

Soggetto Deleuze: flussi di scrittura e linee di fuga

Ubaldo Fadini*
ufadini@excite.it

ABSTRACT

This paper is centered on the idea of writing outlined by Deleuze, starting in particular from his interest for Anglo-American literature. Such interest is fueled by philosophical reflections that are typical of Deleuzian research on 'what we are', with particular reference to empiricism and Spinoza's thought.

Quello che mi propongo in questo contributo è di prestare molta attenzione, quindi anche con un po' di humour, all'idea deleuziana attorno alla nostra *composizione*, a ciò di cui siamo fatti, vale a dire linee di natura anche differente. In questa prospettiva, il testo a cui mi richiamo non può che essere *Conversazioni*, scritto dal filosofo francese con C. Parnet, andando oltre i rimandi, forse scontati in questo caso, a *Mille piani* o allo studio sulla *piega*, in Leibniz, tanto per citare appunto alcuni notissimi testi. Laddove non si discute, bensì si conversa, il *fine* dichiarato della riflessione è quello di non aver fine, di riuscire cioè a passare ad altro, di venir fuori dall'ordine imposto delle questioni, fattore di una sempre nefasta (pseudo)rassicurazione identitaria: nella conversazione, in cui non si parte e non si arriva da nessuna *parte*, si tracciano dei divenire, si cattura e si è catturati, si realizza una cattura molteplice, che tutto cambia. C'è una formula affascinante, tratta da un commentatore di Mozart e che Deleuze ripete con convinzione: la conversazione è una "confidenza", senza però un "interlocutore possibile", il che restituisce il suo tracciato di divenire come qualcosa di non riferibile a processi di assimilazione o di imitazione, non riducibile all'unico momento della "territorializzazione" – coloro che conversano, si incontrano, per così dire, "sul percorso di una deterritorializzazione comune, ma disimmetrica", non inquadrabile dal regime dello scambio e però percepibile come formazione di un "blocco", di una sorta di "evoluzione a-parallela". Conversare è insomma sempre un po' una fuori-uscita di testa, un uscire fuori della/dalla testa (quella *fuga* che si ritrova nei dipinti di Bacon), che imbarazza gli assetti e le configurazioni – i "volti" e i risvolti intimi, sapientemente ri-vissuti e rappresentati – della nostra personalità, di quella "istituzione" che vale, come scriveva A. Gehlen, soltanto "per un caso" (e forse anche per caso...). Non si tratta semplicemente di riuscire a delineare uno "sguardo estraneo" (simile a quello che si individua in H. Mueller) o di divenire *come uno straniero nella propria lingua*, dinamica che si può avvertire nei grandi scrittori, nei grandi artisti: si tratta soprattutto di "aprire una linea di fuga", di aprire la combinazione che *siamo* (che combinazione, che caso!) alla sua dominante virtuale, alla necessità di un altro incontro, di un incontro altro, di un cambiamento radicale, di una metamorfosi ulteriore, in uno sforzo di esaurimento del possibile che infine non può che esaurire, che porta all'esaurimento nella ricerca dell'esautività a tutti i costi, come è mostrato dall'opera di Beckett. Smontare per ricombinare: l'esercizio non è quello dell'imitazione del fare (del bambino, dell'animale, della donna e così via), bensì è delineato proprio dal divenire "minoritario", dal diventare donna, animale, bambino, per inventare nuovi composti, "nuove forze o nuove armi".

* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze



È in questa prospettiva che Deleuze richiama la vita, all'interno della quale appare – non può non apparire (“le apparenze sono un modo di vedere l’invisibile”: Anassagora) – un qualcosa di goffo, di cagionevole, un “balbettamento vitale”, che si individua come il fascino di qualcuno, come “sorgente di vita”, così come lo stile, il balbettare il linguaggio (il concatenamento di enunciazione), si pone quale sorgente della scrittura. La goffaggine e la cagionevolezza di salute (la “debolezza costituzionale”) sono espressioni vitali, stanno alla base del fascino (e dello stile): coloro che non le *portano con sé* “non hanno vita, sono come morti”, sono al “massimo” dei morti-viventi, dei contenitori mortificati e mortificanti della vita (appunto: non della morte, non riescono cioè, in vita, a con-tenere la morte).

