

## ***L'involuzione creatrice, o alla ricerca del proprio di una vita***

di EMILIA MARRA

### **Abstract**

In this paper I aim to introduce the very last text written by Gilles Deleuze, *Immanence : une vie....* In this text we discover another way of thinking life, a life that would not be merely my singular life. "Life and nothing more" doesn't refer to my biological life or to the determinations that describe my life, but to something else that we all have in common. This "something" is so precious because it is precisely what biopolitics cannot reach. Reading again Deleuze's considerations on Spinoza and Leibniz, we may discover useful tools with which to try and understand the meaning of this enigmatic expression.

Nei suoi *Saggi di teodicea*, Leibniz cerca di rispondere alle esitazioni di Teodoro in merito alla sorte che toccherà a Sesto Tarquinio, ossia l'essere bandito da Roma: la Pallade Atena, su ordine di Giove, lo accompagnerà alla piramide dei destini, luogo in cui lo stesso padre degli dei si reca di tanto in tanto, non potendo fare a meno di compiacersi del proprio operato. Atena mostrerà a Teodoro una serie indeterminata di Sesti, abitanti di altrettanti "appartamenti" all'interno di una piramide trasparente, che possiede una vetta, una sommità, ma la cui base è indefinitamente estesa. Ognuno di questi Sesti ha una cifra sulla fronte, e svolge le proprie azioni ignaro che queste sono già scritte nel libro del suo destino. Teodoro può sfogliare quelle pagine e leggere di un Sesto che abbandona Roma, di un altro che non viola Lucrezia e così via. Giove però ha scelto, e ha dato esistenza al Sesto che conosciamo dai racconti, quello che si farà incoronare re di Roma e che si macchierà della terribile infamia. Alla domanda sul perché proprio quel Sesto con quella tale cifra sulla fronte e non un altro, Leibniz risponde con l'imponente criterio del meglio<sup>1</sup>. Tale criterio, difesa strenua della massima ottimizzazione possibile dell'ordine cosmico, risuona all'orecchio contemporaneo come lo sposo perfetto delle logiche manageriali, che hanno progressivamente invaso il campo della formazione e della produzione, altisonanti nel loro auspicare e promuovere il raggiungimento di prestazioni lavorative migliori e competenze sempre più specialistiche, in una determinazione dell'individuo fitta e totalizzante. Eppure Deleuze, mentre è impegnato con Guattari nella stesura di *Mille Piani* (Deleuze e Guattari 2010), si avvicina con grande curiosità a Leibniz: nella le-

---

<sup>1</sup> Traggio questo particolare riferimento dal corso di Deleuze su Leibniz del 24/02/1987, reperibile su [www.webdeleuze.it](http://www.webdeleuze.it).

zione introduttiva al corso che tiene a Vincennes nel 1980<sup>2</sup>, non esita a dire ai suoi studenti che Leibniz è uno dei filosofi più adatti a rispondere alle domande sul cos'è un'attività filosofica e sul chi è un filosofo, aggiungendo, nel corso del 1987<sup>3</sup>, che la sua particolarità sta nel concentrarsi non sull'insieme del già dato, dunque del necessario e dell'inevitabile, ma sull'atto nel suo farsi. Al di là dell'indubitabile fascino che l'immagine della piramide dei destini suscita nel lettore di Leibniz, essa offre paradossalmente occasione a Deleuze di pensare il proprio dell'individuo in assenza di determinazioni, dunque in uno spazio all'interno del quale, come ci suggerisce *Mille Piani*, non si è né uno né molteplice. Questo luogo indefinibile tra attuale e virtualità è proprio lo spazio all'interno del quale la logica biopolitica, che si nutre di definizioni e differenziazioni, non ha presa, e Deleuze fa coincidere questo luogo con il farsi dell'azione non-ordinaria. Di più, nel farsi di tale azione, l'individuo si spoglia della sua soggettività per abbracciare la singolarità, trovando in essa non uno "stato d'eccezione", sussumibile sotto la logica strategica del *problem solving* (Bazzicalupo 2010), ma al contrario proprio ciò che sfugge alla normatività: l'impersonale.

\*

Durante il corso del 1987, Deleuze sottolinea che il proprio della monade, definita in termini di inclusione di predicati, non è per Leibniz l'insieme degli atti passati, ma proprio l'insistenza sull'atto presente. La monade «racchiude i suoi predicati»<sup>4</sup>. Deleuze ci dice: «è essenziale che la recinzione o la chiusura, cioè l'inclusione, sia il corrispondente dell'atto presente in corso di farsi e non degli atti passati»<sup>5</sup>. Questa indicazione è preziosa: la monade Sesto (ammesso che di monade si possa parlare) non è determinata dall'insieme dei suoi atti passati, ma si determina nel corso del suo agire, dunque nel suo includere un predicato. Ma cosa vuol dire includere un predicato? Deleuze ce lo spiega nella prima lezione del suddetto corso: includere vuol dire contenere, e in latino contenere è *involvere*<sup>6</sup>. Coerentemente a tali affermazioni, Deleuze riprende il concetto di involuzione nella sua accezione critica contro il suo pendant positivista, l'evoluzione, nel capitolo sul *Divenire-inteso, divenire-animale, divenire-impercettibile* in *Mille piani*, in cui scrive che «il divenire è involutivo, l'involuzione è creatrice» (Deleuze e Guattari 2010: 298). Ma come può l'involvere, il contenere, essere un divenire, essere creazione, quando il contenere in Leibniz è naturalmente l'anticamera del palazzo del determinismo e della teodicea? Altrimenti detto, come possono le monadi, chiuse in se stesse, rendersi dina-

<sup>2</sup> Il corso è reperibile sul sito [www.webdeleuze.it](http://www.webdeleuze.it).

<sup>3</sup> Anch'esso reperibile sul sito [www.webdeleuze.it](http://www.webdeleuze.it).

<sup>4</sup> «L'inclusion c'est la fermeture : la monade enferme ses propres prédicats, elle renferme ses prédicats» (corso su Leibniz del 24/02/1987).

<sup>5</sup> «Ce qui est essentiel c'est que la clôture ou fermeture, c'est à dire l'inclusion, est le correspondant de l'acte présent en train de se faire et non pas des actes passés» (ivi).

<sup>6</sup> «Ce qui est plié est nécessairement enveloppé dans quelque chose sinon ce ne serait pas plié. Ce qui est plié n'est plié, ce qui est courbe n'est courbe que pour être enveloppé. Enveloppé, en latin, c'est *involvere*, ou *implicare*. Impliqué, enveloppé, c'est la même chose. *Implicare*, c'est quoi ? C'est l'état du pli qui est enveloppé dans quelque chose, qui est impliqué dans quelque chose. Ce qui est plié et par la même impliqué dans quelque chose» (corso su Leibniz del 1987, lezione del 16/12/1986).

niche in direzione di un divenire-altro? Inoltre non bisogna dimenticare che nel suo *Spinoza e il problema dell'espressione* (Deleuze 1999) Deleuze aveva individuato nell'utilizzo del concetto di espressione il comune intento anticartesiano di Spinoza e Leibniz: la tripartizione essenziale di tale concetto si articolava in Spinoza nella triade espressiva della sostanza, la cui determinazione nel mondo del finito era la dialettica tra esplicazione e complicazione a livello modale, atta a esprimere le modificazioni della sostanza costitutive di uno stesso e unico mondo, mentre in Leibniz le monadi, espressioni di Dio, esprimono una porzione di mondo, componendone nel loro insieme la totalità<sup>7</sup>. Quindi in Leibniz il mondo espresso si avvolge nelle monadi che lo esprimono, e la garanzia dell'unità di tale mondo è data soltanto dall'intelletto divino. Qual è la differenza tra queste due articolazioni, in apparenza non così distanti tra loro? Deleuze sostiene, nelle conclusioni della monografia del '68 (Deleuze 1999), che l'espressione in Spinoza non si riconcilia con la creazione, ma che al contrario viene rigettata dalla parte dei segni inadeguati o del linguaggio equivoco. Così, se una creazione è possibile, se un divenire può essere reale, esso si troverà dalla parte della dicotomia leibniziana involvere-esprimere, e non nel linguaggio dell'univocità spinozista. Spinoza resta una presenza centrale nel pensiero deleuziano, ma sarà per così dire relegato su un piano diverso, che non sarà più quello ontologico, ma quello della semiotica, semiotica «composta da nomi propri, verbi all'infinito e da articoli e pronomi indefiniti» (Deleuze e Guattari 2010: 322), che trovano il loro spazio nel piano di consistenza, piano che si trova al di sopra o al di sotto del piano di organizzazione, che concerne «lo sviluppo delle forme e la costituzione dei soggetti» (Deleuze e Guattari 2010: 324).

Quando Deleuze (1996) scrive il suo ultimo testo, *L'immanenza: una vita...*, ci offre sin dal titolo un'indicazione preziosa: l'articolo indeterminativo ci pone immediatamente sul piano di consistenza, nel cuore della semiotica spinozista. Un'analisi del significato di questa vita non meglio precisata deve tenere conto di quanto detto sin ora, pena il rischio di perdere quelle sfumature che rendono il gesto deleuziano un contributo significativo alle teorie dell'individuazione. Vogliamo servirci qui della lettura, per molti versi pregevole, proposta da Agamben (1996) di questo testo, come ce la presenta nell'articolo *L'immanenza assoluta*, pubblicato per *Aut-aut* nel 1996. Agamben si impegna in un'analisi degli ultimi due testi rispettivamente di Foucault e di Deleuze, partendo da una semplice constatazione: l'atto conclusivo di questi due pensatori è stato quello di affrontare il problema della vita nella sua erranza. Come Deleuze nelle conclusioni di *Spinoza e il problema dell'espressione* rispetto a Spinoza e Leibniz, Agamben sottolinea dunque l'intento comune a Deleuze e Foucault, ovvero quello di sfuggire alla gabbia dello strutturalismo francese in direzione di una difesa del concetto di vita. Analizzando *L'immanenza: una vita...*, Agamben associa questa vita indefinita e acoscienziale, presentata da Deleuze mediante l'uso dell'articolo indeterminativo, al concetto di nuda vita, che egli utilizza monumentalmente già nel primo volume del progetto *Homo sacer, Il potere sovrano e la*

---

<sup>7</sup> Cfr. Deleuze 1999: cap. II, *L'attributo come espressione*.

*nuda vita* (Agamben 1995). La *nuda vita*, nozione essenzialmente negativa, perché nata dalla separazione tra vita politica e vita nutritiva (in termini aristotelici), è pensata come un concetto limite, «uccidibile e insacrificabile» insieme, parte del dogma della «sacertà della vita» (Benjamin), soglia che permette il passaggio dalla politica alla teoria (Agamben 1995: 92-93). Le analisi di Foucault sulla reciprocità tra individualizzazione e totalizzazione sono qui vivificate e riattivate, e lo stato di natura assume l'inquietante accezione di uno stato d'eccezione, in cui «il corpus è un essere bifronte, portatore tanto della soggettivazione al potere sovrano che delle libertà individuali» (Agamben 1995: 137). Tali considerazioni hanno l'enorme merito di aver accolto l'appello di Foucault a utilizzare le proprie riflessioni come "scatola degli attrezzi", ma la domanda che non possiamo fare a meno di porci qui è: questo lascito eminentemente foucaultiano risponde senza scarti alle esigenze deleuziane? Come nel caso di Leibniz e Spinoza, può darsi che anche in questo contesto l'osservanza delle comunanze sia sì, un punto focale essenziale, ma che anche le differenze reciproche siano estremamente importanti. Contro la foucaultizzazione di Deleuze, ci sembra allora importante far valere la leibnizzazione di Spinoza, operata dallo stesso Deleuze.

Agamben sostiene, a ragione, che per capire il concetto di immanenza in Deleuze occorre partire dai capitoli III e IV della monografia su Spinoza, principe dei filosofi, il quale ha l'enorme merito di aver avuto il coraggio di pensare un'immanenza assoluta, ossia un'immanenza che non sia un'immanenza a qualcosa, come nel neoplatonismo, ma un piano in cui i confini tra soggetto e oggetto non hanno più ragione di esistere. Ancora in *Mille Piani*, Deleuze ci dice infatti che se da una parte si attiva un divenire-animale, poniamo il divenire-topo di Willard, nell'omonimo film del 1972 di Daniel Mann, dall'altra occorre che anche l'animale in questione divenga qualcos'altro. Ben, il topo salvato da Willard, e che sarà la causa della sua morte, è il preferito, e Deleuze ci dice che esiste una specie di contratto di alleanza con lui: si instaura un concatenamento, che non opera per somiglianza o per analogia, ma che coglie i due soggetti nel loro divenire, confondendone così i confini (Deleuze e Guattari 2010: 292-293). Un esempio ancora più chiaro è quello di Moby Dick: il capitano Achab dice chiaramente al suo secondo «per me questa balena bianca è la muraglia, vicinissima a me», definendola così non come un animale o un individuo, ma come limite, come bordo (Deleuze e Guattari 2010: 304). Un grado di intensità entra in alleanza con un altro, che rappresenta per lui, in quel momento, un anomalo. Tale anomalo resiste alle categorie intellettive dell'uomo che lo affronta, e lo costringe così in una zona di indeterminazione in cui tutti i confini si assottigliano; la soglia nel piano di determinazione spinge l'uno verso il molteplice, spinge l'articolo determinativo a farsi indeterminativo, agisce quindi come catapulta verso il piano di consistenza, dove però, inevitabilmente, l'individuo perde proprio quell'identità che lo definiva sul piano di determinazione. Egli non è più artista o criminale, datore di lavoro o medicante, figlio di una madre e di un padre, ma diviene una velocità, rendendosi così qualitativamente

identico a tutte le altre velocità presenti sul piano di consistenza, ossia a tutti gli altri divenire. Agamben ha quindi ragione quando sostiene che:

mentre la prestazione specifica dell'isolamento della nuda vita era quella di operare una divisione nel vivente, che permetteva di distinguere in esso una pluralità di funzioni e di articolare una serie di opposizioni (vita vegetativa/vita di relazione; animale esterno/animale interno; pianta/uomo – e, al limite, zoé/bios, nuda vita e vita politicamente qualificata), una vie... segna l'impossibilità radicale di tracciare gerarchie e separazioni. Il piano d'immanenza funziona, cioè, come un principio di indeterminazione virtuale, in cui il vegetale e l'animale, il dentro e il fuori e persino l'organico e l'inorganico si neutralizzano e transitano l'uno nell'altro [...]. (Agamben 1996: 51)

Poco dopo però, pur ponendosi la giusta domanda, ovvero in che senso una vita è potenza, Agamben riconduce questo concetto, che aveva ben discostato da Aristotele nel passaggio citato, a una nuda vita preindividuale, quindi a una sorta di struttura nutritiva archetipica, il cui scopo è la crescita e l'autoconservazione, sulla linea del *conatus* di Spinoza. Ma proprio perché una vita compare, nell'esempio che Deleuze (1996) trae da Dickens, nella lotta di una persona qualsiasi – una canaglia in quel caso - tra la vita e la morte, in cui l'*Homo tantum* suscita compassione e «conquista una sorta di beatitudine», il riferimento alla tendenza a permanere in se stesso del *conatus* ci sembra essere fuorviante. Il *conatus* acquista significato, per Deleuze, soltanto come principio di unità e di equilibrio delle molteplicità interne a un singolo individuo, dunque sul piano di determinazione. In questo senso, esso è propriamente garanzia di individualità, e non può quindi rispondere all'appello di «una vita», ossia alla possibilità di essere «vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall'oggettività di ciò che accade» (Deleuze 1996). Una vita non può essere *conatus*, essa è antecedente ad ogni possibile *conatus*, proprio perché il *conatus* non preesiste, in Deleuze, alle determinazioni specifiche di un soggetto particolare. Senza individuazione non ci sarebbe *conatus*, mentre una vita è pensabile anche in assenza di determinazioni specifiche. L'assenza di queste determinazioni significa che non c'è, a questo livello, il lavoratore, «che nasce oggettivamente nudo e il capitalista oggettivamente “vestito”, proprietario indipendente» (Deleuze e Guattari 2010: 529), e rende così più permeabile la sfuggevolezza dei modi di produzione nel suo escluderli dall'essenzialità di una vita. Un uomo nasce, ecco una vita. Una vita è proprio quel divenire che garantisce di poter sfuggire alle proprie determinazioni, alle strutture edipiche, ai modi di produzione, è garanzia di libertà perché, come Deleuze ci dice in *Mille Piani*:

nessuno, neppure Dio, può dire in anticipo se due bordi si infileranno o faranno fibra, se una certa molteplicità passerà o no in talaltra, se certi elementi eterogenei entre-

ranno in simbiosi, formeranno una molteplicità consistente o di cofunzionamento, atta a trasformarsi. (Deleuze e Guattari 2010: 309)

A questo punto, Deleuze ci dà un elemento ulteriore per capire come intendere questo divenire imprevedibile, l'incontro/scontro tra due potenze che rischiano costantemente di distruggersi tra loro. Il piano di consistenza, al quale forse potrebbe anche essere attribuito un *conatus* che ormai non avrebbe più niente a che vedere con quello modale dell'*Etica*, in virtù del suo continuo proliferare e crescere senza perdere nulla della propria pianezza, è definito come un'involuzione «dove la forma non cessa di essere dissolta per liberare tempi e velocità» (Deleuze e Guattari 2010: 326). Una vita si affaccia in forma d'evento in una vita qualsiasi, purché si tratti di un divenire, di un passaggio, di una soglia. Questa involuzione ha esattamente il senso dell'involgere del Dio leibniziano, che contiene in sé tutti i mondi possibili e tutte le singolarità possibili. Il nostro essere involti, come individui singolari mossi nel proprio permanere in noi stessi, all'interno di un piano di consistenza permette dunque di pensarci al di fuori di tali determinazioni, e di consentire all'insieme infinito dei nostri possibili irrealizzati di entrare in contatto con quella parte di noi che non è decisa da concause, quella che Agamben chiama l'entrare in contatto con il proprio essere causa immanente, di entrare in contatto con l'intera piramide del nostro essere piuttosto che eseguire meramente il copione del nostro destino. L'ontologia leibniziana, così come quella spinozista, non lascia uno spazio reale alla libertà individuale, ma in Deleuze si trova l'appello a una dimensione di noi stessi che non ha a che fare con i modi di soggettivazione, ma al contrario con il divenire-impercettibile nell'irrisolvibile molteplicità dei nostri possibili non-contraddittori. L'irriducibilità al nostro essere enti modali è il proprio di una vita, e si tratta di un messaggio di unicità che non ha niente a che fare con l'appello manageriale all'essere imprenditori di se stessi o al coltivare il proprio capitale umano, ma che opera al contrario come un appello al discioglimento nel piano di consistenza, in cui l'inorganico non ha meno dignità dell'organico e la differenza tra naturale e artificiale è semplicemente un falso problema. Quando Deleuze ci dice che «attraverso il divenire-donna, bambino, animale o molecola, la Natura oppone la sua potenza e la potenza della musica a quella delle macchine dell'uomo, fracasso delle fabbriche e dei bombardieri (Deleuze e Guattari 2010: 368)», l'intento non è quello di porre una distanza tra naturale e artificiale, come se si trattasse del classico dualismo stato di natura/civiltà. Si tratta piuttosto di opporre il piano di organizzazione delle forme al piano di consistenza, il capitalismo e le strutture dominanti al richiamo di quella una vita che è la sola possibilità di abatterle, perché nel divenire la forma diventa soltanto una localizzazione provvisoria e instabile di una realtà molto più forte e molto più estesa di quanto non sia la sua attualizzazione, proprio nel suo essere indeterminata e indecidibile. L'indeterminato è esattamente ciò che non viene preso in considerazione dal progetto ontologico di Spinoza, proprio perché non c'è traccia di indecidibile nella sua *Etica*: da sempre e per sempre il progetto è stato stabilito, e permane nella sua perfetta e immobile univocità. Il presente individuale scompare sotto l'enorme peso del *sub*

*specie aeternitatis*. Una vita, che, come ci dice lo stesso Deleuze in conclusione a *L'immanenza: una vita...*, «è fatta di virtualità, eventi, singolarità», non può essere descritta in termini di espressione di una sostanza per mezzo degli attributi, e neanche come l'espressione stessa, ma assume sulle sue spalle la domanda stoica sul come «alla nozione di attributo [gli stoici] oppongono quella di modo di essere. L'essere come, il come essere. L'attributo è ciò che la cosa è, ma il come della cosa, la maniera d'essere, questo è tutta un'altra cosa» (Deleuze 1975). Per questa ragione l'inclusione dei predicati nelle monadi leibniziane, a prima vista meno adatta a descrivere il divenire rispetto all'espressione della sostanza nei suoi attributi, è invece privilegiata rispetto al sistema spinozista negli ultimi scritti di Deleuze<sup>8</sup>. Il predicato è, come dice lo stesso Leibniz nel *Discorso di metafisica*, sinonimo dell'evento, proprio perché è già rapporto. Quanto detto finora mira a suggerire che, se l'attributo è ciò che una cosa è, il predicato è proprio la sua modalità, ossia il modo in cui esso è ciò che è. Sappiamo che il predicato è rapporto di inclusione, ma come si articola questo rapporto? Per determinare il come occorre partire dal presente dell'azione, essere l'Adamo che pecca e non già l'Adamo peccatore, possibilità offerta da Leibniz e non dalla compattezza del sistema spinozista. L'Adamo che pecca, che sta peccando, che è in corso di peccare, non è che l'attualizzazione di uno solo dei suoi possibili virtuali, virtuali che sono a loro volta, sul piano di consistenza, dei predicati. Torniamo a Teodoro: possiamo chiederci in che tempo si trova la piramide dei destini? Si tratta di una contrazione tra passato, presente e futuro di molteplici flussi virtuali, che si muovono tutti secondo velocità e lentezze proprie: è uno spaccato sul piano di consistenza, una caleidoscopica sovrapposizione di immagini non simmetriche tra loro e divergenti le une dalle altre secondo proporzioni non geometriche, dunque non prevedibili. Questo spaccato coesiste però, nel racconto, con il tempo attuale di Sesto Tarquinio, con il suo presente, rivolto inevitabilmente verso l'esilio. La piramide però, sebbene non trovi spazio sul piano delle determinazioni, esiste nel suo essere, potremmo dire con Proust, "reale senza essere attuale", dunque sul piano di consistenza, assumendo caratteristiche simili a quelle di un'anima. Se il corpo vivente di Sesto Tarquinio è immerso nello spazio-tempo, la sua anima risuona in lui come il continuo brulichio delle sue indefinite possibilità, non già come il blocco compatto degli impossibili che lo escludono, ma piuttosto come l'insieme illimitato che costituisce l'essenza stessa di quello che una vita è: quando questa essenza travalica nell'esistente, ossia quando si include un predicato in un soggetto, lì si produce un evento. Ci sembra quindi che la piramide dei destini si trovi sul piano di consistenza, luogo della semiotica spinozista, come l'insieme dei predicati attribuibili a un Sesto, a un soggetto, o, più in generale, a una vita. Gli articoli indeterminativi, i pronomi indefiniti e i verbi all'infinito hanno il vantaggio di non ricondurre l'enunciato al

<sup>8</sup> Cfr. anche corso su Leibniz del 10/03/1987: «En d'autres termes si la substance est le sujet d'un prédicat, ou de prédicats, de prédicats multiples, si la substance est le sujet de prédicat, est-ce que le prédicat est réductible à un attribut, un attribut du type "le ciel est bleu". Vous me direz que ce n'est pas un problème fondamentalement nouveau, mais c'est d'une certaine manière nouvelle, le cri de Whitehead. Cri qui retentit dans toute son œuvre : non, le prédicat est irréductible à tout attribut. Et pourquoi? Parce que le prédicat est événement».

soggetto che lo enuncia o che ne è l'oggetto, ma «a un concatenamento collettivo come condizione» (Deleuze e Guattari 2010: 324). Una vita è esattamente questo concatenamento collettivo, e lo è proprio nel suo essere vita nel piano di consistenza. Questo è, per Deleuze, il compito del filosofo, come ci dice nel suo *Che cos'è la filosofia*: creare «dei riconcatenamenti per zona di indistinzione in un concetto» (Deleuze e Guattari 2002: 204). Si tratta di un riconcatenamento proprio perché il primo concatenamento avviene al livello dei corpi e delle azioni: Bacon disfa le forme compositive man mano che esse cercano di imporsi sulla tela, riuscendo così a mostrare ciò che non si vede in ciò che si vede, Edipo e Amleto attraversano la loro cesura, Achab insegue Moby Dick. Così facendo però, essi non sono più individui ma singolarità, dove singolarità, come ci viene spiegato in *Mille Piani*, deve essere inteso nel suo senso fisico-matematico, ovvero come punto di trasformazione (dell'acqua in vapore acqueo, ad esempio). Nel momento in cui la spinta verso il divenire oltrepassa i limiti posti dal *conatus*, la forma lascia spazio all'infinito, al potenziale di mutazione, all'indecidibile sul piano delle determinazioni, in una parola, alla libertà. Non è difficile notare che anche la singolarità, a discapito di quanto suggerito dal nome che le attribuiamo, è, nel senso fisico in cui Deleuze la intende, relazione, messa in relazione, passaggio, divenire. Assumere su di sé la relazione, interpretarla e rinnovarla, costituisce, nietzscheaneamente, un aumento di potenza. Così, l'appello alle nuove armi non si muove soltanto nella contemplazione estetica, e neanche nell'incomprensibile *beatitudo* spinozista, ma nel rapporto costante e continuo con il proprio presente, ivi comprese le strutture della biopolitica, la "programmazione burocratica", l'industria culturale e persino con le biotecnologie. La sperimentazione, già forte in campo artistico, come mostrano la pittura di Bacon, il teatro di Bene, i blocchi spazio-tempo nel cinema e le avventure della letteratura, può e deve fondarsi egualmente sulle innovazioni tecnologiche e sui dispositivi algoritmici, allo scopo di avere maggiore presa sulla realtà all'interno della quale vive. Deleuze e Guattari scrivono, in conclusione al capitolo *7000 a.C. Apparato di cattura* in *Mille Piani*, che:

L'indecidibile è per eccellenza il germe e il luogo delle decisioni rivoluzionarie. Capita che si invochi l'alta tecnologia del sistema mondiale di asservimento, ma anche, e soprattutto, l'asservimento macchinico abbonda in proposizioni e movimenti indicibili, che, lungi dal rinviare a un sapere di specialisti fedeli, possono distribuire altrettante armi al divenire di tutti, divenire-radio, divenire-elettronico, divenire-molecolare. Non c'è lotta che non si svolga attraverso tutte queste proposizioni indecidibili [...]. (Deleuze e Guattari 2010: 554)

Contro il dominio assiomatico ci sembra quindi che la proposta di Deleuze sulla modalità non sia un filo-spinozista lasciarsi essere, ma piuttosto un leibniziano continuare a piegare e a involvere, in un movimento continuo di sperimentazione o di divenire, unico terreno in cui una vita può essere pensata e una piramide dei destini essere immaginata. Il divenire non è valutato in termini di più o meno, una piega non è qualitativamente di-

versa da un'altra, ma l'atto del piegare pone immediatamente l'accento sulla dimensione dell'involgere, legame profondo tra micro e macro cosmo, tra il mio essere punto di vista individuale e specifico e il mio essere parte limitata di una visione complessiva; nell'atto di piegare ritroviamo la comunità al di fuori dalla dicotomia individuo-società. Deleuze può quindi concludere la sua monografia su Leibniz affermando che: «Noi scopriamo nuovi modi di piegare, nuovi modi di avviluppare, ma restiamo pur sempre leibniziani, perché si tratta ancora di piegare, dispiegare, ripiegare» (Deleuze 2004: 228).

Come Foucault, Deleuze capisce quindi con chiarezza che ogni definizione di vita è una struttura normativa, e che per aggirare la definizione occorre rivolgere lo sguardo in direzione della relazione. Ma se la relazione in Foucault è già sempre relazione di potere, Deleuze affronta il problema su un altro piano, che rende le sue analisi più sfuggenti e per molti versi meno concrete di quelle foucaultiane. Sebbene prima di essere inseriti nella maglia delle soggettivazioni, definita dalla coppia potere-verità, non siamo niente, nel nostro farci, cioè nel presente della nostra azione, non solo entriamo in rapporto con quella microfisica capillare che è il tessuto della socialità e dell'ideologia, ma anche con quello che Deleuze definisce un rapporto d'intensità. Il rapporto d'intensità era definito, all'epoca della monografia su Spinoza, la nostra capacità di essere affetti da qualcosa, mentre nei corsi dell'87 e in *Mille Piani* diventa l'insieme delle affezioni/predicazioni in grado di riempire la "capacità". Così, al di là dell'insieme di molteplicità e figure prese in considerazione da Foucault, nel loro continuo intrecciarsi su più livelli, Deleuze affronta anche una molteplicità interna ai soggetti, che ha un'influenza sui processi decisionali e cognitivi, perché, come Spinoza ci suggerisce, l'affezione è la prima via d'accesso al concetto. In questo modo Deleuze ci suggerisce un'idea banale, sebbene poco intuitiva: l'insieme delle nostre determinazioni specifiche ci rende facile preda dei meccanismi biopolitici che operano sul piano di consistenza; il primo elemento di resistenza, quello che fonda tutti gli altri, non si troverà di conseguenza lungo un'infalibile direttrice dell'azione codificata, ma proprio in quello che definisce l'essenza umana, ossia l'essere indecidibile. L'appello alla molteplicità interna permette di prendere coscienza del proprio essere centro di potere e di verità in una struttura di potere: il mio corpo è sì l'aspetto governabile del mio essere, ma se ci chiediamo cosa può un corpo, come Deleuze fa già nel 1968, notiamo che di fronte all'impersonale (anche qui: *un* corpo) la logica biopolitica non ha una presa consistente. Dire che il predicato è nel soggetto, che è contenuto nel farsi piega del soggetto prima ancora che il soggetto si faccia piega, ha già un significato politico non indifferente: significa negare, contro la tradizione della filosofia classica, che il giudizio sia un giudizio di attribuzione, negare che esso possa determinare il mio essere singolare o, altrimenti detto, che la determinazione delle mie capacità, delle mie competenze, del mio essere adatto a o non abbastanza qualificato per possa essermi assegnata da qualcun altro, detentore della chiave d'accesso di quella logica dei giudizi che mi classifica, che mi inserisce in graduatoria, che mi attribuisce un punteggio, che mi rende uomo che valuta in un mondo di valutazioni (Nicoli 2014). Trattare del soggetto imper-

sonale ribadisce questo concetto, ricongiungendo così il mio essere attuale all'insieme dei miei possibili: nell'indeterminazione il *curriculum vitae*, le mie prestazioni e la mia produttività perdono ogni senso o significato. Si tratta solo di muoversi, di compiere l'azione, di essere mentre si è governati e governatori.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (1996). "L'immanenza assoluta", in *Aut aut*, 276, 1996, pp. 39-57.
- Bazzicalupo, L. (2010). *Biopolitica. Una mappa concettuale*. Milano: Carocci.
- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (1996). "L'immanenza: una vita...", in *Aut aut*, 271-272, 1996, pp. 4-7.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010). *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Nicoli, M. (2014). "Un uomo che valuta", in *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, Anno III, numero 4, dicembre 2014.