

Sull’eccesso: rudimenti di filosofia pratica. Introduzione

di EMILIA MARRA

«Ciò che mi obbliga a scrivere, penso, è la paura di diventare pazzo». Con questa dichiarazione, Georges Bataille apre il suo *Su Nietzsche*, testo destinato a risuonare a lungo nel pensiero e nella pratica della filosofia francese. Nell’innesto tra paura, obbligo, follia, pensiero e scrittura, Bataille inserisce il concetto di eccesso, metà non simmetrica del giusto mezzo aristotelico e perciò termine filosoficamente afferente all’area semantica dell’eccessivo, del troppo, del negativo. Un eccesso vissuto e un eccesso pensato, un eccesso riconosciuto tra le righe nietzschiane e restituito al lettore nella forma della commistione tra mondo scritto e mondo non scritto, teoresi e contenuto esperienziale. Un eccesso non riducibile alla staticità moralmente connotata dell’eccessivo, ma preso nel movimento costante dell’eccedente, fuga dalla propria identità verso un altrove, fonte di ogni messa in questione del dato. Oppure, l’eccederci di un reale che doppia e supera ogni nostro tentativo di tenere il passo, di annotarne gli estremi su una pagina di diario nello sforzo di non farsene travolgere. In entrambe le direzioni, il concetto di eccesso si lega a doppio filo a quello di limite, anch’esso inteso nella sua dinamica: disegno o tratto in atto, gesto che, ampliandosi o stringendosi, valica l’antico perimetro per riconfigurare lo sconfinato.

Se il numero 12 de *La Deleuziana* si è rivolto al tema dell’eccesso, è perché oggi l’esperienza comune a livello mondiale è quella di una messa in questione e di una ridefinizione radicale dei contorni dell’utile, dell’essenziale, del necessario e dell’inalienabile della vita. La facilità e la rapidità con la quale tali nozioni sono state risemantizzate, in un incedere che non sembra volgere al proprio estinguersi, ci costringe a un doppio movimento teorico: da una parte, come i filosofi della biopolitica hanno opportunamente sottolineato, non esiste nozione prestabilita a livello socio-antropologico che possa resistere innanzi all’invocazione dello stato d’eccezione, in cui, affinché una misura preventiva diventi operativa, il semplice appello alla sopravvivenza sembra essere sufficiente. D’altra parte, emerge un movimento parallelo, e in qualche misura opposto: la lotta per la sopravvivenza si innesta sulla paura della morte, una paura che Bataille aveva definito precisamente nei termini di una dissoluzione dell’ordine del reale e della stabilità che quest’ultimo richiede. Ed è proprio seguendo questa direzione, ossia quella di una antropologia della paura, per restare nei termini batailliani, che si scopre una critica radicale alla nozione di utile, nozione falsificante legata alle idee di conservazione e di acquisizione. La dimensione improduttiva della *dépense*, cioè del movimento di dissoluzione dell’ordine delle cose, ci mostra la posta in gioco paradossale sulla quale tale ordine, os-

sia l'ordine coscienziale, si fonda: un soggetto attribuisce una posizione trascendente agli oggetti socio-politico-economici (la Legge, lo Stato, il Capitale) a partire da se stesso, oggettivandosi e auto-separandosi così dal reale. A partire da questo movimento, l'ego che si trova alla base di ogni genealogia, questo ego «irreale quanto l'origine nello spazio cartesiano», come scrive Bordieu, riconosce il carattere relativo del suo essere e, di conseguenza, l'arbitrarietà delle sue costruzioni. Ecco perché una antropologia di matrice maussiana, atta a oltrepassare la logica del consumo, per riversarsi nel regno del senza misura, apre alla dimensione dell'eccesso, ossia della tensione che mette in crisi non soltanto la luce metaforica della conoscenza e dell'equilibrio (Bataille parla di una «umanità cosciente che è rimasta minore»), ma anche, una volta privato del suo carattere sacrale, della dualità soggetto-oggetto. In questo senso, la *dépense* diventa indifferente al proprio destino, al consumo di sé, oggetto indefinibile in un diagramma che ha perduto i propri assi di riferimento. Se la versione deleuziana della dualità ordine delle cose/ordine intimo si traduce nella coppia concettuale molare/molecolare, lo sforzo deleuziano, tuttavia, non fa della *dépense* un concetto chiave e non la identifica come tensione unidirezionale da seguire, ma la inserisce nello spazio d'interazione tra quelle due dimensioni, perché «la genesi della macchina ha luogo sul posto, nell'opposizione tra processo di produzione delle macchine desideranti e stazione improduttiva del corpo senza organi». L'eccesso diventa allora il nome del montaggio asimmetrico, artificiale e libero allo stesso tempo, perché sempre da fare, tra queste due molteplicità non identiche, articolazione gioiosa e sempre in movimento del reale. L'altra costruzione possibile a tal proposito, ossia il tentativo di modellare una delle due dimensioni sull'altra, si genera, al contrario, a partire da quella che Spinoza avrebbe definito una passione negativa, ossia a partire dalla paura.

Ecco perché la paura paralizzante che proviamo innanzi a un mondo che ci mostra lo scarto tra la nostra lettura cognitiva dei fenomeni, unità parziale ottenuta per assemblaggio, e l'unità totale della complessità semplice dell'esperienza vissuta per integrazione continua, non può e non deve diventare la base epistemico-sociologica del pensiero. Gli eventi presenti ci costringono a pensare nella costruzione trascendentale alla quale la crisi immanente ci chiede di far fronte; lo stato di reclusione nel quale ognuno di noi si ritrova, a causa della malattia o dell'isolamento, non impedisce l'impresa collettiva di una «grande Salute», cuore pulsante della letteratura e della filosofia. Non si tratta di rinunciare a vivere con intensità l'evento che stiamo attraversando, ma di accedere, al contrario, alla sua dimensione eccedente e trasformativa, di giocare un ruolo sia nel nostro diventare-altro che nel divenire-altro del mondo intero. In questo senso, come il numero dedicato alla letteratura aveva mostrato, l'analisi fisiologica del sintomo taglia il proprio legame biologico con la malattia, per ritrovare nella sua epistemologia un nuovo senso, ossia l'idea di «ciò che sopravvive insieme» o che «co-incide».

Le figurazioni di questo «coincidere» nell'ordine delle cose e del vissuto, o, per dirlo

con Bergson, nell'ordine spaziale e nello slancio vitale, sono molteplici:

1. La prima figurazione è la coincidenza, forse la più intensa e la più pericolosa. Ismaele assiste impotente al movimento di sovrapposizione impossibile del Capitano Achab, il solitario, con il grande mostro marino: sembra infatti che la protesi che Achab è costretto a utilizzare, e che, paradossalmente, rimpiazza la gamba che un cetaceo gli ha portato via proprio con un osso di balena, rivela la simbiosi impossibile tra i due, il rigetto, mentale e fisico al contempo, del trapianto. Tale dimensione eccessiva della coincidenza è forse ancora più chiara nel Su Nietzsche di Bataille, dove si traduce in una scrittura filosofica, letteraria e autobiografica al contempo. Nella sua ricerca dell'uomo totale, Bataille rifiuta la storia e l'interpretazione per immergersi nell'esperienza del pensiero nietzschiano. Così, egli rinuncia a una lettura cronologicamente ordinata dell'esperienza vissuta, ossia a ogni teologia, rapporto di causalità, progetto, moralità, in favore di una «amicizia totale dell'uomo a se stesso», traccia di una filosofia dell'avvenire, in cui ogni istante oltrepassa l'alternativa tra senso e non-senso per affermarsi nella propria pienezza. Questa prima figurazione ci insegna allora che il pensiero che rifiuta il non-senso è un pensiero che rifiuta al contempo l'essere totale, l'impossibilità di sbarazzarsi della trascendenza e, di conseguenza, di fare l'esperienza della vertigine dell'immanenza. Ma tale vertigine non può essere raggiunta se non dicendo, come Nietzsche, «noi». Ecco il non detto della figurazione della coincidenza: le avventure del Capitano Achab non sarebbero possibili senza una voce narrante, quella di Ismaele, e un equipaggio, non vi sarebbe alcuna chance bataillana senza un gioco collettivo che definisce l'impossibile. La riflessione solitaria sulla morte si trasforma in esperienza collettiva del limite, espressione più potente della vita: ecco perché «la scrittura non è mai stata l'oggetto del capitalismo»;

2. La seconda figurazione è la contestazione, ovvero il movimento attraverso il quale un vissuto condiziona il reale. Tra gli esempi deleuziani di contestazione come strategia di strutturazione del mondo, troviamo la contestazione dell'ordine delle cose di Sade e Masoch. La contestazione si fonda infatti sulla messa in questione della Legge, con gli strumenti dell'ironia e dell'humour, allo scopo di capovolverlo. In quel caso, l'eccesso si incarna nel vissuto e co-affetta il reale rovesciandone l'ordine, denuncia il tiranno come prodotto della legge e sottrae la società alle esigenze capitalistiche della conservazione. L'anarchia, nel suo emergere tra due regimi di legge, non testimonia soltanto della propria differenza radicale rispetto a ogni altro sistema della legge, ma anche della propria capacità di forgiarlo: Sade ci ricorda in effetti che nel momento in cui il governo deve rinnovare la propria costituzione non può non rivolgersi all'anarchia. La sospensione del tempo della politica diventa il luogo di una trasformazione possibile delle istituzioni e del corpo sociale. Il punto più alto di questa contestazione dello Stato la si trova nella critica all'*Urstaat*, per come la troviamo nell'Anti-Edipo, dove scopriamo che «lo Stato

dispotico è sì l’origine, ma origine come astrazione che deve comprendere la propria differenza rispetto al cominciamento originario». Nel caso della contestazione, è allora l’eccesso del cominciamento concreto a mettere in crisi la dimensione astratta all’interno della quale l’*Urstaat* è dato in un colpo solo e già armato, è il desiderio di un corpo che oltrepassa il desiderio di ogni Stato. Con Masoch, l’eccesso di zelo nell’applicazione della legge mostra i propri effetti paradossali: è a questo punto che diventa chiaro che il dominio dell’assurdo è il regno in cui la catena delle cause e degli effetti viene improvvisamente distrutta. Non appena il sintomo smette di essere considerato un mero effetto della malattia su un corpo passivo, diventa possibile pensarlo al contrario come la reazione esagerata, apparentemente auto-sabotante eppure salvifica, di un vissuto innanzi all’ordine delle cose. Ed è proprio in questo divenire quasi-causa di se stessi che una nuova sanità emerge e apre la possibilità della resistenza;

3. Terza figurazione è la co-incisione. Incidere significa lasciare un segno attraverso una pratica, orientare la critica e la clinica verso la pratica. La co-incisione si dà in ogni momento in cui l’eccesso disegna la propria linea di fuga nell’ordine delle cose: così, la patologia non è soltanto lo scarto di ciò che definiamo salute, ma anche la posizione a partire dalla quale erodere il sapere. In parallelo, il minore non lascia il maggiore intatto, ma crea una concatenazione collettiva di enunciazione il cui risultato più potente è una messa in discussione radicale della soggettività. La pratica della schizoanalisi (che La Deleuziana ha esplorato nel suo numero 9), è forse l’incarnazione per eccellenza di questo sforzo trasformativo del reale. È qui infatti che la produzione della soggettività si offre allo sguardo diagnostico di chi non cura la malattia che il corpo biologico affronta oggi, bensì quella che coinvolgerà domani il corpo sociale. Nella co-incisione, il limite tra individuo e collettività è abbandonato, il movimento centripeto paranoide lascia spazio alla molteplicità delle centrifugazioni schizoidi. A partire dalla co-incisione, un nuovo paradigma etico-estetico, per dirla con Guattari, diventa possibile.

Attraverso queste tre figurazioni, possiamo resistere all’effetto oggettivizzante della paura e della reclusione, senza per questo affondare nella deriva dell’auto-analisi ossessiva, a favore di un discorso collettivo che miri alla «grande Salute». L’eccesso si configura allora, attraverso le tre figurazioni, come posizione teorica e pratica al contempo alternativa al sopravvivalismo, che consiste nel vivere il meno possibile, a ridurre l’esistenza allo stretto necessario (e che condivide una certa tradizione americana legata all’individualismo, al ciascuno per sé, se non all’isolamento e alla xenofobia, molto influente nelle correnti libertarie e nazionaliste d’estrema destra) e al capitalismo globalizzante, che mostra oggi più che mai i suoi limiti intrinseci.

Il numero si apre con la preziosa riflessione di Pierre Schwarzer sulle condizioni di pensabilità della dimensione eccessiva dell’epidemia di Covid-19. Come possiamo, da

filosofi, affrontare l’emergere di una discontinuità radicale senza ridurla a un momento di un tempo lineare, senza sussummerla a una teleologica epistemica presupposta? Christian Frigerio prosegue l’interrogazione sulla possibilità stessa del darsi del filosofico attraverso l’analisi delle tendenze dominanti dello speculativo, scoprendo nel “virale” un potenziale *pharmakon*, un concetto in grado di mostrare la strada per nuove forme di individuazione fuori dall’imperialismo assiomatico. Alla molteplicità delle forme di individuazione si rivolge anche il contributo di Gaia Ferrari: attuali e virtuali insieme, gli individui sono, costitutivamente, esseri eccedenti. Il processo di individualizzazione infatti sottrae e insieme aggiunge al virtuale, e può darsi solo all’interno di un campo impersonale intensivo. Per cogliere il carattere di necessità dei concetti deleuziani, ci ricorda Manuel Cebral, non è possibile infatti pensarli in astratto, ma occorre coglierli sempre nel loro essere già in relazione con altri concetti. La costrizione e l’eccesso, il limite e la fuga possono darsi esclusivamente nel rapporto reciproco, in un dinamismo che rinnova costantemente il proprio incedere. Il confronto tra opposti riporta però inevitabilmente alla tradizione della *diairesis*, metodo della divisione platonica; attraverso una riflessione sulla purezza, criterio selettivo della *diairesis*, Mattia Brambilla riflette sul significato biopolitico dell’eccesso, dell’eccedente e dell’eccessivo nel caso eminente del corpo del lebbroso, modello di ogni terrore del contatto con l’altro.

Jean Matthys si chiede allora cosa occorra affinché la filosofia critica possa trarre strumenti speculativi efficaci dalla filosofia deleuziana, senza cedere alla tentazione di ridurla a una sorta di incantesimo o di mantra, garanzia metafisica indiscutibile giunta in aiuto alla prassi politica. Su questo punto, Jean-Baptiste Vuillerod e Cristina Coccimiglio offrono due soluzioni molto diverse. Se Vuillerod situa il pensiero deleuziano all’interno del contesto politico-culturale della Francia degli anni ’70, lasciando emergere la contrapposizione concettuale tra Mao e Masaniello per esplicitare la tensione politica legata allo spinozismo anti-hegeliano di Deleuze, Coccimiglio si sottrae alla contingenza spingendo gli strumenti deleuziani oltre lo stesso Deleuze: partendo dalle riflessioni di Jacques Ellul, l’autrice si chiede se non sia possibile rovesciare i termini della questione, pensando un’etica della non potenza all’interno del contesto più ampio di una ecologia, apparentemente paradossale, del tecnologico. Chiude la sezione la parabola storico-teoretica disegnata da Oriane Petteni, la quale propone una rilettura del concetto di eccesso a partire dalla formulazione schellinghiana in funzione anti-smithiana. L’economia libidinale di matrice smithiana presenta infatti limiti dettati dal suo essere pensata all’interno di uno spazio limitato, ossia quello della meccanica celeste newtoniana. Il ripensamento delle coordinate spaziali permette allora di ridefinire le stesse condizioni di pensabilità dell’economia.

Conclude la sezione più squisitamente politica del volume la traduzione italiana e inglese dell’intervento di Barbara Stiegler tenuto a New York il 30 gennaio 2020, in occa-

sione della Notte delle idee sul tema “Essere vivente”. Con questo testo, la filosofa invita a riflettere sul presunto ritardo che i nostri modi di vita avrebbero nei confronti dell’incedere neoliberale, quasi si trattasse di una evoluzione in senso biologico che richiedesse una forma costante di adattamento all’ambiente, insistendo sul fatto che tale «grande narrazione» è però ormai squalificata dalla crisi economica, e dalla più generale presa di coscienza dei limiti delle risorse vitali (ecosistemi, forze vitali nel rapporto con il lavoro, educazione, salute). I movimenti di protesta contro le riforme del governo Philippe rivolgono precisamente questa critica, denunciando così quello che Barbara Stiegler definisce «il lento inabissarsi del neoliberalismo». Alle strategie di resistenza si dedicano anche Iain MacKenzie e Robert Porter. Il loro articolo a quattro mani interroga il rapporto tra arte, politica e resistenza: su quali basi le pratiche artistiche e le pratiche di resistenza diventano mutualmente sostenibili come forme di resistenza al mondo capitalistico integrato.

Ad affrontare la tensione demoniaca spesso attribuita alla sfera dell’eccesso pensa Romulo Moraes, il quale prende le mosse dal modello di natura intrinsecamente diabolica proposto da Vilém Flusser per ripensare i confini tra scienza e fantasia. Un semplice esperimento mentale permette infatti di sorvolare quei fenomeni classicamente associati all’ordine del naturale per ripensarli nell’orizzonte del virtuale, con conseguente commistione tra dato e fantasticheria. Al di là del bene e del male si muove invece Fabio Treppiedi nella sua disamina della “linea hikikomori”, fenomeno eccedente sospeso tra normale e patologico e irriducibile a un unico movimento. Pluralità di tensioni la cui conoscibilità è vincolata all’esperire, la figura dell’hikikomori è problematica e ci trasporta oltre il noto, stringendo così una certa alleanza con la postura filosofica. Conclude il volume la recensione di Matteo Caparrini al volume M. Pavanini (a cura di), *Lo spazio dell’umano. Saggi dopo Sloterdijk*, Kaiak Edizioni, Pompei 2020.