Il fatto è che il fascino non coincide in nulla con la persona. È un qualche cosa che fa vedere le persone come tante combinazioni, come tante possibilità uniche uscite da una tale combinazione. È un colpo di dadi necessariamente vincente, perché conferma sufficientemente il caso, invece di delimitarlo, renderlo probabilistico, mutilarlo. In questo modo, attraverso ogni fragile combinazione, viene ad affermarsi una potenza di vita, con una forza, un’ostinazione, una perseveranza nell’essere senza pari. È singolare vedere come i grandi pensatori abbiano una fragile vita personale, una salute molto malferma, e al tempo stesso innalzino la vita a uno stato di potenza assoluta o di ‘grande Sanità’. Essi non sono persone, ma la cifra della loro combinazione. [...] Il fatto è che il fascino dà alla vita una potenza non personale, superiore agli individui, e contemporaneamente lo stile dà alla scrittura un fine esterno, che travalica lo scritto. Si tratta della stessa cosa: la scrittura non ha il proprio fine in se stessa, proprio perché la vita non è qualcosa di personale. La scrittura ha come unico fine la vita attraverso le combinazioni che vengono da essa estratte. (Deleuze e Parnet 1998, pp. 11-12)

Già questo “passo” indica la straordinaria importanza della “grande identità Spinoza-Nietzsche” per il filosofo francese di *Differenza e ripetizione* (si noti, tra l’altro, l’impiego del nietzscheano “colpo di dadi”, “necessariamente”, anche in prospettiva spinoziana, “vincente”) e lo stesso insistere sulle parole comunque “sbagliate” (bisognerebbe sostituirle, trovarne altre) di stile e fascino va riportato al rilievo accordato qui al combattimento salutare del goffo e del cagionevole con il “nevrotico”. È proprio Nietzsche ad essere allora richiamato, perché considerato come “l’opposto del nevrotico”, nel senso che la salute consiste nel poter vivere fino in fondo la propria vita e non nel salvarla *ad ogni prezzo*. Sono conosciute – e apprezzate per il loro valore innovativo all’interno della storia della recezione dell’opera nietzscheana – le pagine di Deleuze su *Nietzsche e la filosofia*, del 1962, ma in particolare mi sembra opportuno ricordare come il filosofo francese insista a più riprese sull’affermazione nietzscheana a proposito del fatto che non sappiamo ciò che può un corpo, soprattutto perché proprio dall’individuazione dell’“ignoto del corpo” dipende la scoperta *parallela* (vedi Spinoza!) delle capacità della mente che vanno oltre quella della coscienza, fino a delineare una sorta di “inconscio del pensiero”. E accanto a tutto questo, si possono pure menzionare le “tesi pratiche” dello spinozismo, che implicano una “triplice denuncia”, in analogia con la critica nietzscheana, nei confronti della “coscienza”, dei “valori” e delle “passioni tristi”, che provocò le accuse di “materialismo”, di “immoralismo” e di “ateismo”. Ma ancora più rilevante è per me – soprattutto oggi, in tempi di protagonismo del cosiddetto lavoro cognitivo – l’analisi del lavoro intellettuale in chiave *anti-nevrotica*, come lavoro costitutivamente creativo, inventivo, che Deleuze fornisce dopo questo primo “passaggio” attraverso Nietzsche. Mi piace seguirla – tale analisi – passo dopo passo, a partire dall’idea che il lavoro di conoscenza sia un lavoro svolto in una condizione di “solitudine assoluta”, fuori dai vincoli della “scuola”, da qualificarsi proprio come “lavoro nero e clandestino”. Si tratta però di una “solitudine” piuttosto singolare, popolata – e qui vale la pena di drizzare le antenne, non soltanto filosofiche – di incontri (“non di sogni, di fantasmi o di progetti”), da qualcosa che può essere avvicinato al divenire o alle “nozze” (nel senso della doppia cattura, dell’incontro tra la vespa e l’orchidea).



Deleuze sottolinea la positività decisiva della solitudine: è dal suo “fondo”, difficile da liberare, che si può muovere effettivamente all’incontro – di entità diverse, idee, movimenti, accadimenti. Tutte “cose” che posseggono nomi propri, che però stanno per degli “effetti”, degli “zig zag”, dei transiti o degli eventi, ma non per dei “soggetti” de-terminati una volta per tutte. Queste “cose” sono modi del divenire. Il divenire si trova sempre “in mezzo” agli incontri, ai “termini” dell’incontro, possedendo una propria direzione. È su questo sfondo che va proiettato il motivo delle nozze contro natura, che sono il contrario della coppia, della raffigurazione regina delle macchine binarie (“domanda-risposta, maschile-femminile, uomo-animale, etc.”):

È questa la doppia cattura, la vespa e l’orchidea: non un qualcosa che si troverebbe nell’uno oppure nell’altro, anche nel caso di uno scambio, di una commistione, ma un qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi, e che cola in un’altra direzione. Incontrare significa trovare, catturare, rubare, anche se non c’è un metodo per trovare, a parte una lunga preparazione. Rubare è il contrario di plagiare, copiare, imitare o simulare. La cattura è sempre una doppia cattura, il furto un doppio furto. E questo produce non qualcosa di reciproco, ma un blocco asimmetrico, una evoluzione a-parallela, delle nozze, sempre ‘fuori’ e ‘dentro’. Ecco, una conversazione sarebbe tutto questo. (Deleuze e Parnet 1998, p. 13)

Le dinamiche dell’incontro, del furto, del trovare sono di fatto contrapposte a quelle del riconoscere, del regolare, del giudicare, le quali delineano una scena da tribunale, popolata da persone che amano appunto domandare, proporsi come giudici e da altre che ambiscono comunque ad un riconoscimento, anche sotto veste di colpevoli. Non è da trascurare, a questo punto, la riemersione della diffidenza deleuziana nei confronti del giudizio, meglio ancora: della stessa giustizia che vale nel momento in cui “si fa appello ad una conformità”, alla cui base ci possono stare “regole inventate”, trascendenze da svelare o sentimenti che urgono. Al posto della giustizia e della giustezza va individuata l’importanza di avere *giusto* delle idee o delle immagini (Godard) con cui lavorare, visto che esprimono appunto degli incontri, dei divenire, dei furti, delle nozze da intendersi come lo “spazio intermedio’ tra due solitudini”. Si può essere soli a pensare, ma se si pensa effettivamente si è di fatto parte di una “associazione a delinquere”, di una “banda” o di un’impresa di produzione. Certamente il pericolo delle imprese è quello di operare infine in direzione di una riformulazione dei poteri del giudizio o dell’irrazionalità della ricerca ansiosa e ansiogena del profitto immediato (nella “logica” della valorizzazione del capitale), ma quello che conta risulta dall’uso – in “banda” – della solitudine in modo tale da farne un mezzo di incontro, di apertura di linee di divenire o di “blocco” (composizione/ricombinazione), un fattore di produzione di “fenomeni di doppia cattura”. La “banda”, l’“associazione a delinquere” sono complessi difficilmente tollerabili dai saperi-poteri dominanti proprio perché esprimono, contro le cattive idee dell’assoggettamento (con la loro pretesa di supremazia), il singolare valere/valore della congiunzione *e*, del balbettamento, della linea spezzata che indica però soprattutto delle adiacenze, nel suo svilupparsi come linea di fuga attiva e inventiva. Se si vuole trovare un supporto filosofico al sorgere creativo del balbettamento, non si può che rinviare, per Deleuze, all’empirismo, non a quello presentato dalla storia della filosofia, sempre ossessionata dalla ricerca di grandi principi astratti, ma a ciò che viene restituito da una buona considerazione dell’importanza del “pensare con *e*, invece di pensare *è*, di pensare *per è*”. La *e* permette infatti di pensare l’importanza della relazione e consente forse di fare addirittura qualcosa di più, vale a dire di cogliere “la strada di tutte le relazioni”.

Ciò che fa filare le relazioni fuori dai loro termini, come pure dall’insieme dei loro termini, e da tutto ciò che potrebbe essere considerato quale Essere, Tutto o Uno. La *E* come extra-essere, inter-essere. Le relazioni potrebbero ancora stabilirsi fra i loro termini, o fra due insiemi, dall’uno



all'altro, ma la E dà un'altra direzione alle relazioni, fa fuggire i termini e gli insiemi, gli uni e gli altri, sulla linea di fuga che essa crea attivamente. Pensare *con* E, invece di pensare è, di pensare *per* è: l'empirismo non ha mai avuto altro segreto. (Deleuze e Parnet 1998, p. 62)

Pensare con *e* vuol dire pensare la vita, dipingersi “con i colori del mondo”, articolare un pensiero vitale, una vera e propria arte dell'incontro, dell'amore per il molteplice, che non accetta di muoversi con l'intenzione di accertarsi della giustezza o meno di un'idea, bensì cerca di delineare un'idea diversa, magari altrove, in un altro ambito/ambiente, in grado così di far poi filare qualcosa tra idee differenti, che si danno per caso o che sono inviate/con-segnate: c'è, in definitiva, un lavoro comune, delle pratiche di comunanza che stanno alla base di geografie cognitive necessarie per afferrare come tutte le entità, i modi della vita, siano composte da linee (rigide, flessibili, di fuga). Deleuze osserva anche come non sia poi così indispensabile “esser competenti, sapere o conoscere un campo particolare, bensì apprendere questo o quello in campi differenti”: non è proprio questo che caratterizza oggi il lavoro di quei soggetti attivi nel processo produttivo della conoscenza, da intendersi come un bene comune e collettivo, non facilmente assorbibile nelle “logiche” di privatizzazione e mercificazione del capitalismo cognitivo? È proprio nei confronti della “truffa” perpetuata da queste ultime, della riconduzione delle idee prodotte alle significazioni dominanti e ai poteri stabiliti, che si può ancor di più rimarcare il valore positivo dei contraddetti inerenti il furto, il tradimento, l'uso in “banda” di ciò che ci pervade come incontro/incrocio di sensi e segni. La questione è ancora quella – intrinsecamente “politica” – di non dare referenze, di non possedere riferimenti, all'interno di quel processo di sperimentazione/innovazione che si realizza in virtù del buon funzionamento del meccanismo di ideazione continua del senso (che viene appunto impiegato, in maniera truffaldina, nel rispetto delle istruzioni per l'utilizzo/consumo delle merci): è nell'ottica di una preparazione senza soste alla felicità dell'incontro, libero dai tristi condizionamenti abituali, che si può capire meglio l'individuazione di una sorta di ascesi che riguarda ciò che siamo, nella relazione costitutiva con i divenire, gli animali, le idee, i suoni. Non c'è soltanto la filosofia (o la scienza), ma valgono qui soprattutto la letteratura e la pittura: si pensi al lavoro di “spazzolatura”/liberazione della tela tipico del dipingere di Bacon, consapevole di come il “bianco” iniziale della tela stessa sia in effetti riempito da cliché e previsioni illusorie.¹ Siamo indubbiamente

dei deserti, ma popolati di tribù, di fauna e di flora. Passiamo il nostro tempo a radunare queste tribù, a disporle in altri modi, a eliminarne alcune, a farne prosperare altre. E tutte queste popolazioni, tutte queste folle, non ostacolano affatto il deserto, che è la nostra stessa ascesi; al contrario, lo abitano, passano attraverso di esso, sopra di esso. [...] Il deserto, la sperimentazione su noi stessi, è la nostra unica identità, la nostra unica possibilità per tutte le combinazioni che ci abitano. (Deleuze e Parnet 1998, p. 17)

È a partire da questa affermazione sulla sperimentazione come tracciato “identitario”, di sempre parziale identificazione delle innumerevoli metamorfosi possibili, che si può insistere sull'attenzione deleuziana alla “superiorità” di certa letteratura, capace di portare un contributo incomparabile alla delineazione di una geografia dell'affettività, di cartografare le linee che ci compongono, ci attraversano e che fuggono da noi facendoci cambiare (in orizzontale: mediante l'incontro). Ancora in *Conversazioni*, nel secondo capitolo (dedicato proprio alla “superiorità della letteratura anglo-americana”), si getta lo sguardo su ciò che

¹ Il rinvio è a Deleuze 1995. Su questo testo sia consentito di ricordare il mio (2003) *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre corte, Verona.



significa tracciare una linea, in particolare laddove equivale al fuggire. Partire, evadere, fuggire sono deterritorializzazioni imprescindibili per tentare di scoprire come sia importante seguire e prolungare le linee spezzate, fin dentro ad un “campo sociale”. Prolungare significa aggiungere un segmento alla linea, arrivando così a considerare effettivamente interessante non tanto l’inizio o la fine, bensì appunto ciò che sta in mezzo, da dove si ricomincia sempre (senza correre il pericolo del radicamento). È proprio rispetto alle potenze ben radicate, a quelle “fisse”/fissate della terra, con le loro parole d’ordine, i loro comandi, che va rimarcata la qualifica di tradimento del tracciato di fuga, il suo valore di deterritorializzazione, di distoglimento. C’è una potenza specifica della linea di fuga che va colta come un vero e proprio tra-dire, come un passaggio di forza-invenzione che si esprime anche nella pratica creativa del furto, non avvicinabile a quella del plagio, tipica dell’imbrogliatore. Deleuze indica nella figura del traditore il personaggio-eroe del romanzo, proprio perché è con esso che si afferma l’identità sperimentale, nel momento in cui si tradiscono il “mondo delle significazioni dominanti” e l’“ordine stabilito”. Non si deve confondere il traditore con il truffatore: quest’ultimo ha come suo unico obiettivo l’acquisizione di proprietà certe, la conquista di territori – sono tante le figure che lo presentano, da quella del prete a quella del mago o del potente in “generale”, che non va ricondotto all’uomo di guerra, al “combattente”, a colui che non vuole unicamente il potere, bensì desidera il concatenamento del desiderio, di una “macchina da guerra”, di ciò che consente realmente di tra-dire nel/del divenire, di trascorrere in esso, con esso.

Al di là del rinvio alla pratica del “combattimento”, così essenziale per la qualificazione ulteriore della dinamica dell’incontro/scontro in Deleuze, ciò che mi preme rilevare, a questo punto, è l’idea che lo scrivere possa stare in stretto rapporto con le linee di fuga, che esso sia afferrabile come un divenire, un divenire altro, un divenire-minoritario, un esser presi da ciò che non scrive ma che si costituisce a sua volta proprio a partire da linee di fuga. Linee di fuga e in fuga, così come si presentano delle lingue di fuga e in fuga: ci sono tanti divenire nella scrittura (donna, nero, animale etc.) che ci restituiscono la figura dello scrittore nel suo essere penetrata “da un divenire-non-scrittore”. Si legga esemplificativamente in *Conversazioni*:

Ci sono delle forme di divenire-animale nella scrittura, che non consistono nell’imitare l’animale, nel “fare l’animale, non più di quanto la musica di Mozart imiti gli uccelli, sebbene essa sia penetrata da un divenire-uccello. Il capitano Achab è preso in un divenire-balena che non consiste in un’imitazione. [...] C’è un divenire-animale nella scrittura che non consiste nel parlare del proprio cane o gatto. È piuttosto un incontro tra due regni, un corto circuito, una cattura di codice dove ciascuno si deterritorializza. *Scrivendo si dona sempre una scrittura a coloro che non l’hanno, ma essi donano alla scrittura un divenire senza il quale essa non sarebbe*, senza il quale sarebbe pura ridondanza al servizio delle potenze stabilite. [...] la scrittura s’incontra sempre con una minoranza che non scrive, e non si incarica di scrivere *per* questa minoranza, ovvero al suo posto o a suo proposito; quel che accade è al contrario un incontro dove ciascuno spinge l’altro, lo coinvolge nella propria linea di fuga, in una deterritorializzazione coniugata. (Deleuze e Parnet 1998, p. 49)

Anche in quest’ultima prospettiva, è possibile notare il rilievo accordato alla questione della coniugazione/congiunzione, in riferimento alla individuazione della ragione dello scrivere nella realizzazione di un tradimento (dell’“esser traditore della scrittura stessa”), della creazione di un’impresa che consiste oltretutto nella perdita/sparizione dell’identità che blocca la possibilità di sperimentazione, nel diventar finalmente “sconosciuto”, “impercettibile”, “clandestino”, così come con-viene ad una “banda”, ad una “associazione a delinquere”. L’unico modo per non avere più segreti, per non essere identificati come dei portatori di segreti, che nascondono qualcosa, è appunto quello di diventare un segreto, di nascondersi, anche se tutto viene poi fatto alla luce del sole. Si può osservare qui l’avversione deleuziana



nei confronti di ciò che risulta teorizzabile sulla base della presupposizione dell'esistenza dello "sporco piccolo segreto", che non fa che alimentare quella "mania di interpretare" che contraddistingue le schiere degli addetti/funzionari della truffa, anche quando si rivestono e si presentano come cultori della "trasgressione".

L'unico errore che non bisogna commettere è quello di pensare che la linea di fuga non voglia dire altro che un fuggire la vita: anche attraverso una disgraziata idea dell'arte o della filosofia. Al contrario la fuga vuol dire produzione del reale e creazione di vita, in definitiva si presenta come un trovare delle armi in grado di far fronte alla nevrotica riduzione della vita stessa al "sudicio tugurio personale", considerato letterariamente indispensabile per la realizzazione dell'opera effettivamente "sublime e significante". Da qui la mortificazione della vita, resa appunto "miserabile", nella rappresentazione biografica dei grandi scrittori, pensata sfrontatamente in modo tale da celebrare, mediante l'individuazione del fallimento, dell'impotenza, della puerilità (Kleist, Lawrence, Kafka, per fare dei nomi), la (pseudo)superiorità critica dell'opera: ma, in questi termini, si esalta infine soltanto una critica della vita e non una capacità di creare vita, si corre il rischio di non vedere più quella potenza di vita che attraversa l'opera, proprio perché "tutto è stato annientato in anticipo".

In verità lo scrivere non ha un fine in se stesso, proprio perché la vita non è qualcosa di personale. O meglio, lo scopo della scrittura è quello di portare la vita allo stato di una potenza non personale. La scrittura abbandona così ogni territorio, ogni fine che risiederebbe in se stessa. Perché si scrive? Il fatto è che non si tratta di scrittura. Può darsi che lo scrittore abbia una salute fragile, una costituzione debole. Ciò non toglie che sia proprio l'opposto del nevrotico: un uomo pieno di vita (come Spinoza, Nietzsche o Lawrence), anche se è soltanto troppo debole per la vita che lo attraversa o gli affetti che passano in lui. Scrivere non ha altra funzione: essere un flusso che si congiunge con altri flussi – tutte le forme di divenire-minoritario del mondo. Un flusso è qualcosa di intensivo, istantaneo e mutante, fra una creazione e una distruzione. Soltanto quando un flusso è deterritorializzato riesce ad attuare la propria congiunzione con altri flussi che lo deterritorializzano a loro volta e viceversa. (Deleuze e Parnet 1998, p. 55)

C'è in effetti una finalità dello scrivere, che si può cogliere "nell'impresa finale di divenire impercettibile", finalmente "non conosciuto" o non ri-conosciuto (normato/normalizzato), secondo il registro essenziale dell'acquisizione dell'identità delineata dalle parole d'ordine dei poteri stabiliti, dei loro sistemi di significazione. Lo scrittore deve cercare di evitare lo sprofondamento nel "buco nero" della soggettività equipaggiata di tutte le identità fornite da quello spaccio dell'"io" praticato dalle significazioni dominanti, deve tra-dire queste ultime, *questo* potere (con i suoi dispositivi ed esercizi), cioè deve metterlo in mezzo, imbarazzarlo nelle sue pretese ultimative, definitorie, ridimensionandolo come territorio di transito, di passaggio, riscrivendo così la mediazione, al meglio, come "apparecchiatura del desiderio", come mezzo per un suo più soddisfacente scorrimento. Se la scrittura opera la congiunzione dei flussi, deterritorializzando e sviluppando linee (sfuggendo così al risentimento delle persone e dei "regni"), allora si può ben dire che si scrive soltanto per amore – e si riesce a "morire", in tal senso, proprio per amore, confermando la capacità che la vita manifesta di con-tenere la morte stessa, invece di ripresentare incessantemente la dominante del "nostro" tempo, vale a dire la "stretta" della morte nei confronti della vita, il contenimento di quest'ultima da parte della morte (del "morto" che prevale sul "vivo"). La scrittura è un altro divenire, è "mezzo per una vita più che personale", in contrapposizione alla restituzione della vita come "povero segreto" indispensabile per la riproposizione di una scrittura "che non avrebbe altro fine al di fuori di sé" ("Ah sì, la miseria dell'immaginario e del simbolico, con un reale che viene sempre rimandato a domani!"). C'è un compito da svolgere, quindi, anche con urgenza, ed è quello di diventare capaci di amare senza possessi e identificazioni, a favore di



“una vita sempre più ricca”. Se si vuole, si può parlare anche di simpatia, di con-catenamento, di affermazione del valore/valere della *e*, della relazione, dell’incontro. È a questo punto che scatta il segnale di via libera, di strada da percorrere, per il confronto della letteratura con la filosofia, innanzitutto con il rinvio proprio all’empirismo. C’è una avvertenza, però, che consiste nell’indicare come sia del tutto inutile tentare di realizzare un romanzo filosofico o iniettare filosofia in un romanzo: si tratta invece “di fare della filosofia da romanziere”, di “essere un romanziere in filosofia”. L’empirismo va apprezzato, in tale ottica, come espressione di una sensibilità filosofica che ha fatto del multiplo un sostantivo vero e proprio, una molteplicità, che vive in ogni cosa e rispetto al quale va portata avanti un’arte della (liberazione della) congiunzione, riconfermando anche la potenza del “balbettamento del linguaggio in se stesso” (del suo uso minoritario): nell’affermazione dell’unico “legame” tollerabile, quello della *e*, si esprime il “rapporto con il Fuori”, quel “culto della strada che non si infossa mai, che non ha fondazioni, che fila alla superficie, rizoma”.

Sono tutte le lingue maggiori, più o meno dotate, che bisogna spezzare, ciascuna in un modo particolare, per introdurvi questa *e* creatrice, la quale farà filare la lingua, e farà di noi quello straniero nella nostra lingua, proprio in quanto è la nostra. [...] Questo è l’empirismo, sintassi e sperimentazione, sintattico e pragmatico, questione di velocità. (Deleuze e Parnet 1998, p. 64)

Gli incontri e i divenire, i funzionamenti e i concatenamenti: la loro individuazione filosofica ci riporta al filosofo che più di tanti altri ha presentato l’idea della fuga come modalità di trasmissione della potenza di vita. Questo filosofo è Spinoza e va preso a partire dal “mezzo”, mediante la rilevazione dell’importanza della congiunzione *e*, nel rapporto tra l’anima e il corpo. Anche in questa prospettiva, Spinoza è il filosofo della composizione, di una dinamica di combinazione di parti, di “individui”, dalla quale si arriva alla formazione di altri “individui”, di ordine superiore. Gli “individui”, attuali e virtuali, esprimono il piano di consistenza, la “Natura”, di “cui formano la figura intera, variabile in ogni momento”. La “Natura” è cioè un ambito di variazione che fa risaltare il valore dell’affezione, dato che ciò che contraddistingue l’individuo – anima e corpo – è il suo porsi come oggetto di affezione, il suo presentarsi come un complesso di relazioni, di linee, di divenire da comprendersi come un grado di potenza, come “un potere di subire un’affezione”. Deleuze insiste in più occasioni sul problema spinoziano per eccellenza, vale a dire *su cosa possa effettivamente un corpo (di cosa esso sia capace)*, centrando l’attenzione sugli affetti intesi quali divenire, che a volte ci indeboliscono, scomponendo i nostri rapporti (tristezza) e diminuendo cioè la nostra capacità di agire, mentre altre volte ci rafforzano, aumentando la nostra capacità di azione e permettendoci di accedere ad un individuo più ricco e variegato (gioia). Alla base di tutto questo sta lo stupore di Spinoza rispetto a ciò che i corpi possono, agli affetti di cui sono capaci, sia nella passione che nell’azione, che non è molto lontano da quello provato dal filosofo francese nei confronti della “vita sconosciuta, forte, oscura, ostinata” che si manifesta in particolare nel divenire-animale, ad esempio in quel divenire-zecca così finemente analizzato dal biologo tedesco J. von Uexkuell (che già aveva incuriosito, tra gli altri, J. Merleau-Ponty). Quando però Spinoza coglie il carattere stupefacente del corpo, non lo fa per presentare il corpo come “modello”, riposizionando l’anima, tradizionalmente sempre privilegiata, in termini tali da verificarne la subalternità, la dipendenza. Deleuze è convinto che il tentativo spinoziano sia più sottile e radicale, nel senso che egli vuole “abbattere la pseudo-superiorità dell’anima sul corpo”.

Esiste l’anima e il corpo, ed entrambi esprimono una sola e identica cosa: un attributo del corpo è anche qualcosa espressa dall’anima (la velocità, per esempio). Come non si sa cosa può un corpo, come esistono molte cose nel corpo che non si conoscono, che superano la nostra conoscenza,



così esistono nell'anima molte cose che superano la nostra coscienza. Ecco il problema: che cosa può un corpo, di quali affetti siamo capaci? (Deleuze e Parnet 1998, p. 66)

La risposta può essere fornita soltanto dalla/nella pratica della sperimentazione, sospinta dal desiderio di “fuggire la peste”, di schivare coloro (“tiranni, preti, compratori d'anime”) che hanno interesse a comunicare affetti tristi, ad ammalare l'esistenza, in quanto sono loro stessi malati, risentiti, rancorosi ad un punto tale da non trovare (pseudo)pace se non nella trasmissione della loro nevrosi e della loro angoscia: sono come vampiri, ossessionati dal sangue (perché tutto, in fondo, è una “questione di sangue”, di vita – la vita *finita*: dentro la morte o la vita in grado di con-tenere la morte, cioè di rilanciare le sue ragioni e i suoi desideri). L'uomo libero, colui che vuole vivere non offrendo il fianco delle tristezze e dei “piccoli intimi terrori” alla prepotenza dei “malati” e dei “velenosi”, ha una sua precisa e così mutevole identità nel momento in cui organizza gli incontri, potenzia il suo agire, si commuove di gioia, si emoziona nella moltiplicazione degli affetti che appunto incrementa/sviluppa il potere di subire un'affezione. C'è una splendida pagina di *Conversazioni*, nella quale l'*effetto-Spinoza* su Deleuze viene ad essere sintetizzato al meglio, soprattutto allorché si indica nel seguente concatenamento: “fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla coscienza”, ciò da cui dipende lo stesso noto principio primario del filosofo olandese (“una sola sostanza per tutti gli attributi”).

Esiste un concatenamento-Spinoza: anima e corpo, rapporti, incontri, potere di essere affettivamente segnato, affetti che occupano questo potere, tristezza e gioia che qualificano questi affetti. La filosofia diviene qui l'arte di un funzionamento, di un concatenamento. Spinoza, l'uomo degli incontri e del divenire, il filosofo della zecca, Spinoza l'impercettibile, sempre nel mezzo, sempre in fuga anche se non si muove mai molto, fuga in rapporto alla comunità ebraica, fuga in rapporto ai Poteri, fuga in rapporto ai malati e ai velenosi. Può essere anche lui malato e morire; sa però che la morte non è né l'inizio né la fine, ma che al contrario si tratta di passare a qualcun altro la propria vita. (Deleuze e Parnet 1998, p. 67)

Passare la vita a qualcun altro: questo è il modo di aggiungere un segmento alla linea, alla sua “fuga”, anche come scrittura, come letteratura. Ma Spinoza è soprattutto un filosofo della pratica (di vita e di pensiero), la sua fuga/sperimentazione non è causata dalla paura, dalla pavidità. Ciò che la muove è una esigenza di “salute”, di potenziamento, che non può che concretizzarsi nel combattimento con i poteri stabiliti, con la loro pretesa di ridurre in schiavitù, di diffondere “l'immondo contagio”. Cosa ci trasmette allora Spinoza? Il suo insegnamento consiste nell'indicare all'anima come sia imprescindibile vivere la propria vita e non invece “salvarla” (attraverso l'imposizione di una “morale della salvezza”, con il suo presupposto della durezza e pesantezza della vita, che si traduce immediatamente nel “lungo pianto universale” sulla vita stessa, che sembra sempre mancare di qualcosa...). Anima e corpo: anche l'anima è dunque una composizione di linee, è “sulla strada, esposta a tutti i contatti, gli incontri”, capace di sentire ciò che varia sensibilmente nell'anima e nel corpo di coloro che percorrono insieme almeno un tratto del suo cammino.

Contro “l'immondo contagio” si tratta di prendere partito per “una costituzione di un mondo sempre più grande e intenso”, per una migliore composizione delle potenze. Spinoza consente di riprendere la “questione del mondo” – che appassiona il Novecento, che lo attraversa, giungendo fino ad oggi, anche nella forma della riduzione del mondo stesso alla “logica” della valorizzazione del capitale – in modo tale da considerarla affrontabile sulla base di una idea di natura come piano di intensità e di estensione, su cui tutto varia in una infinità di maniere. Ma al di là di questo motivo, mi pare opportuno ricordare come esser spinozisti significhi – per Deleuze – non cercare di definire “alcunché né secondo la sua forma, né in base



ai suoi organi e alle sue funzioni” e neppure come “sostanza o soggetto”. Richiamando il testo su *Spinoza e noi*, si può comprendere meglio la posizione del filosofo francese quando invita a definire un corpo secondo “longitudine” e “latitudine”, laddove “longitudine” vale per l’insieme dei rapporti di velocità e lentezza, moto e quiete, tra le parti che lo compongono, da intendersi come i “corpi più semplici”, quelli “non formati”, mentre per “latitudine” è da cogliere l’insieme degli affetti, degli stati intensivi della forza di esistere, del potere di essere affetti che contraddistingue in ogni determinato momento un corpo. È in questi termini che si delinea la cartografia del corpo, a partire dall’idea che l’insieme delle longitudini e delle latitudini costituisca la “natura”, quel piano di immanenza che varia continuamente, che viene sempre “composto e ricomposto dagli individui e dalle collettività”. Interessante è poi la sottolineatura del fatto che ci siano due diversi modi di intendere il “piano” (o la sua “idea”), anche se si tratta di concezioni che si “mescolano” tra loro o comunque si articolano l’una nell’altra. C’è il piano “teologico”, quello che implica una dimensione supplementare rispetto alle dimensioni proprie del dato presente, proveniente dall’“alto”, riferibile ad una “trascendenza”, che può essere anche nascosta. Questo piano può essere “genetico” o “strutturale” (lo può anche essere insieme) ed è ciò che concerne essenzialmente lo sviluppo e il direzionamento delle forme/formazioni e dei soggetti. Il piano d’immanenza non possiede invece tale dimensione supplementare e si presenta come un piano di composizione, non di organizzazione e di sviluppo, che contiene soltanto movimenti che vanno afferrati per se stessi, in ciò che realizzano: al posto della forma, si hanno soltanto dei rapporti di velocità tra le particelle di una materia appunto non formata; al posto del soggetto, si hanno semplicemente degli stati affettivi che individuano la potenza di vita (“la forza anonima”). Spinozista è proprio colui pensa «in termini di velocità e di lentezze, catatonie congelate e movimenti accelerati, elementi non formati, affetti non soggettivati» (Deleuze 1991, p. 159). È a questo punto che si ha possibilità, a mio parere, di abbozzare una concezione pratica del “piano” che ce lo restituisce come scrittura, appunto costituita da “agitazione motoria e di catonia”, risultato e oggetto di incontri (di “amori”) da cui si possono trarre affetti, determinazioni cinetiche, impulsi. Quando Deleuze ricorda che molti commentatori hanno “amato tanto Spinoza da evocare un Vento quando parlano di lui” (Malamud scrive – in *L’uomo di Kiev* – che quando si legge Spinoza è come se una raffica di vento soffiasse nella schiena), allora non si può che ritornare a quelle pagine di *Conversazioni* nelle quali si afferma come sia *molto semplice scrivere*, nel senso che lo si può intendere come un modo di ri-territorializzazione, di conformazione ai codici dominanti di enunciazione (di rassicurazione, nell’affidamento al “codicentrismo”, per dirla con R. Barthes) oppure come un modo di divenire altro, dello scrittore e dalla scrittura stessa:

Qualsiasi tipo di divenire non passa attraverso la scrittura, ma tutto ciò che diventa è oggetto di scrittura, di pittura o di musica. Tutto ciò che diventa è una pura linea, che cessa di rappresentare alcunché. (Deleuze e Parnet 1998, p. 79)

E nelle punte di deterritorializzazione della scrittura si può avvertire ancora il vento, “anche una corrente inversa”, ciò che ci muove e ci può pure immobilizzare. Il vento è il fine della scrittura, ciò che consente di dare ai pensieri e ai corpi delle “correnti inverse” rispetto a ciò che li direziona secondo il volere dei poteri stabiliti, nel senso della liberazione di ciò che “può essere salvato”, nella vita, di quello “che si salva da solo a forza di potenza e di ostinazione”, proprio nel divenire e non mediante la sua fissazione in un termine.



BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, G. e Parnet, C. (1998). *Conversazioni*. (trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr). Verona: Ombre corte. [1977-1996]
- Deleuze, G. (1995). *Francis Bacon. Logica della sensazione*. (trad. it. di S. Verdicchio). Macerata: Quodlibet. [1981]
- Deleuze, G. (1991). *Spinoza e noi*. In G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*. (trad. it. di M. Senaldi). Milano: Guerini & Associati. [1970]