

***Per un'etica transindividuale: la relazione come immanenza***

di SILVERIO ZANOBETTI

1. Dato per scontato il carattere antropogenetico della produzione capitalistica contemporanea<sup>1</sup>, come rovesciare la creatività commerciale (creatività come riconoscimento di qualcosa che è già costituito, che è già lì e che funziona come parola d'ordine della soggettività messa a lavoro) in creatività politica? La questione è molto complessa, ma credo che uno dei modi di affrontarla sia quello di partire dal processo di transindividuazione, vale a dire la maniera di prodursi collettivamente come soggetti. Il transindividuale è un concetto che è stato sviluppato nel carattere della sua politicità da parte di una corrente di pensiero post-marxista (passando dalla psicoanalisi lacaniana al pensiero althusseriano: Badiou, Balibar, Virno, Rancière, Stiegler): in questi autori il concetto di transindividuale è usato anche per riformulare il problema della riconfigurazione dello spazio politico. Come punto di riferimento ho scelto un testo di recente uscita, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, raccolta di saggi che ha tentato di cogliere nell'uso frequente di questo termine un sintomo di un problema sentito in diversi ambiti disciplinari.

Esiste una reciprocità tra individuazione psichica e collettiva:

Le due individuazioni, psichica e collettiva, [...] permettono di definire una categoria del transindividuale che tende a rendere conto della [loro] unità sistematica.

Il transindividuale non unifica l'individuo e la società: se si ha una relazione interna all'individuo e una relazione esterna, allora il transindividuale non è altro che una relazione di relazioni<sup>2</sup>.

Si può addirittura supporre che un soggetto non percepisca e non agisca al di fuori se non in quanto operi simultaneamente in sé una individuazione perché un soggetto «opera la separazione delle unità nel mondo (che è oggetto della percezione, base dell'azione e garante delle qualità sensibili), nella misura in cui compie in se stesso una individualizzazione progressiva attraverso salti successivi»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tale modello si caratterizza per la produzione dell'uomo attraverso l'uomo, in cui la possibilità della crescita endogena e cumulativa è data soprattutto dallo sviluppo del settore educativo (investimento nel capitale umano), del settore della sanità (evoluzione demografica, biotecnologie) e di quello della cultura (innovazione, comunicazione e creatività).

<sup>2</sup> M. Combes, *La relazione transindividuale*, trad. it. di F. Toto, in Aa.vv, *Il transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, a cura di E. Balibar e V. Morfino, Milano, Mimesis, 2014, p. 50.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 54. La citazione proviene da G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, trad. it. a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2001, p. 34.

C'è un'urgente precisazione teorica e politica<sup>4</sup> sottesa a queste parole: quella di non trasformare un'etica transindividuale in un'etica intersoggettiva<sup>5</sup>.

La concezione spinoziana della relazione come immanenza è descritta al meglio dal termine “transindividualità”; viceversa, “intersoggettività” è nozione che si addice meglio a Leibniz, perché si tratta principalmente non di azioni e passioni, ma di una corrispondenza tra contenuti rappresentativi di tutte le monadi, che emerge in ognuna di esse in quanto avente un'immagine di tutte le altre chiaramente o confusamente coinvolta nella propria “percezione del mondo”<sup>6</sup>.

Dal preindividuale sorge l'esperienza collettiva, che non nasce da un'esperienza intersoggettiva ma da ciò che in ogni mente non è suscettibile di individuazione. Per impostare condizioni materiali e mentali adeguate che rendano possibile una vera creatività è allora necessario tener presente questa avvertenza e attuare la mossa necessaria e conseguente: cercare incessantemente di privarsi di quell'apparato di cattura che è la “persona”, apparato che blocca il processo di individuazione a favore di una crescente individualizzazione attraverso cui il soggetto si scolla dall'individuazione collettiva. Individuazione e individualizzazione sono cose ben diverse: la soggettività può individualizzarsi, essere responsabile di se stessa, posizionarsi in modo preciso rispetto a dei rapporti di alterità retti, ad esempio, da usi famigliari, oppure può individuarsi, farsi collettiva, senza tuttavia divenire esclusivamente sociale. Il termine “collettivo” rinvia cioè ad «una molteplicità che si dispiega sia al di là dell'individuo, sul versante del *socius*, sia al di qua della persona, sul versante di intensità pre-verbali che promanano da una logica degli affetti più che da una logica degli insieme circoscritti»<sup>7</sup>.

Quell'apparato di cattura, quel dispositivo performativo che è la “persona” impedisce di pensare fino in fondo la dimensione del transindividuale. Questo deve essere il punto di partenza: oggi, infatti, non si deve rimuovere il fatto che la produzione della soggettività avviene all'incrocio dei dispositivi di comunicazione e informazione.

Individuo o gruppo, siamo sempre costituiti in una molteplicità di operatori di innesto di interpellazione – facendo sì che i processi di soggettivazione corrispondenti si sovrappongano, si intersechino, entro in tensione o si scontrino a tutti i livelli del sistema sociale in cui circolano dei soggetti inevitabilmente contraddittori, se non frammentati, in breve, che non si sia interpellati allo stesso modo, cioè che letteralmente non si sia lo stesso soggetto di giorno sul posto di lavoro e la sera in famiglia o davanti alla TV, in un'assemblea sindacale o la notte in qualche spezzone di sogno<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Pensare non significa più, dopo Nietzsche, attuare uno sguardo essenziale, un esercizio riflessivo. Diviene azione, pratica strategica, esercizio politico. La teoria è sempre campo di scontri di potere.

<sup>5</sup> L'esempio più esplicito è quello di J. Habermas, *La condizione intersoggettiva*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2007.

<sup>6</sup> E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002, p. 128.

<sup>7</sup> F. Guattari, *Caosmosi*, trad. it. di M. Guareschi, Genova, Costa & Nolan, 1996, p. 18.

<sup>8</sup> G. Sibertin-Blanc, *Concatenazioni collettive d'enunciazione*, trad. it. di A. Cavazzini, in *Il transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, cit., p. 314. La citazione proviene da G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, Roma, Castelvecchi, 1997, pp. 227-228.

Quando si dice che la persona è un apparato di cattura ciò può essere applicato anche agli eventuali vacuoli, ambienti chiusi in cui i rapporti sociali vengono chiusi e depotenziati: ciò accade quando «le problematiche sociali, economiche, e politiche vengono “tradotte” come espressioni di una soggettività identificata (ed identificante se stessa) attraverso ed entro le coordinate della famiglia ristretta privata»:

nell'insieme di partenza c'è il principale, il capo, il parroco, il poliziotto, l'esattore, il soldato, il lavoratore, tutte le macchine e le territorialità, tutte le immagini sociali della nostra società; ma nell'insieme d'arrivo, al limite, non c'è più che papà, mamma ed io...<sup>9</sup>.

Ecco perché “privarsi del privato” è il tentativo migliore per tentare di non bloccare i circuiti di transindividuazione e Montag ci spiega come questo sblocco avvenga nella dimensione dell'affetto e non in quella delle passioni per come sono intese da Smith nel suo *Theory of Moral Sentiments*:

L'immaginazione, che in certo modo media tra l'interno e l'esterno, tra sé e l'altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito ad una imitazione immediata che non è tanto duplicazione dell'affetto di una persona nell'altra, quanto (...) una perpetuazione o persistenza di affetto senza la mediazione della persona. L'affetto non risulta pertanto contenuto in me o negli altri, ma tra noi.

Allo stesso modo in Virno il rapporto tra gli uomini non è qualcosa di intersoggettivo, non si può risolvere in un impalpabile stato psichico in vista di un recupero di un'autenticità attraverso l'analisi delle “strutture pratiche e sociali”; piuttosto si potrebbe risolvere in un'effettiva reificazione dei nessi sociali<sup>10</sup>. La reificazione riguarda il “tra” appena visto in Montag: il “tra” si reifica negli oggetti transindividuali ed in questo particolare elogio della reificazione è chiaro come quest'ultima non concerna gli uomini ma il loro rapporto come tale, che si incarna nelle «cose del rapporto» e non in un feticistico «rapporto tra cose». La reificazione del rapporto come esternalizzazione del preindividuale articolato in una serie di cose, strutture, macchine (e attualizzazione del transindividuale, che non deve essere rappresentato, pena la trasformazione della società in una comunità) permette di pensare la collettività non tanto come un qualcosa da rappresentare, ma come qualcosa che non è separata dal suo agire<sup>11</sup>; un'invenzione tecnica (l'oggetto tecnico come oggetto transindividuale per eccellenza per Simondon) non ridotta al suo essere “strumento per l'azione”; un'invenzione in grado di diffondere il suo potenziale politico-istituzionale<sup>12</sup> e che possa essere «fonte positiva d'informazione destinata a for-

<sup>9</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1975, p. 302.

<sup>10</sup> P. Virno, *Il verbo si fa carne*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 113.

<sup>11</sup> J. Read, *La produzione della soggettività. Dal transindividuale al comune*, trad. it. di A. Cavazzini, in *Il Transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, cit., p. 218.

<sup>12</sup> Su questo argomento: Aa.Vv., *Politica e istituzioni. Per una filosofia in divenire*, «Millepiani», n. 39, Milano, Eterotopia, 2012.

mare «degli archetipi da dove escono delle strutture cognitive»<sup>13</sup> e affettive, cioè, in altri termini, altre possibilità di relazioni affettive concatenanti con il mondo.

2. Nella dimensione degli affetti si ha una specie di contagio, di scontro tra le forze che trasforma in un certo modo la cosa che viene affettata; il regno degli affetti non è intraindividuale, intersoggettivo o ultraindividuale, bensì transindividuale. Spinoza parla di singolarità composta: «un individuo acquista un vero nome proprio al termine del più severo esercizio di spersonalizzazione, quando si apre alle molteplicità che lo attraversano da parte a parte, alle intensità che lo percorrono»<sup>14</sup>. Come fa notare Montag l'immaginazione non ha luogo entro i confini della persona e l'uso del termine "cosa" da parte di Spinoza che, nella Prop. 27 della terza parte dell'Etica<sup>15</sup>, si rifiuta di pensare in termini di persona, parlando di "cose come noi". Spinoza, rifiutandosi di elevare gli esseri umani al di sopra della loro esistenza come mere cose, ci rinvia alla dimensione dell'impersonale, mostrandoci come non vi è nulla che ci protegga dagli affetti che ci affettano<sup>16</sup>.

Al contrario Smith riduce la simpatia in un fenomeno puramente intraindividuale, interno alla persona e intersoggettivo. Se Montag ci introduceva alla pervasività del contagio degli affetti, Smith parla di immedesimazione, di ciò che proveremmo se fossimo in una situazione analoga a quella che un altro individuo sta vivendo. Nel corpo non c'è sovrantà o uguaglianza, ma soltanto un campo di scontro tra forze, in cui ciò che resiste è la singolarità somatica e non l'uomo in quanto coscienza. Zanini è esemplare nel mostrare il ruolo riduttivo a cui Smith relega la simpatia, provata da uno spettatore, giudice imparziale:

Sarebbe perciò errato interpretare la simpatia quale motivo dell'azione morale. Il suo ruolo è semplicemente quello di esplicitare origine e natura del giudizio morale, di approvazione o disapprovazione. In quanto tale, essa non è presupposto di una teoria concreta della natura della moralità; qualunque possa essere il contesto, il principio simpatetico è solo quanto rende possibile il processo di approvazione o disapprovazione morale. Ecco, «l'uomo giusto e saggio che è stato completamente educato alla scuola dell'autocontrollo non ostenta ma fa suoi i sentimenti dello spettatore, vi si identifica ed esso stesso diviene spettatore imparziale di sé. La calma, costante umanità consente di cogliere al massimo grado le gioie e le pene altrui, la loro cifra sociale, basandosi sul più alto grado di *self command*<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> G. Simondon, *L'effet de halo en matière technique: ver une stratégie de la publicité* in «Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, mars 1960, n. 99, (serie M, n.7), pp. 55-69.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, p. 19.

<sup>15</sup> Prop. 27, Terza Parte. «Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto noi proviamo un affetto simile», B. Spinoza, *Etica*, Milano, Bompiani, 2011, p. 1353.

<sup>16</sup> W. Montag. *Combinazioni tumultuose*, trad. it. di S. Pagliano, in *Il Transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, cit., p. 115.

<sup>17</sup> A. Zanini, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, p. 74. La citazione proviene da A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto della Enciclopedia Roma, Italiana, 1991, p. 416.

L'uomo spettatore diventa il giudice imparziale di se stesso. «Approviamo o disapproviamo la nostra propria condotta, secondo che, mettendoci nella situazione di qualcun altro, e riguardando tale condotta, per così dire, con i suoi occhi e dal suo punto di vista, possiamo o non possiamo prendervi interamente parte e simpatizzare con i sentimenti e con i motivi che la influenzarono»

Nel caso di Smith abbiamo un io spettatore che è voce, non del me o del te, ma dell'umanità<sup>18</sup>.

Si tratterà allora di privarsi del privato come accade in *Credito italiano V.E.R.D.I*, diario fin troppo intimo di Carmelo Bene perché «i panni sporchi si lavano in piazza»<sup>19</sup>, anche se non si tratta della sua vita, della “letteratura come terapia” («proprietà di chi è privo d'esistenza»<sup>20</sup>).

Così lui, crocefisso per ipotesi, si sentì equidistante, ma non come si dice “tra sé e se stesso”, ma tra “gli e gli altri”, come la “e”<sup>21</sup>.

L’“e”, che Deleuze e Guattari sostituiscono al verbo essere, come giudizio di attribuzione e giudizio di esistenza, travolge le relazioni stesse<sup>22</sup>. Tutti i tipi di divenire, in altre parole, finiscono nell'impercettibile, quel divenire imprescindibile alla proliferazione del processo creativo<sup>23</sup>. Una confessione, quella contenuta in *Credito italiano*, dell'idiosincrasia a diventare adulto, figlio, marito e padre, a diventare qualunque cosa, per evitare che la differenza venga promossa ma catturata dal potere nomade sempre più molecolare, non localizzabile, “liberale”, che individua e dà cittadinanza ad ogni più impercettibile differenza, ad ogni singolarità<sup>24</sup>. Esaure il possibile che ci viene imposto; esausti, sottrarsi ad ogni comunicazione intersoggettiva in scena. «L'immagine visiva è trasportata dalla musica, immagine sonora che corre verso la propria abolizione. Entrambe fuggono verso la fine, avendo esaurito ogni possibile»<sup>25</sup>. L'immagine, il gesto, la danza, la parola, il suono, la musica possono essere musicali. La musica non è sempre musicale<sup>26</sup>. È

<sup>18</sup> E. Garin, *L'illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, Bocca, 1942, p. 229.

<sup>19</sup> G. Dotto, C. Bene, *Vita di Carmelo Bene*, Milano, Bompiani, 2005, p. 225.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> C. Bene, *Opere*, Bompiani, Milano, 1995, p. 212.

<sup>22</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 1990, p. 63.

<sup>23</sup> Riguardo lo studio di Deleuze su Bene concordo con S. Baranzoni: «Ci pare in effetti di poter condividere la visione deleuziana che riconosce nel processo di sottrazione di Carmelo Bene un esempio di quella “involuzione creatrice” che, attraverso un divenire “sempre più sobrio, sempre più semplice, divenire sempre più deserto, e, attraverso di ciò, sempre più popolato” (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, 1998, Verona, p. 35.) contribuisce alla proliferazione del processo creativo, e dunque ad un'impossibilità di giungere ad uno stadio ultimo della ricerca della totale estinzione, al compimento di quel “divenire-impercettibile” che comporterebbe la perdita di qualsiasi possibilità ulteriore e la chiusura definitiva della serie creativa» in S. Baranzoni, *Il depensamento filosofico di Carmelo Bene* in Aa.VV., *Margini della filosofia contemporanea*, a cura di A. Bruzzone e P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013, p. 313.

<sup>24</sup> J. Vignola, P. Vignola, *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*, Roma, Aracne, 2012, p. 213.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *L'esausto*, a cura di G. Bompiani, Napoli, Cronopio, 1999, pp. 43-44.

<sup>26</sup> C. Bene, *Opere*, cit., p. 1013.

attraverso il procedimento sottrattivo che Bene riesce a rendere musicale l'intero apparato scenico<sup>27</sup> in modo tale da trasformare le emozioni dei personaggi in affetti (abbiamo appena visto il ruolo degli affetti: «*l'affetto non risulta pertanto contenuto in me o negli altri, ma tra noi*»), modi vocali grazie all'invenzione della voce modalizzata, una variazione continua della curva fisiologica di un suono.

Le donne sanno solo di cucina, di menta di cipolle di battuto, pesce fritto e polpette – così baciai la disgiata bocca -, gli uomini di calce, di tabacco, di gesso per sarti, e qualcuno di vino, e gli si attribuiscono brutti pensieri. E le passioni sono cotolette. Non si sa come facciano a fare dei figli. Verdi ha sempre musicato la vita. Non ha mai avuto questa messinscena: non proprio la vita, ma gli odori della vita. Anche se l'aria di Fenton non sa d'insalata, né la voce di Madama Quickly di zucchine saltate al burro. Vedrai quando tra poco se ne andranno tutti a mangiare e la via e la piazzuola resteranno deserte e la musica, sola, a continuare<sup>28</sup>.

3. J. Read cerca di pensare la produzione di soggettività e la produzione delle cose come immanenti in modo, però, da considerare come la prima possa essere produttrice di effetti e non solo assoggettata alla struttura economica, ridotta al suo essere produttrice di valore o ricchezza. La produzione della soggettività avviene all'incrocio dei dispositivi di comunicazione e informazione, vale a dire all'incrocio di condizioni sub-personali e sovrapersonali, dell'inumano e del sovraumano: tali dispositivi creano un ambiente all'interno del quale ci controllano attraverso ciò che *ci consentono* di fare<sup>29</sup>, sono agenti di formattazione dell'esperienza. Già Guattari in *Caosmosi* nel 1992 aveva previsto lo sviluppo ingente delle produzioni macchiniche della soggettività: le produzioni semiotiche dei mass media, dell'informatica, della macchine tecnologiche d'informazione e comunicazione operano sulla memoria, sull'intelligenza, sulle sensibilità e sugli affetti. Ma la produzione macchinica di soggettività può articolarsi con i concatenamenti collettivi d'enunciazione in diversi modi, verso una risingolarizzazione collettiva o verso una cattura dei concatenamenti da parte del marketing. Si deve dire che la soggettività è un effetto, ma si tratta adesso di trovare i modi di renderla produttiva, in quel passaggio dalla precarietà individuale come rapporto di potere alla metastabilità in quanto espressione di una potenza collettiva<sup>30</sup>. Si tratta insomma di evitare che le tecnologie dell'informazione, nelle loro peggiori dinamiche, organizzino il campo del probabile e producano una sensibilità modellata sul rapporto tra il reale e il possibile. In questo senso la creatività consiste nell'inventare delle maniere di percepire. Il mercato non può essere definito un "noi": non c'è mai stato momento in cui tutti siamo stati così a contatto con l'intelligenza incorporata nelle macchine e nello stesso tempo condannati ad un uso privato dovuto

<sup>27</sup> V. Vacca, *E gli occhi hanno visto la vista*, Firenze, Edizioni Psychodream, 2012, p. 122.

<sup>28</sup> C. Bene, *Opere*, cit., p. 195.

<sup>29</sup> V. Cuomo, *Per una critica dell'economia politica della potenza creativa*, Relazione del 5 Settembre 2013, all'interno del laboratorio filosofico *Critica della Ragion Creativa*, Forlì, Festival Crisalide XX.

<sup>30</sup> P. Vignola, *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013, p. 102.

agli assiomi del mercato<sup>31</sup>. E allora si tratta di mettere in gioco non solo l'intelligenza incorporata nelle macchine ma anche «l'intelligenza incarnata nella soggettività, negli habitus che compongono le condizioni preindividuali della soggettività»<sup>32</sup>. È la cura di queste condizioni a fare la differenza. Se, come scrive Lordon, «il corpo sociale produce comunità quando si autoaffetta di un affetto comune» causando così una «produzione immanente di un effetto di trascendenza», tale situazione comporta che le potenze degli individui si compongano in una potenza che si eleva al di sopra di loro, ma non necessariamente si assiste ad una cattura della potenza perché tale potenza ricade su di essi in forma di affetto comune e «l'affetto comune così formato ha la proprietà di essere allo stesso tempo *costituito e costituente*»<sup>33</sup>. Si tratterà allora di aver cura delle condizioni della produzione di soggettività.

Prendiamo l'esempio del linguaggio che è legato allo sviluppo delle facoltà affettive e cognitive: il locutore, colui che pratica la lingua, non l' "utilizza", bensì è *costituito* da essa, ed è al tempo stesso *costituente*<sup>34</sup>. Ciò accade grazie all'immanenza sociale al linguaggio se si pensa il sociale come un insieme di rapporti (e di rapporti di forze) transindividuale e non come uno spazio di intersoggettività comunicativa. La formula corretta, spiega Virno, è "tradurre in pensieri le proprie parole" e non "esprimere in parole i propri pensieri", perché le parole non vengono per ultime per manifestare pensieri pregressi<sup>35</sup>. In altri termini, il collettivo non è presente nei soggetti nella forma di una "socialità implicita", che essi si limitano a realizzare<sup>36</sup>.

Foucault ci arriva soltanto avvicinandosi agli anni '80: il dispositivo deve essere esso stesso modificato dalle trasformazioni che provoca. In termini filosofici rinvio ai due movimenti spinoziani di complicazione e implicazione attraverso i quali la causa rovescia in se stessa tutti i suoi effetti («la causa è superiore all'effetto, ma non è superiore a quello che dà all'effetto»<sup>37</sup>. Il trascendentale deve complicarsi nell'immanenza. Kafka è sicuramente un esempio adatto a mostrare queste dinamiche. Se «le macchine tecniche incarnano un'istituzione, la tramandano nel tempo attraverso l'impronta»<sup>38</sup> e se le cose tramettendosi alle nostre abitudini si imprimono nel mondo, andando a formare nuovi processi di soggettivazione, allora la proposta etico-politica non può essere altro che quella di far sì che le macchine, la saracinesca della colonia penale kafkiana, non siano solo produttrici di impronte sull'uomo, non si limitino a imprimere la loro legge fino a

<sup>31</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 301.

<sup>32</sup> J. Read, *La produzione della soggettività. Dal transindividuale al comune*, cit., p. 228.

<sup>33</sup> F. Lordon, *L'imperio delle istituzioni*, trad. it. di V. Morfino, in *Il Transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, cit., p. 129.

<sup>34</sup> B. Stiegler – *Ars Industrialis, Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, trad. it. e cura di P. Vignola, Napoli, Orthotes, 2012, p. 92-93.

<sup>35</sup> P. Virno, *Quando il verbo si fa carne* in Aa.vv, *Il Transindividuale. Soggetti, Relazioni, Mutazioni*, cit., p. 125.

<sup>36</sup> M. Combes, *La relazione transindividuale*, cit., p. 60.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 137.

<sup>38</sup> A. Ourednik, *L'istinto, la macchina, l'impronta*, in Millepiani, *Politica e istituzioni. Per una filosofia in divenire*, cit., p. 98.

scorticare i corpi umani; *bensì occorre considerarli essi stessi come delle superfici da imprimere*<sup>39</sup>. Ritroviamo qui quella stessa immanenza che contraddistingue il fondamentale incontro di Foucault con Canguilhem: la vita è, seguendo Canguilhem, un processo continuo di produzione normativa e gli effetti che l'azione di queste norme produce intervengono nel processo della loro stessa produzione.

Il soggetto è in rapporto con se stesso, a condizione di essere esterno a se stesso (...) il sé deve essere inteso nella sua trama immanente con la molteplicità e l'eterogeneità delle norme che crescono nel campo impersonale e comune della circolazione degli elementi normativi(...)<sup>40</sup>.

La norma è qualcosa che produce un'incessante individuazione: foucaultianamente qualsiasi opposizione alla norma è immanente alla norma stessa. In Spinoza accade lo stesso: la norma dell'azione è immanente all'esecuzione di ogni atto del soggetto in quanto la norma è immanente all'azione compiuta<sup>41</sup>. Questa reciproca immanenza rappresenta una delle chiavi per liberare una cultura transindividuale<sup>42</sup> e, di conseguenza, una creatività politico-istituzionale<sup>43</sup> quasi del tutto bloccata dagli assiomi del mercato.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 582.

<sup>41</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 201.

<sup>42</sup> «L'etica percorre dunque una sorta di movimento che va dal pre-individuale al transindividuale attraverso l'individuazione» in G. Deleuze, *Gilbert Simondon, L'individuo e la sua genesi fisico-biologica in L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Torino, Einaudi, 2007, p. 110.

<sup>43</sup> «C'è una linea di costruzione sociale delle istituzioni, che proviene dal "basso", cioè da una convenzione accettata in un determinato contesto e in un determinato tempo, frutto di una capacità innovativa, immaginifica delle soggettività in cui le passioni prendono forma e danno al tempo stesso forma alle relazioni ("l'immaginazione si appassiona e la passione si immagina", "l'istituzione è il figurato"). Finché le istituzioni così create hanno un legame con le tendencias (termine humeano che va ricondotto alla famiglia concettuale del desiderio), allora l'istituzione è utile in una data contingenza», altrimenti si trasforma in obbedienza rituale. La forza creativa istituzionalizzata della società produce, essendo spazio di espressione del soggetto, un ampio bacino di associazioni "esterne" tra dati ovvero concatenazioni in rapporto di exteriorità (e non di interiorità) che danno luogo a nuove forme di organizzazione, di convenzioni, regole e utilità contingenti e mutevoli ma non per questo meno produttive di effetti». C. Landolfi, *Deleuze e l'interiorità interiorizzata. Ordine e obbedienza nella cornice statale* in Millepiani, *Politica e istituzioni. Per una filosofia in divenire*, cit., p. 46.