

Dal rovesciamento del platonismo all'esigenza di una nuova cosmopolitica

di CAMILLA ZANI

Abstract

This article aims to show how Deleuzian ontology can lead to a disruption, a reversal, of classical metaphysics. This approach, however, does not eliminate the claim of being able to elaborate a cosmology, but rather, it indicates the need to think of a new humble cosmology, which has no claim of being absolute. From this point of view, Deleuzian cosmology is in assonance with contemporary sociological and scientific thinking, and it will be shown how real-problematic Deleuzian thinking can be used to express Prigogine's, Stengers' and Latour's approach. In particular, it will be emphasized that only through the acceptance of such a cosmology it becomes possible talk about new collective ways to inhabit the world and about new cosmopolitics.

Il rovesciamento del platonismo

La cosmologia deleuziana è *immediatamente* collegata alla principale esigenza metafisica del filosofo, ossia, il rovesciamento del platonismo (Deleuze 2019: 223). Platone aveva distinto tra l'Idea trascendente, immobile, perfetta e il mondo reale, composto di copie e simulacri. La filosofia platonica era guidata da una necessità morale di selezione delle buone copie, ovverosia, quelle che possedevano il carattere di somiglianza rispetto all'Idea (Deleuze 2000: 165). I simulacri erano delle copie degradate che si trattava di espellere. Per Platone «Bisogna arrestare questa replicazione tumorale del principio, che moltiplica senza fine l'uno disseminandolo in una pluralità anarchica di simulacri» (Ronchi 2017: 136). Il mondo platonico è ordinato, guidato da leggi immutabili come quelle della fisica classica, perché la proliferazione anarchica dei simulacri è stata espulsa attraverso un'operazione di epurazione. Al contrario, per Deleuze si tratta di «far risalire i simulacri, affermare i loro diritti tra le icone o le copie» (Deleuze 2019: 230). L'Iperuranio si sfonda, le Idee crollano nel mondo e il solo potere rimanente è quello dei simulacri: poiché ogni cosa diviene simulacro, non vi è più gerarchia alcuna. Il cosmo di Deleuze è ora composto interamente da immagini simulacrali, le quali non rispondono ad un principio d'ordine che deriva dall'alto, ora «somiglianza si dice [...] della differenza interiorizzata» (Deleuze 2019: 231). Il cosmo diviene caos perché la potenza ordinatrice è la sola Differenza, ogni cosa-evento porta in sé il proprio principio, si parla di una *cao-*

erranza (Deleuze 2019: 232).

Per la precisione, durante un corso tenuto nel 1983 Deleuze afferma come sia con Nietzsche che venga finalmente operato il rovesciamento del platonismo. Solo ora si ha un effettivo cambio di paradigma, poiché il nietzschiano uomo della verità non è più colui che copia una Forma preesistente, ma diviene l'inventore di una nuova materia, diviene capace di creare qualcosa di nuovo (Deleuze 1983; si veda anche Zourabichvili 2012: 78). Conseguentemente, è possibile asserire che il rovesciamento del platonismo sia come l'assunzione della definizione finale del *Sofista*¹, o come il ribaltamento di ciò che Socrate dice a proposito della sua arte maieutica all'interno del *Teeteto*². La verità va adesso ricercata nella creazione immanente caratteristica del *bricoleur* (Deleuze & Guattari 2002: 9), il quale parte da elementi eterogenei per creare il nuovo. Si specifica che tale operazione è possibile solo grazie all'intrusione del tempo: proprio perché vi è tempo, visto che non si è più nel cristallizzato mondo iperuranico, allora vi è divenire. Il reale *procede* in quanto è composto di eventi-simulacri ed è nel processo che si individua il carattere creativo del cosmo. Senza tempo non vi sarebbe *puissance du faux*, ossia, la potenza creatrice del nuovo uomo nietzschiano (Zourabichvili 1998: 111). Inoltre, il fatto che il mondo dei simulacri proceda perpetuamente porta a negare l'esistenza di un principio originario, e, laddove non vi è principio, di conseguenza, si annulla l'idea di una fine. Caratteristico del caosmo deleuziano è il suo essere solo "nel mezzo", i «simulacri sono dei mediatori, ma assoluti» (Leoni 2021: 41): la mediazione diviene assoluta, le verità stanno nel mezzo, ma vi è solo mezzo. Da ciò deriva anche un cambiamento nella concezione della verità: si hanno una proliferazione di verità differenti perché ogni simulacro è un mediatore assoluto. Tale pensiero condurrà alla nozione di Rizoma, la quale porta con sé la destituzione della possibilità di inizio e fine, in quanto si ha solo continua riproposizione del divenire differenziandosi (Zourabichvili 2012: 70). Di nuovo, si trova perfetta espressione di ciò all'interno del pensiero nietzschiano: in un frammento postumo datato 1887 si legge che «Il senso del divenire deve essere adempiuto, raggiunto, compiuto in ogni attimo» (Nietzsche 1990: 250). Caratteristico del caosmo deleuziano è il suo essere sempre "nel mezzo", ma, in questo transito continuo, si ha in ogni istante la riconfigurazione totale del cosmo. Come nella metafora del lancio dei dadi, così è da intendersi la processione stessa del caosmo. «L'ontologia è il getto dei dadi, il "caosmo" da cui esce il

¹ «La fine del sofista è la possibilità del trionfo dei simulacri» (Deleuze 2020: 166). Ma anche: «Il sofista stesso è l'essere del simulacro. [...] può darsi che la fine del *Sofista* contenga l'avventura più straordinaria del platonismo: a forza di cercare sul versante del simulacro e affacciarsi sul suo abisso, Platone, nel lampo di un istante, scopre che non è soltanto una falsa copia, ma che mette in questione le nozioni stesse di copia... e di modello» (Deleuze 2019: 225).

² «SOCR. Ora, la mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente rassomiglia a quella delle levatrici [...] E la più grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere sicuramente se fantasma - εἶδωλον- e menzogna partorisce l'anima del giovane, oppure se cosa vitale o reale» (Platone 1999: 25. 150 B-C). L'εἶδωλον sarebbe qui definito come il contrario della verità, come una falsità. La cosa strana è che l'εἶδωλον è "morto", forse per il suo carattere fantasmatico, mentre la verità sarebbe viva. Il rovesciamento del platonismo consiste invece nel far trionfare la vitalità dei fantasmi, la potenza dell'εἶδωλον contro alla stasi dell'εἶδος.

cosmo» (Deleuze 2020: 258).

Dunque, è il tempo a giocare il ruolo essenziale nella rivoluzione copernicana della filosofia. Senza tempo non si darebbe possibilità dell'emersione di novità, non si darebbe forza creatrice dell'esistenza, produzione del senso. Senza tempo si rimarrebbe ancorati all'immobilismo platonico. Pertanto, si tratterà di vedere che tipo di cosmologia può derivare da una siffatta rivoluzione e come per giungervi sia imprescindibile un passaggio stringente attraverso la matematica e la fisica. Il caosmo deleuziano consente l'emersione di un nuovo tempo per il mondo, un tempo attraverso cui la scienza «inizia ad essere in grado di descrivere la creatività della natura» (Prigogine 2006: 85); solo così sarà possibile parlare «dell'alleanza dell'uomo con la natura che egli descrive» (Prigogine 2006: 85). Verranno dunque compiuti due passaggi, il primo attraverso la lettura deleuziana di Leibniz e il secondo riguardante invece la produzione ontologica derivante dalla terza sintesi temporale. Successivamente, si concluderà mostrando come la fisica odierna sia radicalmente diversa rispetