

Monografie di TCRS

**Teoria e Critica
della Regolazione Sociale**

Alessandro Campo

DA DELEUZE ALL'ETERONIMIA

**Ontologia, mito: un percorso di diritto
e letteratura**

Volume 1

Con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino.

Direttori:

Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica, responsabile), *Alberto Andronico* (Università di Catania), *Paolo Heritier* (Università del Piemonte Orientale)

Comitato di direzione:

Salvatore Amato (Università di Catania), *Francisco Ansuátegui Roig* (Universidad Carlos III, Madrid), *Giorgio Lorenzo Beltramo* (Università di Torino), *Giovanni Bombelli* (Università Cattolica di Milano), *Fabio Ciaranelli* (Università di Napoli Federico II), *Stefano Fuselli* (Università di Padova), *Jacques Gilbert* (Université de Nantes), *Tommaso Greco* (Università di Pisa), *Antonio Incampo* (Università di Bari), *Pierre-Etienne Kenfack* (Université de Yaounde II), *Alessio Lo Giudice* (Università di Messina), *Fabio Macioce* (LUMSA, Roma), *Maurizio Manzin* (Università di Trento), *Maria Paola Mittica* (Università di Urbino), *Flavia Monceri* (Università del Molise), *Yosuke Morimoto* (Università di Tokyo), *Antonio Punzi* (LUISS), *Alberto Scerbo* (Università di Catanzaro), *Richard Sherwin* (New York Law School), *Barbara Troncarelli* (Università del Molise)

Comitato di redazione:

Giuseppe Auletta (Università di Catania), *Virginia Bilotta* (Università del Piemonte Orientale), *Paolo Biondi* (Università del Molise), *Alessandro Campo* (Università del Piemonte Orientale), *Paola Chiarella* (Università Magna Graecia di Catanzaro), *Valentina Chiesi* (Università Cattolica di Milano), *Angela Condello* (Università di Messina), *Flora Di Donato* (Università di Napoli Federico II), *Ako Katagiri* (Università di Kyoto), *Olimpia Loddo* (Università di Cagliari), *Roberto Luppi* (LUMSA, Roma), *Giovanni Magri* (Università di Catania), *Piero Marino* (Università di Napoli Federico II), *Piero Marra* (Università La Sapienza, Roma), *Andrea Raciti* (Università di Pisa), *Salvo Raciti* (Università di Catania), *David Roccaro* (Università di Catania), *Paolo Silvestri* (Università di Torino), *Serena Tomasi* (Università di Trento), *Daphné Vignon* (Université de Nantes)

Comitato scientifico:

Francesco Cavalla (Università di Padova), *Vincenzo Ferrari* (Università di Milano), *Peter Goodrich* (Cardozo Law School), *Jacques Lenoble* (UC Louvain), *Hans Lindahl* (Tilburg University), *Sebastiano Maffettone* (LUISS), *Atsushi Okada* (Università di Kyoto), *Eligio Resta* (Università di Roma tre), *Eugenio Ripepe* (Università di Pisa), *Herbert Schambeck* (Linz Universität), *Gunther Teubner* (Frankfurt Universität), *Bert van Roermund* (Tilburg University)

I volumi monografici sono sottoposti a doppio referaggio cieco.

www.mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Monografie di TCRS, n. 1

Isbn: 9788857589305

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Indice

Introduzione: metodo	7
Deleuze, ancora metodo. Per cominciare	15
Virtuale	25
Tempo mitico	41
Immagine del pensiero	47
Concetto e metafora	53
Letteratura	59
Linguistica e semiotica	67
Stile	73
Significante	77
Umorismo	83
Antropologia (e istituzione)	89
Ontologie	95
Mito	105
Appendice: Eteronimia	115
Bibliografia	127

Introduzione: metodo

Proverò con questo libro a svolgere una riflessione filosofica intorno alla relazione tra diritto e letteratura. Gli studi di *law and literature*, come in generale quelli di *law and humanities*, sono ormai piuttosto diffusi tra coloro che sostengono l'importanza di un accostamento antiformalistico al diritto. Pur nel quadro di una storia relativamente breve, almeno sotto il profilo disciplinare, la relazione tra diritto e letteratura è declinata secondo vari modi. Alcuni autori si concentrano sugli elementi giuridici ricavabili dalle opere letterarie, altri a rovescio cercano nel linguaggio giuridico qualcosa della letteratura, sia in un senso ermeneutico sia in un senso stilistico¹. Il rapporto tra *law* e *humanities* viene anche declinato, da pochi, come *law as humanities*², in un tentativo di pensare il giurista alla stregua dell'artista. Confrontandomi con questi e secondo un movimento inverso, vorrei provare a

1 Non indico qui la storia del movimento *law and literature*, a partire dalle origini in B. Cardozo, *Law and Literature*, Harcourt, Brace & Co, New York 1931 e ancor prima J. H. Wigmore, *A List of Legal Novels*, in "Illinois Law Review" 1907-1908, pp. 574-593 e W. E. Huffcutt, *The Literature of Law*, in "Articles by Maurer Faculty", 1982, pp. 52-54. Si vedano però G. Olson, *Futures of Law and Literature. A Preliminary Overview from a Culturalist Perspective*, in C. Hiebaum, S. Knaller, D. Pichler (a cura di) "Law and Literature In-Between: /Contemporary Inter- and Transdisciplinary Approaches", Transcript, Bielefeld 2015, pp. 37-69; M. P. Mittica, *The Heart of Law*, "No Foundations: An Interdisciplinary Journal of Law and Justice", in "Special Number on Law's Justice. A Law and Humanities Perspective" 9 (2012), pp. 97-118; F. Ost, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile, Paris 2004; J. B. White, *The Legal Imagination. Studies in the Nature of the Legal Thought and Expression*, University of Chicago Press, Chicago 1973; G. Minda, *Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End*, New York University Press, New York 1995; P. Goodrich, *Legal Emblems and the Art of Law: Obiter Depicta as the Vision of Governance*, Cambridge University Press, New York 2013; S. Fish, *Working on the chain gang: interpretation in the law and literary criticism*, in W. J. T. Mitchell (a cura di) "The politics of interpretation", University of Chicago Press, Chicago 1983; F. Galgano, *Il diritto e le altre arti. Una sfida alla divisione tra le culture*, Editrice Compositori, Bologna 2009.

2 P. Heritier, *Estetica giuridica Vol. 1. Primi elementi. Dalla Globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino, 2012; Id., *Estetica Giuridica Vol. 2. A partire da Legendre. Il fondamento funzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012; Id., *Law and Image: Towards a Theory in Nomograms*, in R. Sherwin, A. Wagner (a cura di) "Law, Culture and Visual Studies", Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2014; Id., *Nodi nelle Law and Humanities: Vico, Joyce, Lacan* in "La Legge di Lacan. Psiconalisi e Teoria del diritto", TCRS-Mimesis, Vol 2 N. 13, 2016; Id., *Humanities. Umanesimo e svolta affettiva*, in A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, "Dimensioni del diritto", Giappichelli, Torino 2019.

pensare come diritto le *humanities*. Cercherò quindi di muovermi tra i due termini della relazione in un senso che potrei definire, con uno slogan, *literature as law*.

Devo subito precisare che intendo affrontare questa prospettiva muovendo dall'analisi critica di un pensatore: Gilles Deleuze. Questi non è né un giurista né un letterato, bensì un filosofo, che pure si interessa di diritto e soprattutto di letteratura. Propongo di intendere questo accostamento al filosofo come un *movimento*, in cui risulta centrale il fatto di aver incontrato Deleuze, anche seguendo la suggestione già deleuziana secondo cui la filosofia è un'arte di incontri³. Questo incontro, come proverò ad argomentare, mi invita a ragionare sulla relazione tra Deleuze e il diritto senza muovere dal concetto deleuziano di giurisprudenza o da quello di istituzione, come hanno fatto in tanti, ma appunto dalla letteratura. Con ciò non vorrei presentare questo complicato e dibattutissimo autore postmoderno in un senso culturalista, ma piuttosto svolgere un'idea secondo cui la cultura e soprattutto la letteratura, intese in un senso criticamente deleuziano, possano svolgere un ruolo giuridicamente centrale e simile, in un certo senso, al ruolo che nelle teorie istituzionaliste svolge il concetto di istituzione⁴. La scelta di un autore in luogo di uno o più nuclei tematici è invece dovuta a quella che mi pare una centralità di Deleuze per il dibattito filosofico, e persino per quello filosofico-giuridico, contemporanei. Non si tratta soltanto del fatto che tanti giuristi e tanti letterati hanno scritto su Deleuze, facilitando il compito di chi vuole provare a mettere in relazione diritto e letteratura secondo una concezione deleuziana (posto che il problema sarà quello di intendersi sulla concezione deleuziana). Mi pare, piuttosto, che parlando di Deleuze, anche attraverso altri autori, soprattutto letterati, si individuino con particolare nitidezza alcuni problemi che ci attanagliano, probabilmente in ragione di un "secolo" che, come aveva predetto Foucault, è davvero diventato deleuziano⁵, a patto di considerare genericamente deleuziane le tendenze immanentiste di molta filosofia contemporanea. Addirittura, in certi momenti mi sembra che Deleuze non sia solo un marcatore dei nostri problemi filosofici, e anche esistenziali o sociali, ma che costituisca egli stesso il problema. Stranamente, in tanti altri momenti, lo stesso Deleuze mi pare rappresentare la risposta. Questa oscillazione, da argomentare, giustifica forse la mia scelta, che dunque non è dovuta unicamente all'ascendente esercitato su di me dalla filosofia cosiddetta continentale, la quale

3 Cfr. G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; tr. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967. Recentemente il tema dell'incontro è affrontato in U. Fadini, *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Ombre corte, Verona 2001. Deleuze dice in C. Parnet (a cura di), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, regia e produzione di P. A. Boutang, Editions Montparnasse 1996; tr. it. *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, Derive Approdi, Roma 2014: "Io non credo alla cultura... quello in cui credo sono gli incontri... Si crede sempre che gli incontri si facciano con le persone, ma è terribile, quello fa parte della cultura, gli intellettuali che si incontrano tra loro, la schifezza dei convegni, un'infamia... gli incontri non si fanno con le persone, ma con le cose: incontro un quadro, un'aria musicale, una musica".

4 Mi riferisco all'istituzionalismo e al neoistituzionalismo nel diritto, che brevemente analizzerò, ma anche a quello in economia e in linguistica.

5 M. Foucault scrive nell'Introduzione di *Differenza e Ripetizione* "Un giorno forse il secolo sarà deleuziano".

privilegia gli accostamenti autoriali a quelli tematici. Per il momento, mi limito a dire che l'oscillazione c'è e costituisce la caratteristica principale del mio rapporto con Deleuze. Il moto oscillatorio non è solo riferito a Deleuze, ma tocca anche il problema della collocazione disciplinare, considerato che parlerò molto di letteratura, ma da una prospettiva che si vuole di filosofia del diritto. A questo proposito occorre mettere qualche punto fermo.

Nella riflessione filosofico-giuridica contemporanea si è affermata l'idea che la teoria delle fonti del diritto sia in crisi. Si riflette molto sulle ragioni di una più generale difficoltà dell'impostazione giuridica formalistica, ad esempio attraverso l'analisi delle fonti cosiddette *soft* o tramite lo studio particolareggiato dei nuovi modi, più fluidi, di esercizio del potere, come la *governance*⁶. La situazione caotica in cui ci troviamo viene qualche volta descritta come barocca⁷, in un senso che a Deleuze forse non sarebbe dispiaciuto. In questa temperie, l'accostamento di *law and humanities*, ma più precisamente di *law as humanities* (e viceversa) sembra trovare un suo senso, come se emergesse la necessità chiedere un sostegno alla cultura in un momento di crisi, percepita o reale che sia. Con il presente lavoro, e seguendo una prospettiva ereticamente deleuziana, cercherò proprio questo sostegno, trattando la letteratura non solo come un problema interno ai testi, ma come più generale sfondo antropologico-filosofico della riflessione giuridica.

Il presente capitolo però promette un discorso sul metodo. La filosofia è sempre affascinata dal metodo e anche quel che dirò sul *metodo del mito* risente inevitabilmente di questa fascinazione. Si ha un bel contrapporre il mito *tout court* al mito del metodo cartesiano, provando ad esorbitare dalle maglie metodologiche. Sempre di seguire un metodo si tratta, sebbene attratti dal suo opposto. Nemmeno dunque il mio è un discorso contro il metodo⁸, per il quale varrebbe quanto appena affermato: anche un'anti-metodo è infine un metodo. Tuttavia il metodo che seguirò ha il vizio, ma auspicabilmente anche la virtù, di segare l'albero su cui si trova. Si tratterà di tenere insieme cose disparate, di cambiare repentinamente idea, provando a mantenere una velocità di interpretazione adatta a non perdere il passo dell'immanentismo deleuziano.

Questo metodo per accostarsi al diritto emerge, come si diceva, da un'idea di *law as humanities* e non semplicemente di *law and humanities*. L'idea da cui muovo è che le *humanities* siano parte integrante del discorso giuridico. Le arti, secondo questo accostamento, sono giuridiche di per loro e, per parlarne dal punto di vista della filosofia del diritto, non c'è bisogno di cercare in ciascuna di esse quell'elemento specifico in cui la giustizia o le leggi vengono trattate. L'individuazione

6 Cfr. A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012.

7 R. Sherwin, *Visualizing law in the age of digital baroque: arabesques and Entanglements*, Routledge, New York 2011, G. Siniscalchi, *Barocco giuridico: Osservatori, osservanti, spettatori*, Franco Angeli, Milano 2017.

8 P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, New York 1975; tr. it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli 1981.

dell'origine del giusnaturalismo in una tragedia, e in un mito, come *Antigone*, è a questo proposito abbastanza eloquente. In questo libro intenderò le *humanities* – che chiamiamo in inglese perché non abbiamo più a disposizione una parola italiana per indicarle unitariamente – come un mito necessario per la ragione (anche giuridica), senza che questo debba condurre ad un qualche irrazionalismo.

Pertanto, la primissima questione di metodo posta è scopertamente anticartesiana. Il (non) metodo adottato è il metodo del mito. Chi lo teorizza, chiamandolo con queste parole, è l'antropologo e filosofo Viveiros De Castro⁹, un deleuziano geniale che si occupa, nel suo *Metafisiche Cannibali*, dell'ontologia amerindia. Per De Castro, nel metodo del mito si vede all'opera la potenza del virtuale, un concetto giocato da Deleuze in una dialettica bergsoniana e antiaristotelica, secondo la quale esso è contrapposto all'attuale. La questione del virtuale è centrale per questo lavoro. Se la sua importanza è suffragata da molta letteratura secondaria deleuziana, secondo la recente analisi di Esposito¹⁰ esso è addirittura l'unico dominio metafisico che esista in Deleuze, laddove l'attuale si riduce a una errata percezione (e Bergson prevarrebbe ampiamente su Spinoza nel *pantheon* deleuziano). De Castro precisa che noi occidentali contemporanei tentiamo di rimuovere questa potenza metafisica, e invano: “gli spiriti sono la prova che non tutte le virtualità sono state necessariamente attualizzate e che il turbolento flusso mitico continua sordamente a ruggire”¹¹.

Per me, da deleuziano critico, il mito può essere utilizzato non solo per comprendere l'antropologia amerindia, e farsene contaminare, come vuole il pensiero decolonizzatore di De Castro, che invita a “pensare con”, e persino con il nemico, ma più in generale per intendere Deleuze, che pure ne scrive criticamente. Vorrei dunque enfatizzare subito il punto cardinale della vicenda mitologica: la mancata attualizzazione di tutte le virtualità e la conseguente concezione della realtà come inesauribile apertura al cambiamento e alla reinvenzione. Se si intende il virtuale come ripetizione -ossia come differenza-, già intravediamo la possibilità di un deleuzismo mitico, che comporti però una mitologia deleuziana. Con questa prospettiva, propongo un utilizzo del metodo del mito deleuziano-decastriano ulteriore, provando a immaginare un metodo addirittura mitico, secondo la felice formula di Thomas Eliot¹². L'obiettivo consisterà nell'inserire la cultura, declinata metonimicamente come letteratura e poesia, al centro del discorso giuridico, non in un senso esornativo, bensì schiettamente antropologico-filosofico.

9 E. V. De Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF 2010; tr. it. *Metafisiche Cannibali*, Ombre corte, Verona 2017.

10 R. Esposito, forse non a caso, rispetto al “secolo” immanentista deleuziano riprende in opposizione ai paradigmi heideggeriano e deleuziano un pensatore istituzionalista come Lefort. Cfr. il terzo capitolo di R. Esposito, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi 2020 e anche *Institutional Turn. Carl Schmitt o Santi Romano?*, in “Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia”, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 17-34.

11 E. V. De Castro, *Metafisiche Cannibali*, cit., p. 53.

12 T. Eliot, *Ulysses, Order, and Myth*, The Dial, Chicago 1923.

Penso che Deleuze sia un pensatore con cui ingaggiare battaglie, anche al costo di pervertirlo. In questo incontro/scontro con Deleuze, nel secolo deleuziano, la battaglia consisterà tra le altre cose nel precisare come la letteratura, e meglio, una certa pratica letteraria, costituisca il luogo di permanenza della critica non dogmatica al tempo di un fenomeno filosofico che chiamiamo post-critica. Il metodo del mito e quello mitico dovrebbero fare il doppio lavoro, quello critico appunto, e quello clinico¹³, cercando di sfumare la concezione di un Deleuze genericamente affermativo o vitalista. La legittimità di un Deleuze critico, che già compare magistralmente nel testo di Lapoujade sui *Movimenti Aberranti*¹⁴, è peraltro fissata da Deleuze medesimo: “La critica non è re-azione del ri-sentimento, bensì l’espressione attiva di un modo attivo di esistere: attacco e non vendetta, aggressività naturale di un modo di essere, malvagità divina senza la quale non si potrebbe immaginare la perfezione”¹⁵.

Bisognerà invece argomentare la scelta del mito come luogo elettivo della critica nonché come destinazione possibile di un percorso che muova da Deleuze. Il mito, inteso come paradossale strumento critico, è utilmente deleuziano perché non esaurisce il suo senso nella critica e, addirittura, perché consente di svolgere una critica a Deleuze. Questo intricato movimento dovrebbe condurre a una formulazione filosofico-giuridica, sintetizzabile nel sintagma “diritto-mito”, che riprende, pur in un contesto differente e *si parva licet*, alcune suggestioni del diritto mite, di quello muto e soprattutto di quello mutolo¹⁶.

Il primo elemento centrale della lettura deleuziana che punti al diritto-mito è quello geografico e temporale del “mezzo”. Deleuzianamente, ci troviamo inevitabilmente nel “mezzo” di un cammino. Si comincia che si è cominciato, come capita nei sogni. Penso che questo mezzo sia declinabile alla stregua di una terra “letteraria”, intesa come luogo in cui istituzionalizzare il plesso diritto-letteratura. In effetti il problema del cominciamento, o dell’origine, riguarda sia la letteratura sia la categoria filosofico-giuridica di istituzione. L’accostamento che suggerisco è dunque latamente istituzionalistico. Rispetto al legame tra diritto e letteratura, d’altronde, esiste una consolidata idea di istituzione come testo (si pensi a Ellul o Castoriadis¹⁷)

13 Cfr. G. Deleuze, *Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993; tr. it. *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

14 D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, Editions de Minuit, Paris 2016.

15 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 5.

16 Con questo gioco di parole mi riferisco evidentemente a G. Zagrebeslky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992, R. Sacco, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015 e Paolo Heritier, per cui rinvio alle opere citate e a *Provvedenza viciana e metodo clinico legale della Terzietà*, in “L’attualità nuova di Vico e la clinica legale della disabilità”, TCRS n. 16, 2018. Visto il movimento di *literature as law* che propongo dal “mezzo” della letteratura, e continuando con i giochi di parole, direi che oltre la dicotomia bobbiana tra filosofia del diritto dei giuristi e dei filosofi, qui proverò a pensare una filosofia del diritto dei letterati.

17 Cfr. almeno C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975; tr. it. *L’istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; J. Ellul, *Histoire des institutions, t. I et II, L’Antiquité*; (1951) réédition PUF, Paris 1992 e *Histoire des institutions, t. III, Le Moyen Âge*; (1953) réédition PUF, Paris 1993; P. Legendre, *De la Société comme Texte*:

che giustifica questo accostamento. Se, come anticipavo, al posto dell'istituzione si vuol mettere la cultura, come nella scienza economica propone di fare Deirdre McCloskey¹⁸, ecco che un po' il gioco si chiarisce, anche se occorrerà specificare che

Linéaments d'une anthropologie dogmatique, Fayard, Paris 2001; tr. it. *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005. In riferimento all'allargamento della nozione di testo cfr. G. Marrone, *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Roma-Bari 2010. In filosofia del diritto, Paolo Heritier tematizza l'idea di un'istituzione del testo da parte del lettore (P. Heritier, *Società post-bitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, ed. 2, Giappichelli Torino 2009, p. 133) e sviluppa la tesi di Legendre del testo fondatore (ivi, p. 166). In questo lavoro, in cui pure mi intratterò sul ruolo del canone, non c'è un testo fondatore di riferimento, ma l'esperienza letterario-giuridica viene interrogata come fenomenologica da un lato e dall'altro vengono interrogati i testi della letteratura *come se* fossero depositari di un mistero giuridicamente rilevante. Il mio accostamento pensa non tanto l'istituzione-testo ma il testo-istituzione, a partire da un autore istituzionalista come Deleuze. Ricavo da Heritier la critica al riduzionismo funzionalistico dell'istituzione (*L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Giappichelli, Torino 2001, p. 33), l'idea di testo come prima fonte dell'istituzione, seppure la mia è una riflessione a-teologica, in cui la fonte viene declinata diversamente (ivi, p. 66). Allo stesso modo, recepisco l'accostamento fenomenologico come fonte di conoscenza (ivi, p. 104), che verrà svolto in chiave peoiano-deleuzista, in accordo con l'impostazione critica verso la dicotomia razionalista fede-ragione (ivi, p. 106 e ss.) e il nesso, giuridicamente rilevante, tra sapere e credere (ivi, p. 115 e ss.) su cui si articola la mia riflessione, essendo il finzionalismo eteronimico un accostamento che non ha la natura della dimostrazione (ivi, p. 118). Secondo questo accostamento, la categoria-istituzione è utile per recuperare la questione, rimossa dal giuridico, della fede (ivi, p. 131). L'istituzionalismo consente di problematizzare una serie di punti in modo elastico e, per il mio discorso, produttivo (ivi, p. 144 e ss.). L'istituzionalismo francese e la sua matrice personalistica, non seguendo Deleuze, ma altri autori, sono analizzati in A. Scerbo, *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessione su alcuni filosofi del diritto francesi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

18 Cfr. D. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, University of Chicago Press, Chicago 2006; Id., *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 2010; Id., *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*, University of Chicago Press, Chicago 2016. Scrive in modo preciso Mingardi "al di là dell'innovazione, ciò che la McCloskey si sforza di comprendere è come questo processo di sperimentazione sia diventato possibile e come si sia diffuso. L'arricchimento materiale non ha cause materiali. Lei sostiene che "la comunicazione, l'etica e le idee sono la causa dell'innovazione". In particolare, "le conversazioni quotidiane relative all'innovazione e al mercato sono determinanti per la loro diffusione ed approvazione" (McCloskey 2010, 7). La sua risposta è questa: la rivoluzione industriale ha bisogno di una cultura accogliente, la quale implica una politica accogliente, ma quest'ultima non va ad attaccare la prima. Uno degli obiettivi preferiti della McCloskey è il neo-istituzionalismo, che lei definisce ingenuo nella comprensione delle regole del gioco. Al contrario, le critiche alle sue tesi affermano che la cultura è qualcosa di troppo vago per diventare una pietra di paragone su cui poggiare ipotesi scientifiche capaci di spiegare l'origine della crescita economica; la McCloskey replica che lo stesso argomento vale per la parola istituzione. Le istituzioni esistono "primariamente per i buoni principi morali dei partecipanti, motivate e rinforzate dall'opinione morale che le persone hanno sull'una sull'altra. (McCloskey 2016, xxiii-xxiv). Ciò che separa la McCloskey dai neo-istituzionalisti è la sua volontà, e forse il suo entusiasmo, nel tenere in considerazione dati che altri deliberatamente ignorano: i romanzi e il teatro (non tanto l'opera e la musica). Tipicamente considerati immeritevoli di attenzione e di valore scientifico fuori dai confini umani, la McCloskey li considera di importante valore. Rappresentano delle evidenze significative dei comuni preconcetti e credenze di particolari società e di precisi momenti storici – informazioni che in altra maniera non sarebbe possibile ottenere. I romanzi

cosa sia questa cultura. Indicati il motto e la sua ragione, una precisazione va fatta: vorrei nelle pagine seguenti dare una lettura giuridica della letteratura (*humanities as law*), secondo un movimento istituzionalista. Non intendo invece proporre una teoria generale o una riflessione letteraria entro cui rileggere l'istituzionalismo giuridico, compito, quest'ultimo, che non sarei in grado di assolvere. Per questa lettura giuridica mi servirò di Deleuze. Questi, spesso interpretato come il cantore inesausto di un vitalismo figlio della sua concezione immanentistica, mutuata dalla coppia Spinoza-Nietzsche, sarà nel mio lavoro sottratto a questa ermeneutica. Secondo la (mis) lettura che proverò a darne, la filosofia deleuziana osservata dal versante letterario, da questo problematico "mezzo", vede complicarsi la propria immanenza perfetta. Secondo la suggestione letteraria che verrà sviluppata, l'immanenza si "risolverà" in quella che un grande poeta portoghese chiama eteronimia. Poiché però anche di questo poeta indicherò una lettura non ortodossa, direi già subito che se a Deleuze serve Pessoa, a Pessoa serve Deleuze. L'esito di questi movimenti aberranti dovrebbe consistere anche in una (quasi) teoria della finzione tra diritto e letteratura.

Nella costruzione letteraria di Deleuze, emergerà dunque una critica al suo immanentismo. Il mio Deleuze, meno serenamente vitalista di quello disegnato dalla vulgata, non sarà oscuro come quello, da poco tradotto in italiano, di Andrew Culp¹⁹, ma altrettanto combattuto. Egli dovrà risultare sia gioioso sia oscuro, perché eteronimico.

L'immanenza mi sembra un problema più generale del pensiero contemporaneo. Al di là della tremebonda questione ontologica in quanto tale, difficile da dipanare, mi preme sottolineare quanto segue: spesso dell'immanenza si offre una versione troppo irenistica, che si risolve in una sorta di *anything goes* generalizzato. Credo che un accostamento letterario, immanente perché collocato nel "mezzo", ma immediatamente critico in quanto polifonico, complichì questa pacificazione da un versante inedito. Di più, questa doppia linea di fuga immanente, da clinica a critica e viceversa, si può forse sviluppare proprio grazie a quanto ho definito metodo del mito. La letteratura, la poesia, miticamente intese, indicano questa complessità attraverso l'eteronimia, se questa viene intesa non solo come una tecnica letteraria, ma in un senso antropologico. Il dispositivo finzionalistico su cui l'eteronimia si regge mostra invece la natura giuridica di questa concezione letterario-antropologica, giustificando metodologicamente la relazione tra diritto e letteratura, a partire da Deleuze.

che le persone leggono, gli spettacoli che li divertono, gli autori che prediligono, ci permettono di dedurre qualcosa a proposito del loro punto di vista e dei loro valori" (A. Mingardi, *Recensione della trilogia borghese di Deirdre McCloskey*, <https://www.francescosimoncelli.com/2018/03/recensione-della-trilogia-borghese-di.html>, 2018). In questo lavoro, anziché muovere direttamente critiche all'istituzionalismo o al neoistituzionalismo giuridico (su cui mi intratterò brevemente) tramite il ruolo della cultura *à la McCloskey*, cerco di utilizzare direttamente la cultura, e più precisamente la letteratura, come istituzione (nel senso eteronimico e di coordinamento emozionale che preciserò nel secondo volume, la cultura si sostanzia secondo la mia ottica proprio nella questione degli incontri, oltre l'opposizione deleuziana tra l'una e gli altri).

19 A. Culp, *Dark Deleuze*, University of Minnesota, Minneapolis 2016; tr. it. *Dark Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

Vorrei subito precisare che il ruolo attribuito alla letteratura non ambisce a risolversi in un heideggerismo rimasticato. La verità, se ce n'è una, non potrà essere scovata in una radura che si apre nel bosco, ma piuttosto risulterà sempre a disposizione e però impossibile, secondo una logica contraddittoria. Per arrivare a questo punto, bisognerà mettere un po' in questione il paradigma ontologico deleuziano, che, secondo Esposito, costituisce una delle poche grandi ipotesi metafisiche del Novecento, e forse la più fortunata, se la profezia di Foucault sul "secolo" si è avverata. Per fare questo lavoro serve la letteratura, che, però, non va posta su un piedistallo. Analizzando Deleuze, potremmo anzi accordare un diritto di primazia all'immagine. Non ci si deve dimenticare, peraltro, di quella che in filosofia è stata definita *iconic turn*. La letteratura, tuttavia, è da me intesa anche come una grande fucina di immagini, senza nemmeno bisogno di scomodare gli studi neurologici. Attraverso questa suggestione, si proporrà una deleuziana letteratura cinematografica, che provi a districarsi nella scelta tra immagine e concetto.

Si annida in questo discorso la questione fenomenologica. Dovrò rendere conto di come, per Deleuze, al cuore della conoscenza sia posta l'immaginazione, e provare a declinare questa idea attraverso la letteratura, in un senso diverso da quello svolto dallo stesso Deleuze, grande sperimentatore dei testi letterari. In che cosa consista una fenomenologia deleuziano-letteraria potrebbe essere una buona domanda²⁰.

Quella che segue, però, è soprattutto una proposta di natura antropologica, e forse un debolesimo²¹ rispetto a una certa metafisica deleuziana. Essa consiste, per essere precisi e già pessoiani, in una critica all'ontologia e anche in un'uscita da questa. Ogni tanto emergerà l'eteronimo ontologo, tenendosi in una contraddizione che mi sembra essenziale e, deleuzianamente, potrebbe somigliare a una sintesi disgiuntiva. Come nell'apologo di Blumenberg²², in questo lavoro la Servetta di Tracia ride per la goffaggine del filosofo. Secondo un principio di moltiplicazione dei punti di vista, la servetta stessa risulta però comica, come ingenuo è sia il "re nudo" di Andersen, sia il bambino che lo indica²³. Proprio di innocenza e di comicità occorre riflettere per capire cosa vogliono dire queste *humanities as law* edificate con Deleuze, il pensatore dell'immanenza. La speranza è che la critica risulti una delle declinazioni di questa immanenza e allo stesso tempo un veicolo letterario per il sublime. Il nesso critica-sublime è in effetti al cuore della mia proposta filosofico-giuridica istituzionalista. Per provare a disegnarlo domando già da subito la protezione di Orfeo, che, tra mito e letteratura, dovrebbe svolgere un ruolo essenziale.

20 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 178 e ss., in cui emerge quello che individuerò come eccesso di concettualismo nella fenomenologia dell'arte deleuziana.

21 Seppure, come indicherò, sarà un debolesimo eteronimico, che ha alcune specificità rispetto alla proposta di Vattimo. Potremmo anticipare che, più che di un'anti-metafisica, si tratterà di un'oscillazione tra i deleuziani mille piani.

22 Cfr. H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr. it di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1988.

23 Derivo l'idea dell'ingenuità che caratterizza anche il bambino da Toni Negri, anche se non ricordo dove l'ho reperita.

Deleuze, ancora metodo. Per cominciare

Tracciare un quadro esaustivo dell'ontologia deleuziana è un'operazione difficoltosa perché Deleuze è un pensatore originale, ostico, irriducibile. Le difficoltà aumentano a causa della vastissima bibliografia secondaria fiorita sul suo pensiero. Secondo una pletora di variazioni ermeneutiche, Deleuze viene raccontato una volta come grande classico dell'ontologia, un'altra come *agit-prop* sessantottardo e ancora in molti altri modi. Nel presente lavoro, per fortuna, non intendo tracciare un quadro deleuziano esaustivo, ma indicare alcuni elementi rilevanti per la mia interpretazione e finalizzati ad un discorso di diritto e letteratura.

Non voglio nemmeno tentare la via dell'esegesi, prendendo il *corpus* deleuziano come un testo sacro cui applicare la più raffinata delle ermeneutiche, bensì provare a ragionare a partire da Deleuze o meglio *con Deleuze*. Questa è d'altronde una postura autorizzata da Deleuze stesso, il quale sostiene che con gli autori passati bisogna esercitarsi in un senso libero, spregiudicato, persino mostruoso¹. La filosofia avrebbe un'utilità specifica, non bizantina, non fumosa e questo viene dichiarato chiaramente nell'ultimo testo scritto con Guattari: si tratta di risolvere problemi attraverso la creazione di concetti². Eppure, cominciando con le contraddizioni, una pur parziale esegesi del testo bisogna farla sempre, soprattutto se si muove dall'idea che già l'istituzione nella quale ci si trova sia un testo da decifrare, secondo l'idea di alcuni istituzionalisti francesi del secondo novecento come Legendre ed Ellul. Si tratterà però di una interpretazione dichiaratamente orientata. L'approccio indicato è dunque particolarmente congeniale al giurista, la cui *forma mentis* si struttura secondo un approccio problematico e non teoremativo, casistico più precisamente³, dovendo il giurista lambiccarsi per inventare soluzioni innanzi a

1 "Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso" (G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 15).

2 "I concetti non sono già fatti, non stanno ad aspettarci come fossero corpi celesti. Non c'è un cielo per i concetti; devono essere inventati, fabbricati o piuttosto creati e non sarebbero nulla senza la firma di coloro che li creano" G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 7. In questo lavoro, con l'eteronomia si proverà a dare una soluzione ultra-deleuziana a questo problema della firma, secondo l'idea per cui "I concetti non si deducono dal piano, è necessario che sia il personaggio concettuale a crearveli e a tracciare il piano stesso" (Ivi, p. 73).

3 Faccio qui riferimento all'idea che il diritto venga costruito in modo non deduttivo-sillogistico, ma casistico-retorico-narrativo. Senza poter approfondire il punto, che implicherebbe un discorso sulle radici teoriche di questa idea, a partire dal realismo giuridico fino ai programmi delle cliniche legali, rinvio a F. Di Donato, *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della*

casi concreti. Il giurista qui deve trovare una risposta al problema della letteratura intesa come diritto e argomentare perché questo nesso sia istituzionalmente rilevante. Il pensiero di Deleuze, con i suoi intercessori⁴ e i suoi personaggi concettuali⁵, potrà rivelarsi decisivo per le ragioni esposte introduttivamente. Alla domanda a monte del problema e cioè perché il diritto con la letteratura per parlare

“narrazione” nel processo, Franco Angeli, Milano 2008; F. Di Donato, P. Heritier, *La “attualità nuova” di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, “Teoria e Critica della Regolazione sociale”, vol. 1, Mimesis, Milano 2018; J. Frank, *Why Not a Clinical Lawyer-School?*, “University of Pennsylvania Law Review”, Vol. 81, N. 8, 1933, pp. 907-923; circa la relazione sorgiva tra diritto e retorica, si vedano M. Manzin *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Giappichelli, Torino 2014; F. Puppo, *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Cedam, Trento 2012.

4 “Non è il personaggio concettuale a rappresentare il filosofo, ma, al contrario, il filosofo è soltanto l’involucro del suo principale personaggio concettuale e di tutti gli altri, che sono gli intercessori, i veri soggetti della sua filosofia. I personaggi concettuali sono gli “eteronimi” del filosofo, mentre il nome del filosofo è il semplice pseudonimo dei suoi personaggi” (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 61). In questo lavoro i personaggi concettuali deleuziani, una volta radicalizzate la valenza eteronima qui solo accennata, prenderanno vita, al modo di Pinocchio. D’altronde “Il personaggio concettuale non ha niente a che vedere con una personificazione astratta, con un simbolo o un’allegoria, poiché vive, insiste” (*Ibid.*) tanto che “Il destino del filosofo è quello di diventare il proprio o i propri personaggi concettuali, così come loro divengono altro da ciò che sono storicamente, mitologicamente o correntemente” (*Ibid.*). Ancora, in un senso che ci è necessario “Il personaggio concettuale è il divenire o il soggetto di una filosofia” (Ivi, p. 62); “I personaggi concettuali sono dei pensatori, unicamente dei pensatori e i loro tratti personalistici si ricongiungono strettamente ai tratti diagrammatici del pensiero e ai tratti intensivi dei concetti. Tale o talaltro personaggio concettuale pensa in noi, forse senza neanche preesisterci”. (Ivi, p. 67). Se D. e G. insistono nel loro lavoro sul fatto che i personaggi concettuali siano marcatori di concetti (dominio della filosofia) e quelli letterari o artistici degli affetti e percetti (dominio dell’arte), qui proveremo a confondere un poco le acque, immaginando personaggi mitico-concettuali.

5 Ci piace il fatto che il primo personaggio concettuale a fare la comparsa nel testo di D e G sia l’idiota, di cui ci limitiamo ad indicare un esempio dell’evoluzione storica: “Il vecchio idiota voleva il vero, ma il nuovo vuole fare dell’assurdo la massima potenza del pensiero ossia creare. Il vecchio idiota voleva rendere conto solo alla ragione, ma il nuovo idiota, più vicino a Giobbe che a Socrate, vuole che gli si renda conto di “ogni vittima della Storia” (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?* cit., p. 60). Tornando al metodo, dichiariamo che l’idiozia investe direttamente la nostra lettura di Deleuze, la quale è sicuramente più idiotistica che letterale. Il tradimento che insceniamo attraverso la mossa del *faire l’idiot* è, da un certo punto di vista, particolarmente grave, dal momento che Deleuze sostiene di dover essere preso alla lettera (e mai metaforicamente, tema su cui ci intratteremo in senso critico). Tramite l’eteronimia, come verrà indicato, tenteremo però di disinteressarci con un qualche fondamento alle eventuali obiezioni di Deleuze a una simile distorsione. D’altronde egli stesso scrive che “Tutte le volte che qualcuno mi fa un’obiezione, mi vien voglia di dire: “D’accordo, d’accordo, passiamo ad altro” e addirittura “le obiezioni non hanno mai contribuito a niente” (G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; tr. it. *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 2011 p. 7), ricordando in ciò l’amico e ispiratore di Borges Macedonio Fernandez (che invece riprenderemo nel secondo volume nel capitolo sul comico), il cui pensiero procedeva inesorabile nello sviluppo di idee e riflessioni, in un modo che “né le approvazioni né le confutazioni degli altri lo interessavano” (M. Fernandez, *Museo del romanzo della Eterna (Primo romanzo bello)*; tr. it. di Giovanna Albio, Paola Argento, Martha Canfield, Fabio Rodriguez Amaya, Il Melangolo, Genova, 1992, p. 9).

di istituzione, la risposta risulta meno immediata e verrà evasa in corso d'opera, ma si può notare che proprio Deleuze indica quanto sia misterioso e affascinante cercare di scoprire perché siamo attratti da un problema e non da un altro⁶: già questo è un cartello segnaletico per la via letteraria che verrà battuta. Rovesciando la formula deleuziana⁷ della filosofia che deve imparare dalla giurisprudenza, essendo quest'ultima di per sé filosofia del diritto, suggerirei che il giurista abbia da imparare da Deleuze, anche se occorre stabilire quale sia questo Deleuze. L'accostamento che qui si suggerisce è in una certa misura naif e muove dalla stupidità trascendentale⁸ tematizzata in *Differenza e Ripetizione*. Si tratta della stupidità di chi prova a uscirne per pensare davvero, ma non se ne emanciperà del tutto. Mi riferisco dunque alla *bêtise*, che resiste in forma di antimateria del pensiero e obbliga a *faire l'idiot*, come strategia di battaglia. Questa stupidità è forse congeniale al giurista, che viene sollecitato improvvisamente e forzatamente da un caso specifico che gli fa segno, che lo obbliga al tentativo di immaginare una soluzione che tenga. Essa, inoltre, rinvia al comico, ma da intendere come sublime arrovesciato, molto serio nella sua buffonaggine: serio-comico, per usare il lemma di Bachtin.

Il giurista, nel trovare soluzioni, è un idiota più naturalmente deleuziano di quello che immagini, abituato a fare uso, spesso inconsapevole, dei personaggi concettuali. Un esempio filosofico di questi personaggi è il Cogito di Cartesio, che con tutta la sua potenza anche letteraria permette la trasmissione del concetto car-

6 Se per Deleuze “il gusto è la potenza, l'essere-in- potenza del concetto: non è certo dovuto a ragioni “razionali o irragionevoli” il fatto che il tale concetto venga creato, che le tali componenti vengano scelte. Nietzsche ha intuito questo rapporto tra la creazione dei concetti e un gusto propriamente filosofico; e se il filosofo è colui che crea i concetti, lo deve a una facoltà di gusto simile a un “sapere” quasi istintivo quasi animale: un fiat o un fatum che dà a ogni filosofo il diritto di accedere a certi problemi, come se ci fosse un marchio impresso sul suo nome, un ‘affinità da cui le sue opere discendono” (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 76), il gusto ha da fare anche con la scelta dei problemi, che sta a monte della costruzione concettuale. Certamente la “soluzione” del gusto non esclude che ci si interroghi e magari ossessivamente sul perché di una scelta e sulle possibili vie d'uscita.

7 “La giurisprudenza è la filosofia del diritto e procede per singolarità, prolungamenti di singolarità” (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 204). In questo lavoro mi concentro sull'istituzione, in un senso critico rispetto alla possibile riduzione di Deleuze a questa formula e allo scioglimento della filosofia del diritto nella giurisprudenza, per ragioni che verranno precisate.

8 “La stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso del pensiero; essa quindi non è né un errore né un ordo di errori. Vi sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli che sono costituiti per intero da verità: ma si tratta di verità basse che provengono da un'anima bassa, grave e pesante come il piombo. Un modo di pensare basso è ciò che sta al fondo, ciò di cui la stupidità è sintomo, ed esprime di diritto la condizione di uno spirito dominato da forze reattive. Nella verità, come nell'errore, il pensiero stupido rivela soltanto la più grande bassezza, le basse verità e i bassi errori quali effetti del trionfo dello schiavo, del regno dei valori meschini o della potenza di un ordine consolidato”. (G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. *Differenza e Ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 157). Paradossalmente, occorre fare gli idioti per uscire dalla stupidità, da cui però, va precisato, non si esce del tutto. La stupidità è infatti in Deleuze, come nota P. Vignola in *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia* in “Lato II – Il prisma trascendentale. I colori del reale”, Philosophy Kitchen, n.1/2014, condizione trascendentale del pensare.

tesiano, mentre un esempio di personaggio concettuale giuridico potrebbe essere quello civilistico così risalente e quasi comico del buon padre di famiglia⁹, necessario a veicolare una certa idea economica, culturale, politica di diritto, nel quadro, sempre inevitabile, di una narratologia filosofico-giuridica. Il giurista è deleuziano anche nel lavoro con il cliente, in cui si esercita, secondo la suggestiva formula già annunciata, e ripresa pochi anni orsono da De Castro¹⁰, a “pensare con”, al posto di, persino pensare trascinando dalla propria identità. D'altronde proprio Deleuze e Guattari, nel commentare *L'Antiedipo*, raccontano di averlo scritto sì in due, ma essendo ciascuno di loro una molteplicità, per sua natura plurale e caotica¹¹.

Per pensare tra personaggi concettuali, intercessori, stupidità irriducibili che segnano immagini di pensiero, ma con un problema ben preciso da affrontare, quello del rapporto tra il diritto e la letteratura, non bastano i due libri deleuziani in cui l'istituzione è tematizzata esplicitamente¹², ma serve un Deleuze tutto intero. Certamente intero non significa “tutto” e nemmeno “vero”, o più vero di altri. Si tratta piuttosto di “un” Deleuze da cui partire, che forse risulterà rilevante rispetto al dibattito filosofico. Mi piacerebbe che “questo” Deleuze fosse perlomeno affettivamente vero, in quanto portatore di problemi sentiti¹³ (da me o da qualcuno degli eteronimi che mi popolano). Il primo dei problemi sentiti, scelto per questo paradossale inizio, è quello del “mezzo”.

Deleuze scrive che “Quel che conta in un percorso, quel che conta in una linea, è sempre la metà, non l'inizio o la fine. Si è sempre nel mezzo di un cammino, nel mezzo di qualcosa. La cosa noiosa delle domande e delle interviste, nelle conversazioni, è che si tratta il più delle volte di fare il punto: il passato e il presente, il presente e l'avvenire”; e ancora: “Il mezzo non ha nulla a che vedere con una media, non è un centrismo né una moderazione. Si tratta al contrario di una velocità assoluta”¹⁴.

9 Tutt'oggi l'art. 1176 del codice civile così recita: “Nell'adempiere l'obbligazione il debitore deve usare la diligenza del buon padre di famiglia”.

10 E. V. Viveiros De Castro, *Metafisiche Cannibali*, cit., che tematizzerò un poco nel secondo volume, lungo il capitolo intitolato *Pensare con la svolta affettiva*.

11 “Abbiamo scritto *L'Anti-Edipo* in due. Poiché ciascuno di noi era parecchi, si trattava già di molta gente”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizofrénie*, tome II, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooperlibri Roma 2003, p. 28.

12 G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953; tr. it. *Empirismo e Soggettività*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018; G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Hachette, Paris, 1955; tr. it. *Istinti e Istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

13 Questo Deleuze affettivo, quasi un amico che obbliga l'interprete a esporsi, anche autobiograficamente, vorrebbe costituire un'alternativa in qualche modo antropologica al suo immanentismo strenuo, rappresentandone al contempo una radicalizzazione paradossale e *contra litteram*. L'idea è che rendendo Deleuze un “amico” e meglio, eteronimizzandolo, si producano conseguenze di un qualche interesse per il discorso più generale che affrontiamo. Come si vedrà nel secondo volume, l'eteronimia deleuziana è infatti il ponte per una certa idea di finzione, la quale è a sua volta posta a fondamento dell'istituzionalismo letterario-giuridico che proviamo ad abbozzare.

14 G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 31.

Il problema di questo “mezzo” è, in prima battuta, di carattere metodologico. Il mezzo è qui il luogo da cui riflettere sul nesso Deleuze-letteratura. L'immanenza, intesa come la cifra filosofica di questi tempi, se analizzata *dal mezzo* ci svela infatti, secondo l'analisi che svilupperò, un tema letterario di fondo¹⁵.

Intanto ricordiamo che essa è imparentata con il rizoma, la figura che Deleuze contrappone all'albero. Del rizoma non mi interessano tanto la valenza politica o la natura antigiararchica, ma proprio il tema del “mezzo”. “Qualsiasi punto di un rizoma può essere connesso con qualsiasi altro punto, e deve esserlo”¹⁶. Secondo una logica rizomatica del “mezzo”¹⁷, ci si trova a partire da un punto casuale che però è virtualmente legato a tutti gli altri. Come da questo “mezzo” eventualmente, e in un'ottica anche contraria a Deleuze, si tenda a guardare indietro e anticipare l'avanti, sarà da delineare come mossa letteraria che riguarda il tema dell'origine e quello della destinazione. In questo senso, proverò a farmi aiutare da una certa interpretazione di Orfeo, sempre tentando di rispettare il groviglio per cui “Ci sono nodi arborescenti nei rizomi e crescite rizomatiche nelle radici”¹⁸.

In linea con la lettera deleuziana, bisognerebbe intendere questo concetto, e gli altri, non come una metafora, ma piuttosto come una macchina o un dispositivo¹⁹. Proverò a sostenere che l'antimetamorologia deleuziana, in cui si prediligono le trasformazioni reali e i divenire, abbia dei punti critici e che invece la metafora possa essere non così lontana dalla metamorfosi. Questa tesi, come altre, fa parte di una (mis)lettura dell'ontologia deleuziana, in parte addirittura anti-ontologica. Bisognerà dunque occuparsi dell'ontologia deleuziana e mostrare perché una certa apertura deleuziana conduca a questo punto critico, ancora oltre le grandissime possibilità che già Deleuze offre esplicitamente in relazione alla letteratura, scrivendo svariati libri di argomento “letterario”.

In questo discorso di metodo, vediamo subito una questione anche estetica, che, come nota Robilant a proposito della bellezza del modello²⁰, risulta epistemologi-

15 Il collegamento di questo deleuziano “mezzo”, una volta svisceratane la connotazione letteraria, alla metaletteratura, all'autobiografismo, al finzionalismo, e dunque, in sintesi, ad una fenomenologia letteraria che faccia da sfondo all'istituzionalismo letterario-giuridico, è tema di approfondimento nel secondo volume.

16 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 39.

17 Cfr., a proposito di rizoma come metafora per la rete in un senso filosofico-giuridico, P. Heritier, *Urbe-Internet. La rete figurale del diritto. Materiali per un ipertesto didattico (Vol. 1)*, Giappichelli, Torino 2003, p. 36.

18 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 30.

19 Preciso da subito che seguo un'altra direzione rispetto al macchinismo deleuziano, anche se sono da segnalare alcune recenti riflessioni interessanti rispetto a questo accostamento. Cfr. a proposito U. Fadini, *Soggetto e fantasia. Per un'antropologia macchinica*, Clinamen, Firenze 2020 e F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano 2019.

20 “La forza estetica delle teorie, pertanto, non va pensata come qualche cosa di estraneo alla loro struttura esplicativa, ed è invece legata ad essa; perciò può accrescere, di riflesso, la loro capacità di rappresentazione, riduzione ad unità e spiegazione, in quanto le ostende nella loro struttura e nella loro dinamica interna. Pur nascendo da questa struttura e da questa dinamica, tuttavia, la forza estetica delle teorie la oltrepassa, in quanto allude a un significato che non è riducibile alla loro descrizione o all'informazione su di esse, che, analogamente al significato di

camente centrale. Un qualche *storytelling* sussiste sempre, anche nelle mitologie dell'algoritmo oggi diffuse. L'immanenza, deleuziana o no che sia, viene raccontata e questo già complica l'immanentismo, nella direzione annunciata.

Mi pare che la critica ad una certa ricezione della metafisica di Deleuze sia interessante perché ormai in molti sono deleuziani, consapevolmente o meno. Si pensi, per fare un esempio, alle neuroscienze spinoziste *à la Damasio*. L'antidualismo immanentista deleuziano è una metafisica che, sociologicamente parlando, tende a generare un tipo di pensiero post-critico che qui vorrei mettere in questione, pur rimanendo relativamente deleuziano. In questo senso, come dicevo, Deleuze è sia il problema sia la risposta. Muovere dall'immanenza per giungere al mito (e in generale alla letteratura) consente infatti una riattivazione della critica: questa è l'operazione un po' ardita che tenterei di proporre.

“Il mondo è governato da poco altro. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto. Pazzi al potere, i quali odono voci nell'aria, distillano le loro frenesie da qualche scribacchino accademico di pochi anni addietro” scrive un ispirato Keynes²¹. Mi sembra che questa tesi sulle teorie economiche sia assimilabile a quella deleuziana secondo cui chi non fa di mestiere il pensatore tende a sottovalutare il pensiero (teorico)²². Ho l'impressione che in un certo senso questa sottovalutazione- almeno nel rinunciare all'istanza critica del pensiero- sia propria di molti deleuziani, confessi e non. Forse parte della causa di ciò consiste nella ricezione di un vitalismo di matrice deleuziana, che però, -questa la mia ossessione- non è *l'intero* da dire su Deleuze. “Vitalismo più critica” è dunque un altro mio motto, in aderenza al quale la teoria serve molto, ma deve essere mitica. Attraverso

un'opera d'arte, non è mai compiutamente ed esaustivamente esprimibile, ma soltanto suscettibile di indicazioni allusive” scrive il filosofo del diritto Enrico di Robilant in *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1976, p. 536. Seguiamo Robilant anche sui sistemi informativo-normativi, che vengono utilizzati da Heritier, che li rilegge comunicativo-normativi, nel quadro della sua estetica giuridica, “come accostamento generale in cui il sapere giuridico è legato ad altri saperi. Se infatti oggi la teoria generale e la posizione teorica neocostruzionista riconoscono chiaramente la necessità di tener insieme regole e principi, diritto e morale, la posizione di Enrico di Robilant, fin dagli anni Settanta del secolo scorso, in rapporto con l'analisi compiuta delle nozioni epistemologiche di sistema e di modello, ma anche con l'affermarsi delle analisi sistemiche *à la von Bertalanffy* e von Hayek e del pensiero della complessità, si muove, come vedremo, nel senso di estendere l'analisi teorica delle relazioni tra il sistema giuridico e gli altri sistemi da cui è composta la società complessa appena menzionati” (P. Heritier, *Società Post-hitleriane?*, cit., p. 17.) Consideriamo l'eteronimia deleuziana come un accostamento alla realtà “complesso”, come si indicherà.

21 J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, London 1936; tr. it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 2006, p. 557.

22 Cfr. C. Parnet (a cura di) *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, cit.: “Il pensiero, nessuno lo prende molto sul serio, tranne quelli che si considerano pensatori o filosofi di professione. Ma questo non impedisce affatto che esso abbia i suoi apparati di potere, e che sia un effetto del suo apparato di potere il fatto che possa dire alla gente: non prendetemi sul serio perché io penso per voi, perché vi do una conformità, delle norme e delle regole, un'immagine, alle quali voi potrete tanto più sottomettervi quanto più direte”.

la letteratura, ma anche tramite la poesia, cercherò dunque di tenere insieme teoria e mito. Penso che questo legame sia utile per analizzare il fenomeno giuridico da un versante istituzionalistico.

In questo “mezzo” deputato all’interrogarsi, devo fare una confessione di carattere personale: quando ascolto chi, da deleuziano spinozista, sostiene che tutto vada bene se si mettono da parte il risentimento e le passioni tristi, non riesco bene a comprendere da quale angolazione parli. Secondo Ronchi, d’altronde, etica e ontologia in Deleuze si equivalgono²³. È come se, in una sorta di schematismo deleuziano, molto più marcato in alcuni epigoni che in Deleuze, da un lato venissero collocati gli immanentisti e dall’altra quelli che coltivano reattivamente la propria cattiva coscienza. Mi chiedo se il tema così squadernato sia di natura psicologica o metafisica. Per ora sospendo la domanda, che però rimane, come spada di Damocle. Mi rendo conto che una questione così posta possa sembrare una fuga dalla metafisica deleuziana, di cui è difficile essere all’altezza, come, deleuzianamente, è difficile essere all’altezza di ciò che ci accade. Cerco tuttavia di rendere conto di quello mi che capita con l’incontro-Deleuze. La (non) soluzione consisterà nel mettere in luce alcune aperture metafisiche deleuziane e poi, grazie a queste aperture, nel fare infidamente l’antimetafisico, tramite la letteratura. Il punto è che questa immanenza, questo immanentismo deleuziani mi sembrano così grandi e larghi da risultare *too big too fail*. Contengono tutto quanto, eppure, come paradosso, questa onnicomprensività non si può risolvere in un “va bene tutto”. L’immanentismo deleuziano dovrebbe piuttosto essere un’arma da battaglia, con i problemi che questo *dover essere* conseguentemente pone. I deleuziani infatti sono contro le pretese di normatività. Il loro grande problema, ed anche il mio, consiste nel fatto che il molteplice bisogna farlo e non solo nominarlo.

Dobbiamo chiederci come si situi il diritto rispetto a questo problema, nel mezzo a Deleuze. La questione filosofica dell’immanenza è sollevata in relazione al plesso *law and humanities* perché è paradigmatica di un’epoca. Tuttavia gli immanentisti direbbero subito che è vero il contrario, sostenendo che lo spinozismo rappresenti un fenomeno minoritario, come spesso accade nella teoria delle idee, dove è difficile una misurazione, un’analisi quantitativa. L’immanenza radicale – grado alto della filosofia, sicuramente deleuziana – pare a me in vantaggio perché riunisce pensieri assai diversi fra loro. Essa raccoglie tra le proprie fila anche gli antifilosofi, come quelli che sostengono sia inutile il pensiero, risolvendo l’analisi delle cose del mondo pragmaticamente. Non che io voglia fare di tutte le erbe un fascio o pretenda di svolgere un discorso epistemologico compiuto: mi limito a sottolineare che gli atteggiamenti dei due gruppi abbiano come sfondo il discorso immanentistico, anche quando non se ne riconosce la natura. Chi sostiene che il pensiero teoretico sia morto con il postmoderno e dunque si tratti adesso di limitarsi ad analizzare fatti fatti fatti, come proclama quel personaggio di Dickens²⁴,

23 Cfr. R. Ronchi. *Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Roma 2015, ma anche la tesi foucaultiana secondo cui l’*AntiEdipo* sarebbe un libro di etica.

24 Faccio riferimento all’esordio di C. Dickens, *Tempi Difficili*, tr. it. di Mario Martino, Newton Compton, Roma 2010, p. 27.

finisce in un immanentismo latamente deleuziano (particolarmente ironico se si iscrive Deleuze al club dei postmodernisti). Mi pare che un'impostazione fattualista sia ascrivibile al canone dell'immanenza, intendendo questo estensivamente. C'è il rischio però di fare di questo immanentismo una notte in cui tutte le vacche sono nere: ritengo che vada corso.

Da una parte, infatti, il discorso sull'immanenza è problematico per una serie di ragioni metafisiche pre-deleuziane. Dall'altro risulta aporetico in Deleuze. Ancora, è controverso come accostamento ingenuamente non-filosofico. Infine, sembra una sorta di spirito dei tempi. Anziché criticarlo, questo discorso va forse seguito fino in fondo. Con un immanentismo preso sul serio, il clamore di tutti gli enti si estende a quanto Deleuze aborrisce. L'immanentismo diventa così veleno e medicina. Il paradosso non si scioglie. Viene allora da esorbitare la coerenza metafisica deleuziana: tuttavia i problemi si pongono anche così. A questo punto si chiede dunque aiuto alla letteratura. L'eteronimia risulta un immanentismo letterario ove si possono convocare il personaggio (concettuale) ontologo e quello ferocemente anti-metafisico. La letteratura è un'immanenza tanto grande quanto più viene criticata: risulta quindi iper-deleuziana. Si tratterà di inscenare allora un deleuzismo isterico, che subito travalica da sé. L'eteronimia può infatti essere anche il meccanismo che fa funzionare le cose quando si inceppano, attecchendosi a supplenza del vitalismo, inteso come ideologia (post)deleuziana immanentista. Il nome di questa supplenza sarà finzionalismo, arma letteraria dell'immanenza eteronimica, flauto nelle mani di Orfeo.

Mi permetto un'altra confessione: da molte letture deleuziane (e non) ho ricavato l'impressione che alcune questioni psicologiche ne nascondano di epistemologiche e viceversa. Il non sapersi rappresentare la complessità fa di questi scherzi: io stesso non so bene su quale piano mi sia collocato in molti dei discorsi accennati. Questa percezione non è necessariamente sbagliata, se i piani sono collegati, se ogni piega è ripiegata su un'altra piega²⁵, secondo la molteplicità immanente deleuziana. Il saltare da un piano all'altro, stranieri anche a sé stessi, consentirà anzi di usare l'ontologia, e criticarla, uscirne. Una teoria, contraddittoria finché si vuole, però serve. Me ne interessa una che allestisca un palcoscenico adatto allo spettatore critico e allo spettatore estetico, con l'aspirazione che questi siano addirittura la stessa persona. Nessuno in questo caso avrebbe un privilegio e tutti quanti potrebbero ammettere che l'apofenia costituisce non un problema ma il normalissimo modo di pensare. Gli eteronimi intellettuali scontano d'altronde quella che Illich chiamava prepropaganda²⁶, credendosi scervi dai *bias* cognitivi che vengono sempre attribuiti agli altri. L'intellettuale che fa la critica, che ha letto i maestri del sospetto, deve dunque diventare umile. Come nota Nozick²⁷, non può

25 Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., e G. Deleuze, *Le Plî. Leibniz et le Baroque, Les Éditions de Minuit*, Paris 1988; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

26 I. Illich, *Deschooling Society*, Harper & Row, New York 1971; tr. it. *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano 2019 e J. Ellul, *Propagandes*, Economica, Paris 1990.

27 R. Nozick, *Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?*, in "Cato Policy Report", Vo. XX n. 1, 1998.

invocare una meritocrazia al modo in cui faceva a scuola, dove provava il brivido di prendere il voto più alto di tutti. Ci si trova a questo punto nella landa degli idioti, che possono essere immaginati sul modello di Myskin, su quello di Bartleby e su altri ancora. Questa (non) teoria è legata al discorso sul mito, nel quale viene utilizzato un altro linguaggio da quello della metafisica. Continua però ad essere necessario il linguaggio ontologico: di nuovo si pone il problema della larghissima immanenza, che conduce agli eteronimi. Bisogna abbandonare la metafisica, ma dopo averla conosciuta, studiata e ristiudiata, riprenderla di nuovo. Su un altro, ma non dissimile, piano credo che il mito venga amato ancora di più, se prima si analizzano i fatti nella loro brutalità materiale, se si vagliano minuziosamente le teorie. Per questo mi sembra che occorrano maestri del sospetto capaci di fare anche la parte di Don Chisciotte.

Da giurista, potrei infine dire che esiste un immanentismo ideologico allo stesso modo in cui per Bobbio c'è un positivismo ideologico²⁸. Questo saltare da una parte all'altra è dunque un tentativo di critica all'ideologia, ma mitica, svolta senza il desiderio di rompere il giocattolo, né quello filosofico, né quello giuridico.

Per i motivi che ho enunciato, intendo proporre una via antropologico-filosofica di *literature as law*. Definirò dunque alcuni tratti di una possibile antropologia deleuziana letterario-giuridica, nonostante Deleuze sia tutto meno che un pensatore legato all'antropologia filosofica. L'antropologia che propugno dimostra una tendenza a rompere con la pienezza del concetto deleuziano, ma poi vi ritorna, grazie alle possibilità di contraddizione offerte dal pensiero immanentistico-letterario. Per questo percorso il punto di (non) partenza sarà il virtuale, che subito mostra l'eccesso dell'immanenza su sé stessa. Di qui muove il mio accostamento ultra-deleuziano.

Virtuale

Il primo elemento che si vuol trattare non è dunque quello affermativo o vitalista della linea Spinoza-Nietzsche, da cui spesso si muove, bensì quello bergsoniano del virtuale. Naturalmente Spinoza non si può mettere da parte con un'alzata di spalle. Deleuze stesso ce lo vieta, non solo definendolo Cristo dei filosofi¹, potenza di vento², ma occupandosene diffusamente e lasciandosene sempre ispirare. Nemmeno Nietzsche può scomparire con un gioco di prestigio.

Il virtuale, che Deleuze tratta a lungo nel libro su Bergson e altrove, per esempio occupandosi di cinema, rappresenta però uno snodo essenziale per intendere il problema dell'immanenza senza perdere la testa su *querelles* interminabili (vitalismo o non vitalismo? Coerenza o discontinuità tra primo e secondo Deleuze? E soprattutto: monismo o molteplicità?), per poi legittimamente concludere con le parole di *Differenza e Ripetizione* secondo cui unico in fondo è il clamore di tutti gli enti³. A cercare conferma della centralità del virtuale nell'ontologia deleuziana si trova conforto in un'ampia letteratura secondaria: si pensi all'opera di Eric Alliez⁴, al testo sugli incontri tra Bergson e Deleuze⁵, al librone della Sauvagnargues⁶ sull'empirismo trascendentale, all'analisi "scientifica" di Deleuze operata da De

1 E secondo qualcuno "Se Spinoza, come scrive Deleuze, è il Cristo dei filosofi, forse non è sbagliato affermare che Deleuze è il San Paolo dello spinozismo", cfr. www.fogliospinoziano.it/articolospinoza/spinozaincontri.pdf, p. 32.

2 "Spinoza: è il filosofo assoluto, e l'Etica è il grande libro del concetto. Ma il filosofo più puro è al tempo stesso quello che s'indirizza rigorosamente a tutti: chiunque può leggere l'Etica, se si lascia trasportare a sufficienza da quel vento, quel fuoco" (G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p.191) e ancora "È proprio su Spinoza che ho lavorato più seriamente secondo le norme della storia della filosofia, ma è pure lui quello che mi ha fatto l'effetto di una corrente d'aria che vi soffia sulla schiena tutte le volte che vi mettete a leggerlo, o di una scopa di una strega che vi viene offerta per montarvi sopra. Spinoza non si è neanche cominciato a comprenderlo e io non più degli altri." (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 19, 20).

3 "Ma il Tutto è uguale e il Tutto torna possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Solo allora è possibile una sola e stessa voce per tutto il multiplo delle infinite vie, un solo e stesso Oceano per tutte le gocce, un solo clamore per tutti gli essenti. Ma occorre che per ogni essente, per ogni goccia e in ogni via, si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e traveste, e li fa tornare, ruotando sulla sua mobile estremità" (G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 496).

4 E. Alliez, *Philosophie virtuelle: Deleuze*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo, Paris 1996.

5 V. Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze encounters. Transcendentale experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, New York 2009.

6 A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

Landa⁷, all'interpretazione complessiva dell'opera deleuziana offerta da Zourabichvili⁸, alla questione dell'immagine del pensiero affrontata da Beistegui⁹, al ragionamento deleuziano di Lapoujade¹⁰ sulle vite minime.

Subito *in medias res*, mi sembra che la concezione deleuziana della virtualità sfumi il monismo lievemente tetragono implicato nella definizione di sostanza *à la Spinoza*, mostrando una realtà, una o molteplice, in eccesso perpetuo su sé stessa, mai cartografabile fino in fondo, non-tutta. Il virtuale è caratterizzato da una precisa consistenza ontologica, in contrapposizione dialettica con l'attuale, rappresentando dunque uno degli estremi della dicotomia alternativa a quella che comprende invece possibile e reale. Il possibile, secondo lo schema rifiutato da Deleuze, può o meno, come la potenza con l'atto, diventare reale e per conseguenza il reale si struttura come invero del o di un possibile, essendo in questione solamente il "se" della dinamica ontologica e non il "come". In altre parole, il reale mima il possibile, che, però, qualora non sia divenuto reale, ma rimasto nel campo astrattissimo della potenzialità irrealizzatasi, scompare, non esiste più. In una certa misura esso risulta mai esistito, espulso dall'essere. Al contrario, il virtuale, concetto mutuato da un Bergson letto così come vengono letti tipicamente dagli autori da Deleuze, cioè creativamente e persino con una certa propensione al tradimento, ha una sua vitalità ontologica inesauribile, esiste anche se non attualizzato, ma in un modo tutto suo. Esso è così connotabile: preciso, pur nella necessaria indeterminatezza¹¹.

Già qui l'eteronimo letterato sente il profumo proustiano di Combray. La coppia apparentemente paradossale di precisissimo e indeterminato sembra in effetti tipica dell'esperienza letteraria.

Di nuovo in piena metafisica, diciamo ancora che il virtuale, qualora diventi attuale, non trapassa semplicemente in un altro stato ontologico rimanendo però identico, ma in questo trapassamento muta, si differenzia da sé stesso, viene reinventato. Seguendo un po' della copiosa letteratura secondaria, citiamo su questo punto Alliez: "C'est là le point le plus important qui commande à l'ensemble de la philosophie deleuzienne, alors qu'elles'expose à l'injonction de Bergson comme philosophie de la différence: loin de se réaliser par ressemblance, le virtuel s'actualise en se différenciant de telle façon que, par le jeu d'une différence sans négation, l'actualisation est création de nouveau, individuation"¹². Il passaggio da virtuale ad attuale è dunque un modo di farsi della Differenza, il grande concetto che Deleuze gioca in rapporto alla Ripetizione. La differenza scaturisce dal modificarsi del virtuale che si attualizza e rimane sempre innescabile grazie alla persistenza del virtuale. Quest'ultimo non si attualizza mai del tutto, ma sussiste sempre e

7 M. De Landa, *Deleuze. History and science*, Atropos Press, New York 2013.

8 F. Zourabichvili, *Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

9 M. Beistegui, *L'immagine di quel pensiero*, Mimesis, Milano 2007.

10 D. Lapoujade, *Les existences moindres*, Editions de Minuit, Paris 2017.

11 P. Citati, *La morte della farfalla. Zelda e Francis Scott Fitzgerald*, Adelphi, Milano 2016 attribuisce a Fitzgerald questa capacità di tenere insieme precisione e indeterminatezza.

12 E. Alliez, *Sur la philosophie de Gilles Deleuze une entrée en matière*, in "Gilles Deleuze Immanence et vie", No. 20, Puf, Paris 1998, pp. 49-57.

continuamente fa eco. Se “lo specifico della virtualità è di esistere in modo tale d’attualizzarsi differenziandosi e di essere obbligata a differenziarsi, a creare le sue linee di differenziazione per attualizzarsi”¹³, l’altro suo elemento saliente consiste nel non attualizzarsi mai fino in fondo. Proprio la necessaria incompletezza dell’attualizzazione fa del virtuale un serbatoio inesauribile di cambiamento. Come notato da Massumi, in un testo in cui Deleuze viene accostato all’architettura, “its reality is the reality of change”¹⁴.

Questa deleuziana concezione del virtuale viene mutuata da un Bergson letto in modo particolarissimo. Si tratta di un Bergson materialista¹⁵, che rompe con la fenomenologia sulla questione della coscienza. Secondo il Bergson deleuzista, il virtuale è a tutti gli effetti una regione dell’Essere in cui è possibile installarsi. Il varco per questa specifica dimensione ontologica è aperto dalla memoria. Nel virtuale il passato coesiste eternamente con il presente. Esso lo raddoppia senza sosta. La memoria viene in questa concezione sottratta a all’intimistico e al soggettivo, ma si atteggia a campo dell’essere accessibile. L’uomo non è più imprigionato nel tempo della coscienza, ma proiettato fuori. Grazie a questa memoria immemoriale, ci troviamo in un tempo autonomizzato. Il tempo è racchiuso nell’immagine-cristallo, in cui “la stessa immagine attuale ha un’immagine virtuale che le corrisponde come un doppio o un riflesso”¹⁶ tanto che “In termini bergsoniani, l’oggetto reale si riflette in un’immagine allo specchio come nell’oggetto virtuale che, a sua volta, e contemporaneamente, avvolge o riflette il reale” generando fra i due poli una relazione definita coalescenza¹⁷.

13 G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; tr. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Bologna 2001, p. 99.

14 B. Massumi, *Sensing the virtual, Building the insensible*, in “Hypersurface Architecture”, *Architectural Design* (Profile no. 133), vol. 68, no. 5/6, May-June 1998, p. 16.

15 Deleuze dice addirittura che quello bergsoniano è “le texte le plus matérialiste du monde” (G. Deleuze, *Cinéma cours* 34 du 08/03/83 – 2 transcription de Julien Lévesque).

16 G. Deleuze, *L’Image-temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985; tr. it. *Cinema 2. L’immagine-tempo.*, Einaudi, Bologna 2017, p. 82.

17 “Un esempio cinematografico di cristallo è la profondità di campo, che permette di raccontare storie diverse nella stessa inquadratura. In primo piano agisce ciò che fa avanzare l’intreccio: è il registro dell’attualità e dell’efficacia. Sullo sfondo, invece, si svolge l’azione “inutile” che appartiene al registro della virtualità. Il “cristallo” sarebbe il bordo su cui l’una azione si abbatte sull’altra. Le due azioni si inseguono “senza posa, correndo l’una dietro all’altra e rinviando l’una all’altra attorno a un punto di indiscernibilità, cioè la coalescenza tra immagine attuale e immagine virtuale, l’immagine a due facce, attuale e virtuale insieme. [...] L’immagine ottica attuale si cristallizza con la propria immagine virtuale” (G. Deleuze, *Cinema 2. L’immagine-tempo*, cit., p. 82). Questa particolare immagine-tempo “non sopprime la distinzione delle due facce, ma la rende indefinibile, poiché ogni faccia assume il ruolo dell’altra, in una relazione che si può definire di presupposizione reciproca, o di reversibilità” (Ivi, p. 83). Jose Gil mostra come il ritornello, analizzato da D e G in *Millepiani* agisca da cristallo di tempo: “Ripetendosi, tornando al punto da cui si è spostato, e spostandolo a sua volta, il ritornello agisce come un cristallo di tempo: mette in evidenza il viraggio fra il presente e il passato, perché in esso vediamo nel presente il passato del presente. Due tempi in coalescenza che possono contrarsi in un punto in cui si sovrappongono, senza che si possa ormai sapere ciò che appartiene al passato e ciò che appartiene al presente. Ciò che sono ora è ciò che fui, e ciò che fui proviene da ciò che sono? In-

La struttura del cristallo, in cui si gioca la coalescenza tra virtuale e reale, è concepita in relazione al cinema onirico, come quello della *Nouvelle Vague*¹⁸. Essa mostra un tempo in cui non c'è disgiunzione possibile tra passato e presente, tra immagine attuale e immagine del ricordo puro. Anche se in questo lavoro mi occupo di letteratura, ci troviamo a questo punto in una sorta di bergsonianismo cinematografico. La coesistenza dei tempi è però deleuzianamente propria della filosofia in generale: il prima e il dopo sono sovrapposti secondo un ordine stratigrafico¹⁹. I filosofi qui si fronteggiano in una grandiosa contemporaneità. Questa contemporaneità è particolarmente importante per il mio discorso e proverò a dire più avanti in che modo si presta ad una versione letteraria, grazie al concetto, tra Deleuze e Merleau-Ponty, di tempo mitico.

Per proseguire l'analisi del virtuale, è utile soffermarsi su un non deleuziano come Slavoj Žižek²⁰, che trancia molto nettamente Deleuze in due filosofi differenti. Per Žižek, il primo Deleuze è materialista. L'evento-senso, altro fondamentale concetto soprattutto in *Logica del Senso*²¹, è un effetto sterile dell'incontro tra corpi. Il virtuale indica un'eccedenza rispetto alla materia brutale, mostrando una via d'uscita dal rischio di un materialismo grezzo, di una sorta di empiriomonismo alla Bogdanov²². Secondo la lettura proposta da Žižek: "Il trascendentale di Deleuze è infinitamente più ricco della realtà - è l'infinito campo potenziale di virtualità da

discernibili, che poi si separano. D'altro canto il ritornello si estende, il suo tempo può dilatarsi in circoli sempre più larghi. Da dove proviene il punto di coalescenza? Dalla mia appartenenza al tempo del ritornello" (J. Gil, *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a Filosofia de Deleuze*, Relógio d'Água, Lisbona 2015; tr. it. *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015, pp. 273-274).

18 Con il cinema si arriva all'immagine tempo, immagine della *nouvelle vague* in cui è direttamente il tempo a essere in scena. "Oltre a Shakespeare, ad Edipo e Amleto, anche il cinema moderno, il neorealismo italiano in primis, costituito da un movimento aberrante, un'azione aberrante che si srotola lungo la linea del tempo. È grazie alla temporalità kantiana, al tempo fuori dai suoi cardini, rettificato, che è possibile spiegare teoricamente il superamento dell'immagine-movimento in immagine-tempo, ovvero il giungere, nel cinema, alla presentazione del tempo in persona, di quei frammenti allo stato puro che i cristalli di tempo riflettono al proprio interno", (J. Bodini, *Tra immagine tempo e immagine desiderio: l'immagine-intensità*, in "Pensare nella caverna. Incontri tra cinema e filosofia", *Materiali di Estetica*, N. 1, 2014, p.5). Una riflessione centrale sul ruolo del tempo nel cinema è di uno dei registi più amati da Deleuze: si veda A. Tarkovsky, *Scolpire il tempo*, a cura di V. Nadai, Ubulibri, Milano 1988.

19 Ciò, in Deleuze, riguarda anche la distribuzione dei piani di immanenza: "Il piano di immanenza è stratificato. È certo difficile stimare se in ogni caso considerato ci siano un solo e unico piano o molti e diversi"; i presocratici hanno un'immagine comune del pensiero, malgrado le differenze tra Eraclito e Parmenide? I può parlare di un piano di immanenza o di un'immagine "classica" del pensiero che si prolungherebbe da Platone a Descartes?" Non sono solo i piani a variare, ma anche il modo di distribuirli" (G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48).

20 S. Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London 2004; tr. it. *Organi senza corpo. Deleuze e le sue implicazioni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.

21 G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016.

22 Segnaliamo, già battendo la via letteraria, che in Wu Ming, *Proletkult*, Einaudi, Torino 2018 è inscenata in un'interessante forma narrativa la battaglia tra la concezione empiriomonista di Bogdanov e quella empiriocriticista di Lenin.

cui la realtà viene attualizzata”.²³ Senza questa eccedenza, eliminata dal Deleuze “guattarizzato”, si precipita nel monismo, esito idealistico e negativo secondo Badiou²⁴, per fare un esempio chi non lo ama e invece materialistico e interpretato con grande simpatia da Sibertin-Blanc²⁵, per citare invece un sostenitore.

Questo virtuale va in ogni caso definito. Nell’interpretazione di Žižek, esisterebbero due ontologie deleuziane che si fronteggiano sul punto: “O la dimensione infinita della virtualità è un effetto immateriale dei corpi che interagiscono tra loro, o i corpi stessi si attualizzano e scaturiscono da questa dimensione di virtualità”²⁶. Žižek preferisce decisamente la prima delle due risposte, che però a sua volta va complicata, evitandone una lettura riduzionista secondo cui l’effetto immateriale dell’interazione tra i corpi risulti sterile davvero. Bisogna dunque “postulare al di sopra della rete delle cause corporee e senza veri punti di contatto diretti con essa, una pura potenza trascendentale di essere affetto”²⁷, ciò che Deleuze chiama quasi-causa e, secondo Žižek, Lacan definisce *objet petit a*²⁸. In sostanza, la causalità è in effetti materiale o corporea, ma non si esaurisce in sé stessa, tanto che, quando accade qualche cosa di nuovo, ciò non può ridursi al nesso causa-effetto materiale o corporeo. La novità dell’Evento, e il senso racchiuso in esso, non si spiegano come mero effetto di questo nesso. Žižek infatti sostiene la necessità di un’eccedenza dell’effetto sulle cause corporee, che chiama metacausa. Così è articolato il movimento: dai corpi si arriva all’evento e poi l’evento retroagisce, almeno in parte liberamente, sui corpi. L’evento rappresenta una trascendenza delle condizioni che lo hanno generato. Questa trascendenza spiega il meccanismo deleuziano della differenza che si fa, della ripetizione di una virtualità passata che diviene novità. In sintesi Žižek, lacanizzando Deleuze, attribuisce un ruolo fondamentale alla trascendenza, pur immanente, nel suo pensiero.

Un’operazione simile, seppure con altre armi teoriche, è svolta da Miguel de Beistegui, autore del densissimo testo *L’immagine di quel pensiero*. Beistegui nota che del concetto deleuziano di Idea, “sebbene si dica che è immanente (metafo-

23 S. Žižek, *Organi senza corpi*, cit., p. 32.

24 A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l’Être*, Hachette, Paris 2007; tr. it. *Deleuze. Il clamore dell’essere*, Einaudi, Roma 2004.

25 G. Sibertin-Blanc, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Puf, Paris 2013.

26 S. Žižek, *Organi senza corpi*, cit., p. 57.

27 S. Žižek, *Organi senza corpi*, cit., p. 65.

28 J. Lacan, *L’Éthique de la psychanalyse. Séminaire Livre VII*, Editions du Seuil, Paris 1986; tr. it. *Il seminario, Libro VII, L’etica della psicanalisi*, Einaudi, Torino 2008. In S. Žižek, *How to read Lacan*, W.W. Norton & Co, New York 2007; tr. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 87 si legge che “Questo è l’objet petit a: un’entità priva di consistenza sostanziale che in sé stessa rende solo confusione e che acquisisce una forma definita solo quando la si osserva da un punto di vista scostato dalle paure e dai desideri del soggetto; in quanto tale una mera ombra di ciò che non è. L’objet a è lo strano oggetto che coincide con l’iscrizione del soggetto stesso nel campo degli oggetti, nella guisa di uno scarabocchio che prende forma solo quando parte di questo campo viene anamorfosicamente distorta dal desiderio del soggetto”. Complessi sono ad ogni modo i rapporti tra Lacan e Deleuze. Žižek di suo tenta una lettura lacaniana di Deleuze che ha certamente dei meriti, ma presenta inevitabili forzature.

ricamente, metonimicamente, eccetera): è il fallo che manca al suo proprio posto, il virtuale che è assente dalla sua stessa individuazione”²⁹, indicando una sorta di trascendenza del virtuale. Questo è d'altronde il problema più generale di *Differenza e Ripetizione*, dal momento che secondo Beistegui dovremmo chiederci se la logica trascendentale, irrimediabilmente analogica, non implichi in quanto tale una trascendenza. Lo stesso è il problema da cui Deleuze muove per concepire l'ontologia dispiegata in *Millepiani* e più in generale la questione del fondamento dell'univocità, che, ancora, implicherebbe *sub necessitate* una trascendenza. Esso è, ancora, il problema di tutta la filosofia, che “prendendo il suo impeto o spunto dall'immanenza, le affida una certa profondità e comincia quindi a intendere l'Essere in termini di profondità e superficie, causa ed effetto, in ciò che equivale ad una serie di posizioni gerarchiche”³⁰.

Sempre questo sarebbe infine il problema dell'altro grande testo del “primo Deleuze”³¹, in cui finché ci si muove nella logica di Lewis Carroll il senso esiste grazie al non-senso, avendo il non-senso una valenza trascendentale, allo stesso modo del virtuale, ma quando si entra nel territorio di Antonin Artaud “il non-sense non dà più senso alla superficie; esso assorbe e inghiotte tutto il senso, sia dal lato del significante, sia da quello del significato”³², indicando già il principio di critica radicale alla psicoanalisi, malata di significanza e interpretosi³³, che Deleuze svolgerà con Guattari nell'*Anti-Edipo*.

Il fatto è che il pensiero del reale implica sempre il “piano di organizzazione”, mentre il difficile da pensare consiste nel piano di immanenza³⁴, che, in ulteriore rottura con i concetti di genesi e struttura propri di un'opera ancora parzialmente strutturalista come *Logica del Senso*, conduce invece a una spinoziana teoria dei corpi e, in *Millepiani*, al dirompente Corpo Senza Organi. Tale Corpo è inorgani-

29 M. Beistegui, *L'immagine di quel pensiero*, cit., p. 93.

30 M. Beistegui, *Ibidem*.

31 A p. 95 di *L'immagine di quel pensiero*, cit., Beistegui riflette assai acutamente sulle differenti logiche in seno al primo e al secondo Deleuze: “Non dobbiamo forse spingerci ancora più in là e chiederci in che misura qualsiasi ontologia trascendentale, sebbene intesa come empirismo trascendentale, rimanga impigliata nella logica dell'analogia e quindi della trascendenza? Non è nella natura stessa del trascendentale postulare un fondamento o un piano (plane)- pur anche in quanto non fondamento o abisso, come Effondement o Abgrund- in base al quale il dato è dato, ma che non può essere dato esso stesso in quanto tale, che può darsi solo non essendo dato, dandosi in altre parole attraverso ciò che dà, in altre parole, analogicamente, metaforicamente, metonimicamente?”.

32 Ivi, p. 80.

33 Deleuze critica la psicoanalisi in cui “la significanza ha sostituito l'interpretazione, il significante ha sostituito il significato, il silenzio dell'analista ha sostituito i commenti, la castrazione si è rivelata più solida dell'Edipo, le funzioni strutturali hanno sostituito le immagini genitoriali, il Nome del Padre ha sostituito mio papà” (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 78-79).

34 Per Deleuze addirittura “non sono filosofi quei funzionari che non solo non rinnovano l'immagine del pensiero ma non hanno neanche coscienza di questo problema, beati all'interno di un pensiero bell'e pronto e ignari persino del travaglio di coloro che pretendono di prendere a modello” (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 49).

co, indifferenziato, non organizzato in strutture. Esso è semplicemente *Una vita*, come poi verrà precisato nell'ultimo, breve e intenso, testo di Deleuze³⁵. Questo Corpo, immagine del piano di immanenza, non è inquadrabile, sempre seguendo Beistegui, nella questione del fondamento, che, pure se reinterpretata in senso abissale come non fondamento, implicherebbe ancora la logica trascendentale da cui Deleuze prova a liberarsi. In *Millepiani* è messo in scena un pensiero non fondato, che fa a meno del concetto di virtuale, accarezza le potenze della vita inorganica da cui, pur non cessando di alimentarsi, si deve cautelare: "il pensiero deve imparare a muoversi liberamente e senza sforzo dalla sfera del puro Caos, dal quale hanno origine tutte le cose, ma che comporta il rischio della follia, e la sfera delle sostanze completamente identificate, fatti e situazioni, che comportano il rischio dell'ossificazione e dell'assenza di vita"³⁶.

Questa cautela è sottolineata da un interprete di Deleuze apertamente vicino alla logica dell'immanenza pura quale José Gil³⁷. Egli gioca la filosofia deleuziana in relazione a Pessoa³⁸ e approfondisce la complessità del doppio rischio evidenziato. L'Io ha da un lato bisogno di superare un'identificazione stabile e ossificante, ma, dall'altro, in questo superamento si espone terribilmente. Come nota Gil "i poemi di Alvaro de Campos disegnano molte volte un processo in cui l'Io-moltitudine, produttore di molteplicità, l'io-che-è-tutto –essendo la macchina da guerra il concatenamento coscienza/sensazione che si moltiplica in infinite maniere di sentire e infinito io- si congela in un'unità immobile e autodistruttiva"³⁹. Per paradosso, l'esito dell'intensificazione immanentista è quello di un "incistamento di un Io-uno" individuale, come si vede ad esempio nella traiettoria descritta nell'*Ode Marittima*⁴⁰, in cui chi parla muove dal desiderio caleidoscopico di "bere con voi nei mari del sud nuove selvatichezze, nuove baraoonde dell'anima", ma conclude in modo tragico che "Mi si è esaurita l'anima, solo un'eco è rimasta in me, decresce sensibilmente la velocità di quel che vola"⁴¹. Gil precisa tuttavia che le linee di

35 G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", n.ro 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. *L'immanenza: una vita...*, in "Aut-Aut", n.ro 271-272, 1996, pp. 4-7.

36 M. Beistegui, *L'immagine di quel pensiero*, cit., pp. 108-109.

37 J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, cit.

38 Quanto qui provo a fare, ma, come si vedrà, piuttosto diversamente da Gil.

39 J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 97.

40 Ivi, pp. 97-98 "Voglio venire con voi, voglio venire con voi, Allo stesso tempo con voi tutti, In ogni parte in cui siete stati! Voglio incontrare i vostri pericoli faccia a faccia, Sentire sul mio volto i venti che hanno corrugato i vostri, Sputare dalle labbra il sale dei mari che hanno baciato le vostre, Mettere mano al vostro lavoro, condividere i vostri tormenti, Giungere, come voi, infine, a straordinari porti! Fuggire con voi dalla civiltà (...) Sentirsi mutare remota la mia umanità! Bere con voi nei mari del Sud Nuove selvatichezze, nuove baraoonde dell'anima, Nuovi fuochi centrali nel mio vulcanico spirito! Venire con voi, togliermi! – Ah, vattene, vattene via di qui! – Il mio vestito di civilizzato, la mia blandizie di azioni, La mia paura innata delle prigioni, La mia pacifica vita seduta, statica, regolata e rivista!"

41 Ivi, p. 99. Scrive Gil a p. 100 commentando un altro passaggio della poesia di De Campos ("Fate di me le vostre vittime tutte! Così come Cristo ha sofferto per tutti gli uomini voglio soffrire, per tutte le vostre vittime per vostra stessa mano") che "Questo straordinario passaggio dell'*Ode Marittima* dimostra come si innesca la direzione suicidaria della macchina da guerra.

fuga non necessariamente debbano divenire linee di morte. Proprio questo solco mi sembra promettente per sviluppare un'idea post-pessoiana di eteronimia all'altezza dell'immanenza e forse utile a delineare una concezione dell'identità aperta. Il problema, avvertito drammaticamente da Gil, è di quelli da far tremare i polsi. Esso non va però necessariamente posto in relazione alla dialettica primo-secondo Deleuze, e più ancora, alle questioni del virtuale, del fondamento, dell'immagine del pensiero, del piano di immanenza. Questo problema, un altro di quelli sul crinale tra ontologia e antropologia, è nella mia ottica da porre diversamente: esso sarà declinato in una logica "letteraria", entro cui mi pare sostenibile una tregua, sicuramente armata, tra i due Deleuze. Il tentativo ambizioso dovrebbe essere quello di pensare all'altezza filosofica di Pessoa, come chiede Badiou.

Meglio, a questo punto, precisare ancora la natura del mio accostamento: pur ritenendosi un po' vieta in quanto tale la questione delle diverse fasi di pensiero del filosofo di turno (Wittgenstein analitico o non analitico? Heidegger esistenzialista o dopo la svolta?), vorrei sostenere che il Deleuze del virtuale, primo o secondo poco importa, sia da un lato ineludibile e, dall'altro, almeno in qualche misura contraddittorio rispetto a quello monista. Come ammonisce Pascal, la contraddizione non è necessariamente segno che si sta pensando male⁴². *Seguendo invece l'eteronimo De Campos*: "sono coerente solo per incoerenza verso l'incoerenza". Se ciò vale in particolar modo per un filosofo sfrenatamente creatore di concetti quale Deleuze (al di là dell'interesse soggettivo che questi nutriva per la propria coerenza e delle prese di posizione sulle prime opere), l'incoerenza va però segnalata. La segnalazione non è finalizzata ad individuare un negativo da togliere, superare o canzonare. *La contraddizione risulta rilevante nella misura in cui genera conseguenze: almeno così pensa il mio eteronimo ontologicamente avveduto*. Degli autori evocati, Žižek la individua e sceglie un Deleuze filosofo del virtuale, lacanizzandolo;

Il piano di immanenza si fora e si intensifica senza limiti (di fatto, con la sola limitazione di un'intensificazione in un piano di scrittura: immanenza quindi relativa e non assoluta). L'eccesso di eccesso porta all'intensificazione del piano e allo svuotamento delle singolarità nel piano. È perciò l'eccesso nel concatenamento della linea di fuga- l'apertura eccessiva della distanza tra coscienza e sensazione, per eccesso della sensazione che la coscienza non può accompagnare, nel caso di Alvaro de Campos-, che ha invertito il senso di questo concatenamento. La linea di fuga si muove adesso nel senso di un incistamento di un Io-uno individuale. Tale eccesso si accresce parallelamente allo sviluppo dell'eccesso di intensità. E la coniugazione dei due eccessi conduce alla linea suicidaria di distruzione". La lettura deleuziana che propongo cerca di ovviare a questi rischi con l'idea di linea di fuga dalla linea di fuga, tenendo conto, del fatto (Ivi, p. 104), che in ogni caso "la filosofia della differenza è una filosofia dell'eccesso". Gli eteronimi devono sapere che "La filosofia e la schizofrenia sono spesso state paragonate; ma un conto è lo schizofrenico in quanto personaggio concettuale che vive intensamente nel pensatore e lo forza a pensare, un altro lo schizofrenico in quanto tipo psicosociale che rimuove il vivente e gli ruba il suo pensiero" al punto che "I due talvolta si coniugano, si stringono come se a un evento troppo forte corrispondesse uno stato vissuto troppo difficile da sopportare (G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 68). Circa il rifiuto di un accostamento "psichiatrico" alla poetica di Pessoa, cfr. *Appendice. Eteronimia*.

42 Più precisamente: "Né la contraddizione è indice di falsità, né la coerenza è segno di falsità".

Beistegui descrive la mutazione concettuale mostrando come la progressiva scomparsa del virtuale sia inevitabilmente legato al tentato superamento dell'approccio trascendentale; Gil utilizza il virtuale anche per parlare dell'ultimo Deleuze.

Il pensatore portoghese analizza la complessità della nozione di piano di immanenza, che al contempo rappresenta l'elemento più intimo e il fuori assoluto del pensiero, inquadrando il progetto ontologico di *Differenza e Ripetizione*: "Lì l'essere è la molteplicità del virtuale, Essere uguale al non-essere problematico, nella misura in cui il problema appartiene all'essere dell'ente oggettivo"⁴³. Il problema del grande libro dottorale deleuziano è quello della genesi del negativo e della formazione dell'empirico, laddove quest'ultimo rischia di essere contrapposto schematicamente all'ideale. "A ciò Deleuze sembra contrapporre la coppia concettuale virtuale-attuale per introdurre, in quest'ultimo concetto, una differenza nel seno dell'empirico"⁴⁴. Questa contrapposizione in quanto tale non eliminerebbe però il problema del negativo. Se si immagina l'empirico come esperienza comune, scomparire il guadagno conoscitivo. Se si contrappone invece la coppia empirico-reale a quella virtuale-reale, il negativo riemerge.

L'immanenza va dunque pensata diversamente, ciò che Deleuze farebbe in *Millepiani*, grazie al corpo, "con i suoi sensi, il luogo dell'empirico e del non empirico"⁴⁵ e al tempo di Aion e Chronos⁴⁶. In questa analisi, risulta fondamentale il concetto di ritornello, che Deleuze e Guattari descrivono attraverso la figura del cristallo di spazio-tempo, dove virtuale e attuale giocano in uno schema musicale di questo tipo: "la seconda battuta (attuale) ripete la prima (virtuale), ormai passata, e che fa parte del suo tempo, come se la prima appartenesse alla seconda, e la seconda producesse la prima"⁴⁷. La virtualità qui è apertamente legata ad una concezione del tempo in cui la coalescenza è compresenza virtuale di tutti i tempi, eternità di tutti gli eventi. Secondo la logica stoica, essa costituisce il tempo dell'immanenza.

Sempre seguendo Gil, si arriva ad una conclusione interessante: anche nella logica post-trascendentale del Deleuze di Millepiani, il virtuale risulta inaggrabile. Applicando un poco maliziosamente il criterio interpretativo di Beistegui alla conclusione di Gil, risulta quanto segue: la trascendenza è all'opera anche nel tardo Deleuze, dove il virtuale esiste in quanto assente. Žižek ha dunque ragione a proporre un Deleuze almeno in parte antideleuziano.

La contraddizione intrinseca all'ontologia di Deleuze soddisfa l'eteronimo metafisico. L'immanentismo deleuziano non funziona e crea dei problemi. Va dunque abbandonato. Fa capolino un altro eteronimo metafisico, che propone di rivedere la

43 J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 257.

44 Ivi, p. 258.

45 Ivi, p. 258.

46 "Kronos è l'estensione temporale che accompagna l'atto che esprime e misura l'azione dell'agente, la passione del paziente e proiettandoli in avanti e indietro come se fossero estensioni dell'"ora" presente". "Aion è l'istante senza estensione e senza spessore che suddivide in passato e in futuro nei due sensi contemporaneamente è il tempo della simultaneità del divenire, del suo andare in entrambi i sensi, è il luogo degli eventi incorporei, dei verbi all'infinito" (G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 12 e p. 147).

47 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 504.

questione. Riconosce che i tre autori citati sanno il fatto loro, ma non è soddisfatto. Le cose potrebbero essere state poste male. Arriva un terzo eteronimo. Suggestisce che un'immanenza, virtuale o trascendentale, ma allo stesso tempo immanentissima, possa tranquillamente esistere. Come venirne fuori?

Il problema è quello indicato da Beistegui: se la filosofia è incardinata nell'immanenza, non si può non pensare che collocati in essa. In altre parole, ci si trova sempre nel mezzo, come le erbacce che crescono tra i fiori. La risposta più immanentista di tutte consiste forse nello stare dentro l'immanenza, ma accogliendo le domande di trascendenza. Ciò significa (o vorrebbe significare) prendere il tutto dell'immanenza non nascondendo niente. Può darsi che Deleuze chieda proprio questo. La difficoltà di dargli una risposta soddisfacente però rimane. A forza di allargare l'immanenza se ne moltiplicano i problemi.

Giunge infine l'eteronimo letterato. Assicura che nel suo regno le contraddizioni non sono un problema. E anzi: rappresentano la soluzione. (Naturalmente i tre eteronimi metafisici non sono soddisfatti. Si accordano con il letterato di fare un po' a turno. Uno dice che il metafisico deve divenire-letterato e il letterato divenire-metafisico). L'ortonimo: anche per questo gioco eteronimico è utile la cautela prima citata, che Gil chiama "prudenza"⁴⁸. La costruzione immanentistica deleuziana è infatti problematica sul piano metafisico e su quello delle conseguenze antropologiche.

Ricapitolando il problema ontologico: la molteplicità identica all'unità (ciò che per il Badiou matematizzante impedisce al Deleuze vitalista di pensare davvero il molteplice), ossia la grande questione di Spinoza, viene affrontata da Deleuze in senso kantiano e dunque trascendentale. Essa è comprensiva di una malcelata trascendenza (*Differenza e Ripetizione*, ma anche *Logica del senso*), oppure ultraimmanentistica (*Millepiani*). Nel secondo caso si rileva la difficoltà del pensare il Divenire senza fare riferimento a 1) un fondamento di quest'ultimo o forse 2) implicandolo ancora più nascostamente (secondo l'ipotesi di un perdurante virtuale assente). La contraddizione tra il Deleuze del virtuale e quello rigidamente monista esisterebbe nella misura in cui il monismo è inteso nel senso 1), mentre sfumerebbe se lo si intende nel senso 2). Quanto alle conseguenze antropologiche, sembra che l'immanenza pura porti al disfacimento completo del soggetto. Essa conduce ai rischi implosivi suggeriti da Gil, ma impliciti in Deleuze stesso, il quale, proponendo il superamento della coppia senso-non senso carrolliana, utilizza il linguaggio schizofrenico di Artaud e così sprofonda -o risale- nel non-senso assoluto. Forse occorrerebbe giocare, e non in senso žižekiano, un Deleuze oltre Deleuze. Bisogna immaginare una linea di fuga dalla linea di fuga per evitare di ripetere abitualmente le parole d'ordine⁴⁹ deleuziane.

48 Si dovrebbe forse immaginare Deleuze come un filosofo della prudenza nel paradosso e provare a scrivere *con Deleuze* una filosofia che indaghi a fondo il rapporto, esso stesso paradosso, tra i due (Ossola, come dirò nel secondo volume, teorizza una prudenza nel paradosso in Italo Calvino, pensatore che proveremo ad accostare al filosofo francese).

49 Per Deleuze il linguaggio è fatto da parole d'ordine. Come nota in *Conversazioni*, cit., pp. 25-26 "Forse si tratta del fatto che l'informazione è un mito e che il linguaggio non è essenzialmente informativo. Innanzitutto, esiste un rapporto linguaggio-volto e come dice Félix, il

Gli eteronimi più scapigliati sono pronti a fare questo lavoro. Intanto insisto sulla questione del virtuale in relazione all'immanenza (secondo una prevalenza temporanea dell'eteronimo metafisico nelle sue varianti).

Per un autore come Rocco Ronchi, che a favore del canone minore (immanentistico) della filosofia ha scritto un libro⁵⁰, il virtuale è saldissimamente ancorato al reale univoco. Nella sua logica leibniziana, la potenza è atto della piega: “non può non esplicitarsi, non può trattenere in sé la potenza di”⁵¹. Il soggetto è dunque “un processo di individuazione in atto che va dal reale (virtuale) al reale (attuale)”⁵², in senso simondoniano⁵³ e, prima ancora, whitheadiano⁵⁴. Si tratta di un supergetto (contrario di *subiectum*), che arriva solo a esperienza conclusa. Coerentemente, uno dei grandi limiti del pensiero oggi egemone risulta ciò che viene definito “criterio antropologico”. Esso assomma concetti disparati, quali la differenza umana istituita da Heidegger, la negatività dialettica hegeliana, la creaturalità cristiana, il desiderio come mancanza psicanalitico. Questo criterio affliggerebbe in particolar modo la cultura italiana, come si vede, ad esempio, rispetto alla valutazione egemone, quella pasolinista, dell'evento del '68⁵⁵. In contrapposizione a questo criterio, Ronchi propone una metafisica dell'esperienza pura, in cui Deleuze, con la dibattuta concezione del virtuale, svolge un ruolo cruciale.

Per un altro autore italiano, Federico Luisetti⁵⁶, Deleuze non è invece capace di pensare l'immanenza pura. Egli è troppo legato a Kant e dunque costringe la vita in un impersonalismo, però ingabbiato. La gabbia deleuziana è costruita con sbarre trascendentali, come capiterebbe a tutti quelli che si muovono nella tradizione occidentale.

linguaggio è sempre indicizzato su tratti di volto, tratti di voltità: guardami quando ti parlo...o altrimenti abbassa gli occhi...Cosa? Che cosa hai detto? Perché fai quella faccia? Ciò che i linguisti chiamano tratti distintivi non sarebbe neanche distinguibile senza i tratti di voltità. Ed è tanto più evidente che il linguaggio non è neutro, non è informativo. Non è fatto per essere creduto, ma per essere obbedito. Quando la maestra spiega un'operazione ai bambini, o quando insegna loro la sintassi, non fornisce propriamente parlando delle informazioni, ma impartisce comandamenti, trasmette parole d'ordine, fa loro produrre degli enunciati corretti, idee “giuste”, necessariamente conformi alle significazioni dominanti”.

50 R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.

51 R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel reale*, cit., p. 93.

52 Ivi, p. 93.

53 G. Simondon, *L'individuazione psichique et collective*, Editions Flammarion, Paris 1989.

54 A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, London 1929; tr. it. *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019.

55 Ronchi scrive di Pasolini che “se da quarant'anni è diventato una sorta di santo patrono dell'intellettualità italiana, non lo deve certo alla sua straordinaria produzione poetica, né al suo cinema, che, come la prima, contiene elementi ben poco pasoliniani. Lo deve piuttosto allo stigma gettato sul 68 al momento del suo nascere e poi, negli anni 70, ai suoi celeberrimi interventi pubblici. Sono quegli scritti corsari ad aver inaugurato il pasolinismo, cioè quella specie di religione civile italiana che accomuna indistintamente sinistra e destra, cattolici e laici, in un gesto di condivisa esecrazione per le conseguenze del 68” (R. Ronchi, *Deleuze. Credere nel reale*, cit., p. 26).

56 F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano 2011.

Mi pare che il problema, forse legato precipuamente alla metafisica occidentale, sia quello del fondamento. Se il pensiero deve disfarsi della pensabilità del pensare, ossia della questione *de jure* della filosofia, allora Luisetti ha ragione. Se invece, in accordo con Ronchi, il tema trascendentale è ineludibile, allora per l'immanenza pura di Deleuze valgono i problemi posti sopra. Il virtuale è reale tanto quanto l'attuale: questo sdoppiamento o pluralizzazione dell'immanenza ci riconsegna alla questione che altrove viene chiamata trascendente. Forse si tratta di una trascendenza immanente, o di un mero trascendimento. Il problema però sussiste, almeno rimanendo nel campo della coerenza ontologica (*l'eteronimo anti-metafisico propone di uscire da questo campo. Sostiene di riuscire senza troppi problemi a interessarsi o disinteressarsi del fondamento a seconda dei momenti*).

Chi affronta il problema tramite l'ausilio della scienza è Manuel De Landa⁵⁷. Questi legge il rapporto tra virtuale e attuale, aggiungendovi l'elemento dell'intensivo⁵⁸ (tratto da *Millepiani*), in relazione alla fisica contemporanea. Riflettendo sulla natura della morfogenesi dell'ente, la immagina dinamica e non statica, non essenzialistica. La scienza della complessità cui si richiama è quella che Deleuze e Guattari concepiscono come minore, contrapponendola alla scienza maggiore⁵⁹. Essa crea problemi piuttosto che offrire soluzioni; è attenta all'irriducibile varianza delle variabili e alle singolarità; non costruisce modelli stabili, fondati sulla localizzazione di costanti. Secondo il Deleuze (più Guattari) scientizzato, la coppia virtuale-attuale è il principio ontologico della realtà fisica, il cui correlato epistemologico consiste in una scienza che si occupi della costruzione di buoni problemi, tema bergsonian⁶⁰, invece di essere assiomatica. La questione qui emergente

57 M. De Landa, *History and science*, cit.

58 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 375 e ss.

59 F. Mastroeni, *Conoscere per mezzo di ciò che non si sa. Scienza dei problemi e problemi della scienza tra Gilles Deleuze e Manuel De Landa*, in "Metabasis.it", 2010: "Da un lato la scienza maggiore o reale, che procede per "riproduzione" (deduzione, induzione, iterazione) e "tratta le differenze di tempo e di luogo come altrettante variabili, la cui legge enuclea precisamente la forma costante" e "implica un punto di vista fisso, esterno a ciò che viene riprodotto"; dall'altro una scienza minore o nomade, che consiste nel "seguire" e che "va alla ricerca delle "singolarità" di una materia, o meglio di un materiale, e non alla scoperta di una forma [...] e si impegna nella variazione continua delle variabili, invece di estrarne delle costanti"²⁵. La scienza maggiore non farebbe dunque altro che isolare i fenomeni "linearizzandoli", per purificarli e renderli così riproducibili, finendo per identificare la comprensione della natura con la possibilità di esercitare un controllo su di essa".

60 G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 16 "In effetti sbagliamo nel credere che la questione del vero e del falso riguardi solo le soluzioni, cioè che cominci a porsi solo a partire da esse. Si tratta di un pregiudizio sociale (poiché la società, e il linguaggio che ne trasmette le parole d'ordine ci danno problemi già del tutto formati - come se fossero delle pratiche amministrative - e ci impongono di "risolverli" lasciandoci uno stretto margine di libertà). Ma si tratta anche e soprattutto di un pregiudizio infantile e scolastico: il maestro "dà" un problema e l'allievo deve trovare la soluzione. Siamo così tenuti in una specie di schiavitù, poiché la vera libertà consiste in un potere di decisione e nella possibilità di costituire i problemi stessi: questo potere "semidivino" fa in modo che i falsi problemi si dileguino e che quelli veri sorgano in modo creativo: la verità è che si tratta, in filosofia, e anche altrove, di trovare il problema e poi di parlo, più ancora che di risolverlo".

è dunque, come ben sottolineato da Mastroeni⁶¹, quella del rapporto tra scienza e filosofia nell'opera di Deleuze. Si tratta di un rapporto stretto perché molti dei concetti deleuziani hanno una provenienza scientifica, ma comunque segnato da una incommensurabilità tra i due saperi. Se nell'univocità dell'essere di origine spinoziana filosofia e scienza parlano diversamente della stessa cosa, risulta determinante la differenza di accostamento. Il "problema, primario, correttamente posto e mai completamente esaurito come comune origine trascendentale, dimensione virtuale dell'Essere"⁶² rimane dunque, sul piano filosofico, foriero delle questioni indicate prima: quelle relative alla trascendenza immanente o, al contrario, alla gabbia trascendentale. Si tratta ancora di decidere se ci si vuole occupare o meno del fondamento/fondazione del pensiero (*la domanda è quale eteronimo sia alla porta*).

Forse questo tema va affrontato. Lo chiede Deleuze, quando in *Differenza e Ripetizione* si propone di disegnare un vertiginoso pensiero senza immagine: se non lo si ascolta, la questione trascendentale emerge e riemerge obliquamente⁶³. Lo stesso Deleuze però vorrebbe potersi disfare del problema (e anche questo va ascoltato). Secondo la declinazione "letteraria", in questa ambivalenza troviamo una chiave di lettura. Proviamo un desiderio di liberarci dell'immagine, ma questo desiderio non si avvera mai. *Emergono eteronimi in contrasto, che vogliono e non vogliono. Alcuni si disinteressano del cominciamento. Altri ne sono ossessionati. Vi sono addirittura quelli che arrivano a disinteressarsene al punto da potersene interessare di nuovo*. L'esito di questa polifonia è confacente alla più generale questione ontologica che ci proponiamo. Nel senso dell'immanenza radicale, si tratta di immaginarne una così grande da contenere anche il suo contrario. Forzando quella che Deleuze chiama sintesi disgiuntiva, dobbiamo immaginare un'immagine del pensiero mitica, sfumata e contenente il desiderio di liberarsene (*ma il gioco non finisce mai, riaperto dalle richieste dell'ennesimo eteronimo scontento*).

Guardo ora a *Millepiani*, il grandioso tentativo "maturo" di sintesi ontologica deleuziana (e guattariana). C'è in questo libro una potenza creativa superiore a *Differenza e Ripetizione*, testo più scolastico o accademico, come ammesso dallo stesso Deleuze⁶⁴. Vorrei argomentare che questa potenza creativa è in astratto esplicabile anche tenendo in maggior conto alcuni grandi temi presenti nell'altro testo. Forse proprio la sovrapposizione è produttiva. Un'altra volta, non si tratta di fare la gara tra un Deleuze e l'altro, ma, piuttosto, di suggerire una sorta di incontro aberrante tra i due. Forse i problemi posti in un testo sono necessari alle risposte immaginate nell'altro. Occorre immaginare soluzioni, senza fedeltà all'impossibile ortodossia deleuziana.

61 F. Mastroeni, *Conoscere per mezzo di ciò che non si sa. Scienza dei problemi e problemi della scienza tra Gilles Deleuze e Manuel De Landa*, cit.

62 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 206.

63 Anche seguendo una banale intuizione psicanalitica, se una questione emerge e riemerge è opportuno occuparsene.

64 Deleuze si riferisce per la verità a *Logica del senso*, ma il punto non cambia.

L'eteronimo giurista: il problema del fondamento rinvia contemporaneamente all'istituto e all'istituente. Esso è per antonomasia processuale o istituzionale. Per questo motivo, tra gli altri, il testo letterario risulta "giuridicamente" rilevante (*dice un infiltrato derridiano che la letteratura e la legge sono discorsi impossibili sull'origine*). Trattare dell'origine, e della sua impossibilità, è dunque essenziale nella misura in cui si propone un ragionamento *lato sensu* istituzionalistico. Questo ragionamento conduce inoltre ad una critica agli avversari dell'antropologia filosofica in Deleuze (*promette uno*: se questi avversari sono ampiamente autorizzati dalla filologia deleuziana, la proliferazione eteronimica tuttavia apre altre strade).

Un eteronimo domanda di esistere propriamente. Da personaggio concettuale vuol divenire soggetto, al modo di Pinocchio. Parla un altro che si crede una macchina desiderante. Il primo lo accusa di sfruttare un'antiedipismo un tempo forse salutare, ma ormai ridotto a filastrocca. I due si accordano per un'antropologia deleuziana credibile, tragico-vitalista.

Il problema del fondamento apre molte questioni. Esso viene enucleato dal bravissimo Lapoujade, che si concentra su *Millepiani*, adottando un'ottica diversa da Beistegui. Lapoujade riprende la formula che Deleuze mutua da Artaud (Per farla finita con il giudizio di Dio⁶⁵) e rileva che "en finir avec le jugement ne veut pas dire que la *quaestio juris* cesse de se poser"⁶⁶. Il fondamento acquisisce così una valenza vitale prima che teorica. *Anche questo giustifica agli occhi dell'eteronimo di prima la coloritura antropologica del suo istituzionalismo*. Sempre secondo Lapoujade, il fondamento deleuziano è legato alla virtualità. Essa rinvia, in senso bergsoniano, ad un passato puro che non è mai stato presente, all'abitudine, che caratterizza il presente, all'evento, inteso come tempo del futuro: "Si la *synthèse de l'habitude* fait coexister le passé e l'avenir dans le présent, si la *synthèse de la mémoire* fait coexister la totalité du passé avec soi e avec chaque présent qui passe, l'événement, lui, fait coexister en soi des mondes impossibles qui se distribueront partiellement, différenciellement et paradoxellement dans le cour du temps"⁶⁷. Vorrei dunque sottolineare il ruolo fondativo di questo movimento. Esso somiglia a all'eterno ritorno, il criterio deleuziano di giustizia avversario di quella tribunale-kantiana⁶⁸.

65 Mi riferisco al celebre discorso radiofonico di Artaud noto come *Pour en finir avec le jugement de Dieu* il cui testo è ad esempio consultabile in A. Artaud, *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Éd. La Mauvaise Graine, coll. Accordéon, Paris 2002.

66 D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, cit., p. 61.

67 Ivi, p. 81.

68 Nell'*Abecedario*, cit., Deleuze dice che "È come un susseguirsi di personaggi, l'avvocato, l'inquirente e con Kant arriva il tribunale, il tribunale della ragione. Le cose sono giudicate in funzione di un tribunale della ragione. E le facoltà, le facoltà dell'intelletto, l'immaginazione, la conoscenza, la morale, sono misurate in funzione di un tribunale della ragione. Kant si serve ovviamente di un certo metodo e inventa un metodo straordinario, si chiama il metodo critico, è il metodo specificamente kantiano. Dovrei dire che tutto questo aspetto mi fa un po' orrore, ma un orrore misto ad ammirazione perché è geniale. Se riprendo il problema, tra i concetti che Kant inventa, e ne inventa davvero, c'è quello di un tribunale della ragione, inseparabile dal metodo critico. Insomma è un tribunale del giudizio, è il sistema del giudizio, semplicemente un sistema di giudizio che non ha più bisogno di Dio. Un sistema del giudizio fondato sulla ragione e non più su Dio."

Soprattutto: pone precisamente il problema del tempo, che per alcuni degli eteronimi invitati deve stare al centro del deleuzismo letterario.

Prima di approfondire questo punto, evidenziamo la pregnanza tragica del virtuale/trascendentale. La trascendentalità è quella del rapporto tra fondamento e senza-fondo, ma anche tra determinato e indeterminato, evento e caos, senso e non-senso, filosofia e prefilosofico. Bisogna dunque considerare il rischio, teoretico ed “etico”, dello sprofondamento. Si può sempre precipitare nell’indeterminato “abisso indifferenziato, il nero niente, l’animale indeterminato in cui tutto è dissolto”⁶⁹, nel caos senza “setaccio”, nel non senso buio della schizofrenia patologica, nell’afasia. Considerato questo rischio, non bisogna ritrarsi, ma al contrario osare. Inutile però sventolare acriticamente i drappi del vitalismo⁷⁰, sperando che la vita in quanto tale possa salvare pensatori e non pensatori dai rischi esposti. Il vitalismo deleuziano è assai più tormentato di quanto sostenga la vulgata, “on en trouve la confirmation dans le fait que ses textes le plus “vitalistes” sont toujours en même temps des textes consacrés à la mort, à ce qui la vie fait mourir en nous pour libérer ses puissances (et aux dangers que fait courir cette mort)”⁷¹: il presente lavoro è dunque un tentativo quasi- deleuziano di riflettere sul problema della “*quaestio iuris*”, nel senso in cui essa risulta sia una questione di diritto, sia una questione “del diritto” (*gli eteronimi vitalisti e tragico-trascententali tentano faticosamente di mettersi d’accordo tra loro e con il giurista*).

69 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 53.

70 Se Deleuze scrive che tutta la sua filosofia è da intendersi come vitalismo, bisogna però accordarsi sul senso profondo di questo vitalismo, quanto cercherò di fare con il discorso sull’eteronimia.

71 D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, cit., p. 21.

Tempo mitico

Servirebbe una terza via tra il Deleuze gioioso e quello oscuro. Proverò a batterla, inoltrandomi nella logica dei movimenti aberranti che anima la filosofia deleuziana. Visto che aberrante sta per *forcé*, forzato, obbligato, ancora veniamo condotti alla questione trascendentale, del cominciamento, o meglio, dell'immagine del pensiero. L'obiettivo è quello di mostrare come il discorso sul virtuale sia declinabile letterariamente. Proprio Proust scrive che "Basta che un rumore, un odore, già uditi o respirati un tempo, lo siano di nuovo, nel passato e insieme nel presente, reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti, perché subito l'essenza permanente, e solitamente nascosta, delle cose sia liberata, e il nostro vero io che, talvolta da molto tempo, sembrava morto, anche se non lo era ancora del tutto, si svegli, si animi ricevendo il celeste nutrimento che gli è così recato. Un istante affrancato dall'ordine del tempo ha ricreato in noi, perché lo si avverta, l'uomo affrancato dall'ordine del tempo"¹, segnando la strada.

Facciamo parlare ora Deleuze, cominciando con il ricapitolare il suo punto di vista attraverso un'ampia citazione tratta dal libro su Bergson: "Il virtuale, al contrario, non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o di potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella confusione fra virtuale e possibile. Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve creare, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, non assomiglia alla virtualità che incarna. La differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva"².

L'eteronimo ontologo scalpita. Vuole interrogarsi sul virtuale e sul tempo. Intende evidenziare l'interpretazione deleuziana dell'aion stoico di Logica del senso e approfondire l'immagine-tempo tematizzata nei libri sul cinema. Pretende almeno di precisare cosa sia l'autonomia kantiana del tempo dal movimento. Ambisce a mostrare

1 M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, tr. it. di G. Raboni, Mondadori, Milano 2012, p. 215.

2 G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

come questo tempo cinematografico sia una regione in cui ci si può installare, alla stregua di quanto avviene in Bergson. (Non vuole che si raccontino storie, anche se è consapevole della grandezza di Proust).

“Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia, e non si muove, più di quanto non sia eterno. Esso è la forma di tutto ciò che cambia e si muove, ma è una forma immutabile e immobile. Non una forma eterna, ma proprio la forma di ciò che non è eterno, la forma immobile del cambiamento”³. Ecco dunque la forma vuota del tempo, che in Amleto risulta *out of joint*: “Questo capovolgimento fa non più del tempo la misura del movimento, ma del movimento la prospettiva del tempo.”⁴ Se la prospettiva è cinematografica, essa viene anticipata dalla letteratura, tanto che Proust “parla allora in termini di cinema, poiché il Tempo mostra sui corpi la sua lanterna magica e fa coesistere i piani in profondità”⁵. Questa intuizione sembra estendibile al discorso letterario in generale, laddove in esso, sempre proustianamente: “l’immagine deve dunque essere presente e passata, ancora presente e già passata, contemporaneamente, nello stesso tempo” e ancora “il presente è l’immagine attuale e il proprio passato contemporaneo, è l’immagine virtuale, l’immagine allo specchio”⁶.

In Orson Welles, ma anche in Fellini, le varie età si presentano tutte insieme. Questa è la coesistenza dell’immagine-cristallo, ideata per indicare l’Immagine-tempo cinematografica. L’immersione in un passato mitico è però già letteraria (*ribadisce l’altro eteronimo*). Secondo l’ontologia deleuziana “il tempo deve scindersi mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici uno dei quali fa passare tutto il presente e l’altro conserva tutto il passato”⁷. Il passato non passa mai e il virtuale non si attualizza del tutto.

Un eteronimo si chiede se l’ontologia, che Gilles utilizza anche quando parla di cinema o romanzo, sia il miglior linguaggio per fissare questo punto. Gli pare che la letteratura colga meglio l’idea di un passato che non passa. Nel capolavoro di Fitzgerald, ad esempio, Nick chiede al protagonista se è possibile ripetere il passato e questi risponde affermativamente. Il *grande Gatsby* si chiude proprio con l’idea, dolcemente, secondo cui “continuiamo a remare, barche controcorrente, risospinti senza posa nel passato”⁸.

3 G. Deleuze, *On the four poetic formulas which might summarize the kantian philosophy*, introduzione alla traduzione inglese (University of Minnesota Press, 1984, pp. vii-xiii) de La philosophie critique de Kant; tr. it. *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in “Critica e clinica”, Raffaello Cortina, Milano 1996 (pp. 43-52), p. 45.

4 G. Deleuze, *Cinema 2. L’immagine-tempo*, cit., p. 34.

5 G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 52.

6 Ivi, p. 34.

7 Ivi, p. 96.

8 F. Fitzgerald, *Il Grande Gatsby*, tr. it. di B. Armando, Newton Compton, Roma 2013, p. 125. “Non si può brindare che al futuro, ma sarebbe meglio farlo per il passato” dice invece la Contessa Madre in *Downton Abbey*, ma, secondo questa idea di temporalità, le due cose non differiscono troppo. Così, giocando sincronicamente le varie età in un senso mitico, diremo che “Poi goccia a goccia caustica un perfetto pianto come da uno strumento a corda leverà un’armonia costante, un salto inesorabile per tutti quelli che spingono la leggenda della loro giovinezza

All'eteronimo "letterario" piace leggere che "Il passato appare insomma come la forma più generale di un già-là, di una preesistenza in generale, presupposta dai nostri ricordi".⁹ Gli sembra – ironicamente – di averlo sempre saputo.

L'eteronimo ontologo sentenzia: il movimento dal virtuale alla letteratura mostra la larghezza dell'immanenza deleuziana anche sotto l'aspetto della questione temporale (Ribadisce: Proust è grande, ma il punto è metafisico, sia che si tratti di letteratura, sia che si tratti di cinema).

Questa larghezza non vale solo per il passato, ma, con un grado ulteriore di paradosalità, anche per il presente: "per altro verso, il presente può a sua volta avere valore per l'insieme del tempo? sì, forse, se arriviamo a liberarlo della propria attualità"¹⁰. Occorre dunque precisare che, come nella direzione del passato possiamo distinguere il ricordo puro, che risiede nel passato puro, dal ricordo attualizzato nell'immagine, che Deleuze chiama immagine-ricordo, anche nel presente accanto all'immagine attualizzata insiste un'ulteriore dimensione del presente, che possiamo scoprire solo a costo di liberare il presente stesso, l'immagine al presente, dalla sua attualità¹¹.

Al letterato, immerso nei romanzi, pare che questo presente non attuale faccia proprio al caso suo. Questa immagine-intensità¹² (o desiderio) deleuziana gli mostra perché

nel pieno del meriggio" (Hart Crane, *La leggenda*, in *Il ponte*, a cura di R. Sanesi, Garzanti, Milano 1984, p. 107), ma, raddoppiando questo passato-futuro in modo eteronimicamente anti-tragico, e forse cercando di sviluppare un'eteronimia che si ispiri alla deleuziana sintesi disgiuntiva, preciseremo "Io non so abitare / che la giovinezza / io nello zaino ho solo la speranza" (A. Carpi, in *E non si sa a chi chiedere*, Marcos y Marcos, Milano 2020). In un certo senso, pensando a Brian Eno, le nostre impressioni sono sempre "chosen from another time" (B. Eno, *By this river*, in "Before and after science", B. Eno, R. Davies, 1977).

9 G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 113.

10 Ivi, p. 60.

11 Se G. Strawson, *Against Narrativity*, in "Ratio", XVII, 4, 2004, pp. 428-452, distingue tra soggetti diacronici ed episodici evidenziando la differente relazione con il passato intrattenuta dagli uni e dagli altri nella costruzione della propria personalità (per semplificare, i primi sarebbero legati, spesso narrativamente, all'insieme dei propri ricordi avendo un "io" di lunga durata, i secondi no, come se il loro passato fosse quello vissuto da un'altra persona) qui potremmo dire che forse i diacronici hanno maggiore rapporto con il passato mitico mentre i sincronici con il presente mitico (non evadendo del tutto nemmeno loro da un'ottica narrativa, seppure da intendere in un senso ampio, come verrà precisato oltre).

12 Cfr. J. Bodini, *L'immagine intensità*, cit., ove si ricorda, tramite Godard, che il presente non esiste mai nel cinema, se non nei cattivi film. La domanda che ci poniamo, tra Robbe-Grillet e Resnais, sul tempo mitico affrontato nel famoso film, è "Cosa è successo l'anno scorso a Marienbad?", domanda che è simile a quella del giurista (o al non giurista) che si interroga sulla giustizia (c'è mai stata? Ci può essere?). Il percorso teoretico che conduce dall'immagine-movimento all'immagine-tempo, nei grandi testi deleuziani sul cinema, però non ci soddisfa perché concettualistica, iper-metafisica. Ha dunque forse ragione Bodini a sostenere che "Nell'interpretazione fornita da Deleuze, infatti, non c'è traccia del desiderio implicato in quella complessa relazione temporale. Desiderio che, tuttavia, insiste con forza all'interno del film, desiderio che è vero e proprio motore del peregrinare temporale dei protagonisti, in entrambi le direzioni che questi intraprendono. Il desiderio è la vera e propria dimensione latente non solo dell'analisi de *L'anno scorso a Marienbad*, ma in fondo de *L'immagine-tempo* nel suo insieme, latenza che proprio lo sforzo di pensare un'immagine-desiderio vorrebbe rendere invece manifesta" (Ivi, p. 23). Pensiamo che questa immagine-desiderio contribuisca a scardinare il concettualismo insito nella teoria sul tempo ed apra un possibile discorso

*i suoi viaggi nel mito non si svolgono solo all'indietro. Il presente è mitico esso stesso. Ecco spiegata la sua strana disposizione d'animo: questa iper-nostalgie dell'oggi*¹³.

La possenza del presente è indicativa del tempo in cui viviamo, quello rettilineo: “Con Sofocle invece, secondo Hölderlin, nasce la concezione della temporalità propriamente moderna: come in Edipo, l'inizio e la fine della tragedia “non rimano più”. Edipo non potrà mai riparare all'ingiustizia, e proprio per questo è condannato a un lungo vagabondaggio senza fine”. Anche questa concezione sgorga dalla letteratura.

L'ontologo protesta che non c'è niente di strano. L'immagine del pensiero viene proprio da lì: il punto è metafisico! Il letterato gli risponde che non si tratta solo di origine, ma di un modo “letterario” di vivere o di “sentire”. Il metafisico obietta che Deleuze è già più che contaminato dalla letteratura. L'altro ne lamenta invece un concettismo quasi analitico di fondo (i due si promettono battaglia sul ruolo di concetto e percetto).

Comunque, qui il soggetto è interno al tempo. Io è un altro, come in Rimbaud. La sregolatezza dei sensi e delle facoltà, intuita da Kant in relazione al sublime, rinfranca l'orchestra eteronimica. Non si tratta di superare il soggetto, ma al contrario di costruire un discorso antropologico vastissimo. *L'eteronimo-personaggio concettuale vuole d'altronde avere vita (e anche su questo si annunciano battaglie).*

L'attribuzione del meccanismo “mitico” al presente è costruito su misura di un uomo egli stesso fuori dai cardini. Qui, dal mezzo, ove si rischia di rivangare l'origine troppo spesso, questa sembra un'ottima intuizione anti-passatista. Il passato va bene, ma se è mitico come quello tematizzato da Carbone attraverso Proust e Merleau-Ponty: “Lo sviluppo dovuto al distanziamento -il fungere “di una dimensione che non potrà più essere richiusa” -allontana insomma il passato da come effettivamente fu vissuto, per esplicitarne -collocandola in una temporalità mitica e perciò indistruttibile- l'“essenza carnale”, l'“idea sensibile” ed ecco l'eternità passata dei biancospini di Méséglise, istituzione letteraria del virtuale, ma estensibile ad ogni presente-mitico”¹⁴.

letterario e antropologico, quello che tentiamo di svolgere ponendoci umanisticamente la domanda “che cosa è successo a Marienbad?” e saltando eteronimicamente dalla posizione dell'uomo, che nel film si ricorda di un certo passato, e della donna, che vive invece al presente e quel passato nega, sempre secondo un modo sintetico, ma disgiuntivo. Se, come scriveva Nietzsche, si sente “il bisogno di ruminare il passato e di rendere digeribile il presente con quel condimento” (secondo un immagine-desiderio) il problema è che il passato è *sempre* una ruminazione e questa ruminazione è interessante più sul piano esistenziale-antropologico che concettuale-metafisico.

13 Si tratta anche di come concepiamo i ricordi. Sempre riflettendo *con la letteratura*, ci sovviene Cortazar, autore rilevante anche rispetto alle nostre tesi sulla metaletterarietà: “I famas, per conservare i loro ricordi seguono il metodo dell'imbalsamazione: dopo aver fissato il ricordo con capelli e segnali, lo avvolgono dalla testa ai piedi in un lenzuolo nero e lo sistemano contro la parete del salotto, con un cartellino che dice: “Gita a Quilmes”, oppure: “Frank Sinatra”. I cronopios invece, questi esseri disordinati e tiepidi, sparpagliano i ricordi per la casa, allegri e contenti, e ci vivono in mezzo e quando un ricordo passa di corsa gli fanno una carezza e gli dicono affettuosi: “Non farti male, sai”, e anche: “Stai attento, c'è uno scalino” (J. Cortazar, *Storie di Cronopios e di Famás*, tr. it. di F. N. Rossini, Einaudi, Torino 1997, p. 113.), che mostra, sul versante *cronopio*, la possibilità mitica del passato e quindi del presente (inteso anch'esso come mitico).

14 M. Carbone, *I veri biancospini sono i biancospini del passato*, in “The Contemporary Heritage”, Chiasmi International, Volume 1, Vrin-Mimesis-University of Memphis, 1999, p.p.

Subito l'ontologo lamenta in queste righe il platonismo deleuziano. Ricorda che, dopo Proust e i segni, Gilles se n'è liberato. Ha smesso di parlare di "essenze", vaccinato da Guattari¹⁵. Il letterato ha ormai capito la lezione. Si tratta del problema già affrontato parlando di virtuale e trascendentale. Propone di lasciar perdere: immergiti in Proust, è il suo consiglio pragmatico (dal mezzo della metafisica non si può capire tutto).

Ancora Carbone dice che "Se l'iniziazione può fondare un tempo mitico, è proprio perché essa avviene nel chiasma fra passato e presente e per questo risulta sempre già stata, essendo istituzione di un campo d'esperienza che -miticamente, appunto- è sempre dietro di noi"¹⁶: ecco dunque il tratto giuridico, istituzionale, del meccanismo.

L'ontologo lo innesta sull'imponente concettualità della ripetizione deleuziana. Il letterato – che ormai vuole fare anche l'antropologo – gli ricorda altre ripetizioni meno ontologizzanti. Cita l'impossibile ripetizione autobiografica del viaggio berlinese di Kierkegaard. Evoca la ripetizione esistenziale indicata dalle tappe autostradali cortaziariane. Suggerisce di leggersi Peter Handke¹⁷, Falso Movimento. L'eteronimo metafisico accoglie questi spunti, ma intanto chiede di tornare all'analisi deleuziano-concettuale.

Tocca all'immagine del pensiero, in cui filosofia e letteratura si intrecciano.

Intanto il letterato è ormai con la mente ai biancospini di Méséglise, trasognato.

104. Scrive Deleuze in *Proust e i segni*, cit., p. 114 "Combray non risorge come fu presente, né come poteva esserlo, ma in uno splendore che non fu mai vissuto, come un passato puro che rivela infine la sua duplice irriducibilità non solo al presente che è stato, ma anche al presente attuale che potrebbe essere grazie al loro incontro. Gli antichi presenti si lasciano rappresentare nella sintesi attiva al di là dell'oblio, nella misura in cui l'oblio è sconfitto empiricamente. Ma qui, nell'Oblio, e come memoriale, Combray sorge sotto forma di un passato che non fu mai presente, come l'In-sé di Combray. La reminiscenza non rimanda semplicemente da un presente attuali ad antichi presenti. [...] Il presente esiste, ma solo il passato insiste e fornisce l'elemento in cui il presente passa e i presenti s'incontrano". La congrega eteronima suggerisce di leggere anche M. Beistegui, *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, tr. it. di A. Aloisi, ETS, Pisa 2014, ove l'autore disegna un tempo mitico dischiuso dalla memoria involontaria, immemoriale, creatrice, la quale riempie, attraverso la metafora, una mancanza ontologica, così che la reminiscenza diviene tempo della gioia. Subito però un eteronimo lamenta un eccesso di metafisica, buona, a sua detta, per trovare ciò che già si cerca. Sostiene che molto dipenda dalla disposizione d'animo con cui si legge. Gli sembra possibilissimo ricavare da Proust il contrario del tempo della gioia. Indica, a sostegno della sua tesi, M. Parente, *L'evidenza della cosa terribile. Contro la vita, contro l'amore, contro la natura: scritto sulla Recherche di Marcel Proust*, Cooper, Milano 2010.

15 Il cambiamento di prospettiva è quello da *Logica del senso* all'*AntiEdipo* e soprattutto a *Millepiani*.

16 M. Carbone, *I veri biancospini, sono i biancospini del passato*, cit., pp. 106-107. Cfr. anche M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004 e M. Carbone, *Non ci sono mai stati i tempi di una volta: retroiezione e tempo mitico*, in "Pensare il senso, perché la filosofia: scritti in onore di Gianni Invitto", Mimesis, Milano 2014 pp. 465-478.

17 S. Kierkegaard, *La ripetizione. Un esperimento psicologico*, tr. it. di D. Borso, Bur, Milano 2008; J. Cortazar, C. Dunlop, *Gli astronauti della cosmostrada*, tr. it. di P. Tomasinelli, Einaudi, Torino 2012; P. Handke, *Falso Movimento*, tr. it. di L. Venturi, Guanda, Milano 2008.

Immagine del pensiero

Nel capitolo così intitolato di *Differenza e Ripetizione*, Deleuze volge una critica serrata all'immagine del pensiero strutturatasi nel corso della storia della filosofia. Egli tematizza il fatto che la stupidità e non l'errore abbia da sempre afflitto il pensiero, allo stesso modo in cui non i problemini di grammatica o di sintassi o di lessico, bensì le idee poco originali, poco interessanti, poco potenti affliggevano i temi meno riusciti degli studenti liceali di cui un tempo era stato professore¹. L'immagine del pensiero dipinta dai filosofi presuppone il "duplice aspetto di *una buona volontà del pensatore e di una natura retta del pensiero*"², come emerge leggendo l'esordio del *Discorso sul metodo* (il buon senso sarebbe la cosa meglio ripartita del mondo) o riflettendo sulla fatica concettuale che Platone dedica alla distinzione tra idea e simulacro (la prima buona, il secondo cattivo). Per abbattere i postulati dogmatici di questa immagine Deleuze proclama: "a costo di apparire idioti, comportiamoci a modo di quel personaggio russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo"³. D'altra parte, "fare l'idioti" è sempre stato uno dei compiti dei filosofi: Philippe Mengue lo prende alla lettera, elevando il *Bartleby* di Melville e il *Myskin*⁴ di Dostoevskij a idioti deleuziani per eccellenza.

Secondo questa prospettiva, siamo tutti naturalmente misosofi. Non abbiamo alcuna tendenza spontanea alla filosofia. L'idiozia (*bétise*) ci divora, tanto che quella del pensiero è sempre, come icasticamente sostenuto da Paolo Vignola, una stupida genesi⁵: "La stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso del pensiero; essa quindi non è né un errore né un ordito di errori"⁶. Essa consiste in un modo di pen-

1 G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 262: "Come ben sanno i professori, è raro nei "compiti" (salvo in quegli esercizi in cui bisogna tradurre proposizione per proposizione oppure produrre un risultato fisso) errori o qualcosa di falso. Frequenti sono invece i nonsensi, le osservazioni prive di interesse o di importanza, le banalità assunte come rilevanti, le confusioni di "punti" ordinari con punti singolari, i problemi mal posti o devianti dal loro senso".

2 Ivi, p. 231.

3 Ivi, p. 230.

4 P. Mengue, *Faire l'idiot*, Germina, Paris 2013.

5 P. Vignola, *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia*, cit. Oltre a Beistegui, si vedano su questo punto A. Sauvagnargues, *Deleuze and Art*, Bloomsbury, New York 2005 e A. Simonetti, *La filosofia di Proust. Dalla parte di Deleuze*, Mimesis, Milano 2018.

6 G. Deleuze, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 157. Deleuze così prosegue: "essa quindi non è né un errore né un ordito di errori. Vi sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli che sono

sare triste, penoso, reattivo. Per trovare una via di fuga da questa situazione non c'è metodo che tenga o buona volontà sufficiente. Occorre una forzatura. Serve una violenza che arrivi dall'esterno. Questo "fuori" che preme e ci fa pensare è il fuori interno alla filosofia, il campo vastissimo del pre-filosofico, il piano di immanenza: "Se la filosofia comincia con la creazione di concetti, il piano di immanenza deve essere considerato pre-filosofico. Ne è presupposto, non alla stregua di un concetto che rinvierebbe ad altri, ma nel senso di una comprensione non concettuale, cui i concetti rinviano. E questa comprensione intuitiva varia ancora a seconda del modo in cui il piano è tracciato"⁷. Il piano di immanenza è presupposto intuitivamente⁸ e rappresenta al contempo qualcosa che deve e non può essere pensato (*l'eteronimo letterato comincia a sentirsi a casa propria*). Il piano è allo stesso tempo fuori e dentro il pensiero. La filosofia, già da sempre immersa nell'immanenza, comincia dal di dentro di qualcos'altro e mai *ex nihilo*. Essa comincia ripetendo, non cominciando, dal mezzo, rizomaticamente⁹. La sua difficoltà consiste nell' "acquisire una consistenza senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso"¹⁰ e nel trovare una sua determinatezza senza perdere la velocità caotica del piano di immanenza, senza però essere risucchiata dal caos (torniamo qui ai problemi del Pessoa analizzato da Gil). In *Che cos'è la filosofia?*, l'immanenza non è immanente a una soggettività trascendentale. Essa non deve arrestare il movimento dell'infinito altrimenti "la trascendenza ne approfitta per risorgere, per rimbalzare e fare capolino"¹¹, quanto avviene nella fenomenologia husserliana ("In Husserl e in molti dei suoi successori che scoprono nell'altro o nella Carne il lavoro da talpa

costituiti per intero da verità: ma si tratta di verità basse che provengono da un'anima bassa, grave e pesante come il piombo. Un modo di pensare basso è ciò che sta al fondo, ciò di cui la stupidità è sintomo, ed esprime di diritto la condizione di uno spirito dominato da forze reattive. Nella verità, come nell'errore, il pensiero stupido rivela soltanto la più grande bassezza, le basse verità e i bassi errori quali effetti del trionfo dello schiavo, del regno dei valori meschini o della potenza di un ordine consolidato".

7 Ivi, p. 39.

8 L'intuizione come metodo è uno dei grandi temi bergsoniani affrontati da Deleuze, che scrive: "L'intuizione è il metodo del bergsonismo. Non è un sentimento, né un'ispirazione, una simpatia confusa, ma è un metodo elaborato, anzi uno dei metodi più elaborati della filosofia; le sue regole rigorose costituiscono quelle che Bergson chiama la "precisione" in filosofia" e poi "Spesso Bergson ci presenta l'intuizione come un atto semplice. Ma a suo avviso la semplicità non esclude una molteplicità qualitativa e virtuale, direzioni diverse nelle quali essa si attualizza. In questo senso l'intuizione ha una pluralità di accezioni, comporta molteplici punti di vista irriducibili uno all'altro. Bergson distingue essenzialmente tre tipi di atti che determinano altrettante regole di metodo: la prima regola riguarda la posizione e la creazione di problemi; la seconda riguarda la scoperta delle vere differenze di natura; la terza l'apprendimento del tempo reale" (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 14 e 15).

9 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 33: "il rizoma collega un punto qualsiasi con un altro punto qualsiasi, e ciascuno dei suoi tratti non rimanda necessariamente a tratti dello stesso genere, mettendo in gioco regimi di segni molto differenti ed anche stati di non-segni. (...) Rispetto ai sistemi centrici (anche policentrici), a comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti, il rizoma è un sistema acentrico, non gerarchico e non significante".

10 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* cit., p. 40.

11 Ivi, p. 45.

del Trascendente nell'immanenza stessa"¹²) e che è invece scongiurato dal giovane Sartre ("Presupponendo un campo trascendentale impersonale, Sartre restituisce all'immanenza i suoi diritti. Solo quando l'immanenza è immanente a sé stessa si può parlare di un piano di immanenza"¹³).

Subito dunque tornano alla memoria i problemi relativi alla trascendentalità del virtuale e alla sua trascendenza (*gli eteronimi ricominciano a discutere di immanenza pura ed empirismo. Il più ironico fa notare che il breve testo di Sartre amato da Deleuze si intitola La trascendenza dell'ego*¹⁴). Si pone quindi al lettore di Deleuze il problema già spinoziano del pensare l'univocità dell'essere. L'idiota di turno domanda come si possa concepire un pensiero sullo stesso piano dell'essere se questo piano deve essere tracciato dal pensatore. (*Si sfidano gli eteronimi che non sopportano le contraddizioni e quelli che invece le amano*). Il piano di immanenza, tracciato implicitamente da chi pensa, rappresenta "l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero"¹⁵, ma Deleuze vuole provare a eliminarlo, tentando di inventarsi un pensiero senza immagine, secondo un'iconoclastia noologica difficile da portare alle estreme conseguenze. La difficoltà di pensare al livello dell'immanenza il rapporto tra pensiero ed essere, come quello tra virtuale e attuale, non deve necessariamente frenare l'analisi. Il piano "non è un metodo, poiché ogni metodo riguarda eventualmente i concetti e suppone una tale immagine"¹⁶, ma un'onda che avvolge e svolge i concetti, la respirazione che li bagna, la macchina astratta che li fa concatenare, l'orizzonte che li rende eventi, un deserto, l'infinito¹⁷.

*Un eteronimo dice che anche lui, come Deleuze, vuole abolire l'immagine del pensiero*¹⁸. *Un altro sostiene che non sia possibile. L'eteronimo letterato suggerisce che si*

12 Ivi, p. 44.

13 Ivi, p. 45.

14 J.P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, in "Recherches philosophiques", Paris 1937; tr. it. *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011 è un testo di fondamentale importanza per Deleuze, che, a partire dall'idea sartriana di campo trascendentale impersonale, comincia il suo cammino critico nei confronti della fenomenologia. G. Deleuze e F. Guattari scrivono in *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 45: "Presupponendo un campo trascendentale impersonale, Sartre restituisce all'immanenza i suoi diritti. Solo quando l'immanenza è immanente esclusivamente a sé stessa si può parlare di un piano di immanenza. Tale piano è forse un empirismo radicale, nel senso che non contemplerebbe un flusso del vissuto immanente a un soggetto che si individualizzerebbe in ciò che appartiene a un io. In esso si danno soltanto eventi, ossia mondi possibili in quanto concetti, e "altri" in quanto espressioni di mondi possibili e di personaggi concettuali".

15 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35.

16 Ivi, p. 35.

17 Ivi, p. 34 e ss.

18 Dice, citando Deleuze: "La cosa interessante invece è proprio l'inverso: come il pensiero può abbattere il modello, far crescere la propria erba, anche ai margini, impercettibilmente. 1) Pensieri che non procederebbero da una buona natura e da una buona volontà, ma che deriverebbero da una violenza subita da parte del pensiero; 2) che non si eserciterebbero secondo una concordanza delle facoltà, ma che al contrario spingerebbero ogni facoltà al limite della sua discordanza con le altre; 3) che non si arresterebbero alla ricognizione, ma si aprirebbero invece a degli incontri, e si definirebbero sempre in relazione a un Fuori; 4) che non dovrebbero lottare contro l'errore, ma svincolarsi da un emico più interno e più potente, la stupidità; 5) che

tratta proprio di pensare di distruggere l'immagine, non di riuscirci davvero. Incalza: se non coltivassimo questo desiderio di distruzione, l'eteronimia che senso avrebbe? Tanto varrebbe un soggetto cartesiano. E poi: se la distruzione avesse davvero luogo, non trascinerrebbe con sé anche l'eteronimia?

Gli eteronimi metafisici, un po' preoccupati, questa volta prestano maggiore ascolto alle parole del letterato, il quale promette di dare qualche spiegazione in più quando gli toccherà parlare di immagine mitica del pensiero.

Il piano di immanenza garantisce alla filosofia un rapporto con il suo "fuori" (immanente o meno che sia) vitale. Da questo fuori arriva una sorta di interminabile bombardamento che obbliga il pensatore a pensare. Il fuori, concetto anche foucaultiano¹⁹ e oggi ripreso da chi, come Esposito,²⁰ lo inserisce al centro della cosiddetta *Italian Theory*, è interno ed esterno ad una filosofia piegata à la *Leibniz* sul caos che deve setacciare. Esso segnala la necessità del rapporto tra filosofia e non-filosofia. Come precisa Lambert²¹ "a non-philosophical understanding provides the absolute ground to philosophy and philosophy can differentiate itself from this ground only by passing through it"²². Il fuori mostra il rapporto con il caos, con l'indeterminato, da cui il pensatore tenta affannosamente di uscire. Per fortuna questa uscita non riesce del tutto e la feconda stupidità resiste come anti-materia del pensiero (*si rallegrano gli eteronimi idioti*). La stupidità (*bêtise*) indica il rapporto dell'uomo bestiale con questo fondo di indeterminatezza, che, secondo l'analisi svolta da Derrida in *La bestia e il Sovrano*²³, Deleuze recepirebbe dalla

si definirebbero nel movimento dell'apprendimento e non del risultato del sapere" (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 27).

19 M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, tr. it. di V. Del Ninno, Se, Milano 2015.

20 Il rapporto tra la filosofia e il suo fuori, tra filosofia e non filosofico, tra filosofia e vita è al centro della proposta teoretica di Esposito. Si veda in particolar modo R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

21 G. Lambert, *The non philosophy of Gilles Deleuze*, Bloomsbury Academic, London 2008.

22 Ivi, p.4. G. Deleuze e F. Guattari scrivono in *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 39 "Il non filosofico si trova al cuore della filosofia forse più della filosofia stessa, il che significa che la filosofia non può limitarsi a essere compresa soltanto in maniera filosofica o concettuale, ma si rivolge, nella sua essenza, ai non filosofi".

23 J. Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. 1 2001-2002, Galilée, Paris 2008; Id., *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. 2: 2002-2003, Galilée, Paris 2010. Tornando su Deleuze, precisiamo che la stupidità non è riferibile all'errore, ma viene messa in relazione ad un modo basso, penoso, triste di pensare, che, nietzscheanamente, prolifera per via delle forze re-attive. Compito titanico del pensatore è di uscire da questa condizione di stupidità, non già grazie alla propria impensabile buona volontà, o ad un raffinato metodo, ma sfruttando l'azione, violenta se non evenemenziale, di un fuori che preme su di lui e che al contempo lo precede, o ancora, volendolo dire con una sfumatura leibniziana, di cui egli non è che una piega. L'uscita, mai riuscita del tutto, poiché la stupidità genetica rimane sempre sullo sfondo, o meglio resiste come una sorta di antimateria del pensiero, conduce al pensiero della differenza, che, qui sta il punto che interessa in particolar modo, si costruisce solo in opposizione all'immagine classica o dogmatica del pensiero, quella basata sul modello del riconoscimento. Nel presente lavoro provo a delineare il paradosso secondo cui l'uscita dalla stupidità è parzialmente possibile, attraverso la strategia di *faire l'idiot* (che è la terapia politica deleuziana proposta da Mengue).

concezione antropologica di Schelling. L'uomo, inscindibilmente collegato ad un fondo originario (*Urgrund*) che è anche non-fondo (*Ungrund*), non se ne può mai differenziare una volta per tutte, correndo sempre sia il rischio identitario del distacco radicale sia quello abissale dello sprofondamento²⁴ (siamo dunque di nuovo al problema pessoiano di Gil).

Di nuovo il letterato: il desiderio di pensare l'immagine deve essere associato a quello di tenercela. D'altronde lo stesso Deleuze scrive che l'immagine coincide con il piano di immanenza, che è intrascendibile. Forse quest'immagine è concettualmente simile all' "origine". Nel mito ce ne si disinteressa tranquillamente, pur pensandola²⁵. Questo infinito del piano di immanenza ricorda inoltre le spirali del tempo proustiano. Si tratta di un infinito che muta sempre: "Il piano non è certamente lo stesso per i Greci nel V secolo e oggi (termini ancora vaghi e generici): non si tratta né della stessa immagine del pensiero né della stessa materia dell'essere. Il piano è dunque l'oggetto di una specificazione infinita, che lo fa apparire come l'Uno-Tutto solo nel caso specificato di volta in volta dalla selezione del movimento"²⁶. Il piano deve essere sempre allestito per la creazione concettuale. Forse il problema consiste nell'eccesso concettualista deleuziano, che tenta di pensarlo all'altezza della riflessione filosofica (concettuale). L'impressione del letterato è che questo problema emerga anche quando Deleuze riflette sull'arte, concettualizzando i percetti più che percettizzare i concetti. Propone dunque una critica letteraria al concettualismo deleuziano.

Il metafisico refrattario rivendica che il concettualismo sia sempre attraversato dalle potenze della vita e cita: "La grandiosa prospettiva leibniziana o bergsoniana, secondo cui ogni filosofia dipende da un'intuizione che i suoi concetti non cessano di sviluppare con qualche differenza di intensità, risulta fondata solo se si considera l'intuizione come l'avvolgimento dei movimenti infiniti del pensiero che percorrono senza sosta un piano di immanenza"²⁷.

24 Su questo punto è molto deleuziana E. de Conciliis *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*. Mimesis, Milano 2008, p. 160 "La stupidità indica il modo in cui un individuo umano fallisce nel proprio sforzo di dare forma-di-differenziare- il fondo opaco dell'essere".

25 Cfr. le considerazioni su Veyne, che svolgerò nel secondo volume parlando di *Miti a bassa intensità*.

26 G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 37.

27 Ivi, p. 38.

Concetto e metafora

L'immagine del pensiero può essere usata per mostrare alcuni problemi deleuziani. La letteratura arresta una deriva tipica di Deleuze e soprattutto degli epigoni, consistente nel diventare più macchinosi che macchinici (*il discorso è in mano all'eteronimo letterato ironista*). Forse questa deriva dipende dalla stringente centralità deleuziana del concetto. Se pure esso è legato all'affetto e al percolato, comunque rimane troppo formalistico (formalizzando gli altri due). Si propone dunque un divenire-letteratura di Deleuze per mitigare questa tendenza. Visto che esiste, accordando fiducia a Jesi, una mitopoiesi ironica, dovrebbe esistere allora anche una filosofopoiesi ironica: si pensi a Rorty¹.

Precisa uno dei metafisici che non si vuole però accogliere in toto il narrativismo rortyano. Qui crediamo alla verità come evento², concezione che in Deleuze si affianca e battaglia con una tendenza costruttivista. Per Deleuze, che scrive “quando la filosofia crea dei concetti, delle entità, il suo scopo è sempre cogliere un evento dalle cose e dagli esseri”³, potremmo parlare di costruttivismo evenemenziale, sempre nel quadro di una metafisica contraddittoria⁴. *Il letterato crede sia complicato tematizzare*

1 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, Ironia, Solidarietà*, Laterza, Bari-Roma 1998.

2 Non intendo intrattenermi sul ponderoso tema della concezione della verità, che comunque è sullo sfondo di questo discorso. La via che seguo è quella non ontologizzante, ma letteraria, che forse permette di tenere meglio insieme costruttivismo ed evenemenzialità, laddove un eteronimo crede in un modo e l'altro nell'altro modo (e soprattutto non si riesce fino in fondo a stabilire quale sia il punto di osservazione). L'eteronimia è dunque pensabile anche come tentativo di saldare disgiuntivamente le tendenze aletiche (o non aletiche) deleuziane, quella costruttivista e quella evenemenziale, grazie ad una radicalizzazione della non decidibilità della posizione: c'è un eteronimo che crede di inventarsi tutto, un altro che dà fiducia all'evento, e l'eteronimia intesa come trascendentale, consente la tenuta disgiuntiva dei diversi punti di vista. Circa i problemi metafisici della teoria evenemenzialista deleuziana cfr. almeno F. Zourabichvili, *Une philosophie de l'événement*, cit. e Alain Badiou, *Deleuze. il clamore dell'essere*, cit.

3 G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.

4 Rispetto a *Che cos'è la filosofia?*, cit., da cui abbiamo appena citato e che ha una ispirazione più apertamente costruttivista (quanto avviene anche in *Millepiani*), in *Logica del senso*, cit. si legge: “Che vi sia in ogni evento la mia infelicità, ma anche uno splendore e un bagliore che asciuga l'infelicità e fa sì che l'evento, voluto, si effettui sulla sua punta più stretta, sulla lama di un'operazione, tale è l'effetto della genesi statica o dell'immacolata concezione. Il bagliore, lo splendore dell'evento è il senso. L'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta” (p. 134) e ancora “In ogni evento vi è certo il momento presente dell'effettuazione, quello in cui l'evento s'incarna in uno stato di cose, in un

la teoria della verità deleuziana. Insiste piuttosto sul fatto che Deleuze gli risulti troppo formalista. Il metafisico obietta: nella sua filosofia ogni concetto ha una storia e delle deviazioni, essendo molteplicità e rinviando ad un problema specifico. Il filosofo, che ne è amico, guerreggia con i suoi pari su un terreno scivoloso, visto che il concetto è assieme assoluto e relativo. Non c'è niente di più sfrenato. Un terzo: esistono dei possibili dubbi deleuziani sulla tenuta del concetto (meglio: sulla tenuta del concetto di concetto), come ad esempio emerge nella ricostruzione di un Socrate che rende impossibile qualunque discussione⁵ e ancora di più nella riflessione sul rapporto tra concetti e figure: “Bisogna concludere che esiste un'opposizione radicale tra le figure e i concetti? La maggior parte dei tentativi volti a determinare le loro differenze esprime soltanto dei giudizi morali che si accontentano di svalutare uno dei due termini: o si riconosce ai concetti il prestigio della ragione, rigettando le figure nella notte dell'irrazionale e dei suoi simboli, oppure si accorda alle figure il privilegio della vita spirituale, rinviando i concetti ai movimenti artificiali di un intelletto morto”. Occorre radicalizzare questi dubbi, notando che in Deleuze la commistione tra arte e filosofia, o tra figura e concetto, non è condotta fino in fondo. Il concetto (proprium dell'arte) fa il suo canto parallelamente al dipanarsi del concetto e anch'esso si rivela troppo concettuale⁶.

La filosofia sarebbe per D e G costruzione di concetti, laddove invece la scienza fabbrica funzioni e l'arte percetti. Forse la preminenza radicalissima del concetto in filosofia va sfumata un poco, come chiede uno degli eteronimi. Si può domandare al filosofo una contaminazione più estrema con la letteratura. Questa potrebbe obbligare non solo a pensare diversamente il concetto filosofico (Deleuze in parte lo fa), ma costringerci ad evadere dal suo dominio, in favore di una specie di immagine del pensiero mitico o, ancora meglio, di un'immagine mitica del pensiero. Ci avviciniamo a quella che altrove è definita una concezione affettiva della filosofia. La letteratura viene in soccorso all'officina filosofica. Secondo un effetto collaterale, essa si abbatte sulla concezione deleuziana della metafora.

La metafora è deprecata da Deleuze, che invece ama la metamorfosi, come quella messa in scena da Kafka, cui Deleuze dedica un testo scritto assieme a Guattari (Deleuze sostiene addirittura di dover essere preso alla lettera e mai metaforica-

individuo, in una persona, quello che si designa dicendo: ecco, è venuto il momento; e il futuro e il passato dell'evento sono giudicati soltanto in funzione di questo presente definitivo, dal punto di vista di colui che lo incarna. Ma vi sono d'altra parte il futuro e il passato dell'evento considerato in sé stesso, che schiva ogni presente, perché è libero dalle limitazioni di uno stato di cose, in quanto impersonale e preindividuale, neutro, né generale né particolare, *eventum tantum*...; o piuttosto che non ha altro presente che quello dell'istante mobile che lo rappresenta, sempre sdoppiato in passato-futuro, che forma quella che occorre chiamare la contro-effettuazione” (Ivi, p. 135), prevalendo dunque la logica evenemenziale. A proposito di evento, subito l'eteronimo affettivo-letterario ne propone una versione sì rispettosa dell'elemento deleuziano, ma aperta al soggetto, citando da F. S. Fitzgerald, *Tenera è la notte*, tr. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino, 1973, kindle ed., pos. 3673: “Non ti chiedo di amarmi sempre così, ma ti chiedo di ricordartelo. Da qualche parte, dentro di me, ci sarà sempre la persona che sono stasera”.

5 “In realtà Socrate non ha mai smesso di rendere impossibile qualunque discussione, sia con il rapido scambio di domande e risposte, sia con il lungo rivaleggiare dei discorsi”, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

6 Cfr. ivi., p. 177 e ss.

mente, secondo una tesi dal notevole fascino e dall'indubbia potenza retorica⁷). Essa, vicina all'altrettanto criticata analogia, è problematica in quanto parteciperebbe all'idea di letteratura come mimesi. Al contrario, la letteratura opera concrete metamorfosi, reali e non metaforiche.

Forse l'elogio della letteralità, come quello della metamorfosi, mostra da un altro angolo l'eccesso concettualista. Sia la metamorfosi, che è lodata, sia la metafora, che è criticata, vengono infatti considerate come moloch concettuali⁸, sottovalutando il fatto che ogni concetto rinvii all'ambito del non concettuale (quanto Deleuze sottolinea parlando di immagini di pensiero e di piani di immanenza). Forse Gilles è troppo affascinato dal concetto per credere seriamente alla metafora, quanto invece non gli succede con la metamorfosi, ma solo perché la sua è una metamorfosi potentemente concettuale.

Dunque: la metafora è un problema deleuziano perché favorisce l'imitazione come legge che lega la letteratura alla vita, laddove invece la letteratura non deve imitare la vita, ma liberarne la potenza immanente, producendo cambiamenti reali, ossia metamorfosi come il divenire-animale. *Chiede un eteronimo: non si può immaginare una metafora non imitativa, una metafora metamorfizzante?*⁹ *Incalza*: Non capita infatti che la metafora si atteggi ad agente letterario-politico di creazione più che risultare una figura retorica imbrigliata nel regime del simbolico? Si inventino dunque metafore capaci scompaginare il senso comune anziché rinfocolarlo imitativamente. Si immaginino metafore in cui il significato sfugga da tutte le parti, metafore umoristiche. Si tratterà di metafore vertiginosamente paradossali, che impingono tutta una serie di linee di fuga. Si può d'altronde immaginare un pervertimento delle metafore più classiche. A forza di dire, come nell'esempio da manuale, proposto da Martinengo nel suo testo sul linguaggio metaforico¹⁰, che "Alberto è un leone" (metafora) potrebbe capitare che Alberto sia preso da un improvviso divenire-leone (metamorfosi), come se la metafora dischiudesse un campo più ampio di quello comunemente ipotizzato o dissodasse un terreno in cui si comincia correre e si smette di imitare. Se Deleuze sostiene che la metamorfosi sia l'opposto della metafora, e se invece i formalisti russi¹¹ teorizzano che la metamorfosi sia rei-

7 E dice, con enfasi, in G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 9: "Tutte le metafore sono parole oscene o ne producono". Sul punto vedi D. Angelucci, *Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka*, in A.F. Bertolini. R. Finelli (a cura di), "Soglie del linguaggio", Roma Tre Press, Roma 2016, pp. 7-18.

8 Esiste forse una via spagnola di critica al concettismo, come velocemente indicherò nel secondo volume tramite le prospettive di Ortega y Gasset e María Zambrano.

9 Mi pare che una prospettiva affine a quella qui proposta sia nel già citato M. Beistegui, *Proust e la gioia*, in cui è teorizzata un'immanenza del metaforico, una naturalità della sua origine e della sua funzione ontologica. In un senso diverso a quello delineato da Derrida, il metaforico non è in antitesi al concetto, ma piuttosto all'arte intesa come *mimesis*. La beisteguiana metafora come eccesso o come dismisura è dunque amica della nostra metafora metamorfizzante e vicina al deleuziano percolato (del quale però gli eteronimi pretendono una declinazione più letteraria e meno concettuale).

10 A. Martinengo, *Filosofie della metafora*, Guerini scientifica, Milano 2016.

11 Si veda, in questo senso, T. Todorov (a cura di), *I formalisti russi: teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968. G. Baioni, invece, riflettendo su Kafka, scrive che

ficazione della metafora, forse si può ipotizzare che l'uno esageri in un senso e gli altri nel senso inverso. La metamorfosi può essere intesa come esacerbazione della metafora, come eccesso della metafora su sé stessa. A forza di inventarsi metafore, accettando una sfida al senso comune che ne partorisce *naturaliter*, la letteratura può “fare macchina” con il fuori, a differenza di quanto implicherebbe la tesi di Borges (autore forse non a caso molto metaletterario, ma in un senso diverso da quello che preciserò parlando di metaletteratura “originaria”) secondo cui l'invenzione metaforica è in quanto tale impossibile¹².

Deleuze l'antimetaforico chiede però di prendere tutto alla lettera. (*Secondo l'eteronimo avversario del postmoderno si tratta di una richiesta molto interessante contro una certa idea di ermeneutica interminabile. Ribatte il giurista che si finisce nella movenza del positivismo giuridico d'antan, il quale si pretende chiaro e distinto, al di là di ogni interpretazione possibile*). Forse pensa ad una letteralità non chiarissima. Si tratta magari di una letteralità misteriosa con cui incontrarsi, dal momento che la filosofia è per lui un'arte di incontri, nella quale occorre imparare la pratica ferina dell'agguato.

La compagnia eteronimica non sa se i propri agguati a Deleuze falliscano l'obiettivo. Qualcuno ha però la paradossale impressione di tenderli a un pensatore più analitico¹³ di quanto si immaginerebbe. Lo stesso linguaggio con cui proviamo a segnalare questo problema li tradisce e finiamo per concettualizzare tutto quanto, nonostante gli eteronimi letterati.

Uno di questi si ricorda però che la metafora, così invisibile a Deleuze, è posta al centro dell'aconcettualità teorica di Blumenberg, che chiama metafora assoluta¹⁴ quella

l'insetto in cui si trasforma Gregor Samsa è “una sorta di metafora reificata” (Cfr. G. Baioni, *Introduzione*, in F. Kafka, *La metamorfosi*, tr. it. di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1998).

12 J. L. Borges, *Il libro di sabbia* in *Tutte le opere*, a cura di D. Porizio, H. Lyria, I Meridiani Mondadori, Milano 1984, vol. II pp. 563-71, ove si legge “Parlammo, fatalmente, di letteratura; temo di non avere detto cose diverse da quelle che dico di solito ai giornalisti. Il mio alter ego credeva all'invenzione o scoperta di metafore nuove; io a quelle che corrispondono ad affinità intime e ben note, e che la nostra immaginazione ha già accettato.” Circa la produzione del *novum*, nella metaforologia come in letteratura, forse molto dipende dal conferire o meno, in accordo o disaccordo con Deleuze, statuto di Differenza all'inevitabile Ripetizione, ciò che è anche il problema del mito e delle sue variazioni.

13 Alcuni degli eteronimi infatti prediligono il Deleuze sfrenato, bobbydylaniano dell'*Abeccedario* e di *Conversazioni*, che citano spesso. Vedono in queste opere i suoi personaggi concettuali prendere vita, de-analitizzarsi eteronimizzandosi e quasi sembra loro di scorgere in Gilles un vecchio stregone e un amico. I metafisici ovviamente li rampognano.

14 Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991; Id., *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Milano, Medusa 2002; Id., *Paradigmi per una metaforologia*, a cura di M. Hansberg, Raffaello Cortina, Milano 2009. A commento, G. Leghissa, *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenbergiana della funzione antropologica della razionalità*, in “Dianoia, Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna”, Mucchi, Modena 2018. Lo stesso Leghissa individua molto precisamente il ruolo della metafora nella filosofia derridiana, con la quale condividiamo il ruolo critico rispetto al concetto (cfr. G. Leghissa, *Decostruzione dell'ontoteologia e lotta contro l'idolatria in Derrida* in G. Leghissa, E. Manera (a cura di), “Filosofie del mito”, Carocci, Roma 2015).

resistente ad ogni riduzione a concetto. Forse torna utile proprio la letterarietà di questa ipotesi acconcettuale.

Secondo Bodei, nella fase più tarda di produzione blumenberghiana: “La funzione delle metafore viene ristretta e l’ottica con cui-si guarda ad esse rovesciata. Non interessa più, in particolare, il processo ascendente che conduce dalla metafora al concetto, ma l’humus stesso della “non concettualità” in cui anche le metafore si formano. Per comprenderle, si è rinviati al retroterra del “mondo della vita”, e cioè, husserlianamente, alla zona precategoriale, non tematizzata, dell’esperienza, da cui si innalza e su cui si ritaglia ogni conoscenza esplicita, riflessa.”¹⁵

Un altro eteronimo nota dunque che questo precategoriale è avvicicabile al piano di immanenza deleuziano. Se l’humus prefilosofico è metaforico, bisogna costruirsi un’immagine del pensiero necessariamente mitica. Da questa immagine sorgeranno metafore vive¹⁶, irriducibili alla letteralità concettuale. La loro è forse una letteralità metamorfica.

Partendo dal “mezzo” del discorso letterario, vediamo come anche il guardare all’origine -o immagine del pensiero o piano di immanenza- possa essere inteso metaforicamente. *Un eteronimo propone di utilizzare l’idea mitica di Orfeo che si volta a guardare Euridice, anche sapendo che ella svanirà, come una supplenza mitico-metaforica del concetto¹⁷.* Questa metafora consente una contorsione concettuale: immettere il tema dell’origine nel “mezzo” di Deleuze e trascendentalizzarlo fino in fondo. La metafora inoltre mitiga il concettualismo, in una prospettiva di *law and literature*. Permette di lavorare con il concetto senza accordargli una primazia. *(Si lamentano il metafisico e il mitologo. Il primo rivendica ancora il concettualismo deleuziano. Il secondo ricorda che il mito di Orfeo ha un milione di varianti con cui confrontarsi prima di elevarlo a un nuovo significato. Il letterato cerca di rabbonirli. Al metafisico promette che la metafora orfica porterà ad una quasi-teoria evenemenziale. Al mitologo che più avanti si confronterà con le varianti del mito. Però chiede loro un cambio di atteggiamento: occorrono metafore con spettatori implicati affettivamente).*

Il rischio di questa prospettiva è che la metafora raddoppi il concetto e ci si trovi di nuovo in una sorta di immagine filosofica dogmatica. Secondo l’idea del metodo mitico-eteronimico, bisogna avere sempre un metafisico che critichi il letterato. *Il letterato però dice la sua.* Una critica “letteraria” al diritto non può, infatti, rimanere al livello teoretico di una critica al concettualismo in favore di una concettualità diversa. *Il giurista, persuaso dal letterato: il diritto è creduto così come si crede al mito. Se il compito della letteratura è raccontare l’inesprimibile, come sostiene Handke, questo compito deve essere anche di un giurista-umanista che non si limiti*

15 R. Bodei, *Introduzione*, in H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, a cura di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 1985.

16 Il riferimento qui è a P. Ricoeur, *La Métaphore vive*, Le Seuil, Paris 1975; tr. it. *Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2020. Nella filosofia del diritto cfr. D. M. Cananzi, *Interpretazione, alterità, giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2008.

17 Nel secondo volume approfondirò questa interpretazione del mito e, più in generale, la caratterizzazione in senso letterario del “mezzo”.

a criticare il positivismo sul piano concettuale. Il Deleuze formalista esiste, ma il suo virtuale apre tutto un altro campo: quello decastriano, mitologico, metaforico. Anche in questo campo anticoncettualistico si corre il rischio di precipitare in un "tutto va" e in quello antitetico del costruire una diversa dogmatica. Un eteronimo anticipa che la risposta "letteraria" a questo problema si chiamerà finzionalismo. Il giurista è interessato. Anche su questo punto rinviano la discussione. Intanto gli eteronimi cominciano a pensare che un'immagine di pensiero infinita, immanente, ma contraddittoria debba forse essere eteronimica.

Letteratura

La letteratura deleuziana non è una mera imitazione della vita (il punto di vista di Platone sull'arte¹), ma nemmeno un gioco interno alla sua storia (quanto ad esempio Jesi rimprovera ad alcune tendenze avanguardistiche²); la letteratura non può essere una testualità da decostruire in un interminabile esercizio ermeneutico, che è poi quello attribuito alla filosofia stessa (Derrida³) o, all'estremo speculare, la narrazione antitetica al rigore filosofico (Carnap⁴, per fare un nome).

La letteratura offre alla filosofia un'inedita immagine del pensiero, in contatto com'è con le potenze della vita di cui si nutre e che può alimentare creativamente. Per Deleuze, la letteratura è soprattutto quella del vitalismo angloamericano, spalancata sul fuori. Essa mostra una tendenza di drammatica autoanalisi, al bordo con la morte e la disperazione. D'altronde, come nota Lapoujade, il vitalismo deleuziano è straordinariamente drammatico e la morte, nonostante le ambizioni sulla *meditatio vitae* spinoziana, rimane un suo centro di attrazione. Essa è l'esito nefasto sempre possibile delle vie di fuga più coraggiose⁵.

Dice un eteronimo che il vitalismo è altresì a costante rischio ideologico. Forse esso si fa metafisica (una sorta di métaphysique métaphisicienne, chiosa l'ironista) quando non si regge più sulle proprie gambe. Il letterato sostiene che il vitalismo risulti più interessante e forte nella sua declinazione letteraria, poco concettualista. Già vorrebbe parlare di Falstaff⁶, mentre il giurista medita su quanto il vitalismo gli ricordi la categoria giuridica dell'effettività⁷. Il metafisico comincia a pensare che

1 Mi riferisco evidentemente al X Libro della *Repubblica*.

2 Mi rifaccio a quanto ho ascoltato nella conferenza *Poesia e giustizia: il dantismo di Furio Jesi* di Giacomo Jori nel corso del Convegno "Aequitas et Caritas. Alle origini della rifondazione umanistica del diritto", tenuto presso la Faculté de Droit – Campus Trotabas, Nice il 16 e 17 luglio 2018. Segnalo anche la riedizione, a cura dello stesso Jori, di *Esilio*, introdotto da un suo saggio (F. Jesi, *Esilio*, Biblioteca Aragno, Torino 2019).

3 Più che a Derrida penso in effetti alla ricezione derridiana da parte degli studi di critica letteraria, in particolar modo americani.

4 Carnap peraltro sottopone a una simile critica l'intera tradizione metafisica. Cfr. R. Carnap, *La filosofia della scienza*, a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia 1964.

5 Culp addirittura sostiene che secondo Deleuze e Guattari "la via da seguire è invitare la morte, non evitarla" (Cfr. A. Culp, *Dark Deleuze*, cit., p. 42). Il suo è d'altronde un testo teso a mostrare un Deleuze Dark secondo l'idea che "Finora ci sono solo stati coloro che hanno illuminato il mondo in vari modi. Ora si tratta di oscurarlo" (Ivi, p. 43).

6 Cfr. le considerazioni bloomiane su Falstaff, che svolgerò nel secondo volume, in riferimento al vitalismo in letteratura.

7 Si tratta di un accostamento rischioso rispetto alla teoria generale del diritto, ma mi sembra che l'effettività possa essere accostata all'immanentismo, sul piano dell'*anything goes* di

se il vitalismo non concettualista è quello figlio della letteratura, esso può risultare un buon alleato della sterminata immanenza. Intanto propone di continuare con l'analisi deleuziana, rinviando l'approfondimento dei tanti temi solo evocati (come tipicamente accade nei *pourparlers*, in cui ci si trova sempre a parlare nel "mezzo").

Il rapporto del pensatore con il fuori, con il piano di immanenza, è spesso trascurato dalla filosofia, mentre la letteratura si dimostra capace di custodirne la vitalità. Secondo Deleuze, la letteratura disegna una vera e propria immagine del pensiero alternativa a quella filosofica classica o dogmatica. Essa mette in scena l'elemento effrattivo, violento, evenemenziale che obbliga a pensare, come si vede nella *Recherche*⁸. Il testo proustiano consisterebbe infatti in una monumentale descrizione del lungo *apprentissage* del protagonista. Questi viene scosso e obbligato a pensare da quanto incontra lungo il cammino, in una situazione opposta a quella spesso immaginata dalla filosofia, che presuppone la volontarietà e la premeditazione di un pensatore olímpicamente predisposto al vero. Il faticoso apprendimento proustiano diverge da quello ufficialmente filosofico, che, secondo un *tòpos* antico, sarebbe strutturato sul modello amicale⁹. Tra amici ci si accorda in anticipo sul significato delle cose, senza alcuno spazio per l'imprevisto. Il discorso amoroso letterario¹⁰, entro il quale l'imprevisto ha invece un ruolo dirimente, permette il transito dal *logos* all'*antilogos*.

Tralasciamo per il momento Proust. Soffermiamoci sul ruolo complessivamente decisivo della letteratura nell'opera deleuziana.

cui dicevo nell'introduzione. Se deleuzianamente la categoria della validità è criticabile come kantiana "condizione *de jure*", l'effettività è allora forse criticabile come raddoppiamento "vitalistico" della prima, tema su cui non posso intrattenermi.

8 G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, cit.

9 Ivi, p. 89: "Nel termine filosofo è incluso il termine amico. È dunque importante che Proust rivolga la medesima critica alla filosofia e all'amicizia. Gli amici sono, uno rispetto all'altro, come spiriti di buona volontà che si accordano sul significato delle cose e delle parole: comunicano sotto l'effetto di una volontà comune. La filosofia è come l'espressione di uno Spirito universale che si accorda con sé stesso per determinare significati espliciti e comunicabili. La critica di Proust tocca l'essenziale: finché si fondano sulla buona volontà di pensare, le verità restano arbitrarie e astratte. Solo in convenzionale è esplicito. Ciò perché la filosofia, come l'amicizia, ignora le zone oscure dove si elaborano le forze affettive che agiscono sul pensiero, le determinazioni che ci *costringono* a pensare". Bisogna qui aggiungere che in *Che cos'è la filosofia?* Deleuze è più aperto all'idea che l'amicizia sia un buon viatico per la filosofia. Come egli stesso nota nell'*Abeceario*, cit., tuttavia, si deve trattare di un'amicizia non fondata sulla comunanza di idee bensì su una vicinanza che piuttosto attiene al registro dell'intensivo: "L'amicizia, essere amico di qualcuno per me è una questione di percezione. Non significa avere idee comuni. Non è a partire da idee comuni ma da un linguaggio comune, o a un pre-linguaggio comune. Ci sono persone di cui non capisco niente di ciò che dicono, anche se dicono cose semplici, come "mi passi il sale" ...ma cosa dicono? Ci sono poi persone che mi parlano di un tema astratto, anche se non sono d'accordo con loro, capisco tutto, tutto quello che mi dicono. Significa che ho qualcosa da dire loro e loro qualcosa da dire a me".

10 Dice poeticamente Deleuze: "Ma cos'è precisamente un incontro con qualcuno che si ama? È un incontro con qualcuno, oppure con degli animali che vengono a popolarvi, o con delle idee che vi pervadono, dei movimenti che vi scuotono, dei suoni che vi attraversano? (G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 16).

Questo ruolo è fondamentale per il nostro pensare con, precisa l'eteronimo più angustiato dal metodo. Il metafisico mette le mani avanti. "Pensare con" non significa sciogliere i nodi deleuziani: se la trascendentalità del virtuale e dell'immagine del pensiero già pone una serie di contraddizioni, diversamente affrontate dalla letteratura secondaria, c'è addirittura chi, come Bouveresse¹¹, sostiene che Deleuze abbia raggiunto il grado più alto della assurdità filosofica. Critichiamo queste idiosincrasie, ed altre, da *affaire Sokal*¹² generalizzato (*sulla cui ingenerosità sono d'accordo tutti, tranne un paio di eteronimi scienziati*), giustificate in parte dal fraseggiare spesso iniziatico di tanto post-strutturalismo francese (*come vogliono che si precisi i più seriosi*), ma ribadiamo la difficoltà di *reductio ad unum* del corpus deleuziano: non ci stiamo caricando della fatica sisifea di una soluzione definitiva o di una interpretazione autentica. *Gli altri eteronimi convengono. Pensare con (Deleuze)* implica però il prendere posizione su alcuni nodi ermeneutici. L'approccio seguito è comunque improntato ad una cautela generale. Esso è vicino, senza arrivare all'anarchia metodologica feyerebendiana, a chi, come Michael Polanyi¹³, sosteneva, rileggendo Platone, l'impossibilità di organizzare chiaramente la conoscenza per intero. Non si sta del deleuzismo tentando dunque una mappatura onnicomprensiva di tipo borgesiano¹⁴. Piuttosto si isolano e analizzano criticamente alcuni elementi di interesse, soprattutto in relazione al discorso letterario-giuridico. L'obiettivo non è quello di formulare una nuova teoria istituzionalistica, ma di delineare

11 In una lezione inaugurale al *Collège de France* Bouveresse ha detto di Deleuze "il est tout à fait regrettable que les discours apologétiques qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler la défense de la philosophie "pure" ou "authentique" n'expriment, dans un bon nombre de cas, rien de plus que l'égoïsme et le narcissisme philosophiques". Sul blog PhiPhilo all'indirizzo <https://phiphilo.blogspot.com/2011/11/bouveresse-wittgenstein-deleuze-et-la.html> si trova una ricostruzione delle opinioni di Bouveresse su Deleuze e sulla c.d. French Theory, muovendo dagli strali deleuziani contro Wittgenstein contenuti nell'*Abecedario*.

12 Nella pagina Wikipedia sull'*Affaire Sokal* si legge che "L'affare Sokal (noto in inglese come Sokal Affair o Sokal's Hoax) è stato un esperimento sociologico messo in atto da Alan Sokal, professore di fisica alla New York University, che si è preso gioco dei meccanismi di selezione dei contenuti di riviste culturali attraverso la proposizione di un falso articolo di filosofia, dal titolo *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (Violare le frontiere: verso una ermeneutica trasformativa della gravità quantistica), che, pur essendo, in realtà, uno scritto dai contenuti *nonsense*, è riuscito a superare con successo le procedure di selezione editoriale, accedendo alla pubblicazione su riviste specializzate".

13 Cfr. M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Routledge, London 1966; tr. it. *La conoscenza inespresa*, Armando Editore, Roma 1979.

14 Scrive J. L. Borges *Del rigore della scienza*, in "Tutte le opere", cit., p.1253, "In quell'impero, l'Arte della Cartografia raggiunse tale perfezione che la mappa d'una sola provincia occupava tutta una città, e la mappa dell'Impero, tutta una provincia. Col tempo, codeste mappe smisurate non soddisfecero e i Collegi dei Cartografi eressero una mappa dell'Impero, che uguagliava in grandezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno dedite allo studio della cartografia, le generazioni successive compresero che quella vasta mappa era inutile e non senza empietà la abbandonarono alle inclemenze del sole e degli inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere rovine della mappa, abitate da animali e mendichi; in tutto il paese non è altra reliquia delle discipline geografiche." Sui paradossi di una mappa in scala 1:1, ricordiamo le divertenti considerazioni svolte in U. Eco, *Secondo Diario Minimo*, Bompiani, Milano 1992.

un discorso esso stesso istituzionale, con la letteratura in luogo dell'istituzione. Si consideri che, come il pensiero presuppone un'immagine di sé e non comincia *ex abrupto*, così il discorso sull'istituzione a sua volta comincia già cominciato, senza un'origine isolabile se non finzionalmente; tale discorso, inoltre, muove da un dentro, o da un *fuori* interno, essendo geograficamente¹⁵ caratterizzato. Senza mappe, dal di dentro e isolando alcuni elementi, dunque procediamo. Torniamo alla letteratura.

Essa è il sapere che mostra alla filosofia un'immagine di pensiero alternativa a quella dogmatica. La letteratura è, con Carroll e Artaud, ciò da cui Deleuze muove per pensare la sua logica del senso; è, con Kafka, al centro dello studio sul divenire-animale¹⁶; con Sacher-Masoch, al cuore della critica alla psicanalisi¹⁷; attraversa i grandi testi come *Differenza e Ripetizione*, i due su *Capitalismo e Schizofrenia*, ancora di più la raccolta *Critica e Clinica e Conversazioni*; indica il fondamentale tema del percetto in *Che cos'è la filosofia?*; viene qualificata, insieme alle altre forme d'arte, come possibile atto di resistenza in *Che cos'è l'atto di Creazione*¹⁸?; riecheggia nel libro sul teatro scritto a quattro mani con Carmelo Bene¹⁹; serve a pensare l'esauisto e il senso della creazione nei testi su Beckett²⁰ e sul *Bartleby*²¹ di Melville. Già si è detto che la letteratura indica un'immagine di pensiero differente da quella classicamente proposta dalla filosofia, custodendo la vitalità del piano di immanenza. Bisogna aggiungere che essa compie l'operazione creativa di ritaglio dal caos, fissando dei percetti o affetti: "I percetti non sono percezioni, sono indipendenti dallo stato di chi li prova; gli affetti non sono sentimenti o affezioni, eccedono la forza di chi li attraversa. Sensazioni, percetti e affetti sono *esseri* che esistono di per sé ed eccedono ogni vissuto"²². (*Di nuovo gli eteronimi-Pinocchio: questi misteriosi esseri si incarnano in persone in carne ed ossa, che si percepiscono come soggetti*²³).

15 Il più attento studio sul tratto geografico del pensiero deleuziano (e guattariano) è M. Antonioli, *Geophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Parigi 2004.

16 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975; tr. it. *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2010.

17 G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967; tr. it. *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007.

18 G. Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création?* [conferenza presso la FEMIS, 1987], in "Deux régimes de fous", Paris 2003; tr. it. *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2010.

19 G. Deleuze, C. Bene, *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978.

20 G. Deleuze, *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*, Editions de Minuit, Paris 1992; tr. it. *L'esauisto*, Nottetempo, Roma 2015.

21 G. Deleuze, *Bartleby o La formula*, in "Critica e Clinica", cit., pp. 93-118.

22 G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 163.

23 Se, come scrivono Deleuze e Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 167, "Lo scopo dell'arte, attraverso il materiale, è di strappare il percetto alle percezioni di oggetto e agli stati di un soggetto percipiente", l'eteronimia costituisce un emergere di questo soggetto, nelle maglie della letteratura, dal di dentro. L'autonomia del percetto garantisce secondo l'ottica che seguiamo una miticità, ad esempio del passato (D e G. in *Ibidem* dicono: "Combray quale non fu, non è e non fu mai vissuta, Combray come cattedrale o monumento"), nel quale però, secondo il nostro intendimento, tornino a scorazzare, a mo' di eteronimi, i soggetti espulsi dalla metafisica deleuziana perché immersi nel paesaggio, negli stati di cose, negli affetti non-umani.

Questa eccedenza è un tratto fondamentale della letteratura, che non si risolve in un teatro delle storielle personali o degli sporchi piccoli segreti²⁴ appartenenti agli scrittori. Essa è piuttosto fuga dal terreno autobiografico, anche quando l'oggetto della narrazione investe l'ego dell'autore. Su questo punto Deleuze ravvisa, come si diceva, una superiorità della letteratura angloamericana, che "mostra in continuazione queste rotture, questi personaggi che creano la loro linea di fuga, che creano attraverso linee di fuga"²⁵. Autori come Thomas Hardy, Melville, Stevenson, Virginia Woolf, Thomas Wolfe, Lawrence, Fitzgerald, Miller, Kerouac²⁶ indicano immediatamente il rapporto della letteratura con il suo fuori. Essi mostrano lo strabordamento della narrazione dalla vicenda personalissima dell'artista, a differenza di molti scrittori francesi, che rovinano persino l'erranza

Non si tratta tanto di fissare a livello teoretico questa differenza col il nostro autore, ma di farla vivere, appunto "dal mezzo" e *facendo letteratura* più che, come Deleuze nel testo che stiamo analizzando, una fenomenologia dell'arte. Così crediamo di scorgere gli eteronimi-Deleuze e veniamo incantati dalla loro autobiografia impossibile, dalle loro contraddizioni insanabili. Se "La fenomenologia deve farsi fenomenologia dell'arte, come abbiamo già visto, perché l'immanenza del vissuto a un soggetto trascendentale ha bisogno di esprimersi in funzioni trascendenti che non determinano soltanto l'esperienza in generale ma attraversano qui e ora il vissuto stesso e vi si incarnano costituendo delle sensazioni viventi" (Ivi, p. 178), nel nostro lavoro da queste sensazioni riemergono faticosamente gli eteronimi a mettervi la propria firma, cambiando, rispetto a Deleuze registro e in qualche caso stile.

24 G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 48: "Lawrence aveva denunciato quel che gli sembrava attraversare tutta la letteratura francese: la mania dello "sporco piccolo segreto": personaggi e autori hanno sempre uno piccolo segreto che alimenta la mania di interpretare. Bisogna sempre che ci sia qualcosa che ne richiami un'altra, che ci faccia pensare a un'altra cosa. Per quel che ci riguarda abbiamo creduto di vedere nell'Edipo lo sporco piccolo segreto, non certo però l'Edipo a Colono, nella sua linea di fuga, divenuto impercettibile, identico al grande segreto vivente. Il grande segreto si dà quando uno non ha più niente da nascondere e nessuno allora lo può più afferrare. Da ogni parte il segreto, e niente da dire". Lefebvre scrive in modo deleuziano da qualche parte: "Il segreto è che non ci sono segreti".

25 Ivi, p. 39.

26 Si potrebbero naturalmente aggiungere altri autori in questa galassia americana dello spalancamento sul fuori. Come nota T. D'Haen, *Deleuze, Guattari, Glissant, and Post-'American' Narratives*, in "Literature and Philosophy REAL (Research in English and American Literature)" 13, Herbert Grabes, Gunter Narr Verlag (a cura di), 1997 Tubingen, pp. 387-99 sicuramente il Mark Twain di Huckleberry Finn, il grande capostipite del romanzo americano insieme a Moby Dick, appartiene a questa categoria rizomatica. Sulla primogenitura rispetto alla narrativa americana di questi due romanzi, che segnano la via "deleuziana", R. Bolaño scrive in pos. 3613-3614 di *Bolaño por sí mismo: entrevistas escogidas*, Ediciones Universidad, Santiago 2006; tr. it. *Tra parentesi. Saggi articoli e discorsi (1998-2003)*, Adelphi, Milano, 2009, ed. kindle: "Tutti gli scrittori americani si abbeverano a questi due pozzi lampeggianti. Tutti cercano in queste due foreste il loro volto perduto". Deleuzianamente ancora l'autore cileno dice alla pos. 3708-3709 dello stesso testo che "Twain sa che ogni epica è sordida, e che la sola cosa che possa rimediare in qualche modo all'immensa tristezza di ogni epica è l'umorismo". Potremmo aggiungere sicuramente a questa galassia, pur togliendo l'elemento umoristico, Cormack Mccarty, soprattutto quello di *Meridiano di sangue* e *La strada*. Mi pare che, pur nelle differenze, il romanzo sudamericano, da Cortazar a Bolaño stesso, soprattutto con *Rayuela* e *I detectives selvaggi*- passando per Lima (*Paradiso*)- presenti alcune di queste caratteristiche e si strutturi nel senso deleuziano precisato.

immaginando viaggi “troppo storici, culturali e organizzati, in cui ci si accontenta di portare in giro il proprio io”²⁷. La linea di fuga ha però i suoi rischi tremendi, come nota Deleuze guardando, in questo caso, alle vite di molti degli autori citati, chi morto suicida, chi alcolizzato. Si tratta del rischio di non sopportare la potenza di vita che si va scoprendo, di sprofondare²⁸ (siamo sempre al punto di Gil su Pessoa).

Il superamento della chiave interpretativa intimista è suggerito da molti scrittori. Per Virginia Woolf “sarà l’infanzia; ma non deve essere la mia infanzia”. Secondo Annie Ernaux,²⁹ in esergo suo libro-fiume su mezzo secolo di storia francese, “Abbiamo solo la nostra storia ed essa non ci appartiene”³⁰. Citando un anomalo egologico italiano: “Mi chiamo Walter Siti. Come tutti”³¹ (*Esultano gli eteronimi: si rovescia forse l’aforisma nicciano – “sono tutti i nomi della storia”³², ma dicendo la stessa cosa*). Per Deleuze “lo scrivere non ha un fine in sé stesso, proprio perché la vita non è qualcosa di personale”³³. Lo scrittore deve travalicare nella figura del non-scrittore³⁴, mirare persino a divenire-impercettibile³⁵, scrivendo per o al posto di quelli che non fanno o non possono scrivere, come gli analfabeti o gli animali. Di più, “la letteratura incomincia solo quando nasce in noi una terza persona che ci spoglia del potere di dire Io”³⁶ (per l’esondante Gadda: il più odioso dei pronomi). Dalla terza persona si può addirittura passare alla quarta, come avviene nel discorso indiretto libero, ad esempio pasoliniano, in cui l’identità del soggetto

27 G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 40.

28 Questo è più in generale il problema deleuziano di abitare il piano di consistenza, luogo ove serve la massima prudenza: “Quanta prudenza è necessaria perché il piano di consistenza non divenga un puro piano d’abolizione o di morte. Perché l’involuzione non volga in regressione nell’indifferenziato” (G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 428).

29 A. Ernaux, *Les années*, Gallimard Paris 2008; tr. it. *Gli anni*, Orma Editore, Roma 2015.

30 Ivi, p. 3, citando Ortega y Gasset.

31 W. Siti, *Troppi paradisi*, Rizzoli, Milano 2006.

32 F. Nietzsche, *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008.

33 G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 51.

34 G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 9: “Per scrivere è forse necessario che la lingua materna sia odiosa, ma in modo tale che una creazione sintattica tracci in essa una sorta di lingua straniera, e che l’intero linguaggio riveli il proprio fuori, al di là di ogni sintassi. Capita di felicitarsi con uno scrittore, il quale invece sa di essere lontano dall’aver raggiunto il limite che si propone e che continuamente si sottrae, lungi dall’aver compiuto il proprio divenire. Scrivere è anche diventare altro da scrittore”.

35 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 441: “L’impercettibile è la fine immanente del divenire, la sua formula cosmica”; ivi, p.442: “Quel che racconta Kierkegaard nella sua storia del “cavaliere della fede”, l’uomo del divenire: si ha un bell’osservare, non si nota nulla, un borghese, nient’altro che un borghese. È quel che narra Fitzgerald: all’uscita di una vera rottura si arriva...a essere veramente come tutti. E non è per niente facile non farsi notare. Essere sconosciuto, anche alla propria portinaia e ai propri vicini. Se è tanto difficile essere “come” tutti, è perché riguarda il divenire. È necessaria molta ascesi, molta sobrietà e involuzione creatrice: un’eleganza inglese, un tessuto inglese, confondersi con i muri, eliminare il troppo visto, il troppo da vedere”.

36 G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 15.

parlante è indecidibile³⁷. Qui si può, come notato da Vignola³⁸, fare macchina col fuori, determinando un concatenamento fra parola e corpi (*il semiotico anticipa che siamo in una prospettiva linguistica critica rispetto a quella che privilegia l'elemento comunicativo o informativo del linguaggio*).

Nel deleuzismo sono dunque centrali il rovesciamento dell'immagine del pensiero, che è questione trascendentale e legata alla virtualità; il rapporto sorgivo che intercorre tra letteratura e piano di immanenza o fuori del pensiero; l'anti-autobiografismo puntellato da costruzioni di linee di fuga, strutturantesi sul ruolo fondamentale della terza (o quarta) persona. Rispetto all'ultimo elemento, bisogna ancora dire che lo scrittore, diveniente non-scrittore, si trova a "inventare un popolo che manca [...] Per la precisione, non è un popolo chiamato a dominare il mondo. È un popolo minore, eternamente minore, preso in un divenire-rivoluzionario. Forse esiste solo negli atomi dello scrittore, popolo bastardo, inferiore, dominato, sempre in divenire, sempre incompiuto"³⁹. È per questo popolo da inventare che occorre far balbettare il linguaggio e, come Carmelo Bene nel suo teatro o Gherasim Luca nella sua poesia, "imporre alla lingua, in quanto la si parla perfettamente e sobriamente, quella linea di variazione che farà di ognuno di noi uno straniero nella sua propria lingua, o della lingua straniera, la nostra, o della nostra lingua, un bilinguismo immanente per la nostra estraneità"⁴⁰. Per questo popolo lo scrittore deve sempre porsi la domanda: "come strappare alla propria lingua una letteratura minore, capace di scavare il linguaggio e di farlo filare lungo una sobria linea rivoluzionaria?"⁴¹, sapendo che la letteratura minore è questione politica, (Kafka afferma che "non riguarda tanto la storia letteraria quanto il popolo"), collettiva (per il nostro "concatenamento collettivo di enunciazione") e in rapporto con il suo fuori. La letteratura, anche e soprattutto quando sia creata da

37 P. Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce* in "Il secolo Deleuziano", a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 1997 (e consultabile in "Paolo Fabbri-Semiotica online"): "Deleuze coglie un'idea curiosa di Pasolini (che non a caso era un filologo): quella del discorso indiretto libero, nel quale rintraccia l'*indecidibilità del punto di vista sulla soggettività*. Il discorso indiretto libero si ha per esempio quando dico: "Paolo e Franco sboccarono nella pianura. Oh come era bella!". Dobbiamo chiederci: chi parla nella seconda frase? Paolo e Franco? l'autore in terza persona? Non si sa. Nel linguaggio accade dunque che esistano delle istanze, provvisoriamente chiamate "discorso indiretto libero", che sembrano stilistiche, ma che sono combinazioni di organizzazioni di punti di vista in cui non è decidibile se sia in prima, seconda o terza persona. Scherzando su Ferlinghetti, Deleuze diceva: la quarta persona del singolare. Dall'interno del discorso filosofico deleuziano, si riaffaccia la *inassegnabilità* della soggettività produttrice del discorso filosofico. Il discorso filosofico spesso è un discorso indiretto libero, in cui nello stesso tempo il soggetto enuncia, ma non a partire da una soggettività costituita, e neanche da un'impersonalità definita, ma da una posizione indiretta libera." Come si può intuire, l'eteronimia è legata a questo discorso indiretto libero, ove c'è indecidibilità del punto di vista sulla soggettività (seppure, rispetto al discorso indiretto libero, la soggettività nell'eteronimia è più marcata o enfatizzata).

38 P. Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011.

39 G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 17.

40 G. Deleuze, C. Bene, *Sovrapposizioni*, cit., p. 101.

41 G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 35.

scrittori di salute cagionevole, testimonia per la vita⁴². Forse si tratta persino più di una testimonianza: *La letteratura e la vita*⁴³, come è intitolato il primo dei pezzi di *Critica e Clinica*, sarebbe forse da intendere come “la letteratura o la vita”, in una indistinguibilità di piani. Quando si fa letteratura, come quando si filosofa, non si compie un’operazione teorica distinta da quelle cosiddette pratiche. *Dice l’ontologo: ciò è comprensibile nel quadro ontologico del monismo spinoziano. Per Deleuze d’altronde la filosofia è tout court pratica*⁴⁴. Secondo le roboanti parole di Millepiani, “In realtà non basta dire Viva il molteplice, anche se questo grido è difficile da lanciare. Nessuna abilità tipografica, lessicale od anche sintattica basterà per farlo sentire. Il molteplice *bisogna farlo*”⁴⁵.

*Sempre il metafisico: in accordo con l’anticartesianesimo di Spinoza, Deleuze ritiene che pensiero ed estensione siano entrambi attributi della sostanza. Siamo dunque in una filosofia dell’espressione*⁴⁶. L’espressionismo spinoziano, poi abbandonato (perché troppo strutturalista) in favore del concetto di produzione, è il grande racconto dell’immanente univocità dell’essere. Siamo di nuovo all’immanenza, rilanciata dal sapere letterario. La letteratura è a questo punto ontologia proseguita con altri mezzi.

Gli altri eteronimi scalpitano. Le possibilità letterarie scatenate da Deleuze sono da esplorare: vorrebbero una concettualità deleuziana più direttamente letteraria. L’antipersonalismo immanentistico genera secondo loro Soggetti, secondo un’antropologia filosofico-letteraria. Il più arrogante: l’eteronimia è l’immagine del pensiero erede del dialogo platonico e della polifonia bachtiniana.

42 Dall’*Abecedario*, cit.: “È quello che poco fa chiamavo la potenza, testimoniano per la vita. Ed è anche per questo che i grandi autori non hanno una buona salute, tranne... a volte ci sono casi, Victor Hugo, sì ma Victor Hugo... non si può dire che non abbiano buona salute, eppure ci sono letterati che non hanno una buona salute e forse sono proprio quelli attraverso cui scorre un tale flusso di vita. In un certo senso, che si tratti della salute cagionevole di Spinoza o di quella di Lawrence cos’è... è come per il lamento. Hanno visto qualcosa di troppo grande per loro, sono veggenti, hanno visto qualcosa di troppo grande per loro, non sono capaci di reggere il peso, li distrugge. Cechov è così. Perché Cechov è talmente distrutto? Ha visto qualcosa... ecco i filosofi e gli scrittori sono allo stesso punto.”

43 G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 4.

44 G. Deleuze, *Spinoza*, PUF, Paris 1970, seconda ed. 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*; tr. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.

45 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 33.

46 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968; tr. it. *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

Linguistica e semiotica

La riflessione sulla letteratura impone di affrontare la questione deleuziana della linguistica. Essa muove dalla rottura operata nei confronti della distinzione saussuriana¹ significante-significato. L'impostazione è quella hjelmsleviana,² che distingue tra forma e sostanza dell'espressione da un lato, forma e sostanza del contenuto dall'altro. Il piano spinoziano sul quale ragiona Deleuze prevede che il linguaggio non sia arbitrario, dal momento che i segni linguistici hanno sempre a che fare con i segni naturali. La conseguenza ontologica è la seguente: "i segni rinviano sempre ai segni; insomma: non c'è alcun tipo di realtà esterna ai segni, giacché i segni sono costitutivi di oggetti e nominativi di eventi, e quindi sono essi stessi la realtà"³. Il linguaggio propriamente detto esiste dunque solo in rapporto ad un coacervo di situazioni sociali. Siamo in un'ottica metalinguistica⁴. Deleuze (con Guattari) teorizza "l'impossibilità di definire una semantica, una sintassi o anche una fonematica, come zone scientifiche del linguaggio indipendenti dalla pragmatica"⁵. Da ciò consegue la necessità di superare la distinzione saussuriana *langue-parole*: la *parole* non è più una estrinsecazione specifica della *langue*, ma, all'opposto "sono il senso e la sintassi della lingua che non si lasciano più definire indipendentemente dagli atti di parola che essa presuppone"⁶. La lingua si trova in relazione a variabili esterne e va affrontata con criteri extra-linguistici. Non c'è una linguistica pura. Si hanno "da una parte concatenamento macchinico di corpi, di azioni e di passioni, incrocio di corpi che reagiscono gli uni sugli altri; dall'altra parte [...] concatenamento collettivo di enunciazione, di atti e di enunciati, trasformazioni incorporee che si attribuiscono ai corpi"⁷, senza però che sia postula-

1 F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Belly e A. Sechehaye, Payot, Paris, 1916; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2009.

2 L.T. Hjelmslev, *Résumé of a theory of language*, Nordisk Sprog- og Kulturvorl, Copenhagen 1975; tr. it. *Teoria del linguaggio. Résumé*, Einaudi, Roma 1987.

3 P. Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, cit. Il fatto che i segni coincidano con la realtà è pregno di conseguenze metafisiche. Ancora Fabbri, sempre nello stesso contributo, nota che "Per Deleuze la grande battaglia è quella di dimostrare *che non c'è alcuna opposizione tra le parole e le cose*, tra i segni e le cose. In tal modo, Deleuze legge Foucault: *la sola cosa che esiste è l'oggetto, creato dagli enunciati, che lo includono.*"

4 M. Bachtin, *Il linguaggio come pratica sociale*, tr. it. di Rita Bruzzese e Nicoletta Marcialis, Dedalo, Bari, 1980.

5 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 138.

6 Ivi, p. 128.

7 Ivi, pp. 152-153.

to un rapporto di ordine meramente causale, come avviene invece nella dicotomia marxiana struttura-sovrastuttura. Per fare un esempio concreto: il rapporto entro il quale si può comprendere un “ti amo” profferito nel contesto dell’amor cortese è quello della variazione continua tra forma di contenuto e forma di espressione: “Nella variazione continua non si possono più distinguere una forma di espressione e una forma di contenuto, ma soltanto due piani inseparabili di presupposizione reciproca⁸”. La linguistica è dunque politica: “Il linguaggio rinvia ai regimi di segni e i regimi di segni a macchine astratte, a funzioni diagrammatiche e a concatenamenti macchinici, che eccedono ogni semiologia, ogni linguistica, ogni logica”⁹.

La problematicità qui sottesa è quella generale dell’inquadramento della teoria rispetto alla pratica. Deleuze propone un ribaltamento dell’idea secondo cui l’essenza della pratica è teorica. La teoria diviene pratica, ma nemmeno del tutto, secondo un’indistinguibilità o una “presupposizione reciproca”. Il problema dell’opera letteraria è, anche secondo l’accostamento linguistico, quello della dialettica tra letteratura e vita (*l’eteronimo metafisico: di nuovo la questione fondativa, trascendentale della letteratura in relazione ai temi ontologici dell’immanentismo e del virtuale*).

Paolo Fabbri¹⁰ definisce quella deleuziana “una specie di “trans-semiotica”, attività costante di traduzione”. In questa prospettiva “i segni e gli autori non esistono di per sé, ma solo in traduzione con altri segni e con altri autori” e di conseguenza “il filosofo non può che essere un *intercessore*, un trans-duttore di segni, proprio perché in ogni traduzione si ha morfogenesi, incremento di senso”¹¹. Deleuze l’intercessore individua in Spinoza una teoria in base alla quale i segni provocano effetti sui corpi. La classificazione deleuziana in *Mille Piani* prevede un regime di segni presignificante, uno significante, uno postsignificante e uno controsignificante, sempre seguendo Hjelmslev. Nel testo su Bacon in quelli sul cinema¹² c’è una particolare attenzione ai segni visivi. Sul piano fenomenologico, il segno risulta “cupo precursore del concetto”. L’intelligenza arriva sempre dopo l’effrazione del segno. Dalla critica all’immagine del pensiero dogmatica si giunge ad un regime di segni¹³.

8 Ivi, p. 183.

9 Ivi, p. 247.

10 P. Fabbri, *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce*, cit.

11 *Ibidem*.

12 In questi c’è una trasduzione di Peirce, come si evince ancora dalla lettura di Fabbri: “Peirce nella ricerca sul cinema, dove distingue articolandole le immagini-percezioni (dicisegno, reuma, gramma o engramma), le immagini-affetto (icona, qualisegno, dividuale), le immagini-pulsione (sintomo, feticcio) le immagini-azione (sinsegno, binomio, impronta, indice, vettore), le immagini-trasformazione (figura), le immagini-mentale (marca, simbolo, opsegno, suonsegno), modificando così il concetto di primarietà, secondarietà e terzietà in Peirce”.

13 Dice benissimo Fabbri, nello stesso contributo: “Così, in generale, l’attività letteraria di Deleuze è proprio quella di cercare di riconoscere dentro la letteratura le *immagini di pensiero* che fondano la filosofia, ossia quell’insieme di affetti-segni che permettono, con un enorme lavoro di selezione, di costruire quella cosa improbabile e sempre instabile che è il concetto. Il concetto è il momento instabile in cui si operano delle selezioni soggette ad accesa lotta”.

La semiotica filosofica deleuziana ha in Spinoza il motore filosofico e in Hjelmslev il motore semiotico. In questa semiotica filosofica l'immagine ha tanta dignità quanto la parola scritta. I segni convenzionali sono in un rapporto complesso con quelli naturali, formando delle macchine semiotiche¹⁴. Il regime di segni è il contrappunto deleuziano all'immagine del pensiero classica.

Il punto critico è che lo sfondamento deleuziano mirerebbe ad un pensiero senza immagine. Secondo più di un eteronimo l'immagine, sia pure paradossale, contro il buon senso e il senso comune, nonché disegnata con la stupidità scandalosamente al proprio centro, tuttavia resiste ed anzi si manifesta con una potenza espressiva notevole. *Dice uno: la contraddizione può forse risultare più tollerabile se si pensa che il tentativo di elaborare un pensiero senza immagine è solo parte di un processo nel corso del quale inevitabilmente si ricade nel campo dell'immagine del pensiero, un po' come l'uscita dalla stupidità non avviene mai del tutto (la stupidità rimarrebbe presente come antimateria del pensiero)*. Grande è la battaglia per "generare il pensare nel pensiero"¹⁵. Deleuze si rivolge non a Heidegger, bensì ad Antonin Artaud, che oppone all'innèità una genitalità del pensare (*chiosa ancora un eteronimo: questa battaglia non finisce mai. I processi di deterritorializzazione sono sempre seguiti da luoghi di riterritorializzazione, a loro volta provvisori*).

Sosteniamo dunque che l'immagine del pensiero venga sempre costruita. *Un eteronimo la vuole mitica. Dice: dal mezzo si dipingono origini che sfuggono sempre. Il metafisico: i segni letterari sono sullo stesso piano degli altri segni, ma si qualificano anche in senso trascendentale. Se c'è una preminenza del segno letterario, questa è di tipo autoriflessivo (la trascendenza chiamata dall'immanenza), laddove ontologicamente non sussiste*.

L'eccessivo: Deleuze si rivolge sempre ai letterati e la semiotica gli interessa fino a un certo punto. Nell'analisi del romanzo¹⁶ rilevano i personaggi e non i significanti (*un eteronimo bellicoso intanto propone la guerriglia semiotica*¹⁷). La sua semiotica è sciolta nella metafisica immanentista, ma risulta una spia del bisogno di letteratura. La letteratura indica l'immanenza che fugge da sé. La semiotica è dunque un'altra immagine mitica di pensiero.

Il fenomenologo: la preminenza autoriflessiva del letterario non toglie che deleuzianamente il *prius* sia accordato all'immagine, come mostra l'analisi sul cinema: "Il cinema non è una lingua universale o primitiva, e nemmeno un linguaggio. Aggiorna una materia intellegibile, che è come un presupposto, una condizione, un correlato necessario [...]. Potrebbe essere quanto Hjelmslev chiama "materia" non linguisticamente formata, mentre la lingua opera tramite forma e sostanza.

14 Prendo in prestito l'espressione da S. Aurora, *Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche*, in "Circolo Glossematico", a cura di R. Galassi, C. Zorzella e L. Cigana, Zel Edizioni, Treviso 2012.

15 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p.192.

16 Ci si riferisce allo stralcio di lezione indicato in precedenza.

17 Cfr. P. Desogus, *La teoria critica di Umberto Eco: La critica dell'ideologia e la guerriglia semiotica*, in "Enthymema" (7), 2012, pp. 322-334.

O piuttosto, è il significante primo, anteriore a ogni significanza [...]. Si capisce quindi l'ambiguità che attraversa la semiotica e la semiologia: la semiologia, di ispirazione linguistica, tende a chiudere su sé stesso il "significante" e a escludere il linguaggio dalle immagini e dai segni che ne costituiscono la materia prima".¹⁸

Il linguaggio deleuziano è dunque sempre in relazione con segni e immagini. Così Deleuze (con Guattari) si esprime teorizzando una sorta di bergsonismo cinematografico: "Per noi la materia è un insieme di «immagini». E per immagine intendiamo una certa esistenza che è di più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa – un'esistenza situata a metà strada tra la «cosa» e la «rappresentazione»".¹⁹ Ancora dunque siamo davanti alle essenze non-platoniche di *Proust e i segni*: ci troviamo in una faneroscopia peirciana,²⁰ ove c'è un affastellarsi di visioni, senza alcuna possibilità di riduzione fenomenologica. *Gli eteronimi che si vogliono vivi: l'emersione fenzionale del soggetto è un après-coup dell'immagine. La letteratura, più precisamente, mostra una costruzione egologica sempre in divenire che si staglia sulla messe di immagini.*

Angelucci precisa che "La definizione di immagine-percezione, prima modalità di ogni immagine cinematografica, prende le mosse da queste tesi, attuando però un superamento della dualità soggetto-oggetto, valida nel percepire naturale, per delineare uno statuto specifico della percezione cinematografica, che è un "essere insieme" del personaggio e della cinepresa".²¹

Gli eteronimi si trovano a proprio agio con il personaggio insieme alla cinepresa e con questo "essere insieme". Come al solito però bramano un'esistenza vera e propria. Dicono che l'eteronimia è uno slittamento dall'antifenomenologia deleuziana all'antropologia. Argomentano: il linguaggio mitico-letterario è in una strettissima relazione con immagini e segni. Si tratta di un linguaggio corporeo, ossia un'esaltazione dell'immanenza più vitalistica. La semiotica mitologica attesta questo dato. Grazie alla propria varietà incalcolabile di segni, garantisce il rapporto con il fuori. Questo rapporto però implica un'autoriflessione. La semiotica deve dunque fare un doppio lavoro, da cui emerge, fragilissimo, il soggetto.

Il metafisico pretende una sinossi: l'immanenza è larghissima, contenendo il dominio virtuale. Da qui esce di tutto, persino gli eteronimi e un desiderio (o delirio) di soggetto. La semiotica indica nella letteratura la relazione al fuori interno. Il piano di immanenza – che essa è – risulta anche un'immagine del pensiero, generante autoriflessività, soggettività, eteronimia, fenzionalismo. Proprio grazie al fuori non ci sbarazziamo dell'immagine. Il desiderio di sbarazzarsene è però letterariamente rilevante tanto che parliamo di immagine del pensiero mitica.

La letteratura risulta dunque sia trascendentale sia sperimentale. A questo punto la semiotica potrebbe essere abbandonata come la scala di Wittgenstein, ma

18 G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine tempo*, cit., pp. 444-446.

19 H. Bergson, *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris 1896; tr. it. *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 1996, p. 5.

20 Si guardi R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La nuova Italia, Firenze 1986.

21 D. Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 16-17.

forse essa stessa è parte del movimento autoriflessivo della letteratura: mostra il tratto mitico (immanente-trascendente) del letterario. Il passaggio (anti) fenomenologico-antropologico. Tuttavia tende a diventare una grammatica ossificata. E necessità di un'altra linea di fuga.

Stile

Con Deleuze mettiamo i discorsi semiotici in relazione allo *stile*¹, inteso come luogo di incontro tra forma e materia, ossia una letteratura che fa premio sulla semiotica grammatizzata.

Un eteronimo affettivo. Ascoltiamo le parole di Deleuze² sull'amico: “Foucault non è semplicemente una persona, tra l'altro nessuno di noi è una persona, era veramente come se arrivasse un'aria diversa. Come se fosse una ventata speciale. Le cose cambiavano. Era veramente “atmosferaico”. Aveva un'emanazione Foucault, o un'irradiazione... Ma è quello che dicevamo prima. Non c'era nessun bisogno di parlare. Abbiamo parlato solo di cose che ci facevano ridere. Essere amici significa quasi vedere qualcuno e dirsi, o anche senza dirselo: che cos'è che oggi ci fa ridere? Qualsiasi cosa succeda, cosa ci fa ridere fra tutte queste catastrofi... Quando parlo di fascino, parlo del gesto di qualcuno. Il gesto di Foucault era impressionante. Era come gesti di metallo e di legno, gesti “secchi”. Gesti profondamente strani, affascinanti, molto belli”³.

1 Cfr. l'*Abeceario*, cit., a proposito dello stile, nella parte in cui Deleuze argomenta che esso non abbia niente a che fare con la linguistica, ma consista nell'imporre alla lingua delle variazioni originali, come ad esempio farla balbettare o indurla a proliferare dal *milieu*, dal mezzo, rendendola straniera a sé stessa. L'autore sostiene che la musicalità sia centrale nel definire lo stile e la attribuisce alle proprie opere costruite sulle “serie” e sui “piani”, ossia *Logica del Senso* e *Mille Piani*.

2 Cfr. a questo proposito anche C. Jaegle, *Portrait oratoire de Gilles Deleuze*, Puf, Paris 2005.

3 Citazione tratta da *L'Abeceario*, ove si trovano anche parole amicali a proposito di Félix Guattari e di Michel Foucault, in una direzione che piace alla congrega eteronima. L'idea di associare stile e amicizia (si vedano nell'*Abeceario* le voci *Style* e *Fidélité*) è nella direzione di antropologizzare la filosofia deleuziana. Tralasciando la questione, sempre deleuziana, dell'amicizia e della rivalità come originarie della filosofia (greca)- l'amicizia, persino, come condizione del pensiero- nonché la *querelle*, importante per Deleuze, tra Nietzsche e Proust, il primo teorico dell'amicizia stellare, il secondo critico del concetto in favore dell'*antilogos* erotico, ci piace associare al nostro autore, secondo cui l'amicizia consiste nell' avere un prelinguaggio comune, nella condivisione di un'idea di *charme*, la tesi espressa da Blanchot, secondo cui: “L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, non episodico e in cui entra nondimeno tutta la semplicità della vita, passa per il riconoscimento dell'estraneità comune che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma soltanto di parlar loro, non di farne un argomento di conversazione (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi conservano, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto” (M. Blanchot, *L'Amicitie*, Gallimard, Paris 1971, p. 328, tr. di C. Mangone). L'eteronimia, che nel secondo volume sarà indicata come condizione intrapsichica dell'interpsichico, è anche il tentativo di installare questa estraneità comune al centro del pen-

L'eteronimo più polemico. Passiamo alle parole su un non-amico di Deleuze (Umberto Eco): “È prodigioso, qualsiasi cosa gli si dica è come se si spingesse un bottone e via, e per di più lo sa... Allora non posso dire di invidiarlo, sono stupefatto ma non lo invidio per niente”⁴.

Un altro: preferisco quanto sullo stile ebbiano dice Ferraris, che ne interpreta la bulimia intellettuale come una feroce lotta contro la morte. Così si spiega l'ipernutrizione semiotica del dottissimo: “ogni opera rimanda a un'altra opera, ogni individuo rimanda a un altro individuo, e questo gioco di rimandi serve a rimandare l'inemendabile, ossia la morte, proprio come nei racconti di Sherazade”⁵. Esistenzialismo del semiotico! (Esclama l'umorista). Un altro: se la semiotica mostra il tratto autoriflessivo della letteratura, l'autore deborda sempre fuori dal semiotico (dominio dello stile). In Eco, più della dogmatica semiotica, contano la potenza mitico-letteraria o il tema immanente-trascendente, da lui forse involontariamente sollevato.

D'altronde è sempre il racconto, che canettianamente si batte contro la morte⁶, a determinare la grandezza del libro. La letteratura segna proprio questo incontro tra semiotica e stile: “Non è possibile sapere in anticipo come l'individuo apprenderà – per quali amori si diventa bravi in latino, per quali incontri si è filosofi, in quali dizionari si impara a pensare”⁷. Quali amori, quali incontri, ecco un problema della deleuziana etica amicale (*si infiamma l'affettivo*). Deleuze dice bene che dobbiamo chiederci cosa ci faccia ridere oggi nonostante tutto⁸. Si tratta allora di avere uno stile antitetico a quello sacrificale (*che spesso contraddistingue gli appassionati del mito, chiosa il mitologo*). Ne occorre piuttosto uno che esalti la goffaggine⁹, che premi lo *humour*.

siero, pur se egotico, ciò che, come si dirà, mostra la valenza intrinsecamente comunitaria o istituzionale dell'immaginazione letteraria.

4 Anche questa citazione proviene dall'*Abecedario*, che piace molto agli eteronimi perché in esso, come in *Pourparler*, emerge un Deleuze affettivo, quasi un amico. Con questo Deleuze, che cerca un po' di possibile sennò soffoca, condividono forse un sentimento definibile, attraverso A. Mutis (vedi *Summa di Maqroll il Gabbiano*, a cura di F. R. Amaya, Einaudi, Torino 1993 e le tante opere di narrativa con lo stesso personaggio), di “disperanza”, ossia di speranza nella disperazione.

5 M. Ferraris, *Umberto eco e la musa della morte*, tratto da Repubblica, 21 febbraio 2016.

6 E. Canetti, *Il libro contro la morte*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2017.

7 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 280.

8 Anche qui cito dall'*Abecedario*.

9 Sempre nell'*Abecedario*, cit., c'è una riflessione sulla cagionevolezza di salute interessante per il nostro accostamento eteronimico-amicale: “L'elemento comune è che entrambe le pratiche, la grande letteratura e la grande filosofia, testimoniano per la vita. È quello che poco fa chiamavo la potenza, testimoniano per la vita. Ed è anche per questo che i grandi autori non hanno una buona salute, tranne...a volte ci sono casi, Victor Hugo, sì ma Victor Hugo... non si può dire che non abbiano buona salute, eppure ci sono letterati che non hanno una buona salute e forse sono proprio quelli attraverso cui scorre un tale flusso di vita. In un certo senso, che si tratti della salute cagionevole di Spinoza o di quella di Lawrence cos'è...è come per il lamento”. In *Conversazioni*, cit., p. 11 “È come per la vita. C'è nella vita una sorta di goffaggine, di cagionevolezza, di debolezza costituzionale, di balbettamento vitale, che costituiscono il fascino di qualcuno. Il fascino sorgente di vita come lo stile sorgente di scrittura. E la vita non è fatta della vostra storia; coloro che non hanno fascino non hanno vita, sono come morti. Il

Dunque: il racconto -con il suo stile- deborda dalla semiotica. Ci troviamo nel traboccamento *à la Moresco*¹⁰. Lo studioso travalica il significante (Eco la semiotica). Gli eteronimi scavallano l'autore. Si tratta così di fare un canto del soggetto autofinzionale, secondo una paradossale antropologia filosofica deleuziana. D'altronde l'immanentismo larghissimo genera letterati e la semiotica ontologica mostra questa autoriflessività letteraria (se ne dirà teorizzando l'eteronimia), in cui il ruolo del soggetto trova spazio.

Con queste avvertenze procediamo con l'analisi di uno specifico concetto semiotico: il significante.

fatto è che il fascino non coincide in nulla con la persona. È un qualche cosa che fa vedere la persona come tante combinazioni”.

10 Cfr. A. Moresco, *Il traboccamento*, in “L'adorazione e la lotta”, Mondadori, Milano 2018. Un romanzo “traboccante” di questo autore è sicuramente A. Moresco, *Gli Increati*, Mondadori, Milano 2015.

Significante

Nella prima pagina di *Kafka*,¹ il significante è subito individuato come il nemico. Nell'*Anti-Edipo*, la battaglia linguistica contro di esso costituisce una parte centrale della critica alla psicanalisi. Si fa la guerra alla costrizione del desiderio entro un dispotismo, laddove “il segno del desiderio non è mai significante; esso è nei mille tagli-flusso produttivi che non si lasciano significare nel tratto unario della castrazione”². Il desiderio è invece concepito da Deleuze come produzione, *conatus*. Si tratta di un desiderio sempre preso in un regime di concatenamenti³. Non è reazione ad una mancanza à la *Lacan*⁴, ma desiderio di e in un insieme: non desiderio di una donna o di un paesaggio, ma del “paesaggio contenuto in una donna”⁵.

1 G. Deleuze, G. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 7.

2 G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, tome I, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; tr. it. *Anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975, p. 124.

3 G. Deleuze, *l'Abecedario*: “In altre parole, non c'è desiderio che non scorra – proprio così: che non scorra – in un concatenamento. Dunque, per me il desiderio è sempre stato... Se cerco il termine astratto corrispondente a desiderio, è costruttivismo. Desiderare è costruire un concatenamento, costruire un insieme. L'insieme formato da una gonna, un raggio di sole, una strada... il concatenamento di una donna, di un paesaggio, di un colore. Ecco cos'è il desiderio. E costruire un concatenamento, significa costruire una regione; significa davvero concatenare. (...) Il concatenamento è un fenomeno fisico, è come una differenza. Perché accada qualsiasi evento c'è bisogno di una differenza di potenziale e ci vogliono due livelli, bisogna essere in due, allora accade qualcosa. Un lampo o un ruscelletto, e siamo nel dominio del desiderio. Un desiderio è costruire. Tutti noi passiamo il tempo a costruire. Per me quando qualcuno dice “desidero la tal cosa”, significa che sta costruendo un concatenamento. Il desiderio non è nient'altro”.

4 *Ibidem*: “Io e Félix nutrivamo un'ostilità, volevamo reagire contro le concezioni dominanti del desiderio, le concezioni psicoanalitiche. Dovevamo elaborare una concezione costruttiva e costruttivista del desiderio”.

5 *Ibidem*: “Non esiste concetto filosofico che non rimandi a determinazioni non filosofiche. È qualcosa di molto semplice, di estremamente concreto. [Io e Guattari, a proposito dell'*Anti-Edipo*] volevamo dire la cosa più semplice del mondo: finora si è parlato di desiderio in modo astratto perché è stato isolato un oggetto che si suppone essere l'oggetto del desiderio, e allora si può dire “desidero una donna, desidero partire in viaggio, desidero questo o quello...”. E noi dicevamo una cosa davvero semplice: voi non desiderate mai davvero qualcuno o qualcosa. Voi desiderate sempre un insieme. Non è complicato. E noi ponevamo una questione: qual è la natura dei rapporti tra gli elementi perché ci sia desiderio, perché diventino desiderabili? Io non desidero una donna... Quasi mi vergogno a dire certe cose... Proust l'ha detto e in modo bello: io non desidero una donna, io desidero anche il “paesaggio” che è contenuto in quella donna, un paesaggio che forse neanche conosco, ma che intuisco, e finché non ho sviluppato questo paesaggio che l'avviluppa io non sarò contento, cioè il mio desiderio non sarà compiuto, resterà insoddisfatto”.

Il tratto dispotico del significante sarebbe evidente nella costruzione della struttura cardine della psicanalisi. L'Edipo, che fagocita ogni produzione di desiderio, si muove in una concezione teatrale dell'inconscio (che per Lacan è "strutturato come un linguaggio"), cui Deleuze e Guattari contrappongono l'idea di inconscio come officina o fabbrica⁶. Come nota Vaccaro ripercorrendo la "storia" deleuziana⁷, il significante dal dominio familiaristico "si sposta sul piano delle formazioni sociali, dove torna a svolgere, questa volta a livello del gruppo e non più dell'individuo, la stessa funzione che aveva svolto nell'ambito della famiglia", cosicché il regime dell'Edipo sussume e codifica su larga scala le varie produzioni del desiderio. Dopo le formazioni sociali (nel linguaggio deleuziano: il *socius*) primitive e barbariche, si afferma, senza cancellare però le prime due e in un gioco temporale di sincronia, il capitalismo. Questo funziona secondo una logica di decodificazione continua, solo in apparenza favorevole al dispiegamento libero del desiderio. Infatti, ogni flusso desiderante è catturato dal *socius* capitalistico in favore della produzione economica. Il capitalismo "ciò che decodifica con una mano, assiomaizza con l'altra": la via d'uscita dal giogo del significante è infine solo apparente.

Il dominio del significante è, lungo *Millepiani*, analizzato in relazione ad una, tassonomia delle semiotiche (dichiaratamente arbitraria). Essa comprende una semiotica significante, una presignificante, una controsignificante e una postsignificante. Nella prima "la surcodificazione si effettua interamente attraverso il significante e l'apparato di stato che lo emette; vi è uniformizzazione dell'enunciazione, unificazione della sostanza d'espressione, controllo degli enunciati in un regime di circolarità"⁸. Qui è vano cercare un'uscita attraverso la produzione di significante, che verrebbe comunque catturato dall' "apparato di stato". La produzione di significante in questa semiotica è legata inesorabilmente al despota o al centro di riferimento⁹. Non c'è dunque fuga possibile, laddove invece in regime di

6 *Ibidem*: "Crediamo che l'inconscio non sia un teatro, un luogo dove Edipo e Amleto recitano perennemente la loro parte. Non è un teatro, bensì una fabbrica; è una produzione. L'inconscio produce. Funziona come una fabbrica ed è l'esatto contrario della visione psicoanalitica dell'inconscio come teatro dove si recita all'infinito il ruolo di Amleto o Edipo".

7 S. Vaccaro, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, in "Rivista italiana di filosofia del linguaggio" Vol. 9, No 1, 2015.

8 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*. cit., p. 204.

9 Secondo D e G "Il regime significante del segno è definito da otto aspetti o principi: 1) il segno rinvia al segno all'infinito (l'illimitato della significanza che deterritorializza il segno); 2) il segno è ricondotto dal segno e continua a ritornare (la circolarità del segno deterritorializzato); 3) il segno salta da un cerchio all'altro spostando continuamente il centro e al tempo stesso non cessa di riferirsi ad esso (la metafora o isteria dei segni); 4) l'espansione dei cechi è assicurata sempre da interpretazioni che danno del significato e ridanno del significante (l'interpretosi del prete); 5) l'insieme infinito dei segni rinvia ad un significante maggiore che si presenta tanto come mancanza quanto come eccesso (il significante dispotico, limite di deterritorializzazione del sistema); 6) il Viso è il corpo del significante, la sostanza attribuibile alla sua forma (principio dei tratti di visività che costituisce una deterritorializzazione); 7) la linea di fuga del sistema è segnata da un valore negativo, condannata come ciò che eccede la potenza di deterritorializzazione del regime significante (principio del capro espiatorio); 8) è un regime di universale impostura,

presignificanza, meno rilevante, si evita “l’astrazione universalizzante, l’erezione del significante, l’uniformizzazione formale e sostanziale dell’enunciazione”¹⁰, in un’ottica certo più pluralistica; il tentativo di evitare il dominio del significante singolo è presente anche nella semiotica controsignificante, che “procede operando con un segno numerico prodotto dalla stessa iscrizione che lo istituisce e che traccia ripartizioni plurali e mobili come quelle dei nomadi”¹¹. Più significativa è la semiotica post-significante, dove “non vi è più un centro di significanza in rapporto con dei cerchi o una spirale in espansione, ma un punto di soggettivazione che segna l’inizio della linea”¹². Il superamento del significante uno e tetragono passerebbe dunque attraverso la soggettivazione (di cui un esempio è la filosofia moderna, cartesiana), che si rivela però a sua volta castrante, a causa di una ridondanza del Soggetto, così che si transita dal giogo del simbolo a quello coscienziale. Se vano da un lato è il tentativo di uscita dall’interpretazione attraverso la produzione di significante¹³, laddove “il significato estremo è il significante stesso”, è altrettanto inutile cercare linee di fuga soggettivanti, che conducono ad altri problemi.

Gli eteronimi sono scoraggiati

Tuttavia è possibile intendere la soggettività diversamente, “fare della coscienza una sperimentazione di vita e della passione un campo di intensità continue, un’emissione di segni particelle”¹⁴, ipotizzare una via di fuga post-significante. Per questa operazione non serve smettere di dire “io”. Non basta cioè una mossa esclusivamente linguistica, ma bisogna sperimentare. All’interno di questa sperimentazione “si può continuare a dire io, per fare piacere, ed essere già in un altro regime, in cui i pronomi personali non funzionano più se non come finzioni”¹⁵, così da divenire-impercettibili e soprattutto umoristi.

Questo pare il punto pare decisivo. Se la soggettività viene concepita in questo senso sperimentale e umoristico, allora la via post-significante, e quindi quella significante, possono assumere sfumature differenti. Il dire “io” della coscienza è sempre arbitrario, come lo è quello sulla propria identità e ancora di più sulla propria origine, che viene stabilita almeno in parte funzionalmente. D’altronde pensiamo anche a noi stessi dal *mezzo* di una questione e mai *ex abrupto*, così che ogni ripetizione risulti già una differenza. L’io, come nella poesia di Rimbaud,¹⁶ è

ad un tempo, nei salti e nei cerchi regolati, nelle regolamentazioni delle interpretazioni del divinatorio, nella pubblicità del centro viseificato, nel trattamento della linea di fuga” (Ivi, p. 203).

10 Ivi, p. 204.

11 S. Vaccaro, *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, cit., p. 328.

12 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*. cit., p. 218.

13 Ivi, p. 199.

14 Ivi, p. 227.

15 Ivi, p. 233

16 A. Rimbaud, *Lettera del Veggente*, in *Oeuvres-Opere*, tr. it. di I. Margoni, Feltrinelli, Roma 1969, p. 141.

sempre “un altro”; è un io che non vuole più essere io¹⁷. Quest’io, per quanto artificiale, è necessario, foss’anche solo per il tentativo di disfacimento di sé¹⁸, per la propria deterritorializzazione. Egli gioca umoristicamente. Quando è onesto “non sa con quale onestà parla”¹⁹, ma comunque fa eco. Si tratta di un io problematico, cui serve il linguaggio della letteratura e della poesia, ma oltre la lirica, la riduzione intimistica. L’io -il Soggetto- è scabroso²⁰, eppure rimane essenziale. Lo si deve recuperare tramite la metafora e il racconto.²¹ In un senso nietzschiano, ciò che è profondo ama la maschera.

Gli eteronimi sono molto sollevati

Non bisogna aver paura di spendere parole, quelle che Hobbes definisce “dano dei folli”. Si tratta sempre di raccontarsi, usandone di sincopate, neologistiche o affini al grido come nel *Finnegans Wake* di Joyce, *nonsense* come il Jabberwooky carroliano. Il soggetto può dal “mezzo” ricominciare il proprio racconto. Gli serve lo *humour*.

Pensiamo alla lettera di Kafka al padre.²² Deleuze ne propone una lettura umoristica secondo cui Kafka costruirebbe un padre comicamente edipico, esageratissimo, al fine però di disfarsi dell’edipismo. Non occorre dunque ammettere che l’Edipo, l’interpretazione, la soggettività sono da Kafka utilizzate e come, avendo una precisa rilevanza post-significante? Se Deleuze stesso nota che “Ingrandire e dilatare Edipo, ampliarlo, farne un uso perverso o paranoico significa già uscire dalla sottomissione, rialzare la testa per guardare sopra la spalla del padre”²³, ammonendo però di evitare le movenze dello psicanalista, dal momento che “il torto della psicanalisi è di caderci in pieno, e di farci cadere, perché essa vive proprio del valore commerciale della nevrosi, da cui ricava tutto il suo plusvalore”²⁴, non è vero che per realizzare questo programma antiedipico e antipsicanalitico servono comunque le idiosincrasie personaliste da cui tracciare una via di fuga? Farne completamente a meno pare in effetti impossibile.

17 Ho consultato G. Gozzano, *La signorina Felicita e le poesie dei colloqui*, Sellerio, Palermo 2001.

18 L’eteronimo giurista sostiene che il soggetto sia in questo senso un po’ come l’interesse legittimo, ossia “la rifrazione di un fantasma”, “la personificazione di un’ombra” (secondo le definizioni che ne danno Franco Ledda e Franco Cordero).

19 F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, a cura di A. Tabucchi con la collaborazione di M.J. de Lancastre, Adelphi, Milano 1979, vol. I, p. 69.

20 Cfr. S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1997; tr. it. *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003, anche se la prospettiva antropologizzante seguita in questo lavoro non è assimilabile ad una psicanalitica come quella dell’autore sloveno.

21 Cfr. P. Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger Husserl e il soggetto*, Mimesis, Milano 2010, che analizzerò nel secondo volume.

22 F. Kafka, *Lettera al padre*, tr. it. di K. Wagenbach, Einaudi, Torino 2015.

23 G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 19.

24 Ivi, p. 19.

Sembra allo stesso modo che sia impossibile fare a meno dell'interpretazione in favore della sperimentazione, essendo la prima necessaria alla seconda. Qualche volta, peraltro, essa è sperimentazione prima che ce ne si renda conto. Si pensi ad esempio a Italo Svevo, che in una lettera²⁵ e altrove sostiene quanto la psicanalisi sia inutile alla cura eppure prodigiosamente feconda per la letteratura. L'interpretazione diviene così serissimo gioco letterario ed ecco comparire Zeno con la sua coscienza, con i suoi raggiri psicanalitici inscenati interpretando senza sosta.

La (cattiva) coscienza, tanto criticata da Deleuze attraverso Nietzsche²⁶ in quanto *ressentiment*, può essere allora sottratta all'interpretazione a senso unico della psicanalisi. Utilizzando strumentalmente i canoni ermeneutici fornitigli da una scienza triste (à la Spinoza), diventa creativa: la letteratura si atteggia a rovesciamento della psicanalisi. Lo scrittore fa ora lo sciamano e non il prete. Forse il *renversement du platonisme*²⁷ è un alleato di questo ribaltamento letterario della psicanalisi. Esso fornisce alla coscienza, centro dell'interpretazione ormai umoristica, il simulacro come nuova opzione. La coscienza, come quella del simulatore Zeno, inetto per gioco, potrebbe infatti farsi simulacro – che a differenza della copia è immagine senza somiglianza²⁸ – per disegnare di sé interpretazioni deterritorializzanti, maschere.

Adagiarsi sul terreno della finzione non è però sufficiente e occorre una forzatura, dal momento che simulacro e fittizio non sono affatto la stessa cosa: “il fittizio è

25 I. Svevo, *Lettera a V. Jabier*, agevolmente consultabile su Internet, di seguito riportata: “Egregio Signore, non vorrei poi averle dato un consiglio che potrebbe attenuare la speranza ch'ella ripone nella cura che vuole intraprendere. Dio me ne guardi. Certo è ch'io non posso mentire e debbo confermarle che in un caso trattato dal Freud in persona non si ebbe alcun risultato. Per esattezza debbo aggiungere che il Freud stesso, dopo anni di cure implicanti gravi spese, congedò il paziente dichiarandolo inguaribile. Anzi io ammiro il Freud, ma quel verdetto dopo tanta vita perduta mi lasciò un'impressione disgustosa. Non voglio però assumere una responsabilità (conoscendo se stesso che somiglia a me Ella non ne sarà sorpreso) ma però non so abbandonarla senz'assumere (per le stesse ragioni Ella non ne sarà sorpreso): Perché non prova la cura dell'autosuggestione con qualche dottore della scuola di Nancy? Ella probabilmente l'avrà conosciuta per ridere. Io non ne rido. E provarla non costerebbe che la perdita di pochi giorni. Letterariamente Freud è certo più interessante. Magari avessi fatto io una cura con lui. Il mio romanzo sarebbe risultato più intero”.

26 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 167: “Il termine risentimento contiene un'indicazione rigorosa: la reazione cessa di essere agita per diventare qualcosa di sentito”; ivi p. 193: “Il risentimento si prefigge un duplice scopo: privare la forza attiva delle condizioni materiali in cui essa può esercitarsi; separarla formalmente da ciò che è in suo potere”; *ibidem*: “il dolore, invece di essere governato da forze reattive, è prodotto dalla vecchia forza attiva; ne deriva un fenomeno curioso, insondabile: una moltiplicazione, un'autofecondazione, un'iper-produzione del dolore. La cattiva coscienza è la coscienza che moltiplica il proprio dolore”.

27 G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 223: “Cosa significa “rovesciamento del platonismo”? Così Nietzsche definisce il compito della sua filosofia o, più generalmente, il compito della filosofia dell'avvenire”.

28 Ivi, p. 226: “Se diciamo che il simulacro è una copia della copia, una icona infinitamente degradata, una somiglianza infinitamente allentata, non tocchiamo l'essenziale: la differenza di natura tra simulacro e copia, l'aspetto per cui essi formano le due metà di una divisione. La copia è un'immagine dotata di somiglianza, il simulacro un'immagine senza somiglianza”.

sempre una copia di copia, che deve essere spinta *fino al punto in cui essa muta di natura e si rovescia in simulacro*²⁹, allo stesso modo in cui la metafora va forzata a divenire metamorfosi. A questa mutazione occorre però un punto di partenza: una coscienza che possa interpretare e interpretarsi. Sembra che la letteratura da un lato apra alla sfrenata possibilità interpretativa pluralista (avendo punti di contatto con il regime semiotico presignificante), dall'altro eviti la canonizzazione interpretativa psicanalitica (ma anche la spirale dell'ermeneutica interminabile). Essa è inestricabilmente legata al piano di immanenza, in un rapporto sorgivo e bilaterale con la vita. Ciò sembra garantire un'*ars interpretandi* plurale e soprattutto sempre aperta al diventare sperimentazione. Questa interpretazione è mediata da coscienze che traboccano, come insegnano i grandi romanzi anglo-americani, spalancati sul "fuori". La valenza trascendentale letteraria consiste nella custodia del rapporto con il fondamento "senza fondo" *à la Schelling*, il legame con l'indeterminato e il caotico, il fuori. Questa garanzia consente di poter giocare con più spregiudicatezza il gioco della coscienza e dell'interpretazione, o quello della metafora.

Gli eteronimi-soggetti emergono dall'impersonale, come i personaggi concettuali dal piano di immanenza. La coscienza eteronimica è il "mezzo" da cui (non) iniziare un'antropologia quasi-deleuziana, provvisti di *humour*.

Umorismo

L'umorismo, già in *Logica del Senso* arte delle superfici, luogo in cui senso e non-senso convivono¹, viene contrapposto all'ironia: se quest'ultima "è l'uomo che discute sui principi; è alla ricerca di un principio primario, ancor più primario di quello che si credeva primario; egli trova una causa ancora più primaria delle altre. Non smette di salire e di risalire. Ecco perché procede per problemi, è un uomo della conversazione, del dialogo, possiede un certo tono, qualcosa sempre dell'ordine del significante"², secondo una movenza socratico-platonica, maieutica, poi kantiana e infine romantica, invece "*L'humour* è proprio il contrario: i principi contano poco, si prende tutto alla lettera, vi si aspetta al momento delle conseguenze (...). Lo humour è l'arte delle conseguenze o degli effetti: d'accordo, d'accordo su tutto, mi concedete questo? Allora vedrete cosa ne salta fuori. Lo humour è traditore, è tradimento"³, grande gioco degli stoici e dello Zen³.

Il puntualizzatore: abbiamo noi stessi a lungo utilizzato questo *humour* traditore per deformare il Deleuze avversario del dominio linguistico o letterario del signifi-

1 P. Rovatti, *Nel mondo di Alice*, in "aut aut", 276, novembre-dicembre 1996, pp. 79-87: "La domanda sul senso, innanzitutto: senso, per Deleuze, non corrisponde a nessuna delle ovvietà che accompagnano questa parola nel linguaggio ordinario, che anzi lo tradiscono rendendolo buono o comune. Di solito il senso viene pensato e adoperato servendosi di una filosofia implicita che ricava la propria verità dalla coppia profondità/altezza. In *Logica del senso* Deleuze vuole detronizzare queste due immagini accoppiate di filosofia e cerca di inventare un'immagine terza in cui il senso diventi il pensiero della superficie: non ci dovrebbe più essere fondo, né fondo senza fondo, ma non ci dovrebbe essere neanche più altezza, un 'oggetto' del sopra o un super-oggetto che dia al senso la buona direzione" (Ivi, p.79); "Il meno che si possa dire è che il mondo superficiale lungo il quale corre il senso non è appiattibile su un'idea semplice di superficie: è, viceversa, il mondo del non-senso, del paradosso, in cui la duplicità precede il senso (inteso come direzione), in cui non ci sono cause, in cui non c'è mai il *nunc stans* di un presente. Potremmo dire: è un mondo topologicamente complesso in cui nessun elemento va da solo, ma c'è sempre una doppia serie, e le serie non sono convergenti, o almeno, se convergono, lo fanno nell'ambito di una 'logica' della divergenza" (Ivi, pp. 79-80).

2 G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p.79.

3 *Ibidem*. Deleuze scrive in *Logica del senso*, cit., p. 123: "Questa avventura dell'umorismo, questa duplice destituzione delle altezze e delle profondità a vantaggio della superficie, è innanzitutto l'avventura del saggio stoico. Ma più tardi e in un altro contesto, è anche quella dello Zen: contro le profondità brahmaniche e le altezze buddhiste. I celebri problemi-prove, le domande-risposte, i *koan*, dimostrano l'assurdità delle significazioni, il non senso delle designazioni. Il bastone è lo strumento universale, il padrone delle domande, il mimo e il consumo sono la risposta".

cante, della metafora, quello schizoanalitico nemico dell'interpretazione (interpretosi) psicanalitica e dell'Edipo, il nietzschiano nemico della coscienza, l'artaudiano nemico del giudizio, lo spinoziano nemico della trascendenza, quello ostile all'immagine del pensiero, che vuole ferocemente disfarsi del fondamento.

Dice il giurista, pensando al rapporto law and humanities: una delle riflessioni sull'umorismo emerge in relazione al contratto.

Questo è da Deleuze pensato a partire da Sacher-Masoch⁴, nel tentativo di sottrarlo all'interpretazione psicanalitica che lo associa a Sade formando il complesso patologico del sadomasochismo. Per Deleuze: “È necessario constatare che non esiste masochismo senza contratto – o senza un quasicontratto – nella mente del masochista”⁵. Il rapporto contrattuale che lega masochista e carnefice sarebbe un'iperbole umoristica, laddove prevede di sé un'applicazione rigorosissima, ultrapositivistica. “Vi è una sorta di denuncia del contratto per eccesso di zelo, un umorismo per precipitazione delle clausole, una radicale deviazione per rimando di persone: il contratto viene come demistificato nella misura in cui gli si conferisce un intento deliberato di schiavitù e persino di morte, in cui lo si stipula a beneficio della donna, della madre”⁶. Questo eccesso di zelo, simile forse a quello riscontrabile in certe varianti del cosiddetto sciopero bianco, mostra la follia del contratto e per estensione del contratto sociale nonché della legge (Deleuze aveva letto umoristicamente Rousseau diversi anni prima di scrivere *Il freddo e il Crudele*⁷). Se Masoch elabora una paradossale arte negoziale, Sade invece risulterebbe un rovesciatore di Kant (non un kantiano come invece per Lacan⁸) e un pensatore dell'Istituzione contro la Legge. Egli, rifiutando la natura seconda della Legge, disegna l'affermazione di una Natura prima, che coincide con il male assoluto, concependo società libertine a immagine di una sorta di istituzionalismo anarchico. Per Deleuze, “In Sade appare uno strano spinozismo – un naturalismo e un meccanicismo pervasi da uno spirito matematico”⁹. Secondo questo spinozismo “il modello superiore e impersonale è situato piuttosto nelle istituzioni anarchiche di movimento perpetuo e di rivoluzione permanente. Lo strumento scelto da Sade per demistificare la legge ed esaltare l'autopoiesi sociale è l'ironia, laddove per Masoch centrale è l'umorismo”¹⁰.

In chiave mitico-istituzionale, risultano fondamentali i discorsi su umorismo e ironia ricavabili da *Il freddo e il crudele* inteso come opera giuridica, come lo sono altri deleuziani sul riso e sullo *humour*, che riprendono e rilanciano Bergson,

4 G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, cit.

5 Ivi, p. 25.

6 Ivi, p. 85.

7 G. Deleuze, *Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge in L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (a cura di D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2002; tr. it. *Jean-Jacques Rousseau precursore di Kafka, Céline e Ponge in L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, introduzione e cura di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007.

8 G. Deleuze, *Il freddo e il crudele*, cit., p. 104.

9 Ivi, p. 23.

10 *Ibidem*.

Freud, ma non solo (Deleuze addirittura nota che la ripetizione *in quanto tale* “appartiene allo *humour* e all’ironia”¹¹). Quest’ultima è un tentativo un po’ da maestri di risalire verso un principio superiore, rovesciando il discorso dell’interlocutore. Si tratta dell’ironia socratica nei discorsi di Platone o di quella di Sade avverso la legge¹². L’umorismo come arte superficiale è invece il regno del *nonsense*, dell’exasperazione comica di quanto dice l’interlocutore¹³. Le cose però sono più complicate di una dicotomia schematica.

L’ironia di Socrate è criticata da Deleuze in *Logica del Senso* in quanto movimento ascensionale, teso a risalire al grande Principio (platonico), mentre in *Il Freddo e il Crudel*e diventa foriera di un riso *tout court* liberatorio (quello, ad esempio, che accompagnerebbe la morte di Socrate)¹⁴. L’umorismo non è afferrato dalla tesi freudiana secondo cui il motto di spirito sarebbe un modo obliquo di mostrare, contenendola, la propria carica pulsionale inconscia¹⁵. Esso è meglio concepito secondo l’impostazione bergsoniana: nel riso l’essere umano trova espressione della propria potenza vitale¹⁶. (Deleuze non condividerebbe invece la tesi dell’elemento sociale in Bergson, quello secondo cui il riso è un modo di correggere l’altrui errore). Soprattutto, il comico è contemporaneo al tragico e non viene dopo, come in Marx (secondo cui si verifica prima la tragedia e poi la farsa¹⁷). Ridere è una linea

11 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 31.

12 Secondo L. de Sutter, *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris, 2009; tr. it. *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 24, Sade, attraverso il rifiuto della legge e l’idea di anarchia come istituzione, “incarna l’aspetto ironico dell’immagine kantiana della legge”.

13 Come nota Sutter in *ivi*, p. 31, le cose si complicano un poco in *Logica del senso* ove “L’umorismo consiste nel lasciarsi scivolare lungo una superficie senza altro significato, (senza altro spessore, senza altro fondo) che il moltiplicarsi sempre più rapido delle conseguenze alle quali essa conduce”.

14 Sulla morte di Socrate L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, cit., scrive a pp. 18-19 “Non solo questa immagine si rivela comica in sé, ma il suo carattere comico può manifestarsi in una forma che la evidenzia e la smaschera nello stesso tempo. Vale a dire che è perfettamente possibile immaginare che il comico di questa immagine classica della legge non appaia: per convinzione, per stupidità o per interesse. Ma questa possibilità è di per sé un raddoppiamento del comico, dal momento che essa ne è la manifestazione più profonda: che il comico della legge non appaia, manifesta di per sé questo carattere comico ancora più se esso apparisse apertamente. Si comprende così la gratuità della risata dei discepoli di Socrate, risata priva di qualsiasi rimprovero e di qualsiasi amarezza”. Sutter, per inciso, muovendo dall’idea deleuziana secondo cui “Vi è sempre stato un solo modo di pensare la legge, una comicità del pensiero, fatta di ironia e umorismo” (G. Deleuze, *Il freddo e il crudel*e, cit., p. 95), costruisce la sua critica attraverso una analisi delle due forme del comico. In questo lavoro tento, tramite l’idea del mito, del *faire l’idiot*, del buffone di corte o scemo del villaggio e altre, di utilizzarle anche *al fine* del discorso istituzionale, nella persuasione che ci si debba muovere tra l’estremo spinoziano (non piangere, non ridere, ma capire) e il suo rovesciamento (non capire ma solo ridere e piangere), come proverò a indicare più precisamente nel secondo volume.

15 S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1905; tr. it. *Il motto di spirito*, Bollati Boringhieri, Milano 1980.

16 H. Bergson, *Il riso, Saggio sul significato del comico*, a cura di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 2017.

17 G. Deleuze, F. Guattari, *Differenza e Ripetizione*, cit., p. 25: “La ripetizione ha un

di fuga rispetto alla tragedia, al punto che “L'eterno ritorno ha liberato il comico per farne un elemento del sovraumano”¹⁸. La letteratura è il terreno elettivo di questo riso oltre-omistico: “Il riso-schizo o la gioia rivoluzionaria, è questo che esce dai grandi libri, e non le angosce del nostro meschino narcisismo o i terrori della nostra colpa. Lo si può chiamare “comico del sovrumano”, oppure “clown di Dio”, c'è sempre una gioia indescrivibile che sgorga dai grandi libri, anche quando parlano di cose brutte, disperanti o terrificanti”¹⁹. (*Si rallegrano i letterati*).

Vorrei qui sottolineare la necessità di tenere assieme i pezzi con quella forza dell'associazione tipica del pensiero empirista: comicità e tragedia allo stesso tempo, dal momento che ridere – arte delle superfici – è bergsonianamente necessario come linea di fuga, ma può rivelarsi necessario anche il movimento contrario. Se non bisogna essere troppo rigidi a distinguere tra ironia e umorismo (lo stesso Deleuze sembra oscillare), bisogna che a volte l'idiota si faccia serissimo, alla maniera dei migliori buffoni di corte. C'è d'altronde una enorme comicità nella serietà più composta: ogni gigantomachia dovrebbe essere anche un po' batracomiomachia e viceversa. Non a caso, in senso comico va deleuzianamente inteso un autore serissimo come Kafka²⁰. Comica deve essere pensata la sua lettera al padre e così la burocrazia o la legge che egli critica, in antitesi alle letture psicoanalitiche cui Kafka viene tipicamente sottoposto. Il padre della famigerata lettera non rappresenta più a questo punto l'Edipo, il quale peraltro sarebbe anch'egli un personaggio comico, che va come un disperato alla ricerca del colpevole salvo infine scoprire sé stesso, ma nemmeno Kafka *senior* in persona. Egli è piuttosto una comica deformazione del padre, come la Venere in pelliccia di Masoch è una comica deformazione della madre. L'umorismo, nel plesso tragicomico deleuziano, è la grande qualità della letteratura di Kafka proprio grazie alla serietà kafkiana.

Si agita il fosterwallaciano: questa ambivalenza kafkiana è esplorata anche da DFW, che scrive dell'autore della *Metamorfosi* in un breve e intensissimo saggio, esso stesso comico a partire dal titolo: *Alcune considerazioni sulla comicità di Kafka che forse andrebbero tagliate ulteriormente*²¹.

Qui David Wallace spiega quanto sia difficile trasmettere agli studenti la valenza di un Kafka comico. Il praghese è intriso di una comicità troppo distante da quella contemporanea: si tratta di un umorismo religioso di sapore kierkegaardiano. Riesce dunque difficile apprezzare l'umorismo di Kafka perché non si coglie più che “lo sforzo mostruoso di affermare un sé umano risulta in un sé la cui umanità sarà inscindibile da quel mostruoso sforzo”²². Di conseguenza non avvertiamo

momento tragico ed uno comico; anzi appare sempre due volte, una volta nel destino tragico, un'altra nel carattere comico”, ma tale comparsa è contemporanea a differenza di quanto avviene nella nota tesi espressa da Marx ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*.

18 Ivi, p. 126.

19 *L'Isola deserta e altri scritti*, cit., p. 326.

20 G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka*, Per una letteratura minore, cit.

21 D. Foster Wallace, *Alcune considerazioni sulla comicità di Kafka che forse andrebbero tagliate ulteriormente*, in *Considera l'Aragosta*, tr. it. di A. Cioni, M. Colombo, Einaudi, Torino 2006.

22 Ibidem, p. 69.

quanto sia divertente la tragedia per cui “battiamo a questa porta sempre più forte, battiamo e battiamo, non solo perché vogliamo entrare ma perché ne abbiamo bisogno; non sappiamo che cosa sia ma possiamo sentirlo, questo desiderio disperato e assoluto di entrare, e battiamo e spingiamo e calciamo. Finché ecco che la porta si apre... e si apre verso l'esterno – eravamo già dove volevamo essere sin dal principio”²³.

*Precisa un puntiglioso: non stiamo comparando tramite una breve sinossi l'analisi di Wallace con quella Deleuze e Guattari. Sottolineiamo però il punto kafkiano in comune: la grande comicità esiste grazie alla tragedia. Da questa relazione, tipicamente letteraria, e ultralinguistica, non si può evadere. Secondo Foster Wallace, però, la nostra è un'epoca in cui l'ironia e il sarcasmo sono eccessivi e non si sa bene dove questo eccesso ci porti*²⁴. Decostruendo e distruggendo tutto, assumiamo un atteggiamento disincantato o cinico, senza dire che cosa pensiamo sul serio. Se poi “Chiunque abbia l'eretica sfacciataggine di chiedere a un ironista che cosa sostiene veramente finisce per sembrare una persona isterica o pedante”²⁵, il problema sembra divenire veramente insolubile. Risulta dunque da un lato ormai impossibile una narrazione che si faccia carico di un ritorno all'ingenuità (la cosiddetta *new sincerity*) e tale impossibilità frustra narratore e lettore: l'ironia è insopportabile una volta istituzionalizzata²⁶.

*Di nuovo il fosterwallaciano: sembra paradossalmente che proprio uno scrittore assai postmoderno come Foster Wallace, eppure vicino alla figura del moralista seicentesco, riesca a fare una letteratura in cui ingenuità e cinismo sono una innestata sull'altro. In Una cosa divertente che non farò mai più*²⁷ queste due componenti, miscelate attraverso lo *humour*, risultano veramente un tutt'uno²⁸.

Tenere insieme il tragico e il comico fa parte del lavoro di *law and humanities* che ci si propone muovendo da Deleuze. L'eteronimia mostra la continuità dei due poli: *subito l'umorista anela a distruggere il senso dell'impresa, rimbeccato dal “serio”. Il fosterwallaciano non vuole che si scherzi più, ma poi ci ricade. I deleuziani più stretti sono costretti a cambiare idea, seguendo le oscillazioni del mentore. Si solleva un sostenitore di Carchia*²⁹ *che promette: il comico in realtà è sublime. Un altro rivendica il ruolo dell'ironia critica. L'eliotiano litiga con il bachtiniano.*

23 *Ibidem*.

24 Si leggano le dolenti considerazioni in D. Foster Wallace, *E unibus pluram. Gli scrittori americani e la televisione*, in *Tennis, Tv, trigonometria e tornado*, tr. it. di V. Ostuni, C. Raimo, M. Testa, Minimum Fax, Roma 2018. Si tratta di considerazioni svolte in un'epoca ormai lontana, ma quasi interamente estensibili al mondo ipersarcastico dei social networks.

25 *Ibidem*, p 89.

26 *Ibidem* p. 83.

27 D. Foster Wallace, *Una cosa divertente che non farò mai più*, tr. it. di G. Angelo, F. Piccolo, Minimum fax, Roma 1998.

28 Anticipando un tema che sarà esplorato nel secondo volume, notiamo che con quest'opera l'autore porta il *reportage* ai bordi dell'*autofiction*, un genere problematizzante il carattere finzionale dell'autobiografia, ossia del dire l'origine a partire da qualcosa in cui si è già immersi, nel “mezzo”.

29 Tratterò anche questo autore nel secondo volume.

Il giurista lamenta di aver avuto poco spazio: non solo l'umorismo deleuziano nasce dalle riflessioni sul diritto, ma così molti altri temi di cui si è discusso prima. Esiste una profonda giuridicità della semiotica, in cui il linguaggio iper-performativo è costituito dalle parole d'ordine. Anche la questione *de jure* della trascendentalità mostra in quanto tale la valenza istituzionalistica del discorso deleuziano.

Interroga gli altri: non abbiamo detto che l'eteronimia come immagine del pensiero tiene insieme (ma disgiunti) i mille punti di vista che emergono dalla larghissima immanenza? Che essa mette in relazione il senso e non senso? Ebbene, questo vale a maggior ragione per la giustizia, se pensiamo al tempo mitico. Anche quando molti di noi sono inclini alla bruttezza, almeno uno può tornare a Combray. La giustizia brilla persino quando pare morta, visto che c'è sempre una parte pronta a farla vivere. Qui emerge la valenza antropologico-giuridica della letteratura *à la Pessoa*. Esagera: l'eteronimia è la condizione trascendentale della giustizia. *Riemerge l'umorista, spazientito dai toni altisonanti:* parliamo ora di antropologia deleuziana, dove l'eteronimia risulta immaginativa e comica. *Il giurista, che vuole avere l'ultima parola:* anche l'antropologia deleuziana è legata al diritto. Nasce con i discorsi sull'istituzione.

Antropologia (e istituzione)

Nella concezione antropologica deleuziana, al centro è posto l'artificio, inteso come *escamotage* umano per soddisfare tendenze sempre generiche. "Il desiderio di stimolare l'appetito non spiega l'aperitivo"¹. In ragione di questa genericità l'antropologia viene subito messa in relazione al discorso istituzionale: le istituzioni costituiscono infatti l'artificio (naturale) con cui le tendenze sono soddisfatte e al contempo frenate, luogo della fantasia e del *katekon*. L'uomo deleuziano è simpatetico: "ciò che l'artificio assicura alla simpatia e alla passione naturali è uno spazio in cui esercitarsi, dispiegarsi naturalmente, svincolate dai loro vincoli naturali"². L'artificio permette l'ampliarsi della simpatia e dunque l'estensione della giustizia. Anche quando questa limiti le nostre passioni, "non significa che abbia un fine diverso dalla loro soddisfazione, un'origine diversa dalla loro determinazione: semplicemente le soddisfa obliquamente"³.

La soddisfazione di queste passioni avviene tramite insiemi di azioni, che prendono il nome di istituzioni. Deleuze spiega l'istituzione come "riflessione della tendenza nell'immaginazione"⁴, configurandola dunque come tendenza riflessa. Da ciò deriva, ad esempio, che un'istituzione come lo Stato "non deve rappresentare l'interesse generale, ma fare dell'interesse generale l'oggetto di una credenza, conferendogli, non fosse che attraverso l'apparato delle sue sanzioni, quella vivacità che soltanto l'interesse particolare ha per noi naturalmente"⁵. L'istituzione svolge in sostanza il compito di far apparire vicino quello che è lontano, ciò che avviene attraverso la credenza⁶ (*il giurista si gode il successo*).

Questo discorso è tracciato, oltre che nel testo su Hume, in *Istinti e Istituzioni*⁷, lo strano libretto composto a mo' di *collage* di frammenti di autori disparati (secondo una vocazione quasi eteronimica). Il titolo indica il programma: non si deve considerare l'istituzione in contrapposizione all'istinto, ma accanto ad esso. Uno degli impliciti obiettivi polemici del testo deleuziano è quell'antropologia

1 G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti 1953-1974* cit., p. 16.

2 G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p.41.

3 Ivi, pp. 42-43.

4 Ivi, p. 48.

5 Ivi, p. 51.

6 Dice ancora Deleuze, commentando Hume a p. 51 (ivi) che il principale problema dello Stato non è la rappresentanza, bensì la credenza. D'altronde per Hume "è questa la doppia forza della soggettività: credere e inventare" (Ivi, p. 102).

7 G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit.

negativa alla Gehlen⁸, che vede l'istituzione come risposta necessaria alla carenza istintuale che affligge l'uomo, cui si contrappone un'antropologia affermativa, vitalista in cui l'istituzione sia piuttosto una sorta di prolungamento dell'istinto (l'istituzione, parafrasando Clausewitz⁹, come continuazione dell'istinto con altri mezzi). Essa è l'esito di quella potenza creativa che caratterizza l'animale autoproclamatosi homo sapiens (sapiens) e ciò emerge leggendo i testi, scelti di grandi filosofi, economisti e umanisti di vario genere, ma anche scienziati, biologi, financo etologi. Naturalmente l'istituzione presenta anche in Deleuze differenze sostanziali rispetto all'istinto, configurandosi la prima come sistema di soddisfazione indiretta delle tendenze, il secondo come sistema di soddisfazione diretta¹⁰. Questa soddisfazione indiretta della tendenza è figlia non di un difetto dell'uomo, bensì di un eccesso, di un'eccedenza o addirittura di un lusso, per dirla con Sloterdijk¹¹. L'istituzione è il luogo ove questa eccedenza trova realizzazione, per sua natura creativa e multiforme, dunque plurale, a differenza di quanto avviene con la legge. Infatti "quest'ultima è una limitazione delle azioni, mentre la prima è un modello positivo di azione" al punto che, sempre seguendo Deleuze, se la preminenza della legge caratterizza la tirannia, la vocazione istituzionale contrassegna invece la democrazia.

Credenza e immaginazione (*dunque finzione, anticipa uno*) sono al cuore dell'antropologia humeana di Deleuze: si tratta un empirismo trascendentale nel quale il soggetto si costituisce nel dato¹². Questa antropologia è in radicale divergenza da quella kantiana: "mentre la posizione humeana del problema della soggettività, ad esempio, sfocerà nella negazione di un soggetto astrattamente teorico o disinte-

8 Si rinvia soprattutto ad A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

9 Mi riferisco alla nota espressione secondo cui "La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi".

10 G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p.31 "Qual è la differenza con l'istinto? Qui nulla supera l'utile, salvo la bellezza. La tendenza era soddisfatta indirettamente dall'istituzione, lo è direttamente dall'istinto. Non vi sono proibizioni, coercizioni istintive, di istintivo non ci sono che le ripugnanze. Questa volta è la tendenza stessa, sotto forma di un fattore fisiologico interno, che fa scattare un comportamento qualificato".

11 "Per quanto mi riguarda ho il progetto ambizioso di riformulare l'antropologia filosofica di Plessner, Gehlen, Freud, etc. nei termini di un'antropologia del lusso. Vorrei mostrare che la natura propria dell'uomo non è né la mancanza, come dicono Gehlen e Lacan, né la posizione eccentrica, come ci insegna Plessner, ma l'abbondanza. L'ambiguità dell'uomo deriva giustamente dal fatto che siamo delle creature del lusso, eternamente viziate dalle nostre mamme!" (A. Finkielkraut, P. Sloterdijk, *Les battements du monde*, Pauvert, Paris 2003, nella traduzione di A. Calligaris, p. 128).

12 "Che non ci sia una soggettività teorica, e che non possa nemmeno esserci, diventa la tesi fondamentale dell'empirismo. E a ben vedere non è che un'altra maniera di dire: il soggetto si costituisce nel dato. E, in effetti, se il soggetto si costituisce nel dato, significa che c'è un soggetto soltanto pratico" (G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 127). La dialettica, che qui verrà declinata nei termini del mito, è quella della riflessione- assai pratica- della passione nell'immaginazione. (Ivi, p.175, ove Fadini, autore della postfazione, riflette sulla citata dialettica).

ressatamente conoscitivo, per Kant, invece, la possibilità stessa di una vera critica coinciderà con la posizione di un nuovo soggetto del conoscere e dell'agire¹³.

Il soggetto costituentesi nel dato è quello dell'esperienza ricchissima, dell'empirismo superiore nel quale si è bombardati dai segni della conoscenza, che si snoda lungo il rapporto tra ragione e immaginazione. Se quest'ultima è concepita come principio, essa, deleuzianamente, non può più essere distrutta o ricompresa nella ragione. Il sistema filosofico si presenta allora come un garbuglio mostruoso che si offre sia alla ragione sia alla fantasia, senza che una abbia la meglio sull'altra (*gli eteronimi non possono che condividere. Quando parla uno ragionevole, quello votato alla fantasia si intromette sempre. Poi si cambiano il ruolo*). Conviene citare estesamente Fadini: "si hanno l'indifferenza e la fantasia come situazione abituale della mente, al di là degli stessi principi che la definiscono mediante i processi di associazione delle idee. Poi c'è la demenza, la contraddizione piena tra i principi che affettano la mente e la finzione che vale per quest'ultima come suo principio. Infine, abbiamo il delirio come il sistema delle conciliazioni fittizie¹⁴ tra questi principi e la finzione"¹⁵. Come nota altrettanto puntualmente Vitale, l'ambivalenza dell'uomo si gioca in questo plesso, al punto che "la cifra della natura umana è che non c'è una natura umana. Ovvero, la natura umana è invenzione, finzione. Immaginare il soggetto, immaginarsi come soggetto, è l'operazione originaria. Il soggetto è il delirio dell'immaginazione"¹⁶.

Questo delirio è alla base questione identitaria. Non si può non immaginare o fingere il soggetto, come si mostrerà con Pessoa, in cui le identità si moltiplicano e tutte rimangono, cantate letterariamente, mitiche¹⁷. Deleuzianamente, secondo il

13 F. Treppiedi, *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in "Esercizi Filosofici", Vol. 8, 2013, pp. 122-140, p. 124. Sull'incidenza di Hume su Deleuze cfr. anche F. Lesce, *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI Secolo*, Mimesis, Milano 2004.

14 Sembra qui che la natura "fittizia" di questa conciliazione sia adatta ad uno scioglimento (e a un metodo) mitico, fondato sull'idea che "l'illusione della fantasia è la realtà della cultura", così che "l'illusione non è meno reale dell'intelletto che la denuncia; la cultura è un'esperienza falsa; ma anche un'esperienza vera" (G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 66)

15 Ivi, p. 183.

16 A. Vinale, *Postfazione*, in G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2012, pp. 166-7.

17 F. Pessoa, *Lettera a Adolfo Casais Monteiro sulla genesi degli eteronimi*, contenuta in A. Tabucchi, *Un baule pieno di gente. Scritti su Fernando Pessoa*, Feltrinelli, Roma 1990: "Passai qualche giorno a elaborare il poeta ma non ne venne niente. Alla fine, in un giorno in cui avevo desistito – era l'8 marzo 1914 – mi avvicinai a un alto comò e, preso un foglio di carta, cominciai a scrivere, in piedi, come scrivo ogni volta che posso. E scrissi trenta e passa poesie, di seguito, in una specie di estasi di cui non riuscirei a definire la natura. Fu il giorno trionfale della mia vita, e non potrò più averne un altro simile. Cominciai con un titolo, O Guardador de Rebanhos. E quanto seguì fu la comparsa in me di qualcuno a cui subito diedi il nome di Alberto Caeiro. Mi scusi l'assurdità della frase: era apparso in me il mio Maestro" e ancora "Come scrivo col nome dei tre? ... Caeiro per pura e insperata ispirazione, senza sapere né prevedere che mi metterò a scrivere. Ricardo Reis, dopo una astratta deliberazione, che subito si concretizza in un'ode. Campos, quando sento un improvviso impulso a scrivere, anche se non so che cosa. (Il mio semieteronimo Bernardo Soares, che d'altronde in molte cose si assomiglia con Alvaro de Campos, appare sempre mentre sono stanco e insonnolito, quando le mie qualità le mie capacità

nostro accostamento, si deve tentare questa mossa, foss'anche solo per sbarazzarsi del soggetto subito dopo, in un moto perpetuo tra deterritorializzazione e riterritorializzazione. (*Esulta ancora la compagnia eteronimica*).

Il critico: non si può parlare di un'antropologia in Deleuze. Questi è il pensatore della macchina e dell'ecceità. Tra i deleuziani¹⁸ al limite si discute di post-umano. *Un altro*: Come su molti punti già affrontati esistono notevoli oscillazioni nelle varie fasi del pensiero. Il Deleuze istituzionalista tradisce una vocazione antropologica¹⁹. *Qualcuno a suo sostegno*: come nota Paolo Virno, all'istituzione serve per forza una teoria antropologica²⁰. Anche il post-umanesimo ne implica una.

Il ricapitolatore: L'uomo di Deleuze è quello simpatico e immaginativo di Hume, o dell'istinto bergsoniano. Soprattutto, è un uomo che finge sé stesso nell'immaginazione. Deleuze certo non è legato all'antropologia filosofica novecentesca (Gehlen è piuttosto un suo avversario teorico) tuttavia, nel suo istituzionalismo eretico²¹ c'è una caratterizzazione dell'umano, che può essere discussa in un senso mitologico.

di ragionamento e inibizione sono un po' affievolite; quella prosa è un vaneggiamento costante". Anticipando un po' la questione che svolgerò oltre, cito qui quanto dice sull'eteronimia L. Segagno Picchio in un'intervista su RaiLibro rintracciabile online: "Nel caso di Pessoa, invece, quando si parla di eteronimi, ci si riferisce a una parte della personalità, quei segmenti di sé non espressi. Parlare è di per sé una mutilazione: quando un essere umano si esprime, mutila, "esclude" in quello stesso momento le cose che non dice e tutti gli altri personaggi che dentro di lui direbbero altre cose." e ancora "Eppure, al di là di questi aspetti "contingenti", tutti loro hanno in comune il fatto di essere persone di sesso maschile, sole, della stessa età, anche simili fisicamente: caratteristiche che alla fine si riuniscono in un unico uomo, che si chiama Fernando Pessoa". In questo lavoro, riflettendo sulla nascita improvvisa di eteronimi come Alberto Caeiro e sulla necessità di darli immediatamente e forsennatamente alla luce, pur nella circostanza che tali eteronimi "si riuniscono in un solo uomo che si chiama Fernando Pessoa", crediamo, come si dirà, di poter abbozzare una idea mitica e immaginativa alla personalità, dunque una via deleuziana al discorso sull'identità, con la precisazione che l'identità, non appena si provi a definirla, svanisce, come Euridice con Orfeo (forse non a caso, la appena citata lusitanista Segagno Picchio ha scritto un libro dal titolo *Nel segno di Orfeo. Fernando Pessoa e l'Avanguardia portoghese*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004). Su questi nodi mi intratterò più specificamente nel secondo volume.

18 R. Braidotti, *Il postumano La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Deriveapprodi, Roma 2014.

19 Anche Culp sostiene la necessità di teoria antropologica in Deleuze. Vedi *Dark Deleuze*, cit., p. 74.

20 "Non vi è indagine sulla natura umana che non porti con sé, come un passeggero clandestino, almeno l'abbozzo di una teoria delle istituzioni politiche. L'analisi degli istinti e delle pulsioni della nostra specie contiene sempre un giudizio sulla legittimità del Ministero degli Interni. E viceversa: non vi è teoria delle istituzioni politiche degna di questo nome che non adotti, quale suo celato presupposto, l'una o l'altra rappresentazione dei tratti che distinguono l'*Homo sapiens* dalle altre specie animali. Per tenersi a un esempio liceale, poco si comprende del Leviatano di Hobbes se si trascura il suo *De homine*" (P. Virno, *Antropologia e teoria delle istituzioni*, consultato sul sito <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/it>).

21 Utilizzo un'espressione contenuta già nel titolo di C. Landolfi, *Per una genealogia "eretica" dell'istituzionalismo: il contributo di Gilles Deleuze*, in "Democrazia e Diritto", II Trimestre, Franco Angeli 2009.

Questa mitologia emerge subito se si pensa che l'impresa empirista è per Deleuze ben altra da quella tradizionalmente evidenziata. "La storia della filosofia [...] ha fatto dell'empirismo una critica dell'innatismo, dell'a priori. L'empirismo, però, ha avuto, in ogni tempo, altri segreti, e sono quelli che Hume porta in piena luce, solleva in alto, nella sua opera estremamente difficile e sottile. Hume ha assunto così una posizione assai particolare. Il suo empirismo è una sorta di universo di fantascienza *ante litteram*. Come nella fantascienza, si ha l'impressione di trovarsi in un mondo artificiale, strano, estraneo, visto da altre creature, ma anche che queste altre creature siamo già noi stessi"²². Dall'empirismo finiamo dunque nella fantascienza. In questo luogo misterioso, c'è un'immanenza da cui si muove (quelle creature che siamo già noi stessi) e una necessità di raccontarla (nella misura in cui ci rimane artificiale, strana, estranea). Possiamo qui fare affidamento sulla capacità di fabulazione che restituisce l'uomo alla sua forza²³ per declinare ancora il rapporto tra piano di immanenza e creazione.

Gli eteronimi tutti: L' homo imaginans deleuziano è quello che si trova a immaginare (e a pensare) in seguito all'incontro con un segno da decifrare, come avviene al protagonista della Ricerca proustiana²⁴. La potenza di finzione che lo caratterizza si traduce in un gesto istituzionale. Secondo questa prospettiva di humanities as law, almeno il letterato e il giurista sono abbastanza d'accordo. Quest'ultimo: la letteratura, intesa eteronimicamente come luogo sempre possibile della giustizia, tiene il posto dell'istituzione.

22 G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 83.

23 Per un'analisi bergsoniana su linguaggio e filosofia cfr. P. Godani, *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa 2008.

24 F. Zourabichvili, in *La Littéralité et autres essais sur l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2011, riflette sul fatto che l'esperienza non può essere raccolta che attraverso dei segni, i quali, poiché l'esperienza pone lo spirito alle prese con il nuovo, non possono che essere creati, mostrandoci il paradosso dell'empirismo deleuziano, nel quale i segni da un lato vengono raccolti, dall'altro vanno creati. Se, come nota G. Deleuze sempre in *Empirismo e soggettività*, cit., p. 66 "l'illusione della fantasia è la realtà della cultura", questo paradosso è, secondo la nostra ipotesi, sostenibile non tanto metafisicamente quanto attraverso le *humanities*, e nello specifico tramite il metodo del mito e mitico (come proverò a fare nel secondo volume, in un senso istituzionalistico).

Ontologie

Prendono la parola i metafisici, che rivendicano il proprio ruolo eteronimico.

Ribadiscono la questione teoretica che sembra centrale: il dualismo di fondo di un certo Deleuze, già evidenziato tramite il virtuale. In *Logica del Senso* il dualismo più marcato è quello di senso e non senso, laddove quest'ultimo, che ha tratti eventemenziali, si atteggia a quasi-causa del senso. Secondo questa impostazione metafisica, il concetto di evento¹ è assimilabile al virtuale. L'evento infatti sta dall'altra parte della barricata ontologica rispetto ai corpi, di cui è "effetto sterile" e, allo stesso tempo, innesco del loro senso, sempre mobile. Si vede un'oscillazione, e un mai ultimativo scioglimento, tra materialismo e idealismo (essendo ciascuna di queste due ipotesi improntata a un patente dualismo).

Secondo Ferrari, l'effettuazione dell'evento è assimilabile all'attuazione della virtualità, ma l'effettuazione non basta e occorre, leggendo la morale stoica in senso attivo e non passivo, anche una controeffettuazione. Si tratta di "cercare e affermare ciò che nell'accadimento non fa parte della sua attualizzazione presente e contingente, ma ciò che ne costituisce la parte eterna, neutrale, splendente, virtuale"². Il virtuale, come nota invece Godani, è proprio ciò che consente di "preservare le esigenze del senso, dell'infinito, dell'idealità, dell'eternità, senza che il senso, l'infinito, l'ideale e l'eterno si ergano in trascendenze"³, di "far valere le istanze dell'assoluto in un pensiero che si vuole radicalmente immanente"⁴.

L'evento-virtuale, che pertiene all'Aion⁵, tempo vuoto dell'eternità, si leva come un vapore dai corpi e consente il darsi del senso, così come permette l'"esprimibile" delle proposizioni, oltre un'idea di linguaggio che lo confina alla designazione, alla manifestazione, alla significazione. L'evento, in questa filosofia della superficie, è dunque trascendentale e ideale. Esso risulta inserito in uno "schema bipartito stoico (e per certi versi bergsoniano): corpi/eventi (attuale/virtuale)"⁶. Questo schema rischia di collassare per via delle spinte della profondità informe, dell'abisso indifferenziato, che prendono il nome di Antonin Artaud. La garanzia del senso è fornita, in un'opera sostanzialmente strutturalista, dal non senso, laddove gli strutturalisti "hanno sostituito la

1 D. Ferrari, *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein e Deleuze*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università di Pisa, 2011.

2 Ivi, p. 204.

3 P. Godani, *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009, p. 93.

4 *Ibidem*.

5 Cfr. la serie *Sull'Aion*, p.145 e ss. in G. Deleuze, *Logica del senso*, cit.

6 R. Ferrari, *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein e Deleuze*, cit. p. 193.

tematica di una produzione strutturale, a-significante e inconscia a quella di un'origine trascendente del senso"⁷ cosicché "non c'è più spazio, in questo nuovo campo trascendente, per un soggetto, per lo meno non per un soggetto costituente, ma al massimo come soggetto costituito, come elemento di scarto della produzione autonoma del senso da parte del non senso"⁸. Abbiamo un impersonalismo, ma trascendentale⁹.

Il lavoro di Deleuze con Guattari è interpretabile anche come un tentativo di superamento di questa logica trascendentale, dal momento che, a partire dall'*Anti-Edipo*, la produzione non è ideale, ma reale e di reale. Non ci si occupa più di senso, bensì di uso, in una prospettiva macchinica e non strutturalista. Ci si muove dalla logica dell'espressione a quella della produzione¹⁰. In questo funzionalismo tutto è macchina, ma differenti sono i tipi macchinici. Qui risulta centrale l'alternativa tra *socius* e Corpo senza organi, il concetto fabbricato a partire da Artaud: "il primo che si ripiega sulla produzione desiderante e se ne appropria piegandola ai suoi scopi organici, repressivi e territorializzanti, il secondo come elemento della produzione desiderante stessa, come limite deterritorializzato del *socius*"¹¹. Dentro questa alternativa, riluce il tentativo di mostrare come sia assente tra le macchine una differenza di natura, così da non restaurare il rigettato dualismo. Secondo la articolata analisi di Ferrari, di questo dualismo esistono però ancora spie significative nell'opera di maggior successo di D e G, ove "non cessa di farsi sentire l'istanza trascendentale, quella cioè che porta a definire un uso "legittimo" e uno "illegittimo" delle sintesi passive (cioè, dalla prospettiva specifica dell'Anti-Edipo, un uso edipico paranoide e un uso anedipico schizoide)"¹². D'altra parte la schizoanalisi è concepita come analisi *trascendentale* dell'inconscio, tanto che l'*Anti-Edipo*, come Deleuze e Guattari scriveranno nell'introduzione di *Millepiani*, "aveva un'ambizione kantiana, bisognava tentare una specie di Critica della Ragion pura al livello dell'inconscio".

7 Ivi, p. 199.

8 Ivi, p. 199.

9 Più estesamente, Ivi, p. 206: "Alla luce di questo percorso di genesi statica possiamo aggiornare lo schema metafisico sotteso a Logica del senso, e il suo movimento. Da una parte abbiamo dunque le profondità corporee che sono cause fisiche, alle quali corrispondono degli effetti di superficie, detti eventi (primo movimento: causazione stoica, ovvero genesi dinamica, esemplificata nelle serie finali da una sorta di breve "romanzo psicanalitico"). Questi eventi hanno anche una causalità interna, detta quasi-causalità (analoga alla tensione di superficie) che muove da un meccanismo strutturale a cui presiede il non senso e che incessantemente produce la superficie immanente come senso. A sua volta questo piano è condizione trascendentale e genesi effettiva del piano delle cose, non più intese però come corpi dispersi ma come stati di cose (individui, mondi, persone), e come proposizioni (significanti, designanti e manifestanti). Il campo trascendentale è dunque generato (causato e quasi-causato), e dunque è preceduto dal materialismo dei corpi, di cui pure, dal punto di vista logico è precedente in quanto ne è condizione (trascendentale), ma precede il suo stato non di mera materialità dispersa, ma il suo stato organizzato. In virtù di questo condizionamento trascendentale c'è una genesi che muove dal piano dell'evento, il quale si effettua (cioè si attualizza) in stati di cose e proposizioni (movimento della genesi statica, ontologica e logica), ovvero nei corpi intesi come corpi ordinati".

10 Ivi, p. 225.

11 Ivi, p. 228.

12 Ivi, p. 229.

La svolta ontologica più significativa dei due autori avviene proprio con *Millepiani*, e in particolare tramite la semiotica: “Il modello semiotico della stratificazione è probabilmente la chiave attraverso cui è possibile guardare all’intera struttura di Mille piani senza fraintenderla, ovvero senza lasciarsi distogliere dalle altre innumerevoli forze teoriche che la attraversano”¹³. La stratificazione prevede strati sullo stesso piano, nel quadro di un superamento del dualismo che sempre si affaccia nelle altre opere. Ciò emerge in particolar modo attraverso lo studio della lingua, che è intercesso dalla figura di Hjelmslev, “il geologo danese spinoziano, il tenebroso principe discendente di Amleto”. La lingua non è isolabile dalla pratica nella quale esiste. Non c’è, foucaultianamente, distinzione tra parole e cose. Il segno, à la Peirce, rinvia solo ad un altro segno e non ha una natura diversa dal resto della realtà: “un frammento semiotico sta accanto a un’interazione chimica, un elettrone percuote un linguaggio, un buco nero capta un messaggio generico, una cristallizzazione fa una passione, la vespa e l’orchidea attraversano una lettera”¹⁴. Se sussiste un’indiscernibilità tra segno e corpo, ci muoviamo a questo punto in una linguistica e in un’ontologia altre da quelle di *Logica del Senso*. In quest’opera varrebbe la logica di un piano trascendente che fa da modello normativo degli altri piani (il trascendentale, il virtuale, l’Evento), mentre in *Millepiani* trova compimento il piano di consistenza, ossia il *Cso* di Artaud, non più inteso come regno della profondità schizofrenica, ma come luogo superficiale di una realtà finalmente univoca, spinoziana.

Nel piano di consistenza non rilevano più i soggetti, ma le eccezioni¹⁵, le macchine astratte¹⁶, i concatenamenti¹⁷. Linguisticamente è centrale l’impersonalità mostrata

13 Ivi, p. 245.

14 G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 118.

15 A. Sauvagnargues, *Proust secondo Deleuze. Un’ecologia della letteratura*, “La Deleuziana. Rivista online di filosofia”, n.7, 2018: “Queste potenze di individuazioni consolidate dai ritornelli permettono egualmente l’interessante teoria dell’individuazione come eccezioni che Deleuze elabora connettendo Spinoza e Simondon con le semiotiche di Guattari e che riprende insieme a quest’ultimo in *Mille Piani* (2014), utilizzando giustamente l’esempio di Proust. In cosa consistono allora i personaggi? “Proust lo ha dimostrato una volta per tutte: la loro individuazione, collettiva o singolare, non procede per soggettività, ma per eccezioni, pura eccezioni” (Deleuze e Guattari 2014: 330). Là dove il movimento non è più l’inverso della quiete, come sostiene Spinoza, l’individuo si compone di movimento e di quiete relative ovvero di velocità e di lentezze, composizioni simbiotiche di rapporti di forza o longitudine, che vibrano allo stesso modo in latitudine per variazione di potenza. Vi sono delle eccezioni che l’arte compone su un piano che non è mai esclusivamente umano, ma che connette l’ambientale al mentale e al sociale, e che corrisponde alla definizione guattariana di ecologia”.

16 “In un primo senso non c’è la macchina astratta né vi sono macchine astratte che sarebbero come Idee platoniche, trascendenti e universali, eterne. Le macchine astratte operano nei concatenamenti concreti: si definiscono per il quarto aspetto dei concatenamenti, cioè per le punte di decodificazione e deterritorializzazione. Esse tracciano queste punte: aprono quindi il concatenamento territoriale su altro, su concatenamenti di un altro tipo, sul molecolare, sul cosmico e costituiscono dei divenire. Sono dunque sempre singolari e immanenti” (G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 829).

17 “I concatenamenti sono già una cosa diversa dagli strati. Eppure si fanno negli strati, ma operano in zone di decodificazione degli ambienti: cominciano col prelevare sugli ambienti un territorio. Ogni concatenamento è innanzitutto territoriale” (Ivi, p. 820).

dal discorso libero indiretto¹⁸ e spinozianamente ci si deve chiedere di cosa sia capace un corpo ossia da quali affetti, buoni o cattivi, esso venga attraversato, come nell'esempio etologico della zecca¹⁹, che indica in modo paradigmatico l'agognato superamento dell'antropocentrismo. Questo superamento, tuttavia, è sempre relativo: il soggetto non scompare con un abracadabra. Esistono processi di soggettivazione e desoggettivazione, così come al piano di consistenza sempre si oppone il piano di organizzazione (*qui gli eteronimi ribadiscono la loro vocazione di soggetti*). Diremmo che il dispositivo della trascendenza è sempre al lavoro sull'immanenza, ma in *Millepiani* questo movimento avviene su un piano univoco, che è quello superficiale, immanente.

Siamo di nuovo al gioco del primo contro il secondo Deleuze: l'ottica di Ferrari è la stessa di Žižek, ma con una predilezione per il Deleuze/2. Ci pare che l'autore italiano e quello sloveno abbiano rilevanti ragioni. Risulta agli eteronimi metafisici preferibile un'ottica un po' dicotomizzante a quella, ad esempio, di Zourabichvili, che tenta di tenere insieme Deleuze (primo e secondo), teorizzandone un dualismo monopluralista²⁰. A maggior ragione, quest'ottica è preferibile a quella di Badiou, secondo il quale Deleuze rimarrebbe un monista abbagliato dall'ottimismo ontologico che gli fa vedere, impropriamente, i segni di un'ulteriorità virtuale nell'essere inteso univocamente *à la Spinoza*. Si sottolinea che lo scioglimento monopluralista del dualismo originario (il cui esito è: molteplice uguale ad uno) mostra ogni tanto la corda. Deleuze si ritrova a ragionare di virtualità anche in opere tarde come i testi sul cinema (assai bergsoniani) e addirittura nel suo ultimo canto dell'immanenza, *Una vita*. Se per Sauvagnargues quello deleuziano rimane fino in fondo un empirismo *trascendentale*, ci troviamo in difficoltà a considerarlo un empirismo radicale o un immanentismo *tout court*. Ragionando sul fatto che per lo stesso Zourabichvili (teorico del monopluralismo dualista) quella di Deleuze è in fin dei conti una filosofia dell'evento, così che per l'interprete si tratta di ricavarne una teoria della verità evenemenziale, (con le conseguenze etiche e politiche, che per Zourabichvili si condensano nell'involontarismo rappresentato da Bartleby²¹), allora davvero arguiamo quanto complessa sia la questione. Facendo del complesso una cosa più semplice, ci domandiamo (*col piglio dell'eteronimo idiota*): da dove

18 Richiamando le considerazioni precedentemente svolte, soprattutto in relazione all'analisi di Paolo Fabbri.

19 C. Parnet (a cura di), *Abecedario*, cit.: "La zecca risponde o reagisce solo a tre cose, a tre eccitanti e basta, in una natura che è una natura immensa. Tre eccitanti e nient'altro. Tende verso l'estremità del ramo di un albero. Attirata dalla luce, può aspettare sul ramo degli anni, senza mangiare, senza niente, completamente amorfa, aspetta che un ruminante, un erbivoro, una bestia passi sotto il ramo. Poi si lascia cadere, è una specie di eccitante olfattivo. La zecca annusa la bestia che passa sotto il ramo. Questo è il secondo eccitante, quindi, luce e poi odore, e poi quando è caduta sul dorso della povera bestia, va a cercare la zona meno ricoperta i peli, dunque abbiamo un eccitante tattile, e si ficca nella pelle. Del resto non le importa assolutamente niente. In una natura brulicante, estrae e seleziona tre cose".

20 F. Zourabichvili, *Une philosophie de l'événement*, cit.

21 F. Zourabichvili, *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in "Aut Aut", 276, 1996, pp. 69-71.

arriva l'evento? Da dove i segni? Sono l'uno e gli altri sullo stesso piano del reale, tanto da poter nominalmente scomparire, o implicano una misteriosa ulteriorità?

Forse le risposte sono esegeticamente valide entrambe, se si prende un po' di Deleuze qui e un po' di Deleuze là. Dal momento che il tema del virtuale sembra ineludibile, e con esso quello del trascendentale (dunque del fondamento come *quaestio iuris* del pensiero), forse ciò vale anche per l'ultimo Deleuze, che, in *Cinema 1 e 2* e nell'ultimo breve scritto, tornerebbe un poco sui suoi passi. D'altra parte per il nostro la metafisica è sperimentazione. Si tratta di qualcosa che si fa: "Il punto è che la distinzione tra metafisica e non metafisica non sembra a Deleuze una distinzione rilevante, significativa, in base alla quale pensare: le partizioni che gli interessano piuttosto sono altre: immanenza-trascendenza, attivo-reattivo, inconscio-rappresentativo"²² (*gli eteronimi letterati si trovano d'accordo con questa vocazione*).

Ciò non vuol dire affatto che Deleuze sia un pensatore antimetafisico (*precisano gli ontologi*). Piuttosto "quello che gli interessa all'interno di queste alternative non è (tanto) criticare la trascendenza, la reattività, o la rappresentazione, ma produrre e favorire la produzione di un pensiero immanente, di forze attive, di creazioni inconsce e involontarie"²³. Il punto da sottolineare è che facendo metafisica riemergono carsicamente *tutte* le questioni metafisiche. Succede che "produrre e favorire la produzione di un pensiero immanente" obblighi a considerare e riconsiderare i diritti della trascendenza. In altre parole: la metafisica della *produzione* non supera mai fino in fondo il problema fondazionale del produrre.

Se dunque la grandezza della filosofia deleuziana consiste nella profonda ambivalenza che la anima, non è opportuno accogliere e rilanciare questa ambivalenza, esercitando l'umorismo che permette di affrontare i due sensi dell'evento (Deleuze)? Non si tratta dunque di affinare la deleuziana etica degli incontri e vedere che succede quando la nostra volontà viene violata perché qualcosa ci fa segno e ci disturba?

L'incontro con la metafisica di Deleuze è forse particolarmente problematico perché sottopone l'interprete a una sorta di *double bind*, che rischia di generare reazioni scomposte. È come se Deleuze invitasse il lettore a trattarlo come un classico da interpretare, cosicché ne vengano rilevate la coerenza e la sistematicità di fondo (Deleuze sì pop, ma in fondo ontologo d'altri tempi) e al contempo suggerisse di non interpretarlo affatto, ma piuttosto di *sperimentare* a partire dai suoi testi (essendo peraltro l'interpretazione un grande obiettivo polemico di Deleuze). La diffusa conseguenza di questo doppio vincolo è che si alternano, magari nello stesso testo di letteratura secondaria, un'attenta impostazione esegetica, che rischia di essere improduttiva, ad una sperimentazione, talora mimetica del deleuzismo, talaltra più libera, ma comunque in fondo disinteressata al proprio rapporto con la sistematicità dell'opera deleuziana. Questa conseguenza naturalmente investe

22 R. Ferrari, *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein e Deleuze*, cit. p. 155.

23 *Ibidem*.

anche il presente lavoro che, autoqualificatosi come un tentativo di percorrere la seconda delle due vie, si affanna comunque ad interrogare il sistema deleuziano nel suo complesso (con gli eteronimi a tenere le due parti, a turno).

Il punto metodologico che si vuole sollevare con la postura del *pensare con* consiste proprio nell'ambizione di guardare filosoficamente a questo specifico problema per tracciare una via di fuga e *nello stesso tempo* una via di fuga dalla via di fuga. La sperimentazione filosofica deleuzista implica il porsi le questioni *de jure* di cui si diceva, anche quando Deleuze ammonisce sé e gli altri di sbarazzarsene, tanto che permane nel nostro una doppiezza ontologica di fondo. Non è possibile dunque che sia proprio l'ambivalenza deleuziana a garantire la carica sperimentale del deleuzismo? Sembra che la filosofia di Deleuze accolta nella sua problematicità possa essere in parte la risposta ai problemi e alle aporie che essa stessa solleva, in accordo con il Bergson deleuziano secondo cui la risposta dipende dal modo in cui ci si pone il problema. Se in parte la filosofia deleuziana va e torna sulle questioni del trascendentale, del virtuale, del fondamento, ciò va assunto e rileva eccome, ma nella misura in cui l'aspirazione radicalmente immanentista di Deleuze costituisce una perpetua linea di fuga dal rischio di cristallizzazione di quei concetti. La linea di fuga dalla linea di fuga è invece la messa in moto di quei concetti quando la scorribanda immanentista sembra condurre a un punto morto. Si tratta in fondo di *faire l'idiot* e assumere letteralmente qualunque contraddizione Deleuze sollevi e non sciolga. Occorre pensare con il primo e con il secondo Deleuze, come se fosse uno solo, come se fossero diversi.

I letterati, ormai in maggioranza: forse la filosofia, anche se sperimentale, pop, surrealista non ha però tutte le energie per compiere questo lavoro a spirale dall'inizio alla fine e persino Deleuze, che è così appassionante da leggere, così evocativo, risulta talora un po' troppo concettualistico. Proprio Deleuze suggerisce però qualcosa di vitale, che venga in soccorso alla filosofia, la puntelli, ed ecco che si pone ancora la questione di metodo fondamentale: non è proprio la letteratura, regno del paradosso, a mostrare come tenere insieme i due piani del nostro? A ricordare sperimentazione e ontologia classica, macchinismo univocista e virtuale/trascendentale?

Se la letteratura può mostrare la metamorfosi come esito di una metafora in eccesso, può indicare il lato comicamente sperimentale dell'interpretosi e dunque il gioco della coscienza (così l'emersione del soggetto), non riesce anche a contenere tutta l'irrisolvibile doppiezza ontologica deleuziana? Non permette un'articolazione complessa delle relazioni tra significante e asignificante, fondamento e sfondato, individuazione e caos, virtualità e attuale, concepiti come reciproche linee di fuga? Sembra che la letteratura sia naturalmente sperimentazione e interpretazione, pratica teorica e teoria pratica, libro concatenato con il fuori e tentativo di analisi di questo fuori. In letteratura ci si chiede perché si scrive, per chi, in nome di chi e scrivendo questa domanda trova una risposta finzionale, si scioglie nel letterario, risuonando però sempre dall'inconscio dei testi; la letteratura è tentativo di dare un ordine, ma sempre in rapporto con il caos che la anima.

Se si accoglie la semiotica spinoziana di *Millepiani* (il linguaggio sullo stesso piano di tutto il resto), si riesce a demitizzare il testo, smontare l'approccio li-

bresco alla cultura e ingaggiare battaglie là nel mondo reale, come una guerriglia semiologica. Tuttavia, non è forse vero che l'esercito scelto da Deleuze per affrontare queste battaglie è formato soprattutto dalla letteratura in una paradossale mobilitazione/nobilitazione implicita del linguaggio scritto letterario? Non è l'arte a garantire, *con la sua specificità*, la sperimentazione intesa come sovversione del senso comune? Non si trovano Bacon con le sue tele perturbanti, Godard rivoluzionario del cinema, ma ancora più Proust in cui "le mimiche della signora Verdurin, la sua paura che le si stacchi la mascella, i suoi atteggiamenti artistici che somigliano a quelli del sonno, il suo naso gomenolato formano per gli iniziati tutto un alfabeto"²⁴? Certamente i segni letterari non vanno assoggettati al significante, visto che la lezione crudele di Artaud è sempre valida, ma bisogna forse imboccare la linea di fuga contraria. Se per ogni Carroll c'è appunto un Artaud, non occorre sottolineare che ad Artaud serve eccome Carroll, anche se Deleuze non darebbe una riga dell'uno per tutta l'opera dell'altro²⁵? Se la letteratura è la via maestra dell'accesso all'infrasenso, dove tutto è corpo, sofferente e glorioso (monismo materialista artaudiano), ciò non avviene anche perché essa è altrettanto il luogo superficiale dove si mescolano le parole-baule²⁶, dove si prova a stabilire la multidirezionalità superficiale del senso (strutturalismo evenemenziale carrolliano)? Non bisogna ammettere che *nella letteratura*, non altrove, si tenta sempre e faticosamente la fuga dal teorico (Artaud) e che, fuggendo, ci si guarda però indietro, fatalmente, come Orfeo con Euridice, a vedere che cosa succede?

Nel complesso sapere letterario, in cui alberga la doppiezza ontologica, vengono accolti la metamorfosi figlia degenerata della metafora, l'Edipo comico, l'interpretazione sperimentante e la coscienza simulacrale. Posti in questo mezzo, non si può riabilitare un poco persino il negletto significante? Senza significante, d'altronde, non rimane niente da abbattere, da interpretare, da metamorfizzare. Senza significante, non vi sono linee di fuga e scompaiono anche il post-significante. Forse allora si può immaginare un significante ammorbidito, preso non troppo sul serio, umoristicamente dogmatico, utile a tenere un poco il punto, già subito da disfare, ma esistente, come il significante flottante²⁷ di Lévi-Strauss che compare nella poi

24 G. Deleuze, *Proust e i segni*, cit., p. 88.

25 G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 88: "Per tutto Carroll non daremmo una pagina di Antonin Artaud; Artaud è il solo ad essere stato profondità assoluta nella letteratura, ad aver scoperto un corpo vitale e il linguaggio prodigioso di tale corpo, come egli dice, a forza di sofferenze. Egli esplorava l'infra-senso, ancora oggi sconosciuto". Bisogna però aggiungere ed enfatizzare che Deleuze così prosegue, concludendo la *Tredicesima Serie* del testo: "Ma Carroll rimane il maestro o il geometra delle superfici, che si credevano tanto sconosciute da non esplorarle, in cui nondimeno si trova tutta la logica del senso".

26 Ivi, p. 47: "Le parole-bauli infatti sono esse stesse parole esoteriche di tipo nuovo: le si definiscono innanzitutto dicendo che contraggono più parole e racchiudono più sensi (fumioso = fumante + furioso)", p. 49: "le parole-baule operano su una ramificazione infinita delle serie coesistenti, e vertono a un tempo sulle parole e sui sensi, sugli elementi sillabici e semiologici ("disgiunzione") È la funzione ramificante o sintesi disgiuntiva a dare la definizione reale della parola-baule".

27 Ivi, p. 51: "Torniamo al paradosso di Lévi-Strauss: date due serie, significante e significata, vi è un eccesso naturale della serie significante, un difetto naturale della serie significata.

sconfessata *Ottava Serie* di *Logica del Senso*. Un po' di significante sennò soffoco, si potrebbe dire parafrasando, e pervertendo senza dubbio, Deleuze. Un po' di significante così come prima si diceva, con altre parole: un po' di trascendentale, visto che con la *quaestio iuris* non la si fa mai finita del tutto, anche se si distruggono i tribunali kantiani e quelli non kantiani.

Il *pensare con Deleuze* che propongo si nutre dell'umorismo inteso come luogo che conserva sempre i due, o più, sensi che scaturiscono da ogni proposizione. L'umorismo è l'arma del paradosso. Esso suggerisce che forse è opportuno non fare delle battaglie per l'immanenza e per l'assenza di giudizio, o di quelle contro l'interpretazione, l'Edipo e il significante feticci e parole d'ordine immutabili, ossificate, ma piuttosto che occorre immaginarsi non solo linee di fuga, ma linee di fuga dalle linee di fuga, divenendo idioti deleuziani fino in fondo, operando sintesi disgiuntive²⁸ tra i Deleuze fino a scorgere come dall'evento nascano per forza soggetti che lo vogliono interpretare, che si agitano per provare ad essere all'altezza, a trovare il proprio posto.

Se letteratura riabilita il significante, mette tuttavia sempre in guardia dal rischio che esso divenga *dispotico*, essendo tesa a distribuire il senso in ogni direzione, spalancata sul "fuori" che la anima. Anche per questo è stata scelta come alleata. La letteratura, di più, è stata scelta perché permette un discorso grazie al quale si può saltare fuori dall'immanentismo deleuziano, pur rimanendoci dentro, sempre paradossalmente. La vocazione eteronimica del sapere letterario implica che quanto sostenuto fin qui possa essere messo in discussione dal di dentro (c'è sempre un nuovo eteronimo alla porta, ecco dunque ancora il soggetto infingardo, installato nel "mezzo", terra letteraria in cui accade di tutto). Non appena tematizzate, le questioni trascendentali o significanti sono già rifiutate da un personaggio concettuale che vuole essere vivo e intanto si agita tra i mille e più piani deleuziani. Questi mille piani dischiudono possibilità, tra cui il metodo eliotiano, il funzionalismo poetico, l'istituzionalismo letterario, da intendere come chiavi per leggere l'istituzione o la giustizia. Alcune delle questioni appena elencate saranno esplorate nel secondo volume di questo lavoro, tramite l'ausilio di filosofi, ma soprattutto poeti

Vi è necessariamente "un significante fluttuante, che costituisce la servitù di ogni pensiero finito, ma anche la condizione di ogni arte, di ogni poesia, di ogni invenzione estetica" – aggiungiamo: di ogni rivoluzione", ancora alla stessa pagina: "Ciò che è in eccesso nella serie significante è letteralmente una casella vuota, un posto senza occupante che si sposta sempre"; alla pagina successiva: "non vi è struttura senza casella vuota, che fa funzionare il tutto".

28 Sulla valenza teoretica della sintesi disgiuntiva si veda F. D. Palumbo, *L'estetica del mondo fluttuante: il "giapponismo" di Deleuze*, "Laboratorio dell'ISPF", XIII, 2016. Sull'operatività possibile della sintesi disgiuntiva si veda M. Galzigna, *Rivolte nel pensiero. Aprire il tempo della speranza, dopo Foucault*, Bollati Boringhieri, Milano 2015. In questo lavoro, critico nei confronti del deleuzismo metafisico, l'ontologica sintesi disgiuntiva prova a essere interpretata in un senso antropologizzante. Il dominio della differenza si esplica attraverso la banda eteronima e non con questioni speculative intorno al "Differente" come entità teoretica (d'altronde capita che, pur se la sua stessa vita è forse disposta nell'immanenza radicale concettualmente esplicita, Deleuze ci parli come soggetto, eteronimo, quanto proverò a indicare nel secondo volume mettendo in relazione l'ultimo scritto deleuziano e il Palomar di Calvino).

e romanzieri, con Orfeo che farà da guardiano di queste *humanities as law* e con l'idea di proporre dei materiali filosofico-giuridici di ispirazione deleuziana.

L'impianto sarà, come si diceva, sorretto da quella che individueremo come vocazione eteronimica della letteratura. Assommando il "primo" Deleuze ai mille piani immaginiamo un ritorno di trascendentale ma moltiplicato, schizofrenico. Nel quadro di questo, emerge una schiera di soggetti, dunque con un ritorno anche antropologico. Si tratta di soggetti residuali, figli dell'evento, che prendono il posto delle macchine e che hanno come casa la teoria, anch'essa da snaturare, di Pessoa. La necessità di questa casa costituisce l'elemento trascendentale, mentre il dibattersi di gente in disaccordo al suo interno rappresenta la natura relazionale e schizo di questa trascendentalità. Forse la questione centrale riguarda proprio l'evento. La teoria della (non) verità di Deleuze chiede di essere interpretata, ma impedisce di essere interpretata univocamente. Collocati su questo "piano" siamo ancora nel concettualismo e ci interroghiamo sulla natura (reale o ideale) dell'evento, immaginando un soggetto per queste interpretazioni. L'insistenza deleuziana sugli incontri, sugli agguati consente di spostarci di "piano" e di pensare, in un senso più affettivo che analitico, una schiera di persone, di amici. Tornando sul piano concettuale, leggiamo questa schiera come compagnia di agenti trascendentali. La pluralità degli agenti è necessaria per incontrarsi tra i mille piani, ma a questi piani serve un condominio: ecco il rapporto tra eteronimi ed eteronimia. Deleuzianamente, dobbiamo anche constatare l'esistenza di quelli che il condominio lo vogliono abbattere. In effetti gli eteronimi litigano di continuo e ognuno di loro vuole dare un'interpretazione a tutto quanto. La congrega si dibatte in un plesso che potremmo un po' scherzosamente chiamare "post-capitalismo ed eteronimia".

Prima di inoltrarci in questi territori, proviamo però a guardare al mito deleuziano, senza introduzioni, e *in medias res*, dal mezzo. Deleuze il filosofo può essere a questo punto trattato da vecchio stregone senza che ulteriori spiegazioni vadano date. L'ottica del mito deleuziano è, secondo la nostra, simile a quella di Veyne²⁹, per il quale i greci non si chiedevano dell'origine perché davano per scontato il senso dell'interrogarsi. Forse si tratta di un accostamento congeniale alla filosofia della differenza, che conduce, grazie al lavoro degli eteronimi, ad una mitologia deleuziana figlia del deleuzismo mitologico fin qui sciorinato. Secondo questo, dovremmo provare a godere della potente passione del mito (immanenza), continuando nel suo interno a interrogarci insieme (*quaestio iuris*).

29 P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Parigi 1983; tr. it. *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 10, 11.

Mito

Questo accostamento è debitore di alcune opere sperimentali *lato sensu* deleziane, tra cui spicca *Les Existences moindres*, di David Lapoujade. In questo agile testo, si riflette sulla figura di Etienne Souriau, da cui è ricavata una quadripartizione dei modi ontologici di esistenza: dopo i fenomeni, le cose e l'immaginario, compaiono i "virtuali"¹. Di questi viene specificato che "leur art c'est de susciter ou d'exiger l'art; leur "geste" propre c'est de susciter autres gestes. Ils ont besoin d'un autre être-un créateur- qui mettra tout en oeuvre pour les faire exister davantage e sur un autre mode". Deleuzianamente, il virtuale è il luogo da cui promana la letteratura. Scaturita dal virtuale, essa è capace di custodirlo e riarticolarlo, risultando dunque punto d'arrivo e ripartenza.

Citiamo ora Paolo Godani,² che tratteggia il concetto di vita comune, luogo metafisico dal quale emerge l'individuazione. La vita comune è il dominio del caotico, preindividuale, transindividuale. Pare un altro tra i nomi possibili del virtuale custodito dalla letteratura. Questa è infatti una delle "zone di non-caos, zone di regolarità (le zone di "velocità rallentate" di cui si occupa la scienza, dice Deleuze)", all'interno di "un caos che genera isole di regolarità, che produce *più cosmi* e al contempo li risucchia in un mare di irregolarità infinita". La letteratura dona voce a quelli che Benjamin chiama caratteri, espressione della vita comune, di un mondo "fatto di qualità comuni che si esemplificano di volta in volta in quelli che siamo soliti chiamare individui"³. Pensiamo allora a Milan

1 D. Lapoujade, *Les existences moindres*, cit., p. 30: "Mais il existe des êtres dont l'existence est encore moindre, si l'ont peut dire. Souriau décrit un type d'existence encor plus tenu, encore plus fragile, que celui des êtres de fiction, ce sont les êtres virtuels".

2 P. Godani, *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, Deriveaprodui, Roma 2016.

3 Ivi, p. 29. A p. 32 Godani scrive: "Nel concetto di carattere vediamo come la conversione delle vite personali in vite comuni e l'inversione dell'interiorità nell'esteriorità coincidano senza residui. Infatti il soggetto che si identifica nel suo tratto caratteristico (che identifica la propria individualità con un elemento puramente espressivo quale è il carattere) si identifica con qualcosa che non gli appartiene in maniera esclusiva, con qualcosa che è per sua stessa natura condiviso: non solo perché ciascuno potrebbe essere un avaro o un malato immaginario, ma perché se qualcuno è avaro lo è allo stesso modo in cui lo può essere chiunque altro. È come se Benjamin ci dicesse che la libertà può trovarsi solo nell'identificazione dell'individuo con il suo essere comune". Affine a questa idea di vita comune è il punto di vista del richiamato Gil, che nel suo libro deleziano scrive: "La molteplicità delle differenze pre-individuali dà forma alla vita come "una vita e, quando queste differenze emanano dalla morte (impersonale), esse

Kundera,⁴ che nell'incipit dell'*Immortalità* riflette, muovendo dall'analisi del saluto di una sessantenne a bordo piscina, sul fatto che i gesti sono molti meno degli individui e quindi più individuali. Portiamo la mente soprattutto⁵ a *L'uomo senza qualità*⁶, che meglio sarebbe aver tradotto "senza proprietà", nel senso che le qualità di ciascuno non sono di *propria* proprietà, e ci accorgiamo che si tratta di un romanzo il quale disegna il rapporto tra individuo e vita comune: Ullrich è un carattere senza carattere o con infiniti caratteri. La concezione antipersonalistica è dunque qui quella dei "tratti", ancora secondo Godani⁷, che delinea un'ontologia opposta a quella dell'individuo, proponendo una lunga riflessione metafisica. Più di questa ci interessa però, a questo punto, la strada *letteraria* di Musil, che erode il dominio concettualistico e apre, secondo la nostra perversione, al ritorno del soggetto.

Eccoci ancora al letterario, dal quale transitiamo al mito.

Deleuze ne parla poco e con profonda avversione. Sostiene che in esso non ci sia vita possibile. Il mito sarebbe, insieme alla tragedia, un sistema "di rappresentazioni simboliche che riconducono ancora il desiderio a condizioni esterne determinate e a codici oggettivi particolari"⁸. Questo sistema verrebbe elevato a universalità

comunicano con me, risvegliano cioè differenze singolari che sgorgano da me stesso e in tal modo si liberano. In fondo si tratta dello sgomento e della gloria di esistere come singolarità pre-individuale, dalla folgorazione data dall'esistenza di quell'emozione, di quella particolare voce (dell'uomo che è morto), che attraversano tutti i presenti in un funerale, fratelli nella differenza incomprensibile che li avvicina gli uni agli altri" (J. Gil, *L'impercettibile divenire dell'immanenza*, cit., p. 114).

4 M. Kundera, *L'immortalità*, tr. it. di A. Fabula, Adelphi, Torino 1990.

5 P. Godani, *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, cit., p. 38: "Ulrich è privo di qualità proprie solo perché vive le "sue" qualità come sospese in aria, come esperienze senza portatore, che non si raccolgono attorno all'individuo come fosse il loro luogo di appartenenza".

6 R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1956.

7 P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020. In un'ottica diversa, con premesse in parte simili, anche Perniola ci parla di Musil in un senso eteronimicamente interessante, scrivendo che "il libro di Musil può essere considerato, a cominciare dal titolo, come il rifiuto della prospettiva protestante e in particolare dell'enfasi che essa pone sull'autenticità, sulla proprietà, sull'inalienabilità dell'identità soggettiva e delle sue manifestazioni mondane. Ma ciò non implica affatto una ricaduta nella mistica medioevale dello spossamento e dell'auto annullamento: al di là del misticismo antico-medioevale e del soggettivismo moderno (al cui sviluppo il protestantesimo ha dato un contributo fondamentale) è nata fin dall'antichità (con lo stoicismo) e si è tramandata attraverso due millenni (con il cattolicesimo) una terza strada che è quella della *partecipazione impartecipe*, del sentire dal di fuori, della cosa che sente, del *sex appeal* dell'inorganico, del rito senza mito, della *ripetizione differente*." Uno degli esiti evidentemente eteronimici di questa partecipazione impartecipe, il cui concetto implica una rilettura della cultura cattolica via Gucciardini e Ignazio di Loyola (e che qui non possiamo indagare, ma di cui apprezziamo la terza via tra soggettivismo e spossamento, pensando che l'eteronimia si collochi in questo solco, pur nelle differenze) è che Ulrich "possiede certe caratteristiche, ma queste non gli appartengono: "quando è in collera qualcosa in lui ride. Quando è triste, si accinge a qualche impresa" (M. Perniola, *Del sentire cattolico*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 144-145).

8 G. Deleuze, F. Guattari, *L'AntiEdipo*, cit., p. 392. In *Logica del Senso*, cit., Deleuze invece scrive a p. 224 che "Il mito, con la sua struttura sempre circolare, è proprio il racconto

antropologica dalla psicanalisi. Da De Castro abbiamo però imparato che “il mito propone un regime ontologico comandato da una influente differenza intensiva che incide su ciascuno dei punti di un continuo eterogeneo, in cui la trasformazione precede la forma, la relazione è superiore agli elementi della stessa e l’intervallo è interno all’essere”⁹: il soggetto mitico risulta essere stato ciò che poi sarà, secondo una concezione pura della virtualità. La nostra cultura tende a rimuovere questo fatto, ma invano, se “gli spiriti sono la prova che non tutte le virtualità sono state necessariamente attualizzate e che il turbolento flusso mitico continua sordamente a ruggire”¹⁰. La mancata attualizzazione di tutte le virtualità è dunque un punto cardinale della vicenda mitologica, segnata da una inesauribile apertura al cambiamento e alla reinvenzione, contro l’idea di fissazione in codici particolari. Pensando proprio a Deleuze: non c’è il mito di Kleist che ripete, differendolo, quello classico di Penthesilea così come fa Tournier con il Robinson di Defoe¹¹? Il mito infatti non ha un’origine definita ed è già da (per) sempre iniziato. Esso viene preso dal “mezzo” e ripetendosi indica la differenza, come vuole il meccanismo ontologico deleuziano: ecco Pavese che riscrive la mitologia greca, Joyce che muta Ulisse in Leopold Bloom, Cortazar che trasforma Teseo in fascista e il Minotauro in anarchico. La mitologia non può che riprendere temi classici, come si evince dai grandi poemi primonovecenteschi di Ezra Pound o Thomas Eliot. Essa però li trasfigura senza posa, sino a giungere al balbettio, al simbolo che frana e si disperde.

Il mito presenta un carattere super-trascendentale: esso non ha origine, ma è sempre discorso sull’origine. Non si parla di mito dal di fuori, ma si è sempre presi nella (in una) macchina mitologica¹². Rispetto al tema della contraddittorietà metafisica deleuziana: il mito è immersione pura nel reale e al contempo riflessione su questo. Esso sorge dal fuori, ma è un discorso speculativo su questo fuori. Si parla del mito e già si comincia a scriverne uno. Il mito rimanda alla questione ontologica dell’immanenza. Essa chiama una trascendenza impossibile a dirsi, ma che rinviene incessantemente, secondo il meccanismo trascendentale. Il mito è così centrale, anche in ottica (post)deleuziana non perché logicamente sovraordinato rispetto agli altri generi letterari o addirittura al reale che tenta di rappresentare. La sua centralità deriva dal rapporto di scambio quasi osmotico con il fuori (che gli è dentro). Dalla trascendentalità origina un’immagine del pensiero mitica, che

di una fondazione. Esso permette appunto di erigere un modello in base al quale i diversi pretendenti potranno essere giudicati. Ciò che deve essere fondato, infatti, è sempre una pretesa. Il pretendente dunque richiama un fondamento e la sua pretesa ben fondata o mal fondata, infondata”. Il transito dal mito al metodo mitico di cui si parlerà, con l’eteronimia posta al centro, indica uno sfasamento di questo “modello”, che si pluralizza letteraturizzandosi.

9 E. V. de Castro, *Metafisiche Cannibali*, cit., p. 53.

10 Ivi, p. 54.

11 Per le riflessioni sulla prima opera cfr. G. Deleuze, *L’Antiedipo e Millepiani*, cit.; per la seconda in particolare Michel Tournier e il mondo senza altri, in *Logica del senso*, cit., pp. 264-281.

12 Mi riferisco con questa espressione all’opera di F. Jesi. Si vedano *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968; *Mito, Violenza, Memoria*, Carocci Roma 2012; *Il tempo della festa*, Notte-tempo, Roma 2013.

viene disegnata e distrutta nello stesso tempo (svanisce come Euridice quando Orfeo si volta). Nel mito ci sono un discorso sul fondamento, ma anche un silenzio¹³. Diceva con approccio rizomatico Vernant che “il mito si presenta sotto forma di racconto venuto dalla notte dei tempi e che esisteva già prima che un qualsiasi narratore iniziasse a raccontarlo”¹⁴ e rifletteva di materiali mitologici, o virtualità deleuziane, Sallustio: “queste cose non avvennero mai, ma sono sempre”¹⁵.

Mitico è il tempo proustiano in cui ci si può installare con un balzo ontologico e mitica l'immagine del pensiero. Né l'uno né l'altra soccombono al concetto. La metafora a questa altezza risulta metamorfica e quindi più letterale della letteralità.

Mitica è la concezione della giustizia derivante da questo tempo e da questa immagine. Essa è figlia dell'immaginazione eteronimica, che la custodisce virtualmente al di là di ogni attualità giuridico-positiva.

Mitico è il piano di immanenza, da cui il mito trae energia in modo ulteriore rispetto alle altre forme letterarie, immerso com'è nella vita, a partire da una (sempre finzionale) origine immemorabile: esso è “nello stesso tempo qualcosa di necessario e di impossibile”¹⁶.

Mitica, ancora, è l'umanità dei tratti, in cerca di una specificazione che non avviene mai del tutto: come in Vico, l'uomo tiene per sé una virtualità di bestione. Come in Carlo Levi,¹⁷ a ogni mondo spetta la virtualità di tutti i mondi, a ogni tem-

13 De Castro scrive che “La mitologia amerindiana, alla fine, è una molteplicità aperta, una molteplicità alla $n-1$, o per meglio dire alla $M-1$, in omaggio al mito di riferimento, $M1$, il mito bororo che, come si nota subito in *Il crudo e Il cotto*, non era che una versione rovesciata e indebolita dei miti gé che ne conseguivano ($M7-12$). Il mito di riferimento è così un mito qualunque, un mito “senza riferimenti”, un $m-1$, come ogni mito. Ogni mito è infatti la versione di un altro mito, ogni altro mito si apre su un terzo e un quarto mito, e gli $n-1$ miti dell'America indigena non esprimono un'origine, né indicano un destino: non hanno riferimento. Discorso sulle origini, il mito è precisamente ciò che si sottrae a un'origine. Il “mito” del riferimento cede il posto al senso del mito, al mito come macchina di senso: uno strumento per convertire un codice in un altro, per proiettare un problema su un problema analogo, per fare “circolare il riferimento” (direbbe Latour): per controeffettuare il senso in maniera anagrammatica” (E. V. De Castro, *Metafisiche Cannibali*, cit., pp. 179-180). Secondo l'ottica qui seguita, che si preciserà attraverso una lettura del voltarsi di Orfeo verso Euridice, il mito è in un rapporto più stretto di quello teorizzato da De Castro con l'origine. L'origine viene sì indagata dal mito, ma svanisce non appena la si guardi. In un certo senso proponiamo una via mediana tra l'appena richiamata tesi di De Castro (autore deleuziano che interpreta il mito, soprattutto amerindio, alla luce di Deleuze) e Deleuze, che scrive “Il mito, con la sua struttura sempre circolare è proprio il racconto di una fondazione” (G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 224). Se il mito è deleuzianamente il racconto di una fondazione (ciò che Deleuze aborrisce), bisogna immaginare di questa fondazione un racconto impossibile, in *concordia discors* con quanto sostenuto da De Castro. Se inoltre, come nota il richiamato Lapoujade, il “farla finita con il giudizio” non esaurisce la *quaestio iuris* in filosofia, qui propongo una via mitica o eteronimica alla *quaestio iuris* (nella convinzione metodologica che la via mediana di cui dicevo possa essere letteraria).

14 J.P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, France Loisirs, Paris 2000; tr. it. *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2001, p. 5.

15 La frase di Sallustio si trova anche in esergo a R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Torino 2009.

16 Cfr. S. Givone, *Introduzione a C. Pavese, Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 2014, p. V.

17 Scrive Italo Calvino nella prefazione di C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1968: “Ma quello che conta è questo senso della compresenza dei tempi che Carlo Levi

po quella degli altri tempi. Ci troviamo mitologicamente tutti in punto, al modo del Calvino Cosmomico¹⁸. Il mito deleuziano avvicina a quel divenire-impercettibile che si accarezza quando ci si confonde con l'umanità tutta nella sua indeterminatezza (l'impercettibilità risuona nella poetica del Levi confinato quasi gioiosamente a Gagliano¹⁹); permette anche di scorgere i molteplici divenire-animale: basta farsi un poco stregoni²⁰ per scorgersi nella virtuale contemporaneità di tutti i tempi (direbbe Giacomo Jori²¹: "un eterno presente fantasmagorico e rutilante", secondo un "cubismo temporale").

Mitico è il metodo: dopo il metodo del mito,²² ecco un Deleuze eliotiano²³ in cui si giustappongano serietà e ironia, in cui ogni concetto rimandi a tutti gli altri e la contraddizione non si sciogla. Mitici anche i personaggi concettuali come Bartleby o Achab.

trasmette, questo suo tenersi librato come in un punto in cui può vedere scorrere le lancette degli orologi in sensi divergenti. Una concezione che potrebbe essere vertiginosa e drammatica se Carlo Levi non ce la presentasse costantemente gremita di cose, di cose e di persone (e animali, e piante), viste e descritte sempre con grande amore, con una naturale propensione per recuperare l'antico nel nuovo, per trovare nell'antico le vie di comprendere il nuovo con una naturale predilezione anche per la parola antico, specialmente in chiusa di periodo, tale da dare alla frase una dolcezza carezzevole, capace di esorcizzare gli aspetti più stridenti e crudi del presente e del futuro" e ancora su Carlo Levi: "è il testimone della presenza d'un altro tempo all'interno del nostro tempo, è l'ambasciatore d'un altro mondo all'interno del nostro mondo". (Agli eteronimi letterati il tempo mitico piace più in Carlo Levi che nel pur bravissimo De Castro: sostengono, proseguendo la loro critica al concettualismo, che per intenderlo occorra infatti leggere grandi libri di finzione).

18 I. Calvino, *Le Cosmicomiche*, Einaudi, Torino 1965, p. 55: "Si capisce che si stava tutti lì - fece il vecchio Qfwfq- e dove altrimenti? Che ci potesse essere lo spazio nessuno lo sapeva. E il tempo, idem: cosa volete che ce ne facessimo del tempo, stando lì, pigiati come acciughe? Ho detto pigiati come acciughe tanto per usare un'immagine letteraria, in realtà non c'era spazio nemmeno per pigiarci. Ogni punto d'ognuno di noi coincideva con ogni punto di ognuno degli altri in n punto unico che era quello in cui stavamo tutti."

19 Mi riferisco ancora a C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit.

20 Nel capitolo intitolato *Ricordi di uno Stregone*, con grande apprezzamento da parte degli eteronimi letterati, Deleuze e Guattari scrivono enigmaticamente: "Noi stregoni sappiamo bene che le contraddizioni sono reali, ma che le contraddizioni reali fanno ridere" (G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*. cit., p. 391).

21 Mi riferisco alla lezione di Jori su Jesi già citata.

22 E. V. De Castro, *Metafisiche Cannibali*, cit., p. 190.

23 Scrive A. Serpieri nell'*Introduzione* a T.S. Eliot, *La terra Desolata*, a cura di A. Serpieri, BUR, Roma 2012, p. 6: "Il metodo compositivo è un altro, non più sequenziale e monologico bensì relazionale e dialogico, sia a livello intratestuale che a livello intertestuale. Semplificando, si potrebbe concludere che quello che più interessa a Eliot (come d'altronde a Pound, Joyce ecc.) è mettere in rapporto: soggetto e oggetto, presente e passato, realtà e mito, testo e testo. Nasce così quel metodo mitico che l'anno successivo all'uscita de *La terra desolata* lo stesso Eliot avrebbe così chiamato e definito in termini molto appropriati, recensendo l'*Ulisse* di Joyce ("The dial", Novembre, 1923): "Nell'usare il mito, nel manipolare un continuo parallelismo tra il mondo contemporaneo e il mondo antico, Joyce sta seguendo un metodo che altri devono seguire dopo di lui [...]. È semplicemente un modo di controllare, ordinare, dare forma e significato all'immenso panorama di futilità e anarchia che è la storia contemporanea [...]. Invece del metodo narrativo, noi possiamo ora usare il metodo mitico".

Mitici persino i concetti. Secondo l'ontologia deleuziana mitizzata: la via di fuga dal trascendente deve implicarne una dall'immanente. Il mito corre nei due sensi. Dal monismo si può saltare al dualismo. Quando il soffocamento del significante diviene intollerabile, ecco che il mito muta umoristicamente. Se si esagera però con l'umorismo, procediamo con il movimento contrario (il mitopoietista contemporaneo David Foster Wallace immagina dopo il cinismo postmoderno -mito dei cinici²⁴- una poetica della *new sincerity*²⁵ -mito dell'autenticità romantico²⁶. Occorre pensare i due insieme e ipotizzare un vertiginoso *romanticinismo*, però contraddetto dalle virtualità che fanno eco). D'altronde gli studiosi del mito sempre a questa complessità fanno riferimento: Jesi²⁷ critica l'artificialità dei miti della cultura di destra²⁸, ma poi comprende che nemmeno a sinistra si può uscire dal mito.²⁹ Wu Ming³⁰ falliscono come mitopoietisti perché si scottano con il mito del mito.

Mitica l'antropologia: anche leggendo l'umano in senso macchinico, riduzionista, monista, vediamo che questi funziona mitologicamente. C'è il mito dell'algoritmo³¹, ma soprattutto un introvabile algoritmo del mito (L'homo *imaginans* deleuziano è quindi anche *miticus*, nella sua incapacità di posizionarsi tra ragione e fantasia).

24 Il cinismo non va evidentemente confuso con la filosofia dei cinici antichi. In tal senso rimane attuale P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, a cura di A. Ermano, Raffaello Cortina, Milano 2013.

25 Foster Wallace immagina la nuova sincerità come superamento di una letteratura legata al cinismo di un'ironia istituzionalizzata che così descrive: "l'ironia, per quanto divertente, svolge una funzione quasi esclusivamente negativa. È critica e distruttiva, fa tabula rasa. Questo di sicuro è il modo in cui la vedevano i nostri padri postmoderni. Ma l'ironia è particolarmente inefficace quando si tratta di costruire qualcosa che prenda il posto delle ipocrisie che ha demolito. Questo è il motivo per cui do ragione a Hyde quando afferma che l'ironia prolungata diventa stucchevole. Perché è poco sostanziosa. Anche gli umoristi più brillanti danno il loro meglio in piccole dosi. Trovo che chiacchierare alle feste con gente con un tale dono dell'ironia sia tremendamente divertente, ma me ne torno sempre a casa con la sensazione di aver subito una serie di interventi chirurgici radicali. E quanto a farsi 5000 chilometri in macchina con un fine umorista o leggermi 300 pagine di romanzo piene solo di annoiato sarcasmo alla moda, uno finisce per sentirsi non soltanto svuotato ma, come dire...oppresso" e ancora "E state attenti: l'ironia ci tyranneggia. La ragione per cui l'ironia onnipresente nella nostra cultura è allo stesso tempo così potente e così insoddisfacente è che chi usa l'ironia è impossibile da inchiodare" (D. Foster Wallace *E unibus pluram*, contenuto in *Tennis, tv, trigonometria, tornado e altre cose divertenti che non farò mai più*, cit.).

26 Una efficace critica al mito romantico e alle sue ascendenze roussoviane è contenuta in B. Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Il Mulino, Bologna 2012.

27 Secondo Jesi, la scienza del mito acquista l'aura stessa del sacro: diviene un cavallo di Troia per introdurre nel recinto delle analisi dei materiali culturali una sorta di ierologia.

28 Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.

29 Si pensi al citato *Esodo*.

30 Come si vede, ad esempio, leggendo l'*Intervista al quotidiano francese "L'Humanité"*, versione integrale, accessibile a <https://www.wumingfoundation.com/giap/2018/08/intervista-humanite/> in cui il gruppo fa autocritica: "Da quell'eccesso di fiducia prometeica nella "mitopoiesi" siamo ripartiti, per nuove riflessioni, nuovi esperimenti".

31 Per fare un esempio di potente (oltre che ben condotta) divulgazione di largo successo sull'umano inteso algebricamente, cfr. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

Mitico lo stile: quella deleuziana ci salva dalla terribile tristezza di tanta mitologia anche contemporanea³², dal nichilismo disperante (un po' di Deleuze se no soffoco) sempre *à la page*, (esiste un tragico ottimismo antropologico deleuziano, infatti³³). Deleuze, di più, salva dal mito proprio perché è un suo avversario. L'empirismo trascendentale (virtuale) del mito media tra gli scivolamenti mito-entusiastici e quelli anti-mito, sapendo che l'oscillazione è parte del discorso. Uno dei guadagni dello stile deleuziano consiste nell'evitare un atteggiamento ingenuamente critico (sapendo che dal mito non si esce), essendo però avvertiti dei rischi intrinseci al mito. La ierofalia introdotta come cavallo di Troia da parte del mitologo che si fa sciamano (quanto teme Jesi) è sempre possibile: occorre dichiararlo apertamente, senza però trasformarsi in critici cinici. Entusiasmo e distanza cercano di essere scongiurati dallo stile deleuziano, ma rimangono due estremi che attraggono tanti (pensiamo a Thomas Mann, che rimpiange, pur avendolo superato, l'irrazionalismo contenuto nei *Discorsi di un impolitico*; a Pavese, partigiano, ma forse affascinato dalla *religio mortis* nazi³⁴; persino a Jesi, critico di mitologemi pretesi autentici e autore di *Esodo*, splendido poema a carattere inevitabilmente mitopoietico).

Mitico il soggetto: c'è una impersonalità del mito, come nel discorso libero indiretto. Siamo dunque fuori dalla biografia spiccia e dai piccoli segreti. I tratti di questa impersonalità consentono a tutti di trovare qualcosa di adatto a sé, costruendolo miticamente, eteronimicamente. Qui si può fare il gioco dell'idiosincrasia e quello dei simulacri, delle maschere e persino dei significanti. (C'è sempre lo scrivere per un popolo a venire, tutto da costruire e che mai verrà del tutto, secondo una concezione dell'identità né rinunciataria né escludente. Questa è adatta ad un popolo minore come quello vagheggiato da Kafka, ideale per chi sa che si parla necessariamente della propria storia pur se questa storia non ci appartiene. Bisogna però cautelarsi da un certo uso politico del mito, pur sapendo che in parte esso è inevitabile³⁵. Non c'è per fortuna un mito deleuzianamente genuino).

32 Seguendo le orme di Jesi, bisognerebbe dotarsi di una "ironia appena dissimulata, l'abbassamento comico o il witz come stratagemmi dell'intelligenza, ciò che potremmo definire una "mitopoiesi leggera" e autoironica". (F. Moliterni, *Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo*, in "H-ermes. Journal of CommunicationH-ermes" n. 1, 2013, pp. 59-70, p. 61).

33 Cfr. P. Fabbri, *L'oscuro principe spinozista. Deleuze, Hjelmslev, Bacon*, in "Discipline Filosofiche", numero dedicato a G. Deleuze, n. 1, 1998.

34 In *Germania Segreta* Jesi si interroga sull'influsso della c.d. *religio mortis* su Cesare Pavese. (Cfr. D. Suardi, *La religio mortis di Cesare Pavese*, in "Doppiozero", 2012, in cui si riprendono le famigerate annotazioni del cosiddetto *Taccuino segreto*, alcuni dei cui materiali confluiranno in C. Pavese, *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Einaudi, Torino 1952); circa T. Mann, bisogna rimarcare che ancora nel 1952 egli scrive su *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli, Adelphi, Torino 1997: "Non me la sono mai sentita di rompere davvero con le *Considerazioni*: esse sono un'opera di travaglio e di scandaglio faticoso e schietto di me stesso a cui devo essere grato già perché solo quella tribolazione ha reso possibile *La montagna incantata*" (a tale proposito cfr. S. Fornaro, D. Summa (a cura di), *La seduzione del mito. Furio Jesi, Thomas Mann e Karoly Kerényi*, in "Eidolon. Saggi sulla tradizione classica", Edizioni di Pagina, Bari 2013).

35 In Jesi, che muove da un'idea di mito come zero efficiente, "tutte le opere mostrano questa duplicità di sguardo e si interrogano sull'importanza dell'utopia e sulla possibilità proble-

Mitico l'evento: c'è un senso, che sorge dall'incontro con il mito, dal di dentro. Questo senso va inventato, ma a partire da segni che si incontrano, senza averli scelti. Non serve una teoria evenemenziale formalistica, bensì l'antropologia proustiana dell'incontro, che schiude all'eteronimia (Al mito si può reagire con fedeltà impossibile, quasi isterica e sempre fondamentalista oppure con distacco, ironia, anch'essi impossibili in quanto tali).

Mitico, l'umorismo dunque. Si può fare il clown³⁶ per ritagliarsi spazi di libertà all'interno di mitologie depredate, dentro e contro (come si diceva una volta). A volte però occorre il movimento contrario, senza dimenticare il primo. Si tratta di scherzare con i seri ed essere seri con chi scherza sempre, così come proviamo ad essere trascendenti con gli immanentisti e viceversa, secondo la doppiezza ontologica. A volte si muore di sciocchezze, altre di seriosità (e occorre mantenere un buonumore deleuziano). Ci si deve esercitare nel riso sovrumano, dimenticando l'ironia socratica buona per impartire piccole lezioni. Il riso-schizo conduce al sublime, dal quale però occorre tornare alla critica e riacquistare dunque la giusta ironia.

Mitico il finzionalismo. Riluce anche qui la doppiezza deleuziana, che crea e distrugge l'immagine del pensiero, secondo un'iconoclastia intermittente: l'immagine esiste, ma scompare (risulta sfocata). La mitologia trascendentale cerca di assumere il dispositivo antropologico della finzionalità, che funziona, persino in modo struggente, anche quando si sospenda la sospensione dell'incredulità, secondo una intonazione affettiva del vattimiano *credere di credere*³⁷ (fenomenologia mitica, dunque). Nel mezzo deleuziano non ci si interessa dell'origine perché si dà per scontato il senso dell'interrogarsi (*qualcuno si interroga, invece, obietta un eteronimo*).

matica di un 'mito di sinistra': il ricorso al mito da parte della propaganda politica rischia di diventare un elemento intrinsecamente reazionario anche quando le sue finalità sono progressiste. Servirsi di immagini dotate di forte impatto inconscio e capaci di suscitare forte emozione significa infatti neutralizzare la razionalità critica necessaria a una lucida azione di trasformazione della società" (E. Manera, *La critica militante e la riflessione sull'uso politico del mito*, in "Nazione Indiana", 2012), prospettiva che qui si accoglie problematicamente, avvertendo l'impossibilità di uscita dal mito, nel cui mezzo ci si trova e dal cui mezzo si scrive.

36 Si veda in questo senso E. Nivolo, *Antropologia dei clown*, Mimesis, Milano 2016.

37 G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996. Nel nostro approccio eteronimico, ci sono almeno quelli che credono di credere, quelli che credono di non credere, quelli che non credono di credere e quelli che non credono di non credere. Per quanto riguarda la relazione con la filosofia di Vattimo, sviluppata a partire da una lettura nietzscheana di Heidegger (sin da *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Filosofia, Torino 1963), qui l'ispirazione è meno legata ad una (critica della) metafisica e più schiettamente antropologica, pur senza ambire- come proposta antropologico-letteraria- ad una valenza universalista (l'universalità è anzi messa sotto critica dall'eteronimia), ma ritendendosi situata in quanto istituzionale. In questo "credere di credere" riscontriamo sia fede nell'evidenza fenomenologica, sia una critica di questa, che però non elimina la credenza (secondo il meccanismo letterario della sospensione dell'incredulità al quadrato con i tanti eteronimi al lavoro: la letteratura genera struggimento anche quando si sospenda la sospensione dell'incredulità e forse in special modo quand'è così, vista l'inscindibilità del nesso critica-finzione, una volta stabilita l'originarietà sia della metaletteratura sia della "credenza", come proverò ad argomentare nel secondo volume).

Mitica l'eteronimia, infine. Essa costituisce una rifrazione personalistica dell'immagine di pensiero. Si pretende controparte antropologica dell'immanentismo de-leuziano.

Di qui bisogna dunque (ri)cominciare.

Appendice: Eteronimia

Non voglio proporre un punto di vista generalmente filosofico, quanto un ragionamento sull'eteronimia che spieghi il metodo seguito sin qui¹. Pessoa è indubbiamente un gigante e forse ragione Badiou² a sostenere che la sua unicità filosofica dipenda dal fatto che si pone al di là della disfidata tra platonismo e rovesciamento dello stesso. A proposito di rovesciamento platonico, non mancano comunque le letture strettamente deleuziane, come quella di Gil³, già evocato sull'immanentismo, secondo cui nel conterraneo c'è una metafisica delle sensazioni, ma intellettuali e astratte, simili in questo senso ai percetti. Adam Morris scrive di *heteronymic machine*⁴ che, in quanto antilineare e anticartesiana, rassomiglia invece al piano consistenza. In modo paradeleuziano, invece, la sensazione come finzione conduce ad avvicinare il portoghese ad un Leibniz⁵ barocco.

Nemmeno voglio parlare da un'angolazione critico-letteraria. Ci sono ovviamente grandi e importanti analisi "letterarie" sull'eteronimia, che peraltro debordano quasi sempre nella filosofia, come avviene in Tabucchi, autore della più nota tra queste in Italia. Le sperimentazioni pessoiste, quasi⁶ "prosecuzioni" letterario-eteronimiche come per Saramago e per lo stesso Tabucchi,⁷ sono altrettanto importanti, ma nemmeno su queste mi intrattengo.

Seguirei, radicalizzandolo, l'intento di Mora (uno degli eteronimi) messo in esergo alla raccolta di saggi di Lourenço⁸: "Bisogna convincersi che, nella lettura di ogni libro, dobbiamo seguire l'autore e non pretendere che sia lui a seguire"⁹,

1 Pertanto non farò riferimento all'*opera omnia* pessoiana, eteronima e ortonima, concentrandomi sul tema specifico, ma centrale, dell'eteronimia.

2 A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Paris 1998; tr. it. *Inestetica*, Mimesis, Milano-Udine 2007, p. 60.

3 J. Gil, *Fernando Pessoa, ou a metafísica das sensações*, Relógio D'água, Lisbona 1987; tr. fr. *Fernando Pessoa ou la Méthaphysiques des Sensations*, Editions de la Difference, Paris 1997.

4 A. Morris, *Fernando Pessoa's Heteronymic machine*, in "Luso-Brazilian Review", Vol. 51, Number 2, University of Wisconsin Press, Madison 2014, pp. 126-149.

5 F. Giampietri, *Due maschere a confronto. Leibniz e Pessoa*, Filosofia e nuovi pensieri, 2014.

6 J. Saramago, *L'anno della morte di Riccardo Reis*, tr. it. di R. Desti, Feltrinelli, Roma 2009.

7 A. Tabucchi, *Requiem*, Feltrinelli, Milano 1992 e *Gli ultimi tre giorni di Fernando Pessoa*, Sellerio, Palermo 1994.

8 E. Lourenço, *Fernando Rei da Nossa Baviera*, Moeda, Lisboa 1986; tr. it. *Fernando re della nostra Baviera. Dieci saggi su Fernando Pessoa*, Empiria, Roma 1997.

9 Ivi, p. 11.

che peraltro è affine all'invito deleuziano sul seguire il filosofo anziché criticarlo. Naturalmente il problema fondamentale con Pessoa è decidersi su cosa seguire. Secondo lo stesso Lourenço, l'eteronimia si situa "al livello dell'"ontologico" (è ontologia in atto), essendo come è, pura e interminabile interrogazione sull'essere molteplice delle "verità" o dei "comportamenti" in cui il pensare ad esse li converte"¹⁰, grazie ad un pensiero poetante proteso alla propria impossibile autotrasparenza. Si tratta, in aderenza a questa impostazione, non di esaltare acriticamente il gioco eteronimico e risolvere in esso Pessoa (semplificandolo) o al contrario smascherarlo come trucco formale (sminuendolo), ma di farlo deflagrare filosoficamente in tutta la sua contraddittorietà.

In questo lavoro non ho trattato l'eteronimia come una mera tecnica letteraria, ma alla stregua di una condizione o, deleuzianamente, immagine del pensiero, mettendo in atto una serie di concatenamenti un po' folli, grazie ad un'istero-nevrosi, non psichiatrica, come quella che Pessoa ironicamente si autodiagnostica. Vorrei dunque ora, più esplicitamente, proporre l'eteronimia come una via pluralistica al finzionalismo, ponendomi all'ascolto dei vari eteronimi di Pessoa, secondo la convinzione paradossale che abbiano ragione tutti.

Se, in uno dei saggi della sua bellissima raccolta, Lourenço sostiene che "La soluzione che Pessoa trovò per le sue difficoltà personali, spirituali e letterarie – la famosa proliferazione in poeti – ci interessa solo nella misura in cui è, dall'inizio alla fine, creazione poetica,"¹¹ ciò forse vale dal punto di vista della critica letteraria, ma non resta l'unico discorso possibile sul tema, come proverò a sostenere nel secondo volume sul tema della finzione, in riferimento a Kermode e ad altri autori. Se, ancora, secondo Lourenço non bisogna analizzare gli eteronimi "come se" fossero veri, io penso che proprio questo *come se* sia lo snodo fondamentale. D'altronde nella sua lettera a Monteiro sulla genesi dell'eteronimia è Pessoa – quello "vero"? L'ortonimo? – a dirci della "comparsa in sé" del suo maestro Alberto Caeiro¹², intendendola come se essa fosse veramente avvenuta.

Se c'è una ragione biografica per prendere gli eteronimi sul serio, altrettanto esiste in Pessoa una obiettiva presa di distanza dalle sue creature e ciò naturalmente complica l'analisi. Pessoa si contraddice. Emergono in lui idee che si ripetono in uno o nell'altro eteronimo, ma se ciascuno di essi viene preso per vero secondo una sintesi disgiuntiva, in questo ragionando molto deleuzianamente, allora non c'è un angolo particolare da cui poter stabilire "una" verità. La finzione, a questo punto, risulta una modalità inevitabile di esprimersi e non solo l'alternativa reattiva alla

10 Ivi, p. 15

11 Ivi, p. 20.

12 F. Pessoa, *Lettera a Adolfo Casais Monteiro sulla genesi degli eteronimi*, cit. "Passai qualche giorno a elaborare il poeta ma non ne venne niente. Alla fine, in un giorno in cui avevo desistito – era l'8 marzo 1914 – mi avvicinai a un alto comò e, preso un foglio di carta, cominciai a scrivere, in piedi, come scrivo ogni volta che posso. E scrissi trenta e passa poesie, di seguito, in una specie di estasi di cui non riuscirei a definire la natura. Fu il giorno trionfale della mia vita, e non potrò più averne un altro simile. Cominciai con un titolo, O Guardador de Rebanhos. E quanto seguì fu la comparsa in me di qualcuno a cui subito diedi il nome di Alberto Caeiro. Mi scusi l'assurdità della frase: era apparso in me il mio Maestro".

“vera vita” che Pessoa il disperato non riesce a vivere. La finzione, eteronimicamente declinata, rimane a questo punto come pura forma o minima trascendentalità, grazie alla quale si dicono sincronicamente cose diverse, come succede al virtuale che resiste rispetto all’attuale o al tempo in un altro tempo (secondo l’idea di un trascendentale perdurante in Deleuze).

Poiché Pessoa stesso (di nuovo: quale?) teorizza l’eteronimia (come nella lettera a cui mi riferivo), non per forza dobbiamo prendere sul serio più l’ortonimo di altri eteronimi, senza che questo implichi una strategia di lettura furbesca.

Naturalmente è esistito un certo Fernando Pessoa (senza insistere con i giochi di parole per cui Pessoa significa *persona*, ossia maschera e in francese *personne*, cioè nessuno), ma poi questi si è espresso in una maniera tale da complicare persino questo mero fatto. Lourenço,¹³ sempre argomentando sulla valenza letteraria della strategia pessoiana, parla in effetti di rilievo mitologico della totalità eteronimica e questo, secondo la mia impostazione, ne fa già molto più che un’operazione letteraria, letteresca o libresca che sia. Sempre Lourenço, in effetti, segue altrove strade diverse, ad esempio scrivendo che “Tutte le sue odi dilaceranti alla Notte testimoniano la profondità della sua esperienza sacrale della solitudine. Ma non testimoniano meno la sua umanissima necessità di tenerezza nella sua vita. Il malinconico profilo della compagna immaginaria si ritaglia nel tessuto di quella Notte redentrice come una stella posata sull’irrespirabile solitudine vitale che fu quella della sua autentica vita”¹⁴, così da svelare un accostamento esistenzialista in cui Pessoa è presentato come un eroe tragico, un monaco al tempo della morte di Dio e persino un martire e profeta. “Io stesso mi annovero tra gli obnubilati dall’eteronimia”¹⁵, ammette il critico portoghese e, affidandosi a Pessoa, spiega “Il mito è il niente che è tutto”¹⁶. Il punto mi sembra fondamentale: eteronimicamente, una volta che sei nel “tutto”, è difficile tornare a definirlo “niente”.

Il punto di vista dipende dal luogo in cui ci si colloca, secondo un’adesione problematica alla teoria evenemenziale di Deleuze, ossia alle sempre svariate contro-effettuazioni possibili dell’evento, ciò che peraltro pone il problema antropologico della libertà in relazione al ritorno del soggetto. Sempre Lourenço acutamente mostra come “ai testi-differenti che giustificerebbero la mitologia eteronimica, sia nell’ottica di Fernando Pessoa sia nella nostra, di tutti, si oppone il testo-delle-differenze, chiamato il Libro dell’inquietudine dove gli scritti immaginari che designiamo come Caero, Reis e Campos si articolano tra loro e gli altri testi non-eteronimici senza soluzione di continuità, rivelandoci, così, non il carattere costruito dei testi eteronimici, ma solo il carattere ludico della loro autonomia e la loro funzione occultante. Come il Libro dell’inquietudine testimonia, sotto l’eteronimia espressa, resiste e persiste una eteronimia naturale”¹⁷. L’eteronimia naturale, che tanto inquieta il lettore, indica forse quel moto di personalizzazione e spersona-

13 E. Lourenço, *op. cit.*, p. 25.

14 Ivi, p. 30.

15 Ivi, p. 45.

16 Ivi, p. 79.

17 Ivi, p. 115.

lizzazione che Agamben illustra come dispositivo in atto nel soggettivarsi poetico pessoiano¹⁸. Rispetto a questa analisi, ribadirei che la soggettivazione avviene nel quadro quasi-deleuziano dell'evento, consistente, per esempio, nell'arrivo perturbante di un Caeiro, senza però la necessità di attribuire alla vicenda pessoiana un qualcosa di sterilmente magico¹⁹.

La mitografia, che secondo Belardinelli è la “costruzione del mito di un autore, devozione e culto delle reliquie, raccolta devota e anche candidamente ammirata di qualunque testo scritto, per quanto secondario, un autore abbia lasciato come testimonianza del suo pensiero e della sua vita”²⁰ affetta Pessoa, ma non denota necessariamente una misinterpretazione della sua opera, anzi. Secondo un'idea di letteratura antropologicamente connotata, la situazione eteronimica mostra un punto filosofico proprio in ragione della sua intrinseca grandezza letteraria. In questo lavoro, dunque, l'eteronimia non è né psicologia né tecnica, ma appunto indica un di più, antropologico-giuridico, che attiene allo statuto della finzione, ciò che la letteratura dice al diritto. Se dal punto di vista del critico letterario l'eteronimia è un gioco, esso infatti risulta un gioco così serio che poi si rivela naturale (tanto che non può non esserci una mitografia pessoiana). Proprio la credibilità poetica degli eteronimi mostra la forza filosofica e forse spinge a quel porsi all'altezza di Pessoa. Si tratta in fondo di eteronimizzarci noi stessi, in un senso simile al deleuziano divenire-impercettibili, che, nell'immanentismo radicale, consente l'articolazione di una possibile e certo paradossale teoria del soggetto.

Seguire l'autore, con Pessoa, vuol dire mettersi in ascolto di qualcuno che pensa le cose sempre in modo diverso e forse non essere mai d'accordo con lui. Concentrandoci dunque sulle spigolature proprio pessoiane sulla teoria eteronimica leggiamo che:

“Migliaia di teorie grottesche, straordinarie, profonde, sul mondo, sull'uomo e su tutti i problemi che riguardano la metafisica hanno attraversato il mio spirito. Ho coltivato in me migliaia di filosofie e mai due concordavano tra loro come se fossero reali. Tutte le idee che ho avuto, se le avessi scritte, sarebbero state un assegno lasciato alla posterità; tuttavia, a causa della peculiare costituzione della mia mente, appena una teoria o un'idea mi colpiva subito si dissolveva, e spesso mi sono dolorosamente accorto che già un istante dopo non ricordavo nulla- assolutamente nulla di ciò che avrebbe potuto essere”.²¹ Si tratta di prendere in serio conto questa contemporaneità e accoglierne l'esito: “Così la memoria, come tutte

18 G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 109: “Tutto avviene come se l'esperienza poetica costituisse un processo complesso, che chiama in causa almeno tre soggetti – o, piuttosto, tre diverse soggettivazioni-desoggettivazioni, perché di un soggetto in senso proprio non è più possibile parlare”.

19 Ma naturalmente subito compare l'eteronimo costruttivista che pensa di fare semplicemente un gioco... (a proposito di teoria della verità quasi-deleuziana segnata dalla lotta ininterrotta tra costruttivismo ed evento).

20 A. Berardinelli, *La forma del saggio, Definizione e attualità di un genere letterario*, Venezia, Marsilio 2002, p. 166-167.

21 F. Pessoa, *Teoria dell'eteronimia*, a cura di V. Russo, Quodlibet, Macerata 2020, p. 19.

le altre mie facoltà, mi ha predisposto a vivere in un sogno”²². Metafisicamente, il sogno non è contrapposto alla realtà, ma consiste nella trama di cui essa è intessuta, in un modo post-cartesiano, affine alla finzione letteraria: “Chissà che il romanzo non sia una realtà e una vita più perfetta che Dio crea attraverso di noi, e che noi – chissà – esistiamo soltanto per crearla?”²³. Pensarsi come espressione di una trama narrativa è un valido esercizio morale: “considerare tutte le cose che ci accadono come accidenti o episodi di un romanzo al quale assistiamo non con l’attenzione bensì con la vita – solo con questo atteggiamento potremo vincere la malizia dei giorni e i capricci degli eventi”²⁴ e ciò mostra al giurista che proprio il fare “come se lo fossero” cambia le cose. In questo passaggio emerge un Pessoa morale che deriva direttamente da quello ludico dell’eteronimia²⁵. Bisogna in un certo senso giocare per poter pensare da “monaco”, come vuole Lourenço, e di nuovo evemenzialmente. Persino quando Pessoa scrive “l’arte è essenzialmente drammatica, e il più grande artista sarà colui che [...] più intensamente, profusamente e complessamente esprimerà tutto quanto in verità non sente, o, in altre parole, sente solo per esprimere”²⁶, viene da volgere questa drammaturgia in un sapere antropologico. Ci si domanda infatti se, una volta che si finge, a questa finzione non si cominci a credere pascalianamente, alla maniera di chi entra in chiesa per sentire il suono delle campane. L’esprimere quanto non si sente, invece, è una necessaria tecnica letteraria, simile alla massima terenziana secondo cui *nihil humani a me alienum puto*²⁷, ma la prima come la seconda conducono ad un paradossale esito umanistico: “sentire solo per esprimere” può diventare il motto di una generosità poetica, certo a partire dalla disperazione, però eteronimica, quindi mai riducibile. Mutando il famoso aforisma di Pessoa sul dolore²⁸, si potrebbe persino scrivere che il poeta finge di provare anche la felicità che davvero prova.

Questa generosità investe anche la concezione onirica pessoiana: “È un modo mediocre di sognare e annoia, perché è monotono, sempre lo stesso. C’è poi il sogno nitido e *orientato*, ma in questo caso lo sforzo di orientare il sogno ne rivela l’artificio. Il sommo artista, il sognatore come lo sono io, si sforza solo di volere che il sogno sia *tale*, che assuma tali fantasie... e quello si svolge davanti a lui come lo

22 Ivi, p. 19.

23 F. Pessoa, *Il secondo libro dell’inquietudine*, a cura di R. Francavilla, Feltrinelli, Milano 2018, p. 98.

24 Ivi, p. 119.

25 In un certo senso si tratta di complicare, e quasi invertire, la troppo spesso ripetuta tesi di Gide secondo cui “con i buoni sentimenti si fa cattiva letteratura”, concentrandoci di più sul fatto che è proprio la buona letteratura a generare sentimenti (quantomeno complessi). Se dunque la letteratura ideologicamente “impegnata” in quanto tale è certo criticabile, non aderiamo nemmeno ad un’ideologia del dis-impegno, come quella prospettata da W. Siti in *Contro l’impegno. Riflessioni sul bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021, la cui autocontraddittorietà è ben evidenziata da Chiara Portesine in *Carneade e Golia: contro “Contro l’impegno” di Walter Siti*, su argoonline.it.

26 F. Pessoa, *Teoria dell’eteronimia*, cit., p. 9.

27 P. Terenzio, *Heautontimorùmenos*, a cura di V. Caleffi, Einaudi, Torino 1967.

28 *Il poeta è un fngitore*, in F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, vol.1, cit., p. 165.

aveva desiderato, ma non come lo avrebbe potuto concepire se si fosse impegnato a farlo. Il grado più alto del sogno si raggiunge quando, creato un quadro con personaggi, viviamo *tutti loro* allo stesso tempo, in cui si è tutte quelle anime insieme e interattivamente”²⁹, secondo un post-personalismo, però umanistico, simile a quello del matto deandriano che, mentre gli altri sognan sé stessi³⁰, lui sogna di loro o al condannato a morte del *Miglio Verde*³¹, che sente tutta la sofferenza del mondo.

Anche quando Pessoa scrive “Ed è per questo che non penso sia vero quanto segue: La vita impedisce l’espressione della vita. Se io vivessi un grande amore, non potrei mai raccontarlo”³², sono quasi tentato di interpretarlo come una dichiarazione di modestia, più che a guisa di esito della sua incapacità di vivere, a prescindere in questo senso dalla biografia pessoiana. Mi sembra che in qualche modo l’evento paralizzante (o la luce d’amore crudele e accecante, come direbbe Cohen)³³ impedisca di riferirne, ma anche, e forse al contrario, la capacità di raccontare qualcosa del genere obblighi a viverlo, secondo una ultrattività antropologizzante della finzione figlia del larghissimo immanentismo.

Rispetto alle pagine pessoiane da cui traggio queste considerazioni, e rimanendo sulle parole dell’autore portoghese, mi pare che siamo dunque sì in un’estetica dell’artificio (in accordo con Pessoa), ma non dell’indifferenza (*contra* Pessoa)³⁴ e ciò perché l’artificio ben escogitato conduce a qualcosa di opposto all’indifferenza. “L’aristocratico è colui che non si dimentica mai di non essere solo; perciò la prassi e il protocollo sono appannaggio delle aristocrazie. Dobbiamo imparare l’aristocrazia interiore. Strappiamola ai saloni e ai giardini e trasferiamola nella nostra anima e nella nostra coscienza di esistere. Stiamo sempre al cospetto di noi stessi con protocolli e prassi, con gesti studiati e fatti per gli altri”³⁵, scrive Pessoa, mostrando qui la natura finzionalistica della solitudine, un po’ alla maniera di Handke, che invece dice “La solitudine non è altro che uno stato d’animo teatrale, uno stato che nasce quando, come dire, ci si sente come “attori di sé stessi”³⁶. La dichiarazione programmatica di sincerità è a questo proposito significativa: “Voler essere più cose insieme. Ciò che io definisco letteratura insincera non è la letteratura simile a quella di Alberto Caeiro, Ricardo Reis o Alvaro de Campos (il suo uomo, quest’ultimo, quello della poesia sulla sera e sulla notte). Per quanto riguarda la loro opera, si tratta di cose sentite in *altrui persona*, cioè scritte *drammaticamente*; e sono così sincere (nel senso profondo che io do alla parola) come è sincero ciò che dice il Re Lear, che non è Shakespeare, ma una sua creatura. Così pubblicherò, sotto vari nomi, varie opere di varie specie, in contraddizione le une con le altre. Ubbidisco, così, a una

29 F. Pessoa, *Teoria dell’eteronimia*, cit., p. 27.

30 F. De Andrè, *Un matto (dietro ogni scemo c’è un villaggio)*, nell’album *Non all’amore né al denaro né al cielo*, Produttori Associati, 1971.

31 S. King, *Il miglio verde*, tr. it. di T. Dobner, Sperling Paperback, Milano 2000.

32 F. Pessoa, *Teoria dell’eteronimia*, cit., p. 34.

33 L. Cohen, *Joan of arc in Songs of Love and hate*, Columbia Records, 1971, secondo la traduzione di F. De Andrè, *Giovanna d’Arco*, in *Canzoni*, Produttori Associati, 1974.

34 F. Pessoa, *Teoria dell’eteronimia*, cit., pp. 34-35.

35 Dal film di W. Wenders *Falso Movimento*, 1975.

36 F. Pessoa, *Teoria dell’eteronimia*, cit., p. 44.

necessità da drammaturgo, a un dovere sociale. Ciò che domina, in fin dei conti, sono le correnti sociali rette e sospinte da leggi che disconosciamo. Per questo creo personalità che interpretano varie correnti, per chiarire a sé stessi i temperamenti in cui queste correnti siano incoscienti. (Diventerò io stesso tutta una letteratura).³⁷ Mi sembra che anche questo “sentire in altrui persona” sia indicativo della generosità di cui dicevo. Chiaramente si tratta della descrizione del procedimento drammatico, ossia di una questione di tecnica letteraria, ma il punto filosofico è che questo procedimento mostra la trascendentalità eteronimico-letteraria, la quale consente il disegno di un’antropologia di riferimento. Pessoa forse se ne serve biograficamente per ragioni psicoanalitiche e letterariamente per costruire un’opera peculiare, ma ciò che mostra è una larghezza “umana”, che fa da sfondo eteronimico. Si tratta, nella nostra ottica, della stessa larghezza che permette la sviscerata personalizzazione del Deleuze immanentista, la cui “autenticità” possibile, altrimenti, è solamente accordata al dominio dell’impersonale, che non ci soddisfa³⁸.

Ancora Pessoa scrive che: “Allo stesso modo proverò a dar coscienza a correnti sociali opposte che non ne hanno. Non pubblico tutto con il mio nome, perché sarebbe contraddirmi. E la contraddizione è un’inferiorità. Le tesi più sintetiche, quelle che si situano in una linea equilibrata di orientamento, e dunque espressione più consona al mio temperamento, le pubblicherò con il mio nome”³⁹, ma il punto è che, radicalizzando l’intendimento eteronimico, risulta poi complicato capire quale sia davvero il suo temperamento. Subito dopo infatti, il portoghese precisa “Ma non si deve considerare che io le reputi più vere di quelle che pubblicherò con nomi inventati”⁴⁰, in ragione di un suo whitmaniano contenere moltitudini. “Mai ho avuto un’idea su un argomento qualsiasi, senza che subito ne cercassi altre”⁴¹: nel senso antropologico che provo a indicare proprio questa tendenza al debordamento “fa sentire”, mostra il senso umanistico e non solo poetico-formale del “provare il dolore che davvero si prova”, nonostante, sempre pessoianamente, “non si sappia l’onestà con cui si parla”.

Ancora Pessoa si smarca, scrivendo “Non ho mai preteso di essere altro che un sognatore. A chi mi ha detto di vivere non ho mai prestato attenzione. Sono sempre appartenuto a ciò che non esiste dove io esisto, e a ciò che non ho mai potuto essere. Tutto ciò che non è mio, per quanto infimo, è sempre stato poesia per me. Non ho mai amato nulla. Non ho mai desiderato niente se non quello che non potevo immaginare. Alla vita non ho mai chiesto altro che di passarci accanto

37 Ivi, p. 44.

38 Cfr. J. Organisti, *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2014, che teorizza la necessità del soggetto in riferimento all’evento, leggendo criticamente Deleuze e il suo immanentismo, dedicando belle pagine proprio al concetto di autenticità. Il frasario dell’autenticità, secondo il nostro accostamento, andrebbe invece rimodulato (come proverò con qualche cenno a fare nel secondo volume, attraverso l’esplorazione non solo pessoiana di un finalismo non mentitorio), ma ciò senza abbattere un soggetto minimo, eteronimo.

39 F. Pessoa, *Teoria dell'eteronimia*, cit., p. 49.

40 Ivi, p. 49.

41 Ivi, p. 59.

senza che io la sentissi⁴²”, quanto, seguendo l'autore, è da prendere alla lettera, ma estremizzato. Il sogno forse risulta necessario proprio per vivere la realtà, come nel diritto il “come se” è necessario al funzionamento della giuridicità. “Riesco a continuare a sognare e a mantenermi, attraverso le opinioni e i sentimenti degli altri, nella linea fluida della mia individualità amorfa”⁴³; anche l'intellettualismo antisoggettivista e la rimarcata inesistenza di sé sono antropologicamente radicalizzabili in una concezione di soggetto aperto all'evento, all'incontro, che senza l'arrivo dell'alterità nemmeno sente di esistere. “Se a volte sono coerente, è solo per incoerenza rispetto all'incoerenza”⁴⁴, chiosa d'altronde De Campos. La tesi secondo cui “Non è sogno la vita: lo è, invece, tutta l'interpretazione della vita. E la memoria, l'immaginazione, l'intelligenza sono interpreti. Solo la sensazione è la vita”⁴⁵ consiste in fondo in uno schematismo che precipita quando ci si rende conto che anche la sensazione è onirica e invece l'interpretazione risulta vitalistica, come provavo a mostrare criticando, ma raddoppiandolo, l'immanentismo (ormai eteronimico) di Deleuze. Se “Un uomo colto e intelligente ha il dovere di essere ateo a mezzogiorno, allorché il chiarore e la materialità del sole penetrano tutto, e di essere un cattolico ultramontano in quell'ora precisa, subito dopo il tramonto, in cui le ombre ancora non hanno finito di avvilupparsi del tutto intorno alla presenza nitida delle cose”⁴⁶, ciò non è in ragione di un relativismo sfrenato, nichilistico, bensì della larghezza di sensazioni oltre che di idee. “Essendomi abituato a non avere credenze né opinioni se non quando il mio sentimento estetico si indebolisce”⁴⁷ dice ancora Pessoa e qui ci pare che la radicalizzazione sia a doppio effetto, se si precisa che il sentimento estetico è già dossologico e invece l'opinione continua a nutrirsi dell'estetico (inteso come percettivo), in accordo con un post-cartesiano mischiamento tra realtà e sogno⁴⁸.

“Per l'uomo superiore non esistono gli altri. Egli è l'altro di sé stesso. Se vuole imitare qualcuno, è sé stesso che cerca di imitare. Se vuole contraddire qualcuno, è sé stesso che proverà a contraddire. Cerca di ferire sé stesso in ciò che di più intimo possiede... Si fa gioco delle sue opinioni, intesse lunghe conversazioni colme di disprezzo e [...] con le sensazioni che sente”: se qui di primo acchito rileviamo un patente atomismo parossistico, poi, ancora pensando à *la Terenzio*, concludiamo che “Ogni uomo che esiste sono Io. Ogni società è dentro di me. Io sono i miei migliori amici e i miei più veri nemici.” E anche se “Il resto – ciò che è fuori, dalle pianure e i monti fino alle persone, tutto questo non è che Paesaggio⁴⁹”, si dovrà trattare di un paesaggio necessario, affettivo, di incontri i quali, se rompono

42 Ivi, p. 61.

43 Ivi, p. 70.

44 Ivi, p. 85.

45 Ivi, p. 6.

46 Ivi, p. 95.

47 *Ibidem*.

48 Proverò ad argomentare più diffusamente nel secondo volume questo punto seguendo un percorso chisciotista.

49 Ivi, p. 97.

con il linguaggio intimista dell'autenticità o dell'empatia (in adesione al pessoismo spicciolo), nemmeno attestano uno svaporamento della relazione (il che è pessoianamente più complicato da sostenere⁵⁰). Inoltre "Noi stessi, gli uomini, non siamo altro che *eventi*, lenti rispetto a altri, composti di cellule, e ogni cellula è un evento tra gli elementi che la compongono... e così fino all'infinito interiore"⁵¹: in queste persone-eventi non importa che "In me l'intensità delle sensazioni è sempre stata minore dell'intensità della loro consapevolezza. Ho sempre sofferto più per la consapevolezza di soffrire che per la sofferenza di cui avevo consapevolezza"⁵², perché, secondo il meccanismo deleuziano-pessoiano di immanentismo riflessivo, la consapevolezza e l'intensità della sensazione sono collocate sullo stesso piano, e questo in ragione del fatto che la sensazione è essa stessa "come se". "Vivo di impressioni che non mi appartengono, dissipatore di rinunce, altro nel mio modo di essere"⁵³ risulta dunque un'esplosione di sé ancor più precisamente connotata sul piano antropologico. La conseguenza di questa esplosione è il patire smisuratamente di ciò che ci attraversa: "Ogni volta che viaggio, viaggio molto. La stanchezza che riporto da un viaggio in treno per Cascais è come quella d'aver percorso, in quel breve tempo, i paesaggi di campagna e di città di quattro o cinque paesi. In ogni casa dove passo, in ogni chalet, in ogni casetta isolata dipinta di bianco e di silenzi – in ciascuna di esse mi immagino in un attimo di vivere, all'inizio felice, poi annoiato, infine stanco; e, provando il sentimento dell'abbandono, porto con me una enorme nostalgia del tempo in cui vi ho vissuto. Così tutti i miei viaggi sono un doloroso e felice raccolto di grandi allegrie, di enormi tedii, di innumerevoli false nostalgie"⁵⁴ che, però, forse, sono false sempre, se è vera la tesi del tempo mitico (ma si tratta di una falsità da porre tra virgolette o di una falsità "post-autentica"). "Desidero essere un creatore di miti, che è il mistero più alto che un uomo possa compiere"⁵⁵ afferma peraltro Pessoa, che si troverà, suo malgrado, ad abitare proprio quel "tutto", nonostante esso, ma eteronimicamente non è detto, sia "niente".

Forse Pessoa stesso ci "autorizza" all'operazione un po' ardita appena svolta, sospendendo il proprio giudizio di fondo sull'eteronimia: "Si tratta di un dramma *in persone*, piuttosto che in atti. (Se queste tre individualità siano più o meno reali rispetto allo stesso Fernando Pessoa è un problema metafisico che quest'ultimo, privato del segreto degli Dèi, e ignorando dunque cosa sia la realtà, mai potrà risolvere)"⁵⁶. Seguendo questa logica, Caero, per fare l'esempio dell'eteronimo

50 Nel secondo volume proverò a mostrare come da un punto di vista "letterario" quasi pessoiano proprio la natura finzionalistica del sentire interno attesti il senso dell'incontro con l'altro, che peraltro è centrale nel far emergere questo sentire interno.

51 Ivi, p. 114.

52 Ivi, p. 116.

53 *Ibidem*.

54 Ivi, p. 122.

55 Ivi, p. 131.

56 Ivi, 146. La teoria della personalità di Pessoa, secondo Harold Bloom, è incardinata nel canone letterario e nello specifico anticipata da Walt Whitman (cfr. H. Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, New York 1994; tr. it. *Il canone occidentale*, Rizzoli, Milano 1996). Per le riflessioni filosofiche su Pessoa, oltre a Gil, si vedano

“maestro”, è un personaggio radicalmente letterario *e proprio per questo* reale⁵⁷. In effetti, non appena “All'improvviso chiesi al mio maestro, ‘è soddisfatto di sé stesso?’, questi rispose, ‘no: sono soddisfatto’: la negazione finzionalistica del soggetto risulta pessoianamente vero-falsa.

Se per Treppiedi “Si tratta allora di accogliere la sfida, lanciata da Pessoa e rilanciata da Badiou, di pensare l'eteronimia come “condizione possibile” della filosofia.”⁵⁸, quanto qui si è tentato solo un poco e in fondo provando a dialogare da eteronimo a eteronimo, lo si dovrà fare tenendo conto del monito di Tabucchi: “Une des caractéristiques le plus spécifiques de Pessoa, et qui constitue une distanciation par rapport à la culture de son époque, réside dans sa *dissonance*. Pessoa, même s'il est là, est toujours “ailleurs””⁵⁹. Questo essere “ailleurs” è fondamentale, così come la sua conseguenza, ossia il fatto che “Quand il se fait poète décadent, il est totalement, mais en même temps il *se regarde dans la position du décadent*”⁶⁰, ma perché il fare e il guardarsi non sono, secondo l'antropologia filosofico (giuridica) di Pessoa, così differenti. “Grazie al meccanismo dell'eteronimia che consente a tutti gli eteronimi di poetare contemporaneamente, c'è l'affermazione della sincronia sulla diacronia”⁶¹: si tratterà di una sincronia misteriosa, mitica, come lo è d'altronde la diacronia proustiana esplorata con Deleuze.

Il mito dell'eteronimia è dunque romantico e logico allo stesso tempo, quanto meno perché esistono sempre sullo sfondo uno e l'altro eteronimo. Non è un mito del solipsismo, essendo l'eteronimia, nella sua valenza *à la Caëiro*, evenemenziale⁶², quasi una via di mezzo tra autonomia ed eteronomia, incontro sgangherato nel “mezzo”. Grazie al meccanismo eteronimico gli “altri” prendono sempre la

L.M. Hune, *O pensar poetante. Um dialogo imaginado entre Fernando Pessoa e Martin Heidegger*, Editoria Uapé, Rio de Janeiro 2000 e J. Balso, *Pessoa. Le passeur métaphysique*, Seuil, Paris 2006.

57 Come nota Bolaño commentando *Huckleberry Finn* in un senso affine a questa antropologia pessoista, “E così finisce il capitolo 21, nel quale il lettore ha la sensazione di assistere a un fatto assolutamente reale, non letterario, vale a dire profondamente letterario” (R. Bolaño, *Tra parentesi*, cit., pos. 3725-3726).

58 F. Treppiedi, *Potenze della finzione. La filosofia e Pessoa*, in “Xaos. Giornale di confine”, novembre 2012.

59 A. Tabucchi, *La nostalgie, l'automobile et l'infini. Lectures de Fernando Pessoa*, Paris, Seuil 2013.

60 *Ibidem*.

61 Citiamo estesamente da Tabucchi che fissa un punto filosofico dirimente: “E dunque, per non correre il rischio di dare frettolose e forse inutili etichette politiche a un pensiero così controverso, complesso, scomodo e perfino imbarazzante, diremo piuttosto che Pessoa appartiene alla letteratura ‘negativa’ del Novecento, cercando eventualmente di scoprirne le strutture portanti. E allora individueremo dapprima l'anti-ragione (vale a dire la liberazione dell'onirico e dell'inconscio) che viene allo scoperto soverchiando la ragione; e poi, grazie al meccanismo dell'eteronimia che consente a tutti gli eteronimi di poetare contemporaneamente, l'affermazione della sincronia sulla diacronia (e che significa, tradotta su piano poetico, la frantumazione delle categorie hegeliane). E, infine, l'affermazione di una temporalità e di una spazialità interiori che non corrispondono a quelle esteriori, a quelle aristotelico-cartesiane: una non aderenza, nell'uomo, fra il suo ‘dentro’ e il suo ‘fuori’” (A. Tabucchi, *Un baule pieno di gente*, in F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, vol. 1, cit., pp. 20, 21).

62 Ma ancora l'eteronimo costruttivista radicale irride l'evento...

parola, giocando la parte dei disturbatori epistemologici. La relazione risulta pesantemente falsa solo perché è un riflesso del finzionalismo (questo sì solipsistico) interno.

Forse Pessoa è al contempo i vari eteronimi, l'ortonimo e un misterioso sé stesso, capace di dividersi con Alvaro De Campos le lettere alla fidanzata (reale)⁶³, non è riducibile a caso psichiatrico, anche se hanno provato, risultando uno dei migliori veicoli per fare discorsi seri sul tremendo tema dell'identità.

Detto che il metodo del mito è anche mitico, concluderei con l'esposizione della nostra questione finzionalistico-giuridica, ricordando l'idea di Pessoa secondo cui "il poeta è un fingitore. Egli finge di provare il dolore che davvero prova". Provando a balbettare un piccolo motto di filosofia del diritto che si attenga alla lezione del portoghese (e pur nella inevitabile arbitrarietà espressiva), azzardiamo: "Il buon giurista è un fingitore. Egli finge di esercitare la giustizia che davvero esercita".

63 Cfr. F. Pessoa, *Lettere alla fidanzata*, a cura di A. Tabucchi, Adelphi, Milano 1988. Scrive in modo affine alla mia prospettiva M. Piazza in *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 114 "risulta impossibile scoprire se l'io di Pessoa sia quello di Alvaro de Campos o quello di Ricardo Reis, cioè non esiste un punto focale nell'inedito circuito finzione/realtà creato da Pessoa con il fenomeno dell'eteronimia" e, ancora, A. Tabucchi, *Un baule pieno di gente*, in F. Pessoa, *Una sola moltitudine*, vol. 1., cit., p. 34: "anche dire, come è stato detto, che ciascun eteronimo (ma il discorso sarebbe valido solo per gli eteronimi maggiori, almeno per ora) è un capitolo di un unico Poema, un momento di vita, ci lascia soddisfatti solo parzialmente, perché il 'Poema' di Pessoa si attua in una dimensione sincronica, tutto avviene contemporaneamente, il tempo sembra liquefatto. Infatti, allorché Pessoa demanda a Caeiro la descrizione di un reale oggettivo alle cui apparenze credere, Campos ha già divorato le apparenze e si è arreso alla loro plausibilità, Reis si è già epicureamente appagato di ciò che il reale gli offre, e Pessoa ortonimo è già sfuggito a questo stesso reale per cercare altrove una risposta e una ragione. A suo modo simile all'Osservatore Inerziale nella teoria einsteniana della Relatività (alla quale del resto Alvaro de Campos paragona la sua Estetica non-aristotelica), Pessoa si fa Osservatore Inerziale della sua vita: riesce a vivere sincronicamente la sua diacronia. Come dire che egli vive tutta la sua vita sempre e subito". In consonanza con queste tesi, ritenendo che esse pluralizzino irriducibilmente il portoghese, critico il Pessoa idiosincratco (e depressivo) che compare con la sua massima forza nel *Libro dell'inquietudine*, cercando di mostrarne altri elementi meno enfatizzati. Se, come dice lui, "la vita è essenzialmente uno stato mentale" (F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine*, tr. di P. Cecucci, L. Abbate, Newton Compton, Roma 2010, p. 209), bisogna, secondo la mia ottica, rileggere questo stato mentale in senso eteronimico-affettivo, quanto proverò a fare nel secondo volume seguendo suggestioni letterarie disparate.

Bibliografia

- Agamben G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2005;
- Alliez E., *Philosophie virtuelle: Deleuze*, Le Plessis-Robinson: Synthélabo, Paris 1996;
- Id., *Sur la philosophie de Gilles Deleuze une entrée en matière*, in “Gilles Deleuze Immanence et vie”, No. 20, Puf, Paris 1998, pp. 49-57;
- Andronico A., *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012;
- Angelucci D., *Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka*, in A.F. Bertolini. R. Finelli (a cura di), “Soglie del linguaggio”, Roma Tre Press, Roma 2016, pp. 7-18;
- Id., *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012;
- Antonoli M., *Geophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Parigi 2004;
- Artaud A., *Pour en finir avec le jugement de dieu*, Éd. La Mauvaise Graine, coll. Accordéon, Paris 2002;
- Aurora S., *Deleuze, Guattari e le macchine semiotiche*, in “Circolo Glossematico”, a cura di R. Galassi, C. Zorzella e L. Cigana, Zel Edizioni, Treviso 2012;
- Bachtin M., *Il linguaggio come pratica sociale*, tr. it. di Rita Bruzzese e Nicoletta Marcialis, Dedalo, Bari 1980;
- Badiou A., *Deleuze. La clameur de l'Être*, Hachette, Paris 2007; tr. it. *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Roma 2004;
- Id., *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Paris 1998; tr. it. *Inestetica*, Mimesis, Milano-Udine 2007;
- Balzo J., *Pessoa. Le passeur métaphysique*, Seuil, Paris 2006;
- Beistegui M., *L'immagine di quel pensiero*, Mimesis, Milano 2007;
- Berardinelli A., *La forma del saggio, Definizione e attualità di un genere letterario*, Venezia, Marsilio 2002;
- Bergson H., *Il riso, Saggio sul significato del comico*, a cura di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 2017;
- Id., *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris 1896; tr. it. *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 1996;
- Id., *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, tr. it. di A. Aloisi, ETS, Pisa 2014;
- Blanchot M., *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971;
- Bloom H., *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace, New York 1994; tr. it. *Il canone occidentale*, Rizzoli, Milano 1996;

- Blumemberg H., *Elaborazione del mito*, tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991;
- Id., *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Milano, Medusa 2002;
- Id., *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1988;
- Id., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, a cura di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 1985;
- Id., *Paradigmi per una metaforologia*, a cura di M. Hansberg, Raffaello Cortina, Milano 2009;
- Bobbio N., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1996;
- Bodini J., *Tra immagine tempo e immagine desiderio: l'immagine-intensità*, in "Pensare nella caverna. Incontri tra cinema e filosofia", *Materiali di Estetica*, N. 1, 2014;
- Bolaño R., *Bolaño por sí mismo: entrevistas escogidas*, Ediciones Universidad, Santiago 2006; tr. it. *Tra parentesi. Saggi articoli e discorsi (1998-2003)*, Adelphi, Milano 2009;
- Borges J. L., *Tutte le opere*, a cura di D. Porizio, H. Lyria, I Meridiani Mondadori, Milano 1984;
- Braidotti R., *Il postumano La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Deriveapprodi, Roma 2014;
- Calasso R., *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Torino 2009;
- Cananzi D. M., *Interpretazione, alterità, giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2008;
- Canetti E., *Il libro contro la morte*, a cura di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2017;
- Carbone M., *I veri biancospini sono i biancospini del passato*, in "The Contemporary Heritage", Chiasmi International, Volume 1, Vrin-Mimesis-University of Memphis, 1999;
- Id., *Non ci sono mai stati i tempi di una volta: retroiezione e tempo mitico*, in "Pensare il senso, perché la filosofia: scritti in onore di Gianni Invitto", Mimesis, Milano 2014 pp. 465-478;
- Id., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004;
- Cardozo B., *Law and Literature*, Harcourt, Brace & Co, New York 1931;
- Carnap R., *La filosofia della scienza*, a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia 1964;
- Carnevali B., *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Il Mulino, Bologna 2012;
- Carpì A., *E non si sa a chi chiedere*, Marcos y Marcos, Milano 2020;
- Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975; tr. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995;
- Citati P., *La morte della farfalla. Zelda e Francis Scott Fitzgerald*, Adelphi, Milano 2016;
- Cohen L., *Joan of arc in Songs of Love and hate*, Columbia Records, 1971;
- Cortazar J., *Storie di Cronopios e di Famas*, tr. it. di F. N. Rossini, Einaudi, Torino 1997;
- Cortazar J., Dunlop C., *Gli astronauti della cosmostrada*, tr. it. di P. Tomasinelli, Einaudi, Torino 2012;

- Crane H., *Il ponte*, a cura di R. Sanesi, Garzanti, Milano 1984;
- Culp A., *Dark Deleuze*, University of Minnesota, Minneapolis 2016; tr. it. *Dark Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2020;
- De Andrè F., *Giovanna d'Arco*, in *Canzoni*, Produttori Associati, 1974;
- Id., *Un matto (dietro ogni scemo c'è un villaggio)*, in *Non all'amore né al denaro né al cielo*, Produttori Associati, 1971;
- De Castro E. V., *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF 2010; tr. it. *Metafisiche Cannibali*, Ombre corte, Verona 2017;
- De Conciliis E., *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*. Mimesis, Milano 2008;
- De Landa M., *Deleuze. History and science*, Atropos Press, New York 2013;
- Deleuze G., *Critique et Clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993; tr. it. *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996;
- Id., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. *Differenza e Ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971;
- Id., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Puf, Paris 1953; tr. it. *Empirismo e Soggettività*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018 ed *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2012;
- Id., *Instincts et institutions*, Hachette, Paris, 1955; tr. it. *Istinti e Istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014;
- Id., *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; tr. it. *Il bergsonismo e altri saggi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Bologna 2001;
- Id., *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004;
- Id., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (a cura di D. Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris 2002; tr. it. *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, introduzione e cura di P. A. Rovatti, Einaudi, Torino 2007;
- Id., *L'Image-temps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1985; tr. it. *Cinema 2. L'immagine-tempo*, Einaudi, Bologna 2017;
- Id., *L'immanence: une vie...*, in "Philosophie", n.ro 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. *L'immanenza: una vita...*, in "Aut-Aut", n.ro 271-272, 1996;
- Id., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2016;
- Id., *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; tr. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967;
- Id., *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002;
- Id., *On the four poetic formulas which might summarize the kantian philosophy*, introduzione alla traduzione inglese (University of Minnesota Press, 1984, pp. vii-xiii) de La philosophie critique de Kant; tr. it. *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, in "Critica e clinica", Raffaello Cortina, Milano 1996 (pp. 43-52);
- Id., *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990; tr. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 15;

Id., *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967; tr. it. *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 2007;

Id., *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*, Editions de Minuit, Paris 1992; tr. it. *L'esauisto*, Nottetempo, Roma 2015;

Id., *Qu'est-ce que l'acte de création? [conferenza presso la FEMIS, 1987]*, in "Deux régimes de fous", Paris 2003; tr. it. *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2010;

Id., *Spinoza*, PUF, Paris 1970, seconda ed. 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*; tr. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991;

Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968; tr. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999;

Deleuze G., Bene C., *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978;

Deleuze G., Guattari F., *Anti-OEdipe. Capitalisme et schizofrénie*, tome I, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972; tr. it. *Anti-Edipo, Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975;

Id., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975; tr. it. *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2010;

Id., *Mille plateaux. Capitalisme et schizofrénie*, tome II, Les Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. *Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooperlibri Roma 2003;

Id., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996;

Deleuze G., Parnet F., *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; tr. it. *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 2011;

Derrida J., *Séminaire: La bête et le souverain, vol. 1: 2001-2002*, Galilée, Paris 2008;

Id., *Séminaire: La bête et le souverain, vol. 2: 2002-2003*, Galilée, Paris 2010;

Desogus P., *La teoria critica di Umberto Eco: La critica dell'ideologia e la guerriglia semiologica*, in "Enthymema" (7), 2012, pp. 322-334;

Dickens C., *Tempi Difficili*, tr. it. di Mario Martino, Newton Compton, Roma 2010;

D'Haen T., *Deleuze, Guattari, Glissant, and Post-'American' Narratives*, in "Literature and Philosophy REAL (Research in English and American Literature)" 13, Herbert Grabes, Gunter Narr Verlag (a cura di), 1997 Tubingen, pp. 387-99;

Di Donato F., *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della "narrazione" nel processo*, Franco Angeli, Milano 2008;

Di Donato F., Heritier P., *La "attualità nuova" di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, "Teoria e Critica della Regolazione sociale", vol. 1, Mimesis, Milano 2018;

Eliot T.S., *La terra Desolata*, a cura di A. Serpieri, BUR, Roma 2012;

Id., *Ulysses, Order, and Myth*, The Dial, Chicago 1923;

Ellul J., *Histoire des institutions, t. I et II, L'Antiquité*; (1951) réédition PUF, Paris 1992;

Id., *Histoire des institutions, t. III, Le Moyen Âge*; (1953) réédition PUF, Paris 1993;

Id., *Propagandes*, Economica, Paris 1990;

- Eno B., *By this river*, in “Before and after science”, B. Eno, R. Davies, 1977;
- Ernaux A., *Les années*, Gallimard Paris 2008; tr. it. *Gli anni*, Orma Editore, Roma 2015;
- Esposito R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016;
- Id., *Institutional Turn. Carl Schmitt o Santi Romano?*, in “Almanacco di Filosofia e politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia”, Quodlibet, Macerata 2020;
- Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi 2020;
- Fabbri P., *Come Deleuze ci fa segno. Da Hjelmslev a Peirce* in “Il secolo Deleuziano”, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 1997;
- Id., *L'oscuro principe spinozista. Deleuze, Hjelmslev, Bacon*, in “Discipline Filosofiche”, numero dedicato a G. Deleuze, n. 1, 1998;
- Fabbrichesi R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La nuova Italia, Firenze 1986;
- Fadini U., *Attraverso Deleuze. Percorsi, incontri e linee di fuga*, Ombre corte, Verona 2001;
- Id., *Soggetto e fantasia. Per un'antropologia macchinica*, Clinamen, Firenze 2020;
- Fernandez M., *Museo del romanzo della Eterna (Primo romanzo bello)*; tr. it. di Giovanna Albio, Paola Argento, Martha Canfield, Fabio Rodriguez Amaya, Il Melangolo, Genova, 1992;
- Ferrari, *Pragmatica della superficie. Immanenza e stile in Nietzsche, Wittgenstein e Deleuze*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università di Pisa 2011;
- Feyerabend P., *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, New York 1975; tr. it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli 1981;
- Finkelkraut A., Sloterdijk P., *Les battements du monde*, Pauvert, Paris 2003;
- Fish S., *Working on the chain gang: interpretation in the law and literary criticism*, in W. J. T. Mitchell (a cura di) “The politics of interpretation”, University of Chicago Press, Chicago 1983;
- Fitzgerald F. S., *Il Grande Gatsby*, tr. it. di B. Armando, Newton Compton, Roma 2013;
- Id., *Tenera è la notte*, tr. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino 1973;
- Fornaro S., Summa D., (a cura di), *La seduzione del mito. Furio Jesi, Thomas Mann e Karoly Kerényi*, in “Eidolon. Saggi sulla tradizione classica”, Edizioni di Pagina, Bari 2013;
- Foster Wallace D., *Alcune considerazioni sulla comicità di Kafka che forse andrebbero tagliate ulteriormente*, in *Considera l'Aragosta*, tr. it. di A Cioni, M. Colombo, Einaudi, Torino 2006;
- Id., *E unibus pluram. Gli scrittori americani e la televisione*, in *Tennis, Tv, trigonometria e tornado*, tr. it. di V. Ostuni, C. Raimo, M. Testa, Minimum Fax, Roma 2018;
- It., *Una cosa divertente che non farò mai più*, tr. it. di G. Angelo, F. Piccolo, Minimum fax, Roma 1998;
- Foucault M., *Il pensiero del fuori*, tr. it. di V. Del Ninno, Se, Milano 2015;
- Frank J., *Why Not a Clinical Lawyer-School?*, “University of Pennsylvania Law Review” Vol. 81, N. 8, 1933, pp. 907- 923;

- Freud S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1905; tr. it. *Il motto di spirito*, Bollati Boringhieri, Milano 1980;
- Galgano F., *Il diritto e le altre arti. Una sfida alla divisione tra le culture*, Editrice Compositori, Bologna 2009;
- Galzigna M., *Rivolte nel pensiero. Aprire il tempo della speranza, dopo Foucault*, Bollati Boringhieri, Milano 2015;
- Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010;
- Giampietri F., *Due maschere a confronto. Leibniz e Pessoa*, Filosofia e nuovi pensieri, 2014;
- Gil J., *Fernando Pessoa, ou a metafísica das sensações*, Relógio D'água, Lisbona 1987; tr. fr. *Fernando Pessoa ou la Methaphysiques des Sensations*, Editions de la Difference, Paris 1997;
- Id., *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a Filosofia de Deleuze*, Relógio d'Água, Lisbona 2015; tr. it. *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*, Cronopio, Napoli 2015;
- Godani P., *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa 2008;
- Id., *Deleuze*, Carocci editore, Roma 2009;
- Id., *La vita comune. Per una filosofia e una politica oltre l'individuo*, Deriveaproduci, Roma 2016;
- Id., *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020;
- Goodrich P., *Legal Emblems and the Art of Law: Obiter Depicta as the Vision of Governance*, Cambridge University Press, New York 2013;
- Gozzano G., *La signorina Felicita e le poesie dei colloqui*, Sellerio, Palermo 2001;
- Handke P., *Falso Movimento*, tr. it. di L. Venturi, Guanda, Milano 2008;
- Harari N., *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017;
- Heritier, P., *Estetica giuridica Vol. 1. Primi elementi. Dalla Globalizzazione alla secolarizzazione*, Giappichelli, Torino 2012;
- Id., *Estetica Giuridica Vol. 2. A partire da Legendre. Il fondamento finzionale del diritto positivo*, Giappichelli, Torino 2012;
- Id., *L'istituzione assente. Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno*, Giappichelli, Torino 2001;
- Id., *Humanities. Umanesimo e svolta affettiva*, in (a cura di) A. Andronico, T. Greco, F. Macioce, "Dimensioni del diritto", Giappichelli, Torino 2019;
- Id., *Law and Image: Towards a Theory in Nomograms*, in R. Sherwin, A. Wagner (a cura di) "Law, Culture and Visual Studies", Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2014;
- Id., *Nodi nelle Law and Humanities: Vico, Joyce, Lacan* in "La Legge di Lacan. Psiconalisi e Teoria del diritto", TCRS Vol. 2 N. 13, Mimesis, Milano 2016;
- Id., *Provvedenza vichiana e metodo clinico legale della Terzietà*, in "L'attualità nuova di Vico e la clinica legale della disabilità", TCRS N. 16, Mimesis, Milano 2018;
- Id., *Società post-hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, ed. 2, Giappichelli Torino 2009;

Id., *Urbe-Internet. La rete figurale del diritto. Materiali per un ipertesto didattico* (Vol. 1), Giappichelli, Torino 2003;

Hjemslev L. T., *Résumé of a theory of language*, Nordisk Sprog- og Kulturvorl, Copenhagen 1975; tr. it. *Teoria del linguaggio. Résumé*, Einaudi, Roma 1987;

Huffcut W. E., *The Literature of Law*, in “Articles by Maurer Faculty”, 1982, pp. 52-54;

Hune L.M., *O pensar poetante. Um dialogo imaginado entre Fernando Pessoa e Martin Heidegger*, Editoria Uapé, Rio de Janeiro 2000;

Illich I., *Deschooling Society*, Harper & Row, New York 1971; tr. it. *Descolarizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Mimesis, Milano 2019;

Jaegle C., *Portraite oratoire de Gilles Deleuze*, Puf, Paris 2005;

Jesi F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979;

Id., *Esilio*, a cura di G. Jori, Biblioteca Aragno, Torino 2019;

Id., *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013;

Id., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968;

Id., *Mito, Violenza, Memoria*, Carocci Roma 2012;

Kafka F., *La metamorfosi*, tr. it. di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1998;

Id., *Lettera al padre*, tr. it. di K. Wagenbach, Einaudi, Torino 2015;

Keynes J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Palgrave Macmillan, London 1936; tr. it. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 2006;

Kierkegaard S., *La ripetizione. Un esperimento psicologico*, tr. it. di D. Borso, Bur, Milano 2008;

King S., *Il miglio verde*, tr. it. di T. Dobner, Sperling Paperback, Milano 2000;

Kundera M., *L'immortalità*, tr. it. di A. Fabula, Adelphi, Torino 1990;

Lacan J., *L'Éthique de la psychanalyse. Séminaire Livre VII*, Editions du Seuil, Paris 1986; tr. it. *Il seminario, Libro VII, L'etica della psicanalisi*, Einaudi, Torino 2008;

Lambert G., *The non philosophy of Gilles Deleuze*, Bloomsbory Academic, London 2008;

Landolfi C., *Per una genealogia “eretica” dell'istituzionalismo: il contributo di Gilles Deleuze*, in “Democrazia e Diritto”, II Trimestre, Franco Angeli, Milano 2009

Lapoujade D., *Les existences moindres*, Editions de Minuit, Paris 2017;

Id., *Les mouvements aberrants*, Editions de Minuit, Paris 2016;

Legendre P., *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris 2001; tr. it. *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005;

Leghissa G., *Decostruzione dell'onto-teologia e lotta contro l'idolatria in Derrida* in G. Leghissa e. Manera (a cura di), “Filosofie del mito”, Carocci, Roma 2015;

Id., *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenberghiana della funzione antropologica della razionalità*, in “Dianoia, Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna”, Mucchi, Modena 2018;

Leoni F., *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano 2019;

- Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1968;
- Lourenço E., *Fernando Rei da Nossa Baviera*, Moeda, Lisboa 1986; tr. it. *Fernando re della nostra Baviera. Dieci saggi su Fernando Pessoa*, Empiria, Roma 1997;
- Luisetti F., *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano 2011;
- Manera E., *La critica militante e la riflessione sull'uso politico del mito*, in "Nazione Indiana", 2012;
- Mann T., *Considerazioni di un impolitico*, a cura di M. Marianelli, Adelphi, Torino 1997;
- Manzin M., *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Giappichelli, Torino 2014;
- Marrone G., *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Laterza, Roma-Bari 2010;
- Martinengo A., *Filosofie della metafora*, Guerini scientifica, Milano 2016;
- Massumi B., *Sensing the virtual, Building the insensible*, in "Hypersurface Architecture", Architectural Design (Profile no. 133), vol. 68, no. 5/6, May-June 1998, p. 16;
- Mastroeni F., *Conoscere per mezzo di ciò che non si sa. Scienza dei problemi e problemi della scienza tra Gilles Deleuze e Manuel De Landa*, in "Metabasis.it", 2010;
- McCloskey D., *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 2010;
- Id., *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*, University of Chicago Press, Chicago 2016;
- Id., *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, University of Chicago Press, Chicago 2006;
- Mengue P., *Faire l'idiot*, Germina, Paris 2013;
- Minda G., *Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End*, New York University Press, New York 1995;
- Mingardi A., *Recensione della trilogia borghese di Deirdre McCloskey*, in <https://www.francescosimoncelli.com/2018/03/recensione-della-trilogia-borghese-di.html>, 2018;
- Mittica M.P., *The Heart of Law, "No Foundations: An Interdisciplinary Journal of Law and Justice"*, in "Special Number on Law's Justice. A Law and Humanities Perspective" 9 (2012), pp. 97-118;
- Moliterni F., *Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo*, in "H-ermes. Journal of CommunicationH-ermes" n. 1, 2013, pp. 59-70;
- Moresco A., *Gli Incretati*, Mondadori, Milano 2015;
- Id., *L'adorazione e la lotta*, Mondadori, Milano 2018;
- Morris A., *Fernando Pessoa's Heteronymic machine*, in "Luso-Brazilian Review", Vol. 51, Number 2, University of Wisconsin Press, Madison 2014, pp. 126-149;
- Moulard-Leonard V., *Bergson Deleuze encounters. Transcendentale experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, New York 2009;
- Musil R., *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1956;

Mutis A., *Summa di Maqroll il Gabbriere*, a cura di F. R. Amaya, Einaudi, Torino 1993;

Nietzsche F., *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008;

Nivolo E., *Antropologia dei clown*, Mimesis, Milano 2016;

Olson G., *Futures of Law and Literature. A Preliminary Overview from a Culturalist Perspective*, in C. Hiebaum, S. Knaller, D. Pichler (a cura di), in "Law and Literature In-Between: /Contemporary Inter- and Transdisciplinary Approaches", Transcript, Bielefeld 2015, pp. 37-69;

Organisti J., *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2014;

Ost F., *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile, Paris 2004;

Palumbo F.D., *L'estetica del mondo fluttuante: il "giapponismo" di Deleuze*, "Laboratorio dell'ISPF", XIII, 2016;

Parente M., *L'evidenza della cosa terribile. Contro la vita, contro l'amore, contro la natura: scritto sulla Recherche di Marcel Proust*, Cooper, Milano 2010;

Parnet C. (a cura di), *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, regia e produzione di P. A. Boutang, Editions Montparnasse 1996; tr. it. *L'Abecedario di Gilles Deleuze*, Derive Approdi, Roma 2014;

Pavese C., *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 2014;

Id., *Il mestiere di vivere (Diario 1935-1950)*, Einaudi, Torino 1952;

Perniola M., *Del sentire cattolico*, Il Mulino, Bologna 2001;

Pessoa F., *Il libro dell'inquietudine*, tr. di P. Cecucci, L. Abbate, Newton Compton, Roma 2010;

Id., *Il secondo libro dell'inquietudine*, a cura di R. Francavilla, Feltrinelli, Milano 2018;

Id., *Lettera a Adolfo Casais Monteiro sulla genesi degli eteronimi*, contenuta in A. Tabucchi, *Un baule pieno di gente*, Feltrinelli, Roma 1990;

Id., *Lettere alla fidanzata*, a cura di A. Tabucchi, Adelphi, Milano 1988;

Id., *Teoria dell'eteronimia*, a cura di V. Russo, Quodlibet, Macerata 2020;

Id., *Una sola moltitudine vol. 1*, a cura di A. Tabucchi con la collaborazione di M.J. de Lancastre, Adelphi, Milano 1979;

Piazza M., *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003;

Polanyi M., *The Tacit Dimension*, Routledge, London 1966; tr. it. *La conoscenza inespresa*, Armando Editore, Roma 1979;

Portesine C., *Carneade e Golia: contro "Contro l'impegno" di Walter Siti*, argo-online.it, 2021;

Proust M., *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, tr. it. di G. Raboni, Mondadori, Milano 2012;

Puppo F., *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Cedam, Trento 2012;

Ricoeur P., *La Métaphore vive*, Le Seuil, Paris 1975; tr. it. *Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2020;

Rimbaud A., *Lettera del Veggente*, in *Oeuvres-Opere*, tr. it. di I. Margoni, Feltrinelli, Roma 1969;

- Robilant E., *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1976;
- Ronchi, R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017;
- Id., *Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Roma 2015;
- Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; tr. it. *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, Ironia, Solidarietà*, Laterza, Bari-Roma 1998;
- Rovatti P., *La posta in gioco. Heidegger Husserl e il soggetto*, Mimesis, Milano 2010;
- Id., *Nel mondo di Alice*, in "aut aut", 276, novembre-dicembre 1996;
- Sacco R., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015;
- Saramago J., *L'anno della morte di Riccardo Reis*, tr. it. di R. Desti, Feltrinelli, Roma 2009;
- Sartre J. P., *La Transcendance de l'Ego*, in "Recherches philosophiques", Paris 1937; tr. it. *La trascendenza dell'ego*, Marinotti, Milano 2011;
- Saussure F., *Cours de linguistique générale*, a cura di C. Belly e A. Sechehaye, Payot, Paris, 1916; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2009;
- Sauvagnargues A., *Deleuze and Art*, Bloomsbury, New York 2005;
- Id., *Deleuze. L'empirisme transcendantale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009;
- Id., *Proust secondo Deleuze. Un'ecologia della letteratura*, "La Deleuziana. Rivista online di filosofia", n.7, 2018;
- Scerbo A., *Istituzionalismo giuridico e pluralismo sociale. Riflessione su alcuni filosofi del diritto francesi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008;
- Sherwin R., *Visualizing law in the age of digital baroque: arabesques and Entanglements*, Routledge, New York 2011;
- Sibertin-Blanc G., *Politique et état chez Deleuze et Guattari*, Puf, Paris 2013;
- Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, Editions Flammarion, Paris 1989;
- Simonetti A., *La filosofia di Proust. Dalla parte di Deleuze*, Mimesis, Milano 2018;
- Siniscalchi G., *Barocco giuridico: Osservatori, osservanti, spettatori*, Franco Angeli, Milano 2017;
- Siti W., *Contro l'impegno. Riflessioni sul bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021;
- Id., *Troppi paradisi*, Rizzoli, Milano 2006;
- Sloterdijk P., *Critica della ragion cinica*, a cura di A. Ermano, Raffaello Cortina, Milano 2013;
- Strawson G., *Against Narrativity*, in "Ratio", XVII, 4, 2004, pp. 428-452;
- Suardi D., *La religio mortis di Cesare Pavese*, in "Doppiozero", 2012;
- Sutter L., *Deleuze. La pratique du droit*, Michalon, Paris, 2009; tr. it. *Deleuze e la pratica del diritto*, Ombre Corte, Verona 2011;
- Tabucchi A., *Gli ultimi tre giorni di Fernando Pessoa*, Sellerio, Palermo 1994;
- Id., *La nostalgie, l'automobile et l'infini. Lectures de Fernando Pessoa*, Paris, Seuil 2013;

- Id., *Un baule pieno di gente. Scritti su Fernando Pessoa*, Feltrinelli, Roma 1990;
- Id., *Requiem*, Feltrinelli, Milano 1992;
- Tarkovsky A., *Scolpire il tempo*, a cura di V. Nadai, Ubulibri, Milano 1988;
- Terenzio P., *Heautontimorumenos*, a cura di V. Caleffi, Einaudi, Torino 1967;
- Todorov T. (a cura di), *I formalisti russi: teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968;
- Treppiedi F., *Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze*, in "Esercizi Filosofici", Vol. 8, 2013, pp. 122-140;
- Id., *Potenze della finzione. La filosofia e Pessoa*, in "Xaos. Giornale di confine", novembre 2012;
- Vaccaro S., *Significante e dispotismo. Deleuze critico della linguistica*, in "Rivista italiana di filosofia del linguaggio" Vol. 9, No 1, 2015;
- Vattimo G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996;
- Id., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Filosofia, Torino 1963;
- Vernant J.P., *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, France Loisirs, Paris 2000; tr. it. *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2001;
- Veyne P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Parigi 1983; tr. it. *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna 1984;
- Vignola P., *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011;
- Virno, *Antropologia e teoria delle istituzioni*, consultato sul sito <http://eicpc.net/transversal/0407/virno/it>;
- White J. B., *The Legal Imagination. Studies in the Nature of the Legal Thought and Expression*, University of Chicago Press, Chicago 1973;
- Whitehead A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, London 1929; tr. it. *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019;
- Wigmore J. H., *A List of Legal Novels*, in "Illinois Law Review", 1907-1908, pp. 574-593;
- Wu Ming, *Proletkult*, Einaudi, Torino 2018;
- Zagrebesky G., *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992;
- Žižek S., *How to read Lacan*, W.W. Norton & Co, New York 2007; tr. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010;
- Id., *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London 2004; tr. it. *Organi senza corpo. Deleuze e le sue implicazioni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012;
- Id., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1997; tr. it. *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003;
- Zourabichvili F., *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in "Aut Aut", 276, 1996, pp. 69-71;
- Id., *La Littéralité et autres essais sur l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2011;
- Id., *Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

