

La condizione del CsO, o la politica della sensazione

di ERIC ALLIEZ

Nota del traduttore

Il testo originale, pubblicato sul sito della rivista *Multitudes* (<http://www.multitudes.net/The-BwO-Condition-or-The-Politics>), è stato qui tradotto con il consenso dell'autore da Paolo Vignola e Sara Baranzoni. Trattandosi del testo di una conferenza tenuta dall'autore nel 2001 al Symposium TransArt IV, si è deciso di mantenere lo stile evocativo, nonché la dicitura abbreviata CsO laddove originalmente utilizzata. Le informazioni bibliografiche segnalate tra parentesi dall'autore sono state riportate in nota o nella bibliografia finale.

S'élever en esprit pour voir les choses sous
l'aspect exclusif d'esprit c'est en réalité ne plus
rien voir.

Antonin Artaud

Mich provoziert jede glatte Fläche, sie mit
intensivem Lieben zu beschmutzen. [... Ich
zerreiße die Haut der Fläche und Krieche
darunter ins Intrem.

Otto Mühl

Il corpo senza organi deve fare violenza.

E fa violenza al filosofo.

Ed è un colpo duro.

Corpo senza Organi.

Il corpo senza organi di Artaud – una relazione affettiva, intensiva, anarchica con le forze (che violenta), relazione con le forze in quanto divenire (quando funziona) – Per farla finita con il giudizio di dio e il suo potere di organ-izzazione all'infinito.

CsO – un logo affascinante, un marchio alla moda, un simbolo di appartenenza?

Un nuovo scolasticismo? Uno schizo-scolasticismo?

In quanto portatore di violenza, violenta il filosofo “deleuziano” caduto in trappola.

In quanto anti-produzione nevrotica, in quanto imitazione senza invenzione, in quanto ripetizione senza forze né differenze, in quanto logo (loghi), questo ritornello del CsO violenta.

Ma non violenta come il Corpo senza Organi deve violentare me in quanto filosofo, perché non dis-organ-izza la mia (supposta) identità filosofica.

Citando Deleuze e Guattari, la vulgata del CsO violenta perché

«Divenire non è imitare»;

perché

«Non è un problema di significato, ma solo di uso»;

perché

«Non basta gridare viva il molteplice per farlo. Dobbiamo farlo. Dobbiamo far divenire il pensiero nomadico»;

perché

«Il truffatore ha di fronte a sé molto avvenire, ma proprio per nulla un divenire».

Uno schizo-scolasticismo¹ anti-produttivo ha alimentato la reazione nei confronti di *L'anti-Edipo* e di *Mille piani*, considerandoli come datati sottoprodotti del pensiero del Sessantotto – e sappiamo quante persone vorrebbero che il Sessantotto non fosse stato altro che il fantasma di qualche cattivo maestro... Nella sua prefazione alla traduzione inglese di *L'anti-Edipo*, Foucault scrisse che essere anti-edipici era diventato uno stile di vita. Ma uno stile di vita non è né una moda né un'esegesi ipertestuale. In senso foucaultiano, è un'arte, un'arte di sé:

Credo che il modo migliore per leggere *L'anti-Edipo* sia di avvicinarlo come un'“arte”.

[...] Questioni che si preoccupano meno del perché delle cose che del loro come.

Come s'introduce il desiderio nel pensiero, nel discorso, nell'azione? [...] *L'anti-Edipo*

[...] è un libro di etica. (Foucault 1977)²

A partire da *L'anti-Edipo* il Corpo senza Organi è il punto di cristallizzazione di un movimento contraddittorio e paradossale. Da una parte, una ipertestualità nevrotica incapace di mettere le forze racchiuse nel testo a lavorare in un interno/esterno produttivo (in modo deleuziano). Dall'altra parte, una diffusione virale e rizomatica dei mille piani del pensiero deleuze-guattariano, che coinvolge non-filosofi e artisti. Non possiamo ignorare il fatto che oggi, in Francia, sono soprattutto gli artisti a leggere i libri scritti da Deleuze e Guattari, piuttosto che i filosofi accademici, come se la filosofia in

¹ Uso questa locuzione in un modo piuttosto immediato e primitivo, come una sorta di descrizione “fenomenologica” di questa nuova territorialità edipica “D&G”, che non ha niente a che fare con l'uso che Keith Ansell Pearson fa di questo termine quando scrive che *Differenza e ripetizione* ha prodotto uno «“schizo-scolasticismo” unico». Cf. K.A. Pearson 1999: 2.

² In un testo pubblicato nel 1983, “La scrittura di sé”, Foucault (1983) intende inoltre l'«estetica dell'esistenza» come un'«etopoietica».

quanto istituzione disciplinare non volesse arrischiarsi in tale sperimentazione. Questi non-filosofi offrono a Deleuze e Guattari una nuova terra, attualizzano la filosofia – la filosofia, nient'altro che la filosofia nella sua costitutiva relazione con il presente – in un processo di cambiamento che coinvolge le loro vite e i loro lavori. Tale lettura sperimentale/divenire, di/in *Capitalismo e Schizofrenia*, significa che per essi abbandonare l'ortodossia marxista, la psicoanalisi e lo strutturalismo non è mai stato un problema “reale”. Ciò che è “reale” è il divenire “in sé” – ossia quel che è stato ignorato e denegato da queste che, sì, sono teorie riduttive.

Torniamo all'estrema difficoltà del filosofo di fronte al Corpo senza Organi, perché la prima crudeltà del CsO, di questa formula espulsiva di Antonin Artaud, è contro il Filosofo.

Prima di *L'anti-Edipo*, Deleuze ha scritto alcuni splendidi libri, libri già in un rapporto di costante eccedenza nei confronti della “Storia della Filosofia” istituzionale: su Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, nonché Kant come il “nemico” (espressione di Deleuze). Questi lavori saranno implicati e impiegati nella prima elaborazione del sistema deleuziano, *Differenza e ripetizione*. Come però lo stesso Deleuze ha affermato, in questo periodo “pre-guattariano”, ogni cosa poteva esser stata concettualmente consistente, formalmente sviluppata e argomentata, ma in ogni caso rimaneva stranamente inefficiente. Andando un passo più in profondità, l'effetto retrospettivo è il seguente: muovendosi verso una definizione formale del CsO, la logica del sistema rimaneva prigioniera della forma pura del determinabile nel pensiero, come la nevrosi filosofica (sappiamo quanto sia doloroso liberarsi da essa – una lotta perpetua contro se stessi). E il fatto è che *Differenza e ripetizione* sarà immediatamente seguita da questo libro assolutamente unico, *Logica del senso*, in cui il CsO emerge per la prima volta, con le parole fisiche di Artaud, nel mezzo di un processo che esso spezza – il progetto di una logica del senso strutturalista – conducendo a una fine aporetica, una fine che richiederà e annuncerà il lavoro con Guattari³.

La questione relativa a un gap tra un prima e un dopo i lavori con Guattari è resa più complessa dal fatto che in *L'anti-Edipo* (1972) e in *Mille piani* (1980) Deleuze e Guattari propongono due definizioni del CsO: nella prima, un CsO è un uovo; nella seconda, il Corpo senza Organi è l'Etica di Spinoza – la quale nominalmente, discorsivamente, pre-esiste in una certa maniera a questi due libri. L'associazione dell'essere singolare e pre-individuale di Simondon con il campo intensivo dell'individuazione dell'uovo in

³ Si veda ciò che Deleuze dichiarò in questo periodo, immediatamente dopo la pubblicazione di *L'Anti-Edipo*: «Ma lavoravo unicamente sui concetti e ancora timidamente. Félix mi parlò di quelle che già chiamava macchine desideranti: una vera e propria concezione, teorica e pratica, dell'inconscio-macchina, dell'inconscio schizofrenico. Allora ebbi l'impressione che fosse lui in vantaggio su di me» (Deleuze 2000: 23)

Differenza e ripetizione (1968) identifica già questa problematizzazione (il problematico è lo statuto ontologico del «pre-individuale», e in tal senso è opposto al negativo) come un'etica del «trans-individuale»⁴. Se consideriamo inoltre il contemporaneo *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) – con il suo retroterra nietzscheano e bergsoniano – è già tutto lì, l'uovo paradigmatico e la piena centralità della filosofia spinoziana dell'immanenza pura. E, *en vérité*, questa doppia definizione si ripiega in una: la Sostanza spinoziana è una distribuzione di intensità sulla superficie dell'Uovo. Deleuze punta verso questa affermazione di intensità, senza la necessità del CsO come tale (ma ciò che davvero significa “come tale”, al momento non ci è ancora dato saperlo – possiamo solo immaginare che significhi la rottura tra il prima e il dopo), se non come la possibile nozione comune (a venire) di questa definizione (ancora) nominale.

Direi che, per Deleuze, Spinoza è il filosofo che è stato in grado di mettere in relazione e identificare una volta per tutte “Espressionismo” (attraverso la sua «teoria dell'espressione») e “Costruttivismo” (il cosiddetto «metodo geometrico»), poiché l'Espressione spinozista è la pura espressione dell'univocità come l'affermazione della non-indifferenza e dell'apertura dell'Essere. Per come leggo questo punto, significa non solo che a partire da Spinoza – uno Spinoza con cui Nietzsche e Bergson non hanno mai smesso di confrontarsi – la filosofia deleuziana è stata una bio-filosofia, nel senso moderno e contemporaneo che Deleuze ha dato a questo termine (Espressione=Costruzione come verità immanente, la verità dell'immanenza dell'immagine moderna del pensiero), ma anche che Deleuze possa aver affermato, a partire da ciò, ossia dal “miglior” piano d'immanenza, «spero di non scrivere mai una singola frase che non sia immediatamente un'affermazione vitalista».

Tale nozione di bio-filosofia coinvolge il vitalismo come l'espressione costruttiva di una totalità non-organica. Si appropria della figura fondante il moderno neo-darwinismo, August Weismann, e della sua formalizzazione della vita germinale. Weismann pone un uovo di intensità germinale, con un campo intensivo di differenziazione come dinamismo di pura potenzialità e virtualità. La vita germinale non rinvia a punti di origine, bensì unicamente a momenti di divenire creativo. Nella sua riconfigurazione dell'eredità weismanniana – rigorosamente studiata attraverso Keith Ansell Pearson – Deleuze insisterà sul fatto che il divenire, piuttosto che essere un'evoluzione sovradeterminata, è in realtà una evoluzione-involuzione creatrice che implica la comunicazione trasversale tra popolazioni eterogenee di singolarità non-individualizzate. L'uovo è un rizoma *avant la lettre*. È una «molteplicità intensiva», per usare un concetto bergsoniano che Deleuze ha elaborato per diversi anni (dai primi

⁴ Si veda l'articolo di Deleuze “Gilbert Simondon, l'individuo e la sua genesi fisico-biologica”, in Deleuze 2007: 106-110. Il libro di Simondon fu pubblicato nel 1964 – e ciò significa (nei termini di una cronologia deleuziana) esattamente tra *Nietzsche e la filosofia* (1962) e *Il bergsonismo* (1966). Sulla questione dell'uovo, Deleuze si riferisce costantemente a Dacq (1941).

articoli su Bergson nel 1956 fino alla pubblicazione del *Bergsonismo* nel 1966). Ciò significa che il divenire e la molteplicità intensiva sono la stessa cosa. In *Differenza e ripetizione* e in *Mille piani* Deleuze presenterà “pedagogicamente” (una pedagogia dei concetti...) la controversia tra Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire come l'opposizione tra un piano di organizzazione, ossia una struttura di organi sviluppati in un'evoluzione sovradeterminata, e un piano di composizione, che va oltre gli organi, verso pure materialità che entrano in svariate combinazioni, per formare un organo che dipende dai loro gradi di velocità e lentezza. Se Cuvier sviluppa una logica degli organi nella loro relazione con una unità trascendente che si realizza nei termini di organi funzionali irriducibili, Geoffroy Saint-Hilaire supera gli organi e le funzioni, andando nella direzione della Natura come una macchina astratta immanente che ripiega i materiali in combinazioni intense. Essa è velocità e lentezza, rapporti di movimento e di quiete, che assumono priorità sulle forme di una struttura fissa, di un organismo prefissato. È questa mappatura del piano di natura come un piano immanente di consistenza che permette di comprendere la natura del CsO. Essa afferma un piano molecolare di Natura attraversato da elementi informali che entrano in questo o quel concatenamento. L'importante libro di Keith Ansell Pearson (1999) comprende chiaramente questo piano deleuziano nel suo implicare un'etologia dei concatenamenti, nonché il piano-uovo liberato dalla continuità del plasma-germe come ciò che consente «ai poteri della vita di esprimere un'evoluzione creatrice al di là del contenimento entropico» – attraverso singolarità-eventi (in quanto campo d'individuazione e singolarità pre-individuali...).

Nell'*Etica* di Spinoza, e in particolare nell'introduzione al Terzo Libro, leggiamo che il metodo geometrico non è altro che un modo «di studiare ogni cosa come se si trattasse di corpi, piani, linee e punti». Deleuze spiega però che il metodo geometrico è necessariamente genetico, perché – usando precisamente gli stessi termini – i suoi elementi non sono più forme o funzioni e sono distinti solo dal movimento e dalla quiete, da velocità e lentezze... La Sostanza di Spinoza è un piano di consistenza popolato da un infinità di particelle di materia anonima che entrano in connessione. Ad ogni rapporto di movimento e di quiete corrisponde un grado di potenza, un modo di intensità che lo affetta. È in tal senso che gli affetti sono dei divenire che determinano «cosa può un corpo» (che è il titolo del capitolo XIV di Spinoza e il problema dell'espressione) e che l'*Etica* è un'etologia (come verrà sviluppata in *Mille piani*). Non conosciamo nulla di un corpo fino a quando non sappiamo cosa può fare, quali sono i suoi affetti, come può o non può entrare in composizione con altri affetti. La rappresentazione (Descartes) è dissolta dall'affezione (Spinoza), e ciò conduce alla questione specifica di una filosofia pratica (Deleuze 1998). È su questo campo spinozista che il Corpo senza Organi sarà progettato come un attacco all'organismo in quanto organizzazione trascendente, e come l'alternativa immanente del corpo che si apre a connessioni e relazioni bio-filosoficamente indissociabili da «un campo trascendentale impersonale e pre-

individuale», già analizzato in Logica del senso nei termini di una «superficie inconscia». Leggiamo:

Cerchiamo di determinare un campo trascendentale impersonale e preindividuale che non somigli ai campi empirici corrispondenti e che non si confonda tuttavia con una profondità indifferenziata. [...] Ciò che non è né individuale né personale invece sono le emissioni di singolarità in quanto si effettuano su una superficie inconscia e godono di un principio mobile immanente di autounificazione per *distribuzione nomade*, che si distingue radicalmente dalle distribuzioni fisse e sedentarie come condizioni delle sintesi di coscienza. Le singolarità sono i veri eventi trascendentali [...] Quando si apre il mondo brulicante delle singolarità anonime e nomadi, impersonali, preindividuali, sfioriamo il campo del trascendentale. (Deleuze 1975: 96)⁵

Il campo trascendentale kantiano diventa una superficie intensiva e nomadica che conduce “inconsciamente” all’Uovo spinozista in quanto definizione formale del CsO. Con ciò intendo suscettibile di una lettura formale, analizzabile attraverso una logica continua (quella seguita in questa sede, in accordo con la logica degli enunciati), fino a che percepiamo la profonda incrinatura del Corpo senza Organi per lo stesso discorso filosofico.

Dopo *Differenza e ripetizione* e *Spinoza e il problema dell’espressione* (entrambi pubblicati nel 1968), *Logica del senso* (1969) è il luogo in cui Deleuze confronta la concreta affermazione dell’univocità spinozista dell’Essere che si sviluppa dal rapporto di espressione – in quanto implica la parità delle azioni/passioni dell’anima con quelle del corpo, e offre una dinamica reale per l’equazione Espressione = Costruzione – con lo Strutturalismo come forma contemporanea del Costruttivismo. Un Costruttivismo che comprende la sfera dell’espressione in quanto puramente linguistica, nel senso che non vi è struttura senza linguaggio – verbale o non-verbale. Deleuze spiega infatti che vi è una struttura dei corpi nella misura in cui i corpi sono ritenuti parlare nel linguaggio dei sintomi⁶. Puntando a una «univocità speculativa dell’Essere e del linguaggio», *Logica del senso* è sul punto di essere un incredibile tentativo di esaminare le condizioni in cui lo Strutturalismo, come «nuova filosofia trascendentale»⁷ possa essere adeguata all’espressione dell’*Untersinn* del mondo caotico dei corpi, adeguata ai loro affetti e

⁵ Si veda anche, nella quindicesima serie, “Sulle singolarità”, la nota a piè di pagina sul libro di Simondon che lo presenta come una nuova concezione del trascendentale.

⁶ Questo cruciale “esempio” è fornito da Deleuze proprio all’inizio del suo importante articolo sullo strutturalismo Cfr. G. Deleuze, “Da cosa si riconosce lo strutturalismo”, in Deleuze 2007: 214-243. L’articolo fu scritto nel 1967 e così presentato precisamente: «Siamo nel 1967», sottolinea Deleuze. Ricordiamo che *L’anti-Edipo* fu pubblicato nel 1972, lo stesso anno dell’articolo “strutturalista”, ma che il piano “carrolliano” di strutturalismo affermato nell’articolo lo rende chiaramente filosoficamente contemporaneo a *Logica del senso* (1969).

⁷ Cfr. G. Deleuze, “Da cosa si riconosce lo strutturalismo”.

intrecci, alla profondità e all'infondatezza del corpo, dal momento che il senso non è altro che l'evento come effetto incorporeo di superficie. La questione principale delle serie di Logica del senso è investire, sopra e oltre l'opposizione del fondo e della superficie, l'articolazione proposizionale del senso e del linguaggio nelle azioni e passioni dei corpi in grado di risalire alla superficie del linguaggio. Il fatto che il senso sia un evento incorporeo implica che le profondità del corpo siano espresse come una superficie pura, che crea i giochi linguistici di Lewis Carroll, i paradossi di senso e non-senso (lo specchio) sviluppati attraverso le doppie serie (corpo-linguaggio, "mangiare"- "parlare", ecc.), assolutamente paradigmatici di un movimento che va dai corpi all'incorporeo, in un divenire illimitato (*devenir-illimité*) che viaggia lungo la superficie. Il divenire, l'illimitato divenire dei corpi, è strettamente coestensivo al linguaggio quando ogni cosa risale la superficie. *Alice nel Paese delle Meraviglie*... I giochi del linguaggio sono giochi di superficie, non-sensi animati che "circolano" come manifestazioni piatte dell'essenza incorporea del senso. Immateriale, il senso non è altro che un effetto, il quale esprime ogni affetto come un effetto di superficie – come un effetto ottico (o un effetto-specchio).

Nell'undicesima serie, Deleuze propone questa "spiegazione" dello Strutturalismo:

Gli autori che una recente moda ha chiamato strutturalisti hanno forse soltanto questo punto in comune, ma tale punto è l'essenziale: il senso, non come appartenenza, bensì come effetto di superficie e di posizione [...] Coscientemente o no, lo strutturalismo celebra il suo ritrovarsi con una ispirazione stoica e carrolliana. La struttura è veramente una macchina per produrre il senso incorporeo. (Deleuze 1975: 69)

Con la Tredicesima serie, "Sullo schizofrenico e sulla bambina", Logica del senso si rivela come, se non l'unico, un caso molto singolare nella storia della letteratura filosofica. Rottura [*breakdown*]. Rottura dello Strutturalismo come questo nuovo materialismo, nuovo ateismo, nuovo anti-umanismo, di questa «produttività che è quella della nostra era», così come celebrato nell'articolo "Come si riconosce lo strutturalismo".

Il collasso [*breakdown*] dello strutturalismo carrolliano è provocato dal Corpo senza Organi convulsivo di Artaud come una insurrezione dei due "linguaggi" nella profondità delle azioni e passioni corporee, che va a minacciare, anche violentemente, di condurre all'implosione del progetto di una logica del senso seriale – e di una "psicoanalisi del senso" (anche se Deleuze continua a distinguerla dalla "cattiva psicoanalisi"). Emerge improvvisamente un corpo schizofrenico che distrugge l'organizzazione "superficiale" del senso e del linguaggio, creando la questione della tredicesima serie: come concepire una superficie adeguata alle ultime profondità rotte del corpo una volta che le serie sono scomparse? In questo momento la scoperta da parte di Artaud di un "corpo vitale" spezza la superficie «a forza di sofferenza». Dietro al nome del «corpo senza organi di

Artaud»⁸, un puro linguaggio-affetto di parole-soffi (*mots-souffles*) e di parole-grida (*mots-cris*), di azioni-parole e di passioni-parole esclusivamente toniche e non scritte, è sostituito per effetto del linguaggio. Il linguaggio-affetto di un corpo ex-pulsivo – o meglio, citando Artaud: «lo spazio del soffio tra la fuga di tutte le parole» [*l'espace du souffle entre la fuite de tous les mots*] (Artaud 1956: 187). È una macchina che respira. Scrive Deleuze – e deve essere citato per intero per sentire il Corpo senza Organi disorganizzare la superficie filosofica (inclusa quella della bio-filosofia di Deleuze, essendo questa esperienza indissociabile dal '68 e dalla sua decisione politica di lavorare con Guattari nel 1969):

Nulla è più fragile della superficie. [...] Ci si accorge di aver cambiato elemento, di essere entrati in una tempesta. Si credeva di essere ancora tra le bambine e i bambini, già si è in una follia irreversibile. Si credeva di essere all'avanguardia delle ricerche letterarie, nella più elevata invenzione dei linguaggi e delle parole; si è già nei contrasti di una vita convulsiva, nella notte di una creazione patologica concernente i corpi. (Deleuze 1975: 79)

Siamo in un altro mondo e in un linguaggio completamente diverso. Con orrore, lo riconosciamo facilmente: è il linguaggio della schizofrenia. Anche le parole-baule sembrano funzionare diversamente, prese in sincope e sovraccaricate di gutturali. Possiamo misurare nello stesso momento la distanza che separa il linguaggio di Carroll da quello di Artaud – il primo emesso alla superficie, il secondo intagliato nella profondità dei corpi. Possiamo misurare la differenza tra i loro rispettivi problemi. Siamo perciò in grado di riconoscere il pieno impatto delle dichiarazioni fatte da Artaud nella sua lettera da Rodez:

«Non ho fatto la traduzione di Jabberwocky. Ho cercato di tradurre un frammento ma mi sono molto annoiato. Non ho mai amato questo poema che mi è sempre apparso di un infantilismo artefatto...*Non amo i poemi o i linguaggi di superficie* che fanno di svago gioioso e di successo intellettuale, e, questo, si basava sull'ano senza però metterci anima o cuore. L'ano è sempre terrore, e io non ammetto che si perda un escremento senza uno strappo in cui si perde anche l'anima, e in *Jabberwocky* l'anima non è nemmeno presente... È possibile inventare la propria lingua e far parlare la lingua pura con un senso extragrammaticale ma è necessario che tale senso sia valido in sé, vale a dire che derivi dall'angoscia...*Jabberwocky* è opera di uno sfruttatore che ha voluto nutrirsi intellettualmente, sazio di un pasto ben servito, che si nutre del dolore altrui... Quando si smuove la cacca dell'essere e del suo linguaggio, il poema deve puzzare, mentre *Jabberwocky* è un poema che il suo autore si è ben guardato dal mantenere nell'essere uterino della sofferenza in cui ogni grande poeta si è immerso e in cui, distendendosi, ne riporta il cattivo odore.

⁸ Deleuze cita il seguente passaggio di Artaud in nota : «Senza bocca senza lingua Senza denti Senza laringe Senza esofago Senza stomaco Senza ventre Senza ano. Io ricostruirò l'uomo che sono» (Deleuze 1975: 84).

Vi sono in *Jabberwocky* passi di feccialità, ma si tratta della feccialità di uno snob inglese in cui l'osceno si arriccia come i riccioli con il ferro caldo... è l'opera di un uomo che mangiava bene, e tutto ciò si sente nel suo scritto...». Riassumiamo: Artaud considera Lewis Carroll come un perverso, un piccolo perverso che si attiene all'instaurazione di un linguaggio di superficie e non ha sentito il vero problema di un linguaggio in profondità – problema schizofrenico della sofferenza, della morte e della vita. I giochi di Carroll gli paiono puerili, il suo alimento troppo mondano, persino la sua feccialità ipocrita e troppo ben educata. (Deleuze 1975: 80-81)

Siamo in un altro mondo... in un mondo che guarda attraverso «la ridicolezza del pensatore», del «pensatore astratto», che «rimane sulla riva», limitandosi alla contro-effettuazione della violenta alternativa del Corpo senza Organi – «alla piatta e semplice rappresentazione dell'attore o del ballerino». E se, come conclude Deleuze, non daremmo una sola pagina di Artaud per le opere complete di Carroll, è perché il Corpo senza Organi di Artaud ferisce la filosofia in un modo tale che la biofilosofia deleuziana non ha altra scelta che quella di agire la produttività della superficie dalle intensità del corpo schizofrenico e dalla «sua progressiva e creativa disorganizzazione». Sarà compito di *L'anti-Edipo* dare alla filosofia contemporanea il piano di immanenza come questa superficie delle intensità, senza cui i concetti non possono essere reali, e come il movimento della vita che passa attraverso il campo materiale del pensiero verso un corpo senza soggetto, interagendo con un corpo macchinico.

Rottura, sfondamento senza il quale il materialismo rimane un'Idea, o una Decisione (Badiou, Lardreau, e il loro «viva il Materialismo!»⁹), senza cui le operazioni concettuali non possono essere effettuate come quelle fisiche¹⁰. Sfondamento dionisiaco, senza il quale la Sostanza spinozista come distribuzione di intensità sulla superficie dell'Uovo (ossia il CsO) non può essere sperimentata come l'«inconscio schizofrenico» del mondo che dà le sue condizioni interne agli eventi, come l'unica consistenza dei concetti¹¹. È in tale senso sperimentale – in un campo di sperimentazione trascendentale – che il Corpo senza Organi è indissociabile dal *breakdown* assoluto che esso ha provocato nel discorso deleuziano, dalla Tredicesima serie di *Logica del senso* fino all'apertura di *L'anti-Edipo* (costando a Deleuze il Collège de France):

⁹ Si veda lo pseudo-anonimo *Vive le materialisme !* (Lagrasse: Verdier, 2001).

¹⁰ La fisicità del concetto – come un «centro di vibrazioni» – è sviluppata in *Che cos'è la filosofia* (Deleuze, Guattari 1996), il libro-testamento di Deleuze e Guattari. Ma dobbiamo citare anche la risposta di Deleuze in un'intervista del 1980: «L'idea di una vita non-organica è costante in *Mille piani*. È precisamente la vita del concetto» (trad. mod.). Questa affermazione nietzscheana associa il Corpo senza Organi con l'insurrezione dionisiaca contro il mondo apollineo e la filosofia di Schopenhauer.

¹¹ Il confronto Deleuze/Badiou su tale questione dell'Evento è, qui, assolutamente fondamentale – sapendo che Badiou, nel suo libro su Deleuze, ha eliminato totalmente il suo lavoro con Guattari, visto che aveva bisogno di ignorare il rinnovamento della filosofia deleuziana a partire dalla rottura del CsO. Si veda Badiou 2004 o anche il «Dossier Badiou/Deleuze» che ho pubblicato su *Futur Antérieur* (Alliez 1997-98) – e il suo prolungamento nel mio articolo «Badiou. La grâce de l'universel» (Alliez 2001).

«Respira, scalda, mangia. Caca, fotte. Che errore aver detto l'(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni» (Deleuze e Guattari 2002: 4)

Sostituendo tale costruttivismo macchinico a quello strutturalista, Deleuze e Guattari offrono il Corpo senza Organi come l'identità fisica tra l'Espressionismo e il Costruttivismo. Identità fisica significa che non è più un problema per il pensiero (il pensiero «immanente alla vita»), bensì per la dimensione vitale della vita in cui il pensiero è immerso per diventare filosofia E non-filosofia (Deleuze 2010) scorrendo «in questa emozione che rende la mente consapevole di questo terribile, disturbante sole di materia, e passa attraverso la sua ardente fiamma bianca» (Artaud). Si tratta di una conflagrazione che, in tale sperimentazione schizo, conduce il filosofo a «diventare non-filosofo, così che la non-filosofia diventa la terra e il popolo della filosofia» (Deleuze e Guattari 1996: 85). La cristallizzazione sul “CsO” della diffusione virale e rizomatica del pensiero di Deleuze e Guattari che abbiamo evocato all'inizio non ha altro fondamento che questo mutuale divenire. Essa realizza l'equazione per cui Espressione=Costruzione=Divenire (l'impensabile per il lacaniano post/iper-strutturalismo di Badiou)¹² e implica «nient'altro che frange d'intensità, potenziali, soglie, gradienti. Esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intenso e vivente della materia» (Deleuze e Guattari 2002: 346)¹³. La questione è qui quella di non rispondere un'altra volta al cattivo processo riguardante la cosiddetta “apologia della schizofrenia”, incorporata presumibilmente nella nozione di Corpo senza organi. Deleuze e Guattari lo fanno a lungo in *Mille piani*. Quando il CsO diventa il nome del divenire della stessa filosofia, la prima questione è determinare il più precisamente possibile le linee del divenire implicate da questa nuova sensibilità¹⁴.

