazione come movimento infinito rispettivamente all'aspetto politico

2.1 Il ruolo del negativo nel pensiero di Deleuze

Ora che siamo giunti alla fine del nostro percorso viene necessario soffermarci su un punto già toccato più volte ma mai del tutto esaurito: il ruolo del negativo nella filosofia di Deleuze. Quanto abbiamo detto finora riguardo a questo punto è che Deleuze non abolisce totalmente il negativo dal suo discorso ma lo fa diventare una potenza dell'affermazione. Abbiamo però anche visto come Deleuze riprenda il prospettivismo e lo faccia suo concependo la possibilità di una pluralità di modi di pensare e di piani d'immanenza differenti. Proprio sotto questo punto di vista abbiamo visto Nietzsche riprendere la dialettica servo/padrone e modificarla dalla base, mostrando come l'approccio hegeliano sia solo quello dal punto di vista del servo; il padrone ha una visione del tutto diversa. Mentre il primo vede il negativo come motore dell'azione il secondo concepisce l'affermazione come unica ragione di movimento. Stando a questi termini Deleuze e Nietzsche dovrebbero ricomprendere anche la dialettica all'interno del reale come un suo particolare modo di pensare e, di conseguenza, di essere autonomo del negativo⁵¹² (almeno nel pensiero), ma loro vanno oltre: affermano che quel piano d'immanenza non rappresenti il reale o, meglio, lo rappresenti e basta senza esprimerlo. Ciò che gli sfugge è l'affermazione insita in ogni segno⁵¹³, così come, a detta di Nietzsche, la coscienza, che è sempre reattiva, può solo ribaltare il rapporto gerarchico

⁵¹² Le critiche mosse alla dialettica hegeliana riguardo la totale saturazione del reale compiuta dall'essere (che quindi non lascerebbe spazio al non-essere) e la non necessità del suo andamento per via dell'assenza di una causa efficiente interna non intaccano però la plausibilità di un modo di pensare differente che si poggia su presupposti tutti suoi.

⁵¹³ «Il pensiero che affronta un problema, cercando di determinarne le condizioni, può rappresentarselo solo negativamente poiché la positività dei segni non è rappresentabile. Nella rappresentazione rimane solo un'ombra dei segni, l'ombra del negativo» Zourabichvili, *Deleuze*, cit., p. 60.

esistente e averne un'immagine rovesciata. Questo aspetto si completa grazie all'epistemologia spinoziana che riconduce anche il modo di pensare dialettico alla particolare potenza positiva di pensiero dell'uomo che arriva all'errore per mancanza di conoscenza dell'oggetto che conosce. Su questo Spinoza e Nietzsche si trovano sullo stesso fronte in quanto il secondo, attraverso la sua filosofia, porta agli occhi di tutti un pensiero che prevede la possibilità di tanti differenti pensieri nel reale, appunto il prospettivismo, attraverso il concetto di forza, mentre il primo pone le condizioni di un particolare modo di pensare che spiega i tre generi di conoscenza e le vite corrispettive di chi li segue attraverso una delineazione preliminare di definizioni che successivamente verranno necessariamente validate⁵¹⁴. Chi scrive si rende perfettamente conto che anche le filosofie di Spinoza, Nietzsche e Deleuze siano modi di pensare ma essi, in aggiunta portano al loro interno sia la possibilità di altri modi di pensare (del differente in sé) sia la necessità intrinseca al loro stesso movimento di pensiero. Inoltre qui è il caso di ricordare la visione che Deleuze ha riguardo la speculazione e la pratica e i loro domini specifici; in particolare la speculazione ha un potere riproduttivo cioè di comprendere i principi genetici fondamentali che caratterizzano il reale. Questi non vengono creati dall'intelletto ma sono le uniche condizioni per cui si può avere il reale⁵¹⁵. La dialettica allora, nel loro modo di vedere, non è che falso problema (come diceva Bergson), cioè mancanza di determinate idee; quelle infatti che ci sono mostrano la positività di tali idee ma anche l'assenza di quelle che darebbero ad esse una corretta e necessaria collocazione all'interno del reale. Il discrimine è tutto qui: la necessità di un pensiero si rivela nuovamente come univocità e compattezza del reale nella sua totale positività. Inoltre, secondo la teoria deleuziana sulla speculazione, tali filosofie diventano (almeno per quanto riguarda la parte speculativa) necessariamente esistenti. La negazione al suo interno allora non può essere altro che potenza di affermazione nella sua radicalità più sfrenata cioè come totale annullamento di qualcosa di determinato. La totale positività del reale si mostra come affermazione e negazione totale che lascia spazio a nuova creazione, e proprio in questo si mostra il negativo come potenza dell'affermativo.

Ecco, il negativo come potenza dell'affermazione è esattamente la linea interpretativa su Deleuze intrapresa da Hardt e Zourabichvili. È però assai interessante prendere in considerazione anche l'interpretazione di Deleuze che Roberto Esposito riporta nel suo libro *Politica e negazione - Per una filosofia affermativa* (titolo quantomai eloquente). Egli si chiede, a partire da *Differenza e ripetizione*, in che cosa consista la sostituzione della negazione con la differenza propagandata da Deleuze: «a essere messo in questione dal punto di vista della differenza, è il significato della

⁵¹⁴ Riteniamo di non doverci soffermare ulteriormente sulla necessità interna al pensiero di Spinoza e Deleuze.

⁵¹⁵ *Supra* pp. 119-121.

negazione o la sua medesima esistenza?»⁵¹⁶. Secondo Esposito Deleuze nei suoi vari scritti oscilla tra l'esistenza e l'inesistenza della negazione:

Si potrebbe arrivare a sostenere che la sua intera filosofia sia il tentativo, ostinato ed eroico, di sciogliere un nodo irresolubile, riproponendolo in modalità sempre diverse che vano lette nella loro articolazione reciproca. La sua grandezza - nei confronti delle filosofie inconsapevoli del problema - sta nell'averlo posto in tutta la sua portata, facendone il motore della propria riflessione.⁵¹⁷

Esistono per Esposito due Deleuze: il primo bergsoniano mentre il secondo nietzschiano-spinoziano. Il primo in alcuni passi di *Differenza e ripetizione*⁵¹⁸ segue Bergson, ma non fino in fondo. Come ci ricorda Esposito, «la negazione, per Bergson, non è altro che il riflesso distorto di una mancata affermazione»⁵¹⁹ in quanto, per esempio, il giudizio “non è bianco” non dice nulla dell'oggetto verso cui lo si predica ma solo rispetto al giudizio “è bianco”. Mentre la proposizione affermativa si predica direttamente della cosa, quella negativa si predica rispetto a un giudizio e, di conseguenza, è affermazione di secondo grado⁵²⁰. Bergson conclude che la negazione è quindi un'affermazione mascherata. Deleuze non sottoscriverà mai completamente questa visione delle cose ed è lo stesso Esposito che subito dopo ci ricorderà che Deleuze non arriva a rimuovere totalmente la negazione dal suo pensiero ma tutt'al più a considerarla seconda rispetto all'affermazione; posizione assai diversa rispetto a quella dell'autore di *L'evoluzione creatrice*. Questa seconda posizione è quella evidenziata da Nietzsche che vuole il rovesciamento dei rapporti di forza tra negazione e affermazione: «l'affermazione è anteriore alla negazione, che ne diviene così la conseguenza subordinata e secondaria»⁵²¹. Qui rivediamo lo schiavo che strappa una affermazione a partire da una doppia negazione mentre il padrone una negazione da una doppia affermazione. Per Nietzsche però lo sguardo dello schiavo è inserito all'interno di quello del padrone in quanto la dinamica delle forze spiega anche la passività e la reattività del primo mentre

⁵¹⁶ Roberto Esposito, *Politica e negazione - Per una filosofia affermativa*, Einaudi: Torino, 2018, p. 132.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 133.

⁵¹⁸ «Il negativo è un'illusione, in quanto la forma della negazione sorge con le proposizioni che non esprimono il problema da cui dipendono snaturandolo, celandone la struttura autentica» Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 262.

⁵¹⁹ Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 133.

⁵²⁰ «Mentre l'affermazione riguarda direttamente la cosa, la negazione mira alla cosa solo indirettamente e attraverso un'affermazione interposta. Una proposizione affermativa traduce un giudizio che riguarda un oggetto; una proposizione negativa traduce un giudizio che riguarda un giudizio. La negazione differisce dunque dall'affermazione propriamente detta in quanto è un'affermazione di secondo grado: afferma qualcosa di un'affermazione, la quale, a sua volta, afferma qualcosa di un oggetto» Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Cortina: Milano, 2002, p. 242.

⁵²¹ Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 135.

dal punto di vista dello schiavo è il padrone ad assoggettarsi a lui. Ciò che viene compiuto dallo schiavo è di squalificare qualsiasi altra visione a contraddizione e ricondurre tutto all'identità della quale è portatore. In questo senso il primato del negativo è il risultato della riduzione della differenza a semplice rappresentazione, una finzione della differenza perché tutta simulata all'interno del solo punto di vista dello schiavo senza che l'abbia davvero esperita. La conclusione di ciò è che «il negativo, anziché effettivamente esperito, è solo rappresentato»⁵²², e quindi può rivelarsi come idea parziale in quanto priva dell'esperienza di cui avrebbe bisogno per essere completa. Il rimando che ci porta Esposito è giustamente al *Sofista* di Platone, affrontato da Deleuze con lo scopo di trovare un non-essere che si possa inserire nell'essere e che egli chiama differenza. Questo tentativo si colloca nella volontà di superare il problema del negativo all'interno di un primato dell'affermazione. Attraverso la distinzione platonica tra il non-essere assoluto e un "non" che può esser fatto carico dall'essere affermativo per sciogliere la differenza dal legame col negativo, Deleuze trova una terza via tra l'assenza totale di non-essere e negativo e la presenza di un non-essere che fonda il negativo⁵²³. Così facendo trova un non-essere che non è negativo (o anche detto "negativo come potenza dell'affermazione") e che si situa all'interno dell'essere; questo è il caso della volontà di negazione (del nichilismo) nella sua compiutezza o della bomba atomica per le strade di Hiroshima e Nagasaki. Non bisogna quindi anteporre il negativo o il non-essere all'essere che è affermativo in quanto, all'interno di esso, ha la stessa negazione come sua potenza. La differenza allora viene ad assumere il ruolo di differenza in sé e non in relazione ad altro e non serve più ad identificare due contrari con il medesimo «bensì affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro in quanto "differenti"»⁵²⁴. Questo concetto di differenza, come abbiamo visto, porta non solo a differenziare una realtà in sé stessa ma anche da sé stessa in quanto essa differisce anche da sé. Ciò porta alla conclusione che la differenza è sempre affermativa in quanto produzione di una particolare realtà nella sua positività⁵²⁵. Deleuze arriva quindi a dire che lo stesso differire dell'essere da sé stesso crea il negativo per eccedenza di affermazione:

il negativo non nasce da sé - se così fosse bisognerebbe presupporlo all'origine dell'esistenza -, bensì dalla stessa affermazione. Ma non da un suo difetto, da un vuoto aperto al suo interno - anche questa

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ «Tra l'assoluto indifferenziato e una differenza negativa c'è una terza possibilità, che è quella della differenza affermativa» Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 136.

⁵²⁴ Gilles Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 151.

⁵²⁵ «Se anche la divergenza agisce come principio d'inclusione, vuol dire che la differenza è sempre affermativa. Affermandosi, essa produce effetti che incrementano la realtà» Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 138.

sarebbe in fondo una risposta tradizionale. Piuttosto da un suo eccesso, da un'intensificazione che esso stesso non riesce a sostenere. Anche la negazione, come l'affermazione da cui scaturisce, è il risultato del movimento della vita.⁵²⁶

Il negativo così concepito diventa allora il termine che permette la deterritorializzazione o che crea lo spazio per una nuova e libera creazione così come avviene nella trasvalutazione nietzschiana e, infine, che è parte della potenza dell'affermazione in quanto totale distruzione e annichilamento come nel caso della bomba atomica. Esposito nota che Deleuze non si limita ad analizzare la nascita del negativo dall'affermazione ma tenta anche il percorso inverso cercando la genesi del positivo nella negazione: «il negativo, in questo senso, non ha i tratti del necessario, o anche del possibile, ma di un impossibile che sfida il pensiero a riempirlo con un divenire»⁵²⁷. Sotto questa dicitura riscopriamo il caos incontrato nel *Capitolo I*⁵²⁸, da cui il pensiero si distaccava mettendosi in movimento, come tale negativo. Esso però non è davvero negativo ma ha solo il vuoto del virtuale, ancora di qua dall'attualizzarsi e quindi privo di forma: è pura differenza e pura creazione.

Caos non indica tanto il disordine, quanto la velocità infinita con cui si dissipa qualunque forma che vi si profili. È un vuoto che non è un niente, ma un virtuale che contiene tutte le particelle possibili e richiama tutte le forme possibili, che spuntano per sparire immediatamente, senza consistenza né referenza, senza conseguenza. È una velocità infinita di nascita e di dileguamento.⁵²⁹

Il virtuale è totale affermazione e differenziazione al punto da creare il negativo all'interno dell'affermativo come sua differenziazione interna e sua potenza. Il negativo in Deleuze diventa una attualizzazione particolare e determinata dell'affermazione più ampia del reale come insieme di virtuale e attuale, una sua produzione⁵³⁰ per eccedenza di differenza, e mostra come in esso sia inscindibili il movimento infinito dell'affermazione, che investe tutto e attraverso il quale tutto assume un senso, e quello della differenza.

⁵²⁶ Esposito, *Politica e negazione*, cit., p. 138.

⁵²⁷ *Ivi*, p. 143.

⁵²⁸ *Supra* pp. 10 e seg.

⁵²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 111.

⁵³⁰ «La differenza tra il virtuale e l'attuale è ciò che esige che il processo di attualizzazione sia una *creazione*. Senza un ordinamento preconstituito che preannunci la sua forma, il processo di attualizzazione dell'essere si presenta come una evoluzione creativa, una produzione originale della molteplicità dell'essere attuale attraverso la differenziazione» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 56 (corsivo dell'autore).

2.2 L'affermazione come movimento infinito nell'interpretazione di Spinoza

La selezione operata da Deleuze sugli autori su cui scrivere le monografie non viene operata a caso. Abbiamo già detto infatti che Deleuze sceglie determinati filosofi sulla base dei problemi che la sua filosofia sta affrontando, ma ora aggiungeremo che tale selezione viene applicata anche a partire da determinate coordinate che quei pensatori devono ricoprire almeno limitatamente all'interpretazione che Deleuze ne fa. Essi devono cioè avere una filosofia affermativa. Spinoza è colui che ha portato a uno dei livelli più alti questo particolare modo di pensare, anche più di Nietzsche; e per questo Deleuze ha utilizzato dei concetti spinoziani per mostrare sotto una diversa luce la filosofia nietzschiana. Ad esempio il concetto di corpo come luogo delle forze, come abbiamo visto nel precedente capitolo. In questo capitolo invece ci siamo soffermati maggiormente sui punti in cui la filosofia nietzschiana non sembra affermativa o dove non vi sia una spiegazione particolare a riguardo. Questo ci ha portati a indagare la teoria sulla conoscenza, in particolare la conoscenza erronea dello schiavo, la sua immagine rovesciata, chiedendoci come potesse davvero essere affermativa dal momento che lì non vi era traccia nemmeno del negativo come potenza dell'affermazione. La volontà di potenza intesa come *ratio cognoscendi* non riusciva a ottenere quel marchio di positività che la filosofia nietzschiana ricerca nella subordinazione della negazione all'affermazione. Il problema è stato risolto grazie al salto a Spinoza e alla sua teoria della conoscenza. Non vi è infatti una conoscenza erronea in sé ma solo una parziale, incompleta, a cui mancano delle idee per poter accedere a una visione veritiera del mondo: l'errore mette in evidenza che qualcosa ci sfugge⁵³¹. Questo ci porta a dire che anche il primo genere di conoscenza spinoziano è una potenza dell'uomo, semplicemente va inteso nel modo corretto. Infatti non si può da lui pretendere quello che non ci può fornire: la conoscenza delle cause che, altrimenti, lo porterebbe ad essere un genere di conoscenza differente. Il terzo genere di conoscenza è costituito dalla sola cognizione degli effetti e per questo motivo viene chiamata conoscenza inadeguata da Spinoza: essa non è necessaria e non descrive la realtà per come davvero è ma la fraintende. Ciò che permette l'adeguatezza di un'idea è esattamente la conoscenza della sua causa, ma non di una qualsiasi bensì proprio di quella efficiente. In Dio questa causa diventa interna nella misura in cui la sostanza è *causa sui*, produce sé stessa da sé medesima. Per i modi invece tale causa è interna nella misura in cui una tale conoscenza ci dice qualcosa del corpo che la produce piuttosto che di ciò che percepisce: ci fornisce cioè la ragione di come siamo fatti per poter avere una tale conoscenza. Ma il come siamo fatti non è già più singolo nella misura in cui vi è conoscenza di altro in quanto ci fa

⁵³¹ «La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano» Spinoza, *Opere*, cit., p. 871 (E2P35).

comprendere una necessaria comunanza tra le cose. Questa comunanza è la nozione comune che, ancora prima di essere idea, è realtà pratica, fondamento di una qualsiasi conoscenza e contemporaneamente il risultato di esperienza. Estremamente interessante è il passaggio tra speculazione e pratica attraverso la potenza e la nozione comune in quanto, per quanta riguarda quest'ultima, la speculazione la può afferrare solo come risultato di una esperienza vissuta che successivamente ci porta a dire con necessità che vi è una comunanza nel mondo, un medesimo linguaggio che è quello di composizione dei corpi. È proprio attraverso le nozioni comuni che Deleuze si distacca definitivamente dall'impianto hegeliano in vista di una pratica non sussumibile dalla teoria, da un modo di costituirsi che va al di là dell'idea di ordine:

La logica della costituzione mostra una progressione che procede a un ritmo diverso, che accumula dal basso i propri elementi in forme aperte, non teleologiche, come strutture originali, imprevedibili e creative. Il movimento della pratica hegeliana è sempre recuperato nella logica dell'ordine, dettato dall'alto, mentre una pratica deleuziana nasce dal basso attraverso una logica aperta di organizzazione.⁵³²

Questo linguaggio è sempre immanente in quanto si rimodula di volta in volta a seconda degli incontri che si creano ma le leggi attraverso cui accade sono le medesime; esattamente l'oggetto della speculazione per come l'abbiamo delineata in Deleuze, ma una speculazione che qui arriva necessariamente dopo la pratica. Ci ritroviamo allora sul passo discusso da Deleuze con Foucault dove si diceva che la teoria non è altro che un passaggio da pratica a pratica esattamente come la pratica è un passaggio da teoria a teoria⁵³³. Ogni teoria ha bisogno di un'esistenza situata da cui poter parlare e da cui fare esperienza; e questo viene precisamente detto da Kant quando parla del *cogito* cartesiano, a cui aggiunge il fattore temporale. È evidente come qui l'epistemologia permette la comprensione delle cose necessarie inserendosi perfettamente all'interno dell'impianto ontologico dell'autore dell'*Etica*. Tutto ciò viene fatto proprio grazie all'idea adeguata, alla verità della nozione comune che non si inserisce solo nella conoscenza ma anche e soprattutto nel reale come unica relazione possibile delle cose. Per questo motivo Hardt ci dice che «l'adeguato è ciò che dischiude la dinamica produttiva dell'essere»⁵³⁴, perché la nozione comune è il modo particolare con cui l'essere produce il reale. Si riscopre qui l'essere come affermativo nella misura in cui è

⁵³² Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 209.

⁵³³ «La pratica è un'insieme d'elementi di passaggio da un punto teorico a un'altro, e la teoria il passaggio da una pratica all'altra. Nessuna teoria può crescere senza alla fine incontrare un muro, è necessaria una pratica per aprire una breccia in questo muro» Deleuze, *L'isola deserta e altri testi*, cit., p. 261.

⁵³⁴ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 181.

produttivo di mondo secondo determinate linee di attualizzazione (per riprendere il lessico bergsoniano) che lo rendono esistente: ogni realtà particolare è composizione e si forma attraverso una causa prossima che la produce. Il virtuale si differenzia in sé ma anche da sé nella misura in cui si attualizza benché lo faccia secondo stilemi ben precisi, quelli della produzione. Non vi è quindi il concetto di possibilità, fin troppo legato anche in Spinoza a una conoscenza inadeguata esattamente come in Nietzsche; quella adeguata spiega le cose *sub specie aeternitatis*⁵³⁵, in maniera necessaria e attraverso la loro causa. L'essere non è più considerato un ordine ma un assemblaggio, un concatenamento di rapporti esattamente come si verifica un concatenamento di causa ed effetto. Questo assemblaggio allora rende ragione dei corpi, ne costituisce la causa in quanto modo di formarli.

L'elemento essenziale per la costituzione ontologica rimane l'accento spinoziano sulla causalità, sulla "produttività" e sulla "producibilità" dell'essere. La nozione comune è il concatenamento di due relazioni componibili per crearne una nuova, un corpo nuovo più potente: questo assemblaggio tuttavia non è semplicemente una composizione causale bensì una costituzione ontologica, perché il processo racchiude la causa all'interno dello stesso corpo nuovo. [...] la causa sui, causa di sé, ha acquistato un significato nuovo, pratico. La caratteristica essenziale della costituzione ontologica di Spinoza è l'adeguatezza, cioè l'espressione della catena causale dell'essere⁵³⁶

La conoscenza allora non è semplicemente livello di descrizione del mondo ma soprattutto un particolare modo di vivere e di esistere, di muoversi e orientarsi. Questi due tipi sono eticamente distinti in quanto hanno potenze differenti. Il passaggio dalla teoria alla pratica allora avviene in entrambi gli autori proprio sul cardine della potenza. Questa, a differenza del potere, non si basa sul concetto di possibile che verrebbe realizzato o meno dalla divinità, bensì si diffonde ed espande ovunque essa si presenti saturando totalmente il reale. Questa descrizione non può che far riecheggiare quanto detto da Bergson sulla totale positività dell'essere:

Sentiamo infatti che una volontà o un pensiero divinamente creatore è troppo pieno di se stesso, nella sua immensità di realtà, perché l'idea di una mancanza di ordine o di una mancanza di essere possa solamente sfiorarlo. Rappresentarsi la possibilità del disordine assoluto, a più forte ragione del nulla, significherebbe, per una tale volontà ammettere che

⁵³⁵ «È proprio della natura della ragione percepire le cose sotto una certa specie di eternità» Spinoza, *Opere*, cit., p. 882 (E2P44C2).

⁵³⁶ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., pp. 195, 196.

avrebbe potuto non essere affatto, e ciò sarebbe una debolezza incompatibile con la sua natura che è forza.⁵³⁷

Non vi è nulla di non espresso dalla sostanza proprio perché essa è infinita potenza d'essere, è totale perfezione. Questo consegue che ogni cosa possibile è resa atto, esiste e viene prodotta dalla sostanza; non vi è qualcosa di possibile che non viene selezionato e quindi privato della categoria d'esistenza. La potenza è totalmente in atto e come potenza infinita duplice di esistere e pensare, e proprio per questo motivo la sostanza è assoluta⁵³⁸. Queste sono le due potenze della sostanza e il taglio interpretativo su Spinoza scelto da Deleuze si basa proprio sul ribadire l'uguaglianza tra queste due potenze di pensare e di agire. In questo rivediamo perfettamente il tratto del movimento infinito come andata e ritorno che avvolge tutto il piano di pensiero, il divenire e il pensiero del divenire che si muovono parallelamente verso la stessa direzione, «il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere»⁵³⁹. Ed infatti le due potenze si dispiegano e si muovono secondo la stessa logica di concatenamento, e questo ci riconduce all'univocità della sostanza.

La particolarità della potenza quindi è che è presente ovunque si estenda (immanente) ma è anche ovunque in quanto costituisce ogni realtà che ci sia. Essa inoltre si trova in un continuo flusso di rinegoziazione che la porta a variare sempre e a differire quindi sempre da sé stessa, principio plastico di ogni cosa esattamente come la volontà di potenza per Nietzsche: «In Spinoza, l'intimo nesso che unisce la causa, la potenza, la produzione e l'essenza, è ciò che trasforma il suo sistema speculativo in un progetto dinamico [...] Dio produce perché esiste»⁵⁴⁰. L'intero sistema della sostanza è quindi produttivo e, anzi, auto-produttivo in quanto essa è causa di sé medesima. Essa è «*affermazione nella differenza*»⁵⁴¹. Questo significa che essa è infinita produzione di singolarità e, come abbiamo visto⁵⁴², ogni singolarità ha una peculiare differenza interna, una precisa essenza e un determinato rapporto di moto e quiete, che *in primis* la caratterizza in sé stessa e successivamente la differenzia dalle altre.

⁵³⁷ Bergson, *Pensiero e movimento*, Bompiani: Milano, 2000, pp. 55, 56.

⁵³⁸ «Più precisamente, l'assoluto è la natura di questo essere, mentre l'infinito non è che una proprietà di ciascun "genere" o di ciascuno degli attributi. Si assiste in tutto lo spinozismo a un superamento dell'infinitamente perfetto come proprietà, verso l'assolutamente infinito come Natura» Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 48.

⁵³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

⁵⁴⁰ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 147.

⁵⁴¹ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 24 (corsivo dell'autore).

⁵⁴² *Supra* pp. 115, 116.

Ma la potenza non è solo questo, oltre ad essere principio di azione è anche principio di affezione⁵⁴³: essa è sensibilità. Estremamente interessante è quanto viene detto da Pardi riguardo alle “tre polarità” che essa ricopre: la relazione, la differenza e la crisi⁵⁴⁴. La potenza infatti è incarnata in dei corpi e i corpi sono delle forze, essi non possono mai esistere da soli ma sono già da sempre realtà molteplici in quanto sono risultanti di forze, di corpi, composizione di essi e loro incontro. Ed infatti l’affermazione può darsi solo all’interno di una dinamica di relazione che dà vita a una molteplicità di organizzazione esattamente come quella evocata da Bergson. La sostanza è questo *continuum* di relazione che comprende dentro di sé tutti i modi. Ora, in Dio la potenza è infinita e non varia ma tra i modi essa si modifica continuamente, ogni forza che emerge rimette in discussione il campo di forze pre-esistente. I modi stessi sono una parte di essa, un gradiente di potenza ben preciso della sostanza, e si trovano sempre in una dinamica di relazione. I modi però, in quanto individualità, sono anche un determinato valore di potenza che dipenderà proprio da queste relazioni e incontri che gli capiteranno. Sono quindi quantità differenziali che possono andare da un minimo ad un massimo di potenza che viene dettato dal confronto con le altre realtà che li circondano⁵⁴⁵. I modi inoltre sono «forze critiche» perché essi sono sensibilità ed in essi viene deciso il rapporto che si avrà con gli altri modi, se due corpi si spegneranno per la reciproca lotta o si creerà un corpo di entità maggiore, una nuova individualità comprensiva dei due. Essi sono quindi limite estremo e punto decisivo di relazione. Inoltre sta ad essi scegliere se diventare liberi o meno, se selezionare gli incontri o essere totalmente alla loro mercé. Possono cioè decidere se diventare attivi o restare passivi, se diventare uomini liberi con una conoscenza adeguata delle cose o rimanere schiavi e vittima di una conoscenza inadeguata. In questo vi è la differenza etica che porta in campo la potenza sia in Nietzsche che in Spinoza: vi sono, per semplificare, due modi di esistere che portano in campo due modi di conoscere e due sensibilità. Il corpo con una potenza maggiore, quello con un maggior grado di sensibilità ma anche quello più felice, se è attivo avrà una conoscenza adeguata delle cose che gli permetterà di selezionare gli incontri che gli capiteranno: facilitando quelli che permettono un rapporto di composizione ed evitando quelli che lo farebbero decomporre o depotenziare. Solo lui riesce ad unirsi ad altri suoi simili secondo ragione e quindi creando uno stato dove ognuno di loro sia potenziato fino al massimo grado possibile. D’altro canto il corpo con una potenza minore sarà infelice, debole, con una sensibilità ristretta tanto da rendergli difficile percepire qualcosa al di fuori di sé e avrà una conoscenza

⁵⁴³ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 148.

⁵⁴⁴ Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 24.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 25.

inadeguata di sé e del mondo. Starà in uno Stato ma senza che esso lo porti al massimo grado di potenza dal momento che ha deciso di cedere i propri diritti in virtù di una sicurezza e una vivibilità accettabile e sarà rancoroso e avrà una cattiva coscienza perché infelice, chiuso in sé stesso per la paura dell'altro che non conosce e dal quale, visto che non sa selezionare gli incontri, avrà subito frequenti sofferenze (ricordiamo che tutti gli uomini nella misura in cui non seguono la ragione sono vittima delle loro affezioni e quindi volubili e contrari di natura). Questa differenza è prettamente immanente e quindi quella che delinea Spinoza è una vera e propria etica che si basa sulla situazione pratica dei modi. Infatti ognuno dei due tipi segue il proprio *conatus*, cioè la spinta di conservazione e aumento di potenza, e quindi nessuno dei due manca di qualcosa ma entrambi sono pienamente realizzati, saranno entrambi perfezioni, il problema emergerà nel riuscire o meno a crearsi le situazioni per aumentare il più possibile la potenza. Soltanto gli uomini razionali riusciranno in questa sfida e vivranno meglio degli altri, più felici. Ma cosa succederà ai suicidi? Infatti se per essi, da una parte, vale la regola del *conatus* come impulso di raggiungere una condizione migliore (attuata proprio dalla morte che li libererà dalla sofferenza della vita), dall'altra sembra non esaudirsi la spinta a raggiungere sempre un aumento di potenza. Qui abbiamo a che fare con una autocoscienza dell'inesorabile declino di potenza che li caratterizza al quale essi vogliono porre fine in maniera attiva e non passiva (lasciandosi altrimenti morire per lento spegnimento). Loro sono consapevoli di questa loro inesorabilità, percepiscono tutta la necessità soggiacente alla loro situazione, possiedono un barlume di conoscenza adeguata in quanto comprendono che ormai il loro rapporto caratteristico si è frazionato in molteplici rapporti in lotta gli uni con gli altri, e sanno che esposti all'ambiente che li circonda questa frammentazione non può che continuare. Il loro gesto attivo e profondamente libero si basa allora proprio su questo punto. Loro sono l'uomo che vuole perire di nietzschiana memoria, loro sono quelli che non sopportano più la propria condizione, che si rendono conto che il rapporto caratteristico che gli apparteneva ora è cambiato, che sono delle persone diverse, frammentate all'interno di un corpo quasi immobile, risultante di forze praticamente nulla per le tante volontà interne ad esso che divergono lacerandolo. Con un ultimo gesto, con la conoscenza adeguata di sé stessi, ridiventano quel corpo che non erano più, si riappropriano di quel rapporto caratteristico che gli apparteneva come individualità agendo unanimemente per il suicidio. Aboliscono così quel continuo frammentarsi a loro interno che vedono come l'effetto dell'ambiente che li circonda e verso cui, altrimenti, non potrebbero che andare in contro, e rimettono in circolo la volontà di potenza affermativa. Ora capiamo quel gesto, come si può originare: solo da una conoscenza adeguata di quello che erano e di quello che sono diventati. Il suicida, un corpo immobile lacerato ormai da una moltitudine di individualità, ritorna

ad essere una singolarità grazie alla conoscenza di quello che vuol dire la propria differenza specifica, il preciso rapporto differenziale che lo caratterizza, e diventa corpo sociale riunendo tutte queste individualità che si sono create in un'unica con stesso scopo. Avendo conoscenza adeguata e vedendo la situazione in cui versa si rende conto che non potrà mai tornare ad essere stabilmente quello che era o diventare quello che vorrebbe, decide dunque per un ultimo gesto concorde: l'eliminazione di quello che è tornato ad essere, anche solo per un momento, un corpo. Quel gesto porta davvero ad un aumento di potenza e lo vincola ad uno scopo ben preciso al quale, come unica condizione, tale aumento è legato; quindi è mosso anch'esso dal *conatus*⁵⁴⁶.

Ora, quel che qui è emerso non è il risultato necessario di qualunque individualità che raggiunge una conoscenza adeguata ma solo di una che la raggiunge troppo tardi, quando ormai è troppo debole. E infatti Deleuze afferma più volte che inizialmente bisogna avere incontri positivi che aumentino la nostra potenza per poi solo dopo mettersi in cammino per la conoscenza adeguata. Questa stessa è l'utilità dello Stato anche se non è secondo ragione. Infatti «lo stato civile è lo stato di natura reso vivibile; o, meglio, è lo stato di natura unito al progetto dell'incremento della nostra potenza»⁵⁴⁷. Il diritto naturale non viene rimosso dall'entrata nello stato civile ma potenziato, esteso laddove prima non poteva arrivare perché frutto di una potenza troppo debole e limitata. Infatti il diritto naturale si estende esattamente fin dove arriva la nostra potenza, e di conseguenza non vi può essere un ordine sociale che si imponga al di sopra della potenza delle individualità: non esiste nessun ordine trascendente ma vi è solo immanenza delle forze anche nel fattore sociale. Questo porta Spinoza ad affermare che il dovere e la morale possono essere solo secondi in quanto «l'espressione della potenza libera da ogni ordine morale è il principio etico fondamentale della società [...] La concezione di Spinoza del diritto naturale, allora, afferma la libertà dall'ordine, la libertà della molteplicità, la libertà della società nell'anarchia»⁵⁴⁸. L'ordine infatti è sempre qualcosa di predefinito, di regolamentato, in esso non si può esprimere in tutta la sua ampiezza la libertà della molteplicità che può raggiungere anche l'anarchia e la dissoluzione dello Stato. Accade ogni volta infatti che una molteplicità di persone si metta assieme per la creazione di uno Stato, benché non sempre tutti lo facciano secondo ragione. Dal momento che lo Stato non ha un marchio di trascendenza ma è basato su una decisione collettiva, da un'insieme di forze che prevalgono, sempre può essere messo in discussione (dal punto di vista del diritto naturale) da un'altra di

⁵⁴⁶ Ovviamente qui non stiamo parlando necessariamente di tutti i suicidi esattamente come Nietzsche non ne parla con l'uomo che vuole perire, ma solo di quelli che si muovono come abbiamo descritto. Essi manifestano la creazione di una comunità nel momento della propria dissoluzione.

⁵⁴⁷ Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 213.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 212.

medesima sorta. L'ottica dell'ordine, che vuole imporre lo Stato dopo che si è costituito, viene qui ribaltata dall'ottica dell'organizzazione che soggiace alla prima⁵⁴⁹. Qui ciò che si mostra è che il rapporto di potere che si instaura nella creazione di uno Stato è in realtà ad esso preesistente ed anzi è lo stesso rapporto caratteristico del reale a partire dalla microfisica del rapporto tra forze. Già in Nietzsche, (benché non esplicitato) nella prospettiva in cui vi sono forze dominate e dominatrici, il politico è ovunque e si annida in ogni rapporto. Il pensiero di Deleuze dilata il politico fino a renderlo la stessa fibra del reale e lo fa coincidere con la pratica nella misura in cui sarà rapporto di forze, naturale espressione di potenze che si relazionano. E allora il politico non è che la trama di relazione che lega la realtà, che permette ai singoli di relazionarsi gli uni con gli altri. È nozione comune nella misura in cui ogni ente ne è caratterizzato ed è qualcosa che si sviluppa immanentemente alle relazioni che si costituiscono tra gli enti. Spinoza, affermando che il diritto naturale si estende ovunque e coincide esattamente con la potenza, incide la politica nella fibra stessa del reale e nel suo dispiegamento, nella sua continua dinamica di produzione; così facendo la rende necessaria. In questo scenario vi saranno allora schiavi che verranno dominati dal rapporto di forze e liberi che invece riusciranno a dominarle. Il governo allora di quest'ultimi, secondo Spinoza, risiederà nella democrazia, unica forma di governo dove tutti sono alla pari. Essa sarà in grado di modificarsi in continuazione e a seconda del volere della comunità, creerà quindi a tutti gli effetti un corpo sociale, una molteplicità di organizzazione immanente.

Quest'idea di libertà spinoziana mostra una connessione inscindibile con la necessità: ogni cosa che accade è perfetto perché è necessario e sia l'agire umano che quello divino non diverge da questo percorso. Ancora più di Nietzsche, che non usa questo termine, l'uomo è determinato dalla sua condizione (per esempio è finito e quindi esposto e condizionato dal mondo che lo circonda) però egli può anche modificarsi molto maggiormente rispetto alla filosofia dell'autore dello *Zarathustra*. L'uomo può arrivare a conoscersi e grazie a questa conoscenza far discendere quello che prova da sé stesso. Questa è la vera libertà: agire solo a partire da sé stessi, anche se ciò avviene per necessità. La conoscenza di sé porta a comprendere ogni cosa come frutto della propria stessa costituzione anche se essa non è stata prodotta da noi. Se, al contrario, non ho questa conoscenza credo che tutto avvenga in maniera accidentale. In questo senso la consapevolezza della necessità porta alla nostra libertà. In questo solo modo vediamo tutto quello che possiamo fare e non ciò che ci manca, siamo cioè liberi dall'idea di ordine che prevederebbe una certa costituzione del reale. In

⁵⁴⁹ «non c'è alcun ordine predeterminato, ogni nuovo elemento della società spinoziana deve essere costituito internamente con gli elementi a disposizione, dai soggetti costituenti (siano essi ignoranti o eruditi), sulla base delle affezioni esistenti (siano esse passioni o azioni)» Hardt, *Gilles Deleuze*, cit., p. 211.

Spinoza l'esempio del cieco è molto eloquente. Egli non vede ma non manca della vista perché per dirlo dovrei confrontarlo con un vedente, cioè con quello che egli non è; semplicemente la categoria di vista a lui non appartiene esattamente come l'uomo non può percepire gli ultrasuoni che altri animali percepiscono. Non è una sua mancanza ma semplicemente la sua costituzione. D'altra parte non vi è nemmeno un uomo in generale, esso è solo un'astrazione e quindi frutto di un'opinione, del primo genere di conoscenza: ogni individualità ha una propria specifica essenza differente da quella di chiunque altro e le nozioni comuni possono solo essere in comune tra più essenze, sono cioè generali. Per questo Spinoza pone così tanto l'accento sul conoscersi individualmente: solo così si può arrivare alla massima potenza, a provare la massima gioia. Solo così si può portare l'azione all'interno dell'orizzonte umano e avvicinarsi alla figura del superuomo attraverso la ragione. Il superuomo, colui che ha una conoscenza immediata e intuitiva e, per questi aspetti, simile a quella del terzo genere spinoziano. Abbiamo visto come tra il secondo e il terzo genere ci sia continuità: la mente grazie alla ragione sale alla nozione comune più generale di tutte, che è Dio, e poi ridiscende la china dall'altra parte, cogliendo l'idea di dio nella sua particolarità, nella sua differenza peculiare, cioè come sostanza. A quel punto e a partire da lì la conoscenza si può dischiudere in modo intuitivo e cogliere dal generale il particolare nella sua differenza interna, la singola essenza. L'uomo che ne viene fuori è qualitativamente differente dall'uomo che segue il primo genere di conoscenza, e assume i connotati del superuomo. Spinoza allora condanna chiunque coltivi passioni tristi e le istighi negli altri⁵⁵⁰ perché si auspica questa trasformazione dell'uomo in qualcosa di superiore, che ha maggiore potenza e che è in grado, grazie alle idee adeguate che ha (quindi uguali per tutti), di concordare per natura con gli altri che operano lo stesso percorso in vista della creazione di un corpo sociale ampio, multiforme e sfaccettato che non soffochi i singoli ma che li valorizzi tenendosi aperto a una collettiva autodeterminazione.

Fin qui abbiamo analizzato come i concetti di matrice spinoziana siano creati e intimamente legati tra loro grazie all'affermazione, come emergano a partire da un orizzonte di necessità e di immanenza attraverso la causa efficiente, che cosa voglia dire l'essere produttivo della sostanza e la sua costituzione molteplice aliena da qualsiasi ordine (benché con una logica di composizione ben precisa: la nozione comune). L'altro aspetto però del movimento infinito risiede nella filosofia come creatrice al contempo di pensiero e materia. Ogni filosofia infatti non crea solo un pensiero ma anche una materia ad esso corrispondente, una propria affettività, crea cioè un corpo con la sua peculiare sensibilità, che ne sia consapevole o meno: il personaggio concettuale. Quello che

⁵⁵⁰ «L'oggetto pratico della filosofia è definito dalla critica delle passioni tristi e dalla denuncia di tutti coloro che le coltivano e se ne servono» Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 212.

Deleuze ci dice è che non si crea mai solo una teoria ma anche una pratica corrispondente e parallela, che ogni tanto la precede nella misura in cui la teoria deve ancora farsene carico e ogni tanto la segue come sensibilità che da essa discende. Ogni pertugio tra una teoria e l'altra è una pratica esattamente come il contrario. Il particolare taglio con cui Deleuze prende Spinoza è estremamente eloquente al riguardo. Egli si concentra moltissimo nel mettere in risalto l'uguaglianza di peso che nel filosofo di Amsterdam assumono la potenza di pensare e quella di esistere. Il dibattito affrontato su speculazione e pratica non riesce a farcelo comprendere fino in fondo perché il pensiero si estende ben oltre il campo della speculazione e la pratica ben oltre rispetto a quello della materia in quanto coinvolge anche il pensiero. Ciò però che ha fatto Spinoza e fa Deleuze quando ci espongono la loro filosofia è non creare soltanto un pensiero il più possibile omogeneo ma legarlo al mondo che così facendo viene trasformato in una differente versione di esso basata su un diverso modo di guardarlo. Questo è ciò che fa una filosofia, non si distacca dal mondo ma ne crea uno nuovo che inizia a descrivere. Attraverso le due potenze infinite della divinità quest'ultima diventa un assoluto e ci trascina in questo movimento infinito affermativo che continua a produrre su ambo i lati in maniera parallela pensiero e esistenza, senza fine e necessariamente, intessendo un piano di immanenza (o consistenza) di una tempra stabile perché fitto di rimandi. Spinoza allora si rivela, non solo come una tappa, ma come un vero e proprio accompagnamento a tutto il discorso affrontato fino a qui e ci lascia dopo aver fornito una forte impronta al pensiero deleuziano.

2.3 Conclusioni: la filosofia come affermazione

Abbiamo letto che ci si può porre la domanda su cosa sia la filosofia solo tardi, in vecchiaia, quando una filosofia è matura. Questo perché è necessario che quest'ultima si dispieghi, prenda le mosse e si caratterizzi. La filosofia in questa descrizione degli autori è un tutto immanente, che inizialmente non si sa dove porti, ed è dettato dal "gusto". La filosofia infatti abbiamo detto che è formata da tre elementi: il piano d'immanenza, i concetti e il personaggio concettuale. Nessuno di questi tre termini può essere dedotto dagli altri in quanto sono qualitativamente distinti⁵⁵¹: essi sono tre elementi che si creano indipendentemente l'uno dall'altro ma che dipendono strettamente dall'andamento degli altri. È come se viaggiassero su piani paralleli: distinti ma reciproci. Essi non sono il medesimo rapporto come potrebbero esserlo le potenze spinoziane ma sono diversi gradi di una formazione in continuo mutamento a più strati qualitativamente differenti. È dunque necessario

⁵⁵¹ «Le tre attività sono rigorosamente simultanee e hanno solo rapporti incommensurabili» Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 68.

che vi sia un elemento esterno ai tre momenti della filosofia che ne permetta e sia il garante del loro coadattamento:

Chiamiamo *gusto* questa facoltà di coadattamento. Se si chiama Ragione il tracciato del piano, Immaginazione l'invenzione dei personaggi, Intelletto la creazione dei concetti, il gusto si rivelerà essere la triplice facoltà del concetto ancora indeterminato, del personaggio ancora nel limbo, del piano ancora trasparente. Perciò bisogna creare, inventare, tracciare ma il gusto deve fare da regola di corrispondenza fra le istanze che differiscono di natura.⁵⁵²

Questo fa la differenza tra la filosofia e l'opinione: il fatto che abbia una sua consistenza, una sua coerenza interna che vige su quanto viene detto. L'opinione, d'altro canto, è disordinata, disorganica e sempre volta a contraddizione. Ad essa basta la congiunzione tra le cose e il pensiero e allarga impropriamente un sentito individuale in universale. La filosofia invece crea in più una congiunzione interna tra i tre elementi ricordati e quindi necessita di qualcosa a loro esterno per monitorarli. Inoltre ciò che fa è la creazione di un particolare modo di vedere e percepire la realtà; per questo gli autori parlano di un personaggio concettuale come un tipo ideale che incarna a tutti gli effetti quel determinato sentito che fa di una filosofia quella filosofia. Egli non è solo puramente, puro pensiero, ma è anche corpo nella misura in cui a una creazione di idee si crea specularmente una certa percezione dei corpi, una certa materia con la sua composizione e i suoi movimenti caratteristici. Un certo pensiero infatti modifica la percezione che abbiamo dei corpi esattamente come una certa percezione che abbiamo dei corpi modifica il pensiero; essi vanno paralleli. Questo stavolta può essere paragonato alle potenze spinoziane e mostra come la filosofia, per come viene intesa da Deleuze e Guattari, sia un movimento doppio, di andata e ritorno, nella misura in cui vi è immagine del pensiero e materia dell'essere. La filosofia quindi non porta un sentito individuale generalizzandolo, come fa l'opinione, ma porta un modo tutto particolare di sentire, non un affetto determinato come invece fa l'arte, ma un andamento degli affetti: «non designa più un personaggio estrinseco, un esempio o una circostanza empirica, ma una presenza intrinseca al pensiero, una condizione di possibilità del pensiero stesso, una categoria vivente, un vissuto trascendentale»⁵⁵³. Dall'altra parte questo non coinvolge solo una corrispondenza tra le cose e il pensiero ma mette in gioco una coerenza interna tra concetti, piano d'immanenza e personaggio concettuale. È quindi da distinguere una filosofia come immagine del pensiero e materia dell'essere da una parte e come insieme di piano d'immanenza, concetti e personaggio concettuale dall'altra. Il

⁵⁵² Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 67 (corsivo mio).

⁵⁵³ *Ivi*, p. IX.

piano d'immanenza, definito come immagine del pensiero⁵⁵⁴, diventa però anche materia dell'essere grazie al movimento infinito che porta la reversibilità tra pensiero e vero. Infatti il movimento con cui il pensiero si volge verso il vero è lo stesso secondo il quale il vero si volge a quel pensiero (abbiamo visto come la filosofia sia un costruttivismo e il vero è sempre limitatamente a un pensiero così come il pensiero crea sempre il suo vero⁵⁵⁵), essi si coappartengono in una reversibilità immediata, sono un'unica e stessa direzione assoluta⁵⁵⁶. D'altra parte però il piano è tale solo se è popolato dai concetti. Sono questi allora che rendono effettivo il piano d'immanenza nei due risvolti sopra indicati. E, infine, tutto ciò è tale se vi è un punto di vista assoluto dal quale quanto descritto ha unanimemente senso, il creatore di concetti e il tracciatore del piano: il personaggio concettuale. Ognuno di questi tre termini quindi ha questi due risvolti. Il gusto allora caratterizzerà la filosofia solo in quanto si riferirà ai tre termini sopra indicati per il fatto che è la ragione efficiente che li mantiene uniti, e non limitatamente all'immagine del pensiero e alla materia dell'essere (presente in ognuno dei tre elementi). È proprio il gusto allora che sarà la differenza interna non ancora esplicitata di una filosofia, un particolare virtuale in attesa della sua attualizzazione in quanto esso emerge solo quando i tre elementi sono ancora abbozzati⁵⁵⁷. Nella maturità, quando una filosofia sarà già definita allora si potrà dire che i tre elementi creeranno un tutt'uno solo perché alle spalle prima della creazione dei concetti, del tracciamento del piano e dell'invenzione del personaggio concettuale vi era un gusto che modulava tale creazione, tracciamento e invenzione⁵⁵⁸. Dall'irrefrenabile caos, il più ampio virtuale, viene strappata una porzione che è ancora in attesa della sua chiarificazione, della sua peculiare linea di attualizzazione, e da lì discende la differenziazione come attualizzazione secondo una medesima direzione unitaria. Ma d'altronde la filosofia può nascere per gli autori solo a queste condizioni, ed è questo a renderla assai peculiare. Se non ci fosse il gusto a vigilare sulla sua coerenza interna non si potrebbe avere una filosofia perché verrebbe sempre fuori un tutto disorganico. Esso è ciò che ci fa dire che queste

⁵⁵⁴ «Il piano d'immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero» Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 27.

⁵⁵⁵ *Supra*, pp. 12, 13 e 18.

⁵⁵⁶ «Il movimento infinito è definito da un'andata e un ritorno, perché esso non va verso una destinazione senza fare già ritorno su se stesso, essendo l'ago anche il polo. Se "volgersi verso..." è il movimento del pensiero verso il vero, in che modo il vero potrebbe evitare di volgersi verso il pensiero? E come potrebbe distogliersene, quando il pensiero se ne distoglie? Tuttavia non si tratta di una fusione, ma di una reversibilità, di uno scambio immediato, perpetuo, istantaneo, un lampo» Deleuze, Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

⁵⁵⁷ Quando si parla di gusto sempre viene portato all'occhio del lettore la situazione di indeterminazione in cui il concetto ancora si trova, di trasparenza di cui è vittima ancora il piano e di transizione che sta vivendo ancora il personaggio. Un riferimento è la nota 49 e un'altro lo riportiamo qui di seguito: «il gusto è la potenza, l'essere-in-potenza del concetto» *ivi*, p. 69.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

tre operazioni parallele che stiamo portando avanti procedono ancora parallele anche se non sappiamo la direzione in cui andranno. Questa apertura, questa continua rimodulazione che cambierà ogni volta ogni cosa come una nuova forza introdotta in un dominio di forze le rimette tutte in gioco, rende una filosofia contemporaneamente un tutto (in questo senso un vero e proprio corpo con un determinato rapporto) e un risultato immanente. Il gusto infatti non è dettato da condizioni razionali, scegliere un concetto invece che un altro legarne tanti secondo un modo rispetto a infiniti differenti, bensì è frutto di intuizione: «se il filosofo è colui che crea i concetti, lo deve a una facoltà di gusto simile a un “sapere” istintivo quasi animale: un *fiat* o un *fatum* che dà a ogni filosofo il diritto di accedere a certi problemi, come se ci fosse un marchio impresso sul suo nome, un’affinità da cui le sue opere discendono»⁵⁵⁹. Ancora più dell’intuizione la creazione di una filosofia secondo un certo gusto viene definita nei termini di un istinto e quindi a partire da qualcosa che non si può che assecondare, a cui non si può resistere, un vero e proprio marchio di necessità che accompagna e segna il percorso del filosofo. Egli viene determinato dal gusto che incarna e che, come se avesse scritto sopra il suo nome, aspetta silenziosamente che egli lo attualizzi e lo sviluppi. Il gusto quindi non ha solo la caratteristica della necessità ma anche quella della causa efficiente interna in quanto muove il filosofo da dentro fino a che non delinea nella sua interezza il personaggio della sua filosofia e la sua filosofia stessa (quello che lo immortalerà come filosofo), precede la creazione dei concetti e la modula anticipatamente in modo tale che essi riempiano un piano ben preciso. Il concetto poi abbiamo visto che è da intendersi come molteplicità⁵⁶⁰ in quanto è formato da componenti interne che a loro volta sono formate da componenti e così potenzialmente⁵⁶¹ all’infinito. Il concetto è davvero paragonabile al corpo spinoziano formato da infinite parti sempre più piccole che vengono contraddistinte da un medesimo rapporto di ordine che ne fa un tutto, in questo caso un concetto. L’unica differenza ovviamente è che mentre nel corpo le singolarità che lo formano sono soggette a uscire dal rapporto e altre ad unirsi, nel concetto questo è sostituito da delle oscillazioni del concetto nella misura in cui lo si avvicina o meno ad altri concetti del piano, sottolineando il loro legame a discapito degli altri. Ciò non cambia tuttavia il concetto ma esprime il suo nomadismo, il fatto che si possa intendere solo a partire dalle sue zone di indiscernibilità e dalle sue variazioni interne. Queste variazioni sono dovute alle oscillazioni delle componenti dei concetti nelle zone di indiscernibilità e tali oscillazioni sono dovute alle componenti

⁵⁵⁹ Deleuze, Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 69.

⁵⁶⁰ *Supra*, p. 13.

⁵⁶¹ Cioè fino a che decidiamo di attualizzare una componente come tutto formato da altre componenti. In questo senso ogni componente può essere un concetto nel momento in cui la vediamo come un tutto formato da differenti parti.

che di volta in volta prendiamo in considerazione quanto, in quel preciso momento, attualizziamo un preciso rapporto e lasciamo gli altri non esplicitati. Il concetto stesso quindi è un virtuale che andrà di volta in volta attualizzato e proprio le zone di indiscernibilità e le sue variazioni ci testimoniano questo. Il concetto è un'evento⁵⁶² e quest'ultimo è pura virtualità⁵⁶³. Una filosofia si presenta come molteplicità d'organizzazione nella misura in cui essa è formata da concetti sparsi su un piano d'immanenza che li distribuisce e ne regola il rapporto.

Il modo in cui questa distribuzione viene gestita dipende, come abbiamo visto, dal movimento infinito. Ricapitolando la seconda caratteristica del movimento infinito: esso crea i concetti. Qui si mostra il movimento infinito come causa efficiente dei concetti e come produttività effettiva di essi, la sua potenza di creare. Esso però non si limita a creare concetti a caso, pena la non omogeneità di una filosofia e di conseguenza il venire meno della filosofia stessa nella sua particolarità. Il movimento si occupa anche di selezionare ciò che rientra di diritto all'interno del pensiero, crea cioè la verità e falsità di una filosofia, la fornisce di senso⁵⁶⁴. Questo aspetto permette a una filosofia di creare dei concetti che si possano armonizzare gli uni con gli altri e abitare un unico e medesimo piano d'immanenza. Il movimento allora è garante della possibilità di relazione che avviene per immanenza in quanto è esso che circonda tra tutti sono alcuni concetti selezionandoli secondo quelle che sono le minime nozioni comuni affinché essi possano rapportarsi: la medesima dinamica di senso che li caratterizza, lo stesso piano d'immanenza. Questo aspetto permette di trasferire e rendere concreta la necessità del gusto attraverso il processo di attualizzazione in quanto è il movimento infinito che si occupa della selezione in vista del coadattamento del gusto. Il movimento infinito quindi è la linea di attualizzazione del virtuale del gusto. Riguardo alla terza caratteristica, la creazione di una materia dell'essere e dell'immagine del pensiero, abbiamo già sopra parlato. In breve esso permette di caratterizzare una filosofia come vissuto trascendentale. L'ultima caratteristica, la quarta, è che i movimenti sono dei tratti diagrammatici, delle direzioni assolute di determinazione di una certa filosofia. Questo aspetto permette la distribuzione dei concetti in quanto quest'ultimi si dispongono su queste linee e si relazionano gli uni gli altri solo secondo questa spazialità che contribuiscono a creare. Qui si rivela la filosofia di Deleuze e Guattari come una cartografia in quanto i movimenti del pensiero sono gli assi di sviluppo di una certa geografia (faglie tettoniche) laddove i concetti sono le singole realtà (montagne, laghi, valli), e in

⁵⁶² «il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. È un'Evento puro» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 12.

⁵⁶³ G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. XII-XVII.

⁵⁶⁴ *Supra*, pp. 16-18.

questo sono intensive. Il piano a sua volta comprende sia queste direzioni che generano la geografia soprastante sia tale geografia nella sua altitudine.

Quando gli autori parlano di concetti, piano d'immanenza e personaggio concettuale lo fanno per fissare delle coordinate ma non solo quelle della loro filosofia quanto per evidenziare, a partire dalla loro, come tutte le filosofie abbiano tali coordinate. Abbiamo infatti visto come una filosofia deve emergere a partire da sé stessa, come quindi sia necessaria la sua pratica, il farne esperienza e il far sì che si espliciti prima di poterne parlare. Quello però che viene affrontato successivamente con il lavoro presente nella prima parte di *Che cos'è la filosofia?* è il delineamento delle nozioni comuni di tutte le filosofie. Da una parte questo ci comunica la possibilità di parlare della filosofia solo dopo averne fatta una; chi non ha fatto una filosofia non può elaborare tali nozioni comuni in quanto quest'ultime sono sempre una comunanza che coglie noi stessi come primo e necessario termine di paragone, pena la loro impossibilità di conoscenza in quanto necessitano della pratica. Dall'altra parte invece il fatto che tale atto speculativo che riguarda oggetti eterni e necessari investa anche la pratica filosofica, sia cioè oggetto di speculazione ma solo di quella che necessita dell'aver fatto pratica di ciò di cui si sta parlando. Lo sforzo di Deleuze e Guattari nel formalizzare le coordinate della filosofia allora mostra sia ciò che necessariamente ne fa parte che ciò che deve esserci per poter chiamare un pensiero "filosofia".

Ciò che qui abbiamo verificato è la presenza nell'idea di filosofia di Deleuze e Guattari dei tratti della produttività, della necessità, dell'immanenza, ma anche il fatto che essa sia una molteplicità e abbia una causa efficiente interna ben precisa. Se però la descrizione di tutti questi tratti può essere sembrata artificiosa, in quanto esprimono da diversi lati la medesima realtà, è perché essi sono in realtà un solo e unico movimento: quello dell'affermazione. Ciò che quindi siamo andati a verificare è che, non solo la filosofia dei Deleuze, ma anche l'idea di filosofia che Deleuze propone sia affermativa, dimostrandolo. La coerenza allora del movimento affermativo presente nella filosofia di Deleuze rimane anche quando si parla della peculiarità che tutte le filosofie in generale devono avere per essere tali, devono cioè essere affermative.

Conclusione

Per concludere è il caso di ricapitolare velocemente il percorso affrontato in questo elaborato di tesi. La filosofia, per come viene intesa da Deleuze e Guattari all'interno di *Che cos'è la filosofia?*, è stata mostrata sia come il risultato del far filosofia per una vita, quella degli autori, sia come il nucleo fondamentale affinché si possa chiamare un pensiero filosofia. Tale nucleo richiede un'affermazione che si esplica in quella filosofia all'interno del doppio movimento della formazione di un'immagine del pensiero e una materia dell'essere, ma anche come gusto che la rende compatta e unitaria, coordinando le varie parti ad essa interne in un'ottica di necessità, di causa efficienza, di produttività di novità, di immanenza e di molteplicità (i diversi tratti del movimento infinito dell'affermazione). Ma inoltre si è mostrato come anche tale movimento infinito discenda da una direzione assoluta quale quella del movimento infinito dell'affermazione. Le monografie che abbiamo preso in considerazione, poi, mostrano fitti rimandi tra di loro, una stessa coordinazione distribuita dal movimento affermativo. Qui il reale viene caratterizzato come dominio di forze, e i corpi sono tali domini cioè a loro volta forze. Ogni corpo è la caratterizzazione esistente dell'individuo costituito da un'infinità di parti al suo interno, avente un determinato rapporto di moto e quiete e un'essenza corrispondente a tale rapporto. Esso è una differenza in sé e differisce da sé in virtù del differenziale di potenza che ricopre a seconda degli incontri che opera. Esso riesce a uscire dal virtuale attraverso la costituzione particolareggiata dell'attuale che prevede concatenazioni, nozioni comuni, che mettano in correlazione e formino corpi. Un corpo d'altra parte è sempre qualcosa di immanente, una molteplicità di organizzazione per come viene esplicitata da Bergson, ed esposta alla possibilità del cambiamento e della morte. La sua immanenza permette di considerare un assetto sociale quale quello di uno stato un corpo esattamente come una persona scissa internamente da forze contrastanti che si frazionano reciprocamente come più corpi; il criterio è lo stesso e deriva dal rapporto distintivo interno. Ma inoltre è fondamentale la relazionalità che i corpi, in virtù della creazione di altri o scissione in altri, possiedono, nella quale sono immersi. Il diverso tipo di relazionalità determinerà l'associazione o l'allontanamento dei corpi laddove la volontà affermativa sarà garante del primo processo mentre quella negativa del secondo. Grazie a ciò si differenzieranno due diversi tipi, il libero e lo schiavo, con due differenti modalità di conoscere, il primo adeguata il secondo inadeguata, e di interagire e vedere il mondo. Gli schiavi avranno una concezione ribaltata di quello che è il reale mentre i "signori" (come li chiama Nietzsche) saranno pienamente attivi e presenti a loro stessi, si giocheranno nell'istante producendo

novità nel reale. La situazione però che vediamo attorno a noi è assai più desolante, come afferma Spinoza e sottoscriverebbe Nietzsche, in quanto il tipo dello schiavo è praticamente onnipresente e quindi, per colpa di ciò, le persone non possono che differire di natura non basandosi sulle nozioni comuni ma solo sulle singole e capricciose sensazioni che li allontanano da chiunque altro e li fanno richiudere solo su loro stessi. Viene allora ad essere necessario la formazione, non di uno stato secondo ragione e basato su ciò che vi è di comune, ma di uno Stato che assuma su sé stesso il potere dei suoi contraenti affinché ne possa governare le vite, che crei la morali per distinguere quello che è bene fare da quello che invece è male e va punito. La volontà di negazione sembra avere preso il sopravvento ma ciò che viene auspicato e intravisto all'orizzonte è la possibilità di una trasvalutazione, una conversione dal nichilismo alla volontà affermativa che si liberi delle forze reattive e agisca attivamente, che crei il superuomo. Ma forse egli può essere creato anche ora grazie alla conoscenza adeguata spinoziana, forse si può diventare finalmente razionali, finalmente uomini liberi che fanno discendere il proprio potere solo dalla propria particolare consistenza, dalla propria differenza costitutiva che, ciononostante permette loro di legarsi, grazie alle nozioni comuni, con altri liberi per formare un corpo più grande. Tutti questi aspetti che abbiamo affrontato fanno emergere le caratteristiche di un pensiero caratterizzato da una direzione ostinatamente affermativa. Rendono quindi, limitatamente a quanto abbiamo preso in considerazione, vera la tesi di partenza sull'affermazione come movimento infinito del pensiero di Deleuze.

L'analisi qui compiuta può essere soggetta a grandi ampliamenti in virtù di quanto detto nell'Introduzione sulla non esaustività dell'elaborato. Si può cioè affrontare col medesimo taglio incentrato sull'affermazione anche altre opere di Deleuze per verificare la presenza di questo movimento infinito. Su questa linea *Mille piani*, affrontato anche durante la stesura di questo lavoro ma non esplicitato nell'elaborato, rappresenta un interessante ampliamento per i tanti concetti che vengono creati in quella circostanza degli autori ma anche per l'importanza che quel testo ricopre all'interno della bibliografia di Deleuze e per la particolare caratterizzazione sia ontologica che etica e politica che lì viene riportata. Un discorso simile potrebbe essere fatto anche per le altre monografie scritte da Deleuze, come quella su Hume, su Kant o su Leibniz. Tante sono dunque le possibilità di ampliamento del metodo che qui abbiamo caratterizzato e che parte dalla lettura di Deleuze a partire dalla sua concezione di filosofia.

Infine quello che, dopo il lungo percorso della tesi, abbiamo ora sotto gli occhi è che l'ontologia, l'etica e la politica si compenetrano vicendevolmente nel pensiero di Deleuze e costituiscono un tutto compatto che consta di tutti questi aspetti. Le leggi necessarie infatti si concatenano alla pratica tramite la potenza, la politica si scopre pratica dell'esperienza e della relazionalità e si può

predicare di ogni realtà, e l'etica emerge da tutto il pensiero come un'esortazione a essere pienamente sé stessi, a giocare ogni volta a pieno lanciando nietzschianamente i dadi del proprio destino e conoscendo spinozianamente in maniera corretta le cose, ed, infine, accogliendo bergsonianamente appieno la propria differenza costitutiva.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria:

- Deleuze Gilles, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina editore: Milano, 1997.
- Deleuze Gilles, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi: Torino, 2001.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi: Milano, 2002.
- Deleuze Gilles, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi: Torino, 2004.
- Deleuze Gilles, *L'isola deserta e altri testi*, Einaudi: Torino, 2007.
- Deleuze Gilles, *Cosa può un corpo*, Aldo Parti (a cura di), Ombre corte: Verona, 2013.
- Deleuze Gilles, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet: Macerata, 2014.
- Deleuze Gilles, *Spinoza - Filosofia pratica*, Orthotes: Napoli-Salerno, 2016.
- Deleuze Gilles, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Deleuze Gilles, *Pourparler*, Quodlibet: Macerata, 2019.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi: Torino, 2002.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille piani - Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes: Napoli-Salerno, 2017.
- Nietzsche *Opere*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari (a cura di), Adelphi: Milano, 1964.
- Platone, *Gorgia*, Angelica Taglia (a cura di), Einaudi: Torino, 2014.
- Spinoza, *Opere*, Mondadori: Milano, 2015.

Letteratura secondaria:

- Braidotti Rosi, *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Mimesis: Milano-Udine, 2017.
- Butler Rex, *Deleuze and Guattari's 'What is Philosophy?'*, Bloomsbury: Londra, 2016.
- Esposito Roberto, *Politica e negazione - Per una filosofia affermativa*, Einaudi: Torino, 2018.
- Esposito Roberto, *Pensiero istituyente - Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi: Torino, 2020.
- Godani Paolo, *Deleuze*, Carrocci: Roma, 2016.

- Hardt Michelle, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, Derive e approdi: Roma, 2016.
- Scribano Emanuela, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, Laterza: Bari-Roma, 2008.
- Sibertin-Blanc Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Presses Universitaires de France: Parigi, 2013.
- Zourabichvili Francois, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre corte: Verona, 1998.