¹² Con questa equazione, verifichiamo che il pensiero di Deleuze e Guattari non è un Post-Strutturalismo (se questa nozione non ha soltanto un significato puramente cronologico). Conversamente e in senso stretto, si potrebbe dire che *Logica del senso* ha provato a sviluppare una filosofia post-strutturalista. Nel suo recente libro, Jean-Claude Milner (2002) presenta, piuttosto ragionevolmente, il lacanismo come un iper-strutturalismo – e legge come “anti-struttura”.

¹³ E ancora, citando l'inizio di questo passaggio: «I seni sul torso nudo del presidente non sono né deliranti né allucinatori; essi designano innanzitutto una frangia d'intensità, una zona d'intensità sul suo corpo senza organi. Il corpo senza organi è un uovo: è attraversato da assi e da soglie, da latitudini, da longitudini, da geodetiche, è attraversato da gradienti che segnano i divenire e i passaggi, le destinazioni di colui che vi si sviluppa. Nulla qui è rappresentativo, ma tutto è vita e vissuto: l'emozione vissuta dei seni non rassomiglia a seni, non li rappresenta, più di quanto una zona predestinata nell'uovo non rassomigli all'organo che vi sarà indotto. Nient'altro che frange d'intensità, potenziali, soglie, gradienti. Esperienza straziante, troppo commovente, attraverso cui lo schizo è quanto mai prossimo alla materia, a un centro intenso e vivente della materia» (Deleuze e Guattari 2002: 346). Non sorprendentemente, la terza tesi di *Viva il Materialismo* recita: come pura Decisione, «il materialismo non ha nulla a che vedere con la materia» – e questo, ovviamente, è affermato contro Deleuze (cfr. Lardreau 1999).

¹⁴ Nel senso in cui Artaud ha scritto che il pensiero «deve essere in grado di rispondere a tutte le manifestazioni del sentimento e della vita» (cfr. “Lettre à monsieur le législateur de la loi sur les stupéfiants”, in Artaud 1991).

Scorgo due linee, che in realtà sono necessariamente e assolutamente una, poiché informano e deformano il piano di consistenza del pensiero di Deleuze e Guattari:

1. La Logica del senso diventa una Logica della sensazione;
2. La biofilosofia si realizza come una biopolitica.

Per concludere, seguiamo brevemente queste due linee del divenire.

1. Il destino aporetico di *Logica del senso* è fissato nel suo ultimo capitolo, quando la questione di un “qualcos'altro” rimane come il fatto della logica del senso stoico-carrolliana, che deve attendere l'opera d'arte a venire, la quale unicamente offrirà la risposta. In *Kafka. Per una letteratura minore*, pubblicato da Deleuze e Guattari come una sorta di appendice a *L'Anti-Edipo*, il “qualcos'altro” è una sequenza di stati intensivi che formano un divenire collettivo, il quale limita il Senso alla direzione delle sue «linee di fuga»¹⁵. Un uso a-significante e intensivo del linguaggio, che «parla sullo stesso piano delle cose» (Deleuze e Guattari 2006), che dà alla sintassi il grido delle forze e che ne fa una macchina di espressione in una materia intensa, ossia energia. Queste forze sono tutte positive in relazione all'intensità = 0 del Corpo senza Organi, una «produzione del reale come una forza intensiva che parte da zero» (ivi [trad. mod.] – ecco perché il CsO è un uovo) e richiede un “io sento” più profondo di qualsiasi vissuto... Sentire è divenire, divenire-altro. Sento che divengo significa che ad essere reale è lo stesso divenire, la rottura delle intensità nomadiche prodotte sul CsO – e ciò non è una corrispondenza di relazioni che fanno una struttura, che fissano il divenire in una struttura¹⁶. Kafka (il suo divenire-animale) incontra Artaud (un mondo di pure intensità) quando l'Arte non ha altro problema che “catturare le forze” perché la forza è la condizione costitutiva della sensazione per un corpo; perché la sensazione raggiunge il corpo rompendo con l'organismo che imprigiona la vita. Ma a questo punto, la letteratura, la “letteratura minore”, deve essere sostituita dalla pittura, la pittura che rende visibile, immediatamente, la «pura presenza del corpo», la materialità del corpo, la sua realtà intensiva in quanto Corpo senza Organi liberato dalla sua rappresentazione organica¹⁷. La pittura rende il CsO visibile nella sensazione: questa è stata l'esperienza di Artaud, che ha scoperto il «corpo senza organi» attraverso Van Gogh – Van Gogh il suicidato della società¹⁸ – e, probabilmente, anticipato tale scoperta nei disegni che (spiega Artaud)

¹⁵ «Du sens, subsiste seulement de quoi diriger les lignes de fuite» (Deleuze e Guattari 1996b).

¹⁶ Contro lo Strutturalismo: «una corrispondenza di rapporti non fa un divenire» (Deleuze e Guattari 2006: p. 355)- La critica dello strutturalismo è sviluppata nel decimo piano (Ivi: 348-457).

¹⁷ La figura di D.H. Lawrence è qui importante: non solo perché egli iniziò improvvisamente a dipingere nel 1926 – quattro anni prima della sua morte – ; ma dopo tutto, perché la sua concezione delle arti plastiche è basata sulla realtà di un corpo glorioso che, dopo aver animato i suoi lavori letterari, si rivolge all'atto pittorico (Lawrence 1929). In “Per farla finita con il giudizio” quindicesimo capitolo di *Critica e Clinica*, Deleuze riferisce il corpo senza organi sia a Artaud che a Lawrence (Deleuze 1997: 165-176).

¹⁸ I testi di Artaud con il “corpo senza organi” sono raccolti nel tredicesimo volume delle Opere Complete che raccoglie: *Van Gogh il suicidato della società* (1947); *Per farla finita con il giudizio di dio* (1948); *Il teatro della crudeltà* (1948).

«non sono più temi artistici», «opere d'arte, opere di simulazione estetica». Disegno-azione, secondo Derrida (2002: 98)¹⁹. Non vi è altra ragione per cui la logica del senso viene sostituita dalla logica della sensazione e associata alla pittura, una volta che la pittura, la pittura-azione, presenta istericamente («attraverso un eccesso di presenza») la sequenza Espressione=Costruzione=Divenire – e fa questo senza il concetto di “segno” (decostruito, nei termini della letteratura, dal libro su Kafka). *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981) segue *Mille piani* (1980) così strettamente perché la pittura presenta materialmente l'opera d'arte come «nient'altro che un essere di sensazione». Essendo il più cezanniano dei pittori contemporanei, Bacon fa ricadere la verità sul corpo per liberare, attraverso la sua de-formazione, la sua dis-organ-izzazione, una potenza più profonda e quasi invivibile (Deleuze 2008: cap. VII, “L'isteria” e VIII, «Dipingere le forze»). Che cos'è la verità? Più che una verità estetica è una verità come puro sensibile, la verità intensiva del Corpo senza Organi che incorpora l'estetica come *aisthesis*, ossia sensazione. Logica della sensazione significa che ogni vera immanenza è estetica – e che è l'opera d'arte a esprimerla in una politica della sensazione, costruendo un blocco di sensazione che sussiste da solo «consiste in sé» (l'espressione di Whitehead riscoperta da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*) come una nuova possibilità di vita.

Tutto ciò significa una politica della sensazione piuttosto che una “estetica nel senso comune del termine. Perché l'arte non è un fine, bensì un modo per tracciare linee di vita, una maniera di liberare materie d'espressione costruendo nuove territorialità sensibili che implicano dei divenire reali come i media reali dell'arte nella sua associazione vitale con la non-arte²⁰.

2. La biofilosofia che si realizza come una biopolitica, come una politica dell'Essere in quanto Vita, costitutivamente connessa alla Sensazione (e non più, necessariamente, sotto le condizioni dell'inconscio), è il significato di «come farsi un corpo senza organi?»²¹. Quest'ultima, prima di essere una domanda, è la risposta costruttiva alla

¹⁹ Si veda la sequenza: «Couti l'anatomie» (settembre 1945); «La potence du gouffre» (ottobre 1945); «L'exécration du Père-Mère» (aprile 1946); «La projection du véritable corps» (novembre 1946 – december 1947/january 1948). Questi quattro disegni furono presentati nella mostra *Hommage à Antonin Artaud* (Museum Quartier, Vienna, 7 Settembre – 17 Novembre 2002, curata da Cathrin Pichler e Hans-Peter Litscher). Sul disegno «La potence du gouffre», leggiamo: «La potenza del golfo è l'essere e non la sua anima ed è il suo corpo» [La potence du gouffre est l'être et non son âme et c'est son corps].

²⁰ Estendendo questa linea artaudiana, incontriamo le azioni materiali dell'Azionismo Viennese, che immergono i corpi nel caos delle sensazioni, dis-organ-izzandoli per presentarli come Pitture viventi di un processo schizo che implica un «inconscio macchinico». In particolare Mühl, che ha proposto il «principio guida Materia = Colore» e scrive: «nell'azione materiale, il corpo è come un uovo rotto che lascia vedere il suo tuorlo».

²¹ Il titolo del sesto piano, «Come farsi un corpo senza organi?», è associato con la data artaudiana del 28 Novembre 1947 – la data di *Per farla finita con il giudizio di dio*. Nella prefazione all'edizione italiana di *Mille piani*, Deleuze e Guattari spiegano che la sua differenza rispetto a *L'anti-Edipo* consiste nel fatto che la molteplicità non è più considerata come una sintesi sotto le condizioni dell'Inconscio, ma come un puro sostantivo. Il sesto piano svilupperà l'idea che l'Eliogabalo e i Tarahumara di Artaud esprimano

rottura di Logica del senso, così come viene formalizzata nella ventiduesima serie, “Porcellana e vulcano”:

Se volere è volere l'evento, come non se ne vorrebbe anche la piena effettuazione in una mescolanza corporea e sotto questa volontà tragica che presiede tutte le ingestioni? [...] È forse possibile mantenere l'insistenza dell'incrinatura incorporea pur badando a non farla esistere, a non farla incarnare nella profondità del corpo? Più esattamente, è forse possibile attenersi alla contro-effettuazione di un evento, semplice rappresentazione piena dell'attore o del ballerino, pur guardandosi dalla piena effettuazione che caratterizza la vittima o il vero paziente? Tutte queste domande manifestano il ridicolo del pensatore: [...] Quando Artaud parla dell'erosione del pensiero come di qualche cosa di essenziale e di accidentale a un tempo, radicale impotenza e nondimeno alto potere, è già dal fondo della schizofrenia. Ciascuno rischiava qualcosa, quanto più lontano in tale rischio e ne trae un diritto imprescrivibile. Cosa rimane al pensatore astratto quando dà consigli di saggezza e di distinzione? Allora, parlare sempre della ferita *di* Bousquet, dell'alcolismo *di* Fitzgerald e *di* Lowry, della follia *di* Nietzsche e *di* Artaud, rimanendo sempre alla riva? Diventare professionista di tali chiacchiere? In verità, come restare alla superficie senza permanere sulla riva? Come salvarsi salvando la superficie e tutta l'organizzazione di superficie, compreso il linguaggio e la vita? Come giungere a questa *politica*, alla *guerriglia* completa? (Deleuze 1975: 140-141)

Una politica, una guerriglia completa attraverso cui Artaud è Spinoza resuscitato, perché è solo da Artaud lo Schizo che noi possiamo «provare a percepire e comprendere Spinoza per la via di mezzo» (Deleuze 1998). Ciò significa che il più grande libro sul CsO è l'Etica, perché l'unico processo universale è la Schizofrenia come il piano d'immanenza del desiderio (è attraverso il CsO che noi desideriamo, dato che il CsO è il continuum del desiderio). Il fatto che «la stessa parola, schizo, [...] designi tanto l'eventuale sfondamento quanto la possibile caduta, così come tutte le transizioni, le implicazioni dei due estremi» è l'inevitabile conferma dell'assoluta produttività del processo schizofrenico, nonché della sua repressione sociale ogni volta che il desiderio è condotto al di fuori del suo piano d'immanenza dalle trascendenze organizzate del Giudizio di Dio. La caduta: più il processo di produzione è portato fuori rotta, brutalmente interrotto, più lo schizo-come-entità si presenta come un prodotto specifico (Deleuze e Guattari 2002).

Se il CsO è il Reale, sempre già espresso, ma che per ognuno deve essere costruito singolarmente, laddove le intensità si muovono e cadono; se non è «assolutamente una nozione o un concetto, ma una pratica, un insieme di pratiche» (Deleuze e Guattari 2006) che richiedono la massima cautela per riuscire a separare il CsO dai suoi doppi svuotati o

precisamente questa « molteplicità di fusione, la fusibilità come zero infinito, *piano di consistenza*, materia in cui non ci sono dèi» (Deleuze e Guattari: 214). Ciò significa che, da *L'anti-Edipo* a *Mille piani*, Artaud è ancora al lavoro.

cancerosi, è perché il Corpo senza Organi è la Lotta all'interno di noi stessi. È ciò che combatte il Giudizio e ogni organ-izzazione che imprigiona la vita, tutte le regressioni che rendono il desiderio fascista e mortificato; ma, dopo tutto, come Deleuze spiega nel suo ultimo testo, “Per farla finita con il giudizio”, è la lotta tra le forze, la lotta attraverso cui una forza cattura ed elimina le altre, laddove tutte queste associazioni di forze creano un divenire selettivo, prodotto da una potente vitalità non-organica. La verità estetica (*aesthetic/aisthetic*) del Corpo senza Organi è un'arte di sé.

Fate la lotta, non la guerra.

Perché il Giudizio di Dio è sempre dalla parte della guerra, contro il potere sociale della differenza.

«In guerra», scrive Deleuze in una frase terribilmente attuale, «la volontà di potenza significa che la volontà vuole il dominio – potenza come massimo di potere, potere o dominio (“Per farla finita con il giudizio”, in Deleuze 1997).

Combattere la guerra – o, come farsi un corpo senza organi. Questo era l'inizio di *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, quando Artaud stava combattendo la relazione americana alla guerra, «destinata a dimostrare attraverso le schiacciati virtù della forza la sovraeccellenza dei prodotti americani » (Artaud 2000).

Gli americani [...] vogliono con tutta la forza e con tutti i mezzi a disposizione fare e fabbricare soldati in previsione di tutte le guerre planetarie che potrebbero scoppiare in futuro, e che sarebbero destinate a dimostrare attraverso le schiacciati virtù della forza la sovraeccellenza dei prodotti americani, e dei frutti del sudore americano in tutti i campi dell'attività e del possibile dinamismo della forza (*ibidem*).

Con Artaud e la sua volontà folgorante di «esercitare la vita», Deleuze e Guattari tracciano le linee di un «divenire-rivoluzionario» per il mondo presente. Questa è la condizione che pone il Cso perché la loro filosofia divenga una onto-etopietica²².

²² Ho sperimentato il concetto di “onto-etologia” in Alliez 1993.

BIBLIOGRAFIA

- Alliez, E. (1993). *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Paris: Cerf.
- Alliez, E. (1997-98). "Dossier Badiou/Deleuze", in *Futur Antérieur*, n° 43, 1997-98/3.
- Alliez, E. (2001). "Badiou. La grâce de l'universel", in *Multitudes*, n° 6, settembre 2001.
- Artaud, A. (1956). "Projet de lettre à Georges Le Breton", in *Œuvres complètes*, vol. XI, Paris: Gallimard.
- Artaud, A. (1991). *L'ombelico dei limbi*, trad. it. di M. Raffaelli, Brescia: L'Obliquo.
- Artaud, A. (2000). *Per farla finita con il giudizio di dio*, trad. it. di M. Dotti, Roma: Nuovi Equilibri.
- Dacq, A. (1941). *L'Œuf et son dynamisme organisateur*, Paris: Albin Michel.
- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso* (1969). Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (1997). *Critica e Clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Deleuze G. (1997b). *Differenza e Ripetizione* (1968). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Deleuze, G. (1998). *Spinoza. Filosofia pratica* (1968). Milano: Guerini e Associati.
- Deleuze, G. (2000). *Pourparler*, Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche e la filosofia* (1962). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi* (1966). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2007). *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, trad. it. di D. Borca, Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2008). *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2010). "L'immanenza: una vita...", in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, trad. it. di D. Borca, Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Torino: Einaudi).
- Deleuze, G., Guattari, F. (1996b). *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972). Trad. it. di A. Fontana, Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2006). *Mille piani. Capitalismo e Schizofrenia* (1980). Nuova ed. a cura di G. Guareschi, Roma: Castelvecchi.
- Derrida, J. (2002). *Artaud le Moma*. Paris: Galilée.
- Foucault, M. (1977). "Introduzione alla vita non fascista", Prefazione all'edizione americana di *L'anti-Edipo*. Trad. it. in *Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*. Milano: Feltrinelli (1997).
- Foucault, M. (1983). "La scrittura di sé", in *aut-aut*, nn. 195-196, 1983, pp. 3-18.
- Lardreau, G. (1999). *L'exercice différé de la philosophie. A l'occasion de Deleuze*, Lagrasse: Verdier.

- Lawrence, D.H. (1929), "Introduction to these paintings", in *The Paintings of D.H. Lawrence*, Mandrake Press.
- Milner, J.-C. (2002). *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris: Seuil.
- Pearson, K.A. (1999). *Germinal Life, The difference and repetition of Deleuze*, London-New York: Routledge.
- Simondon, G. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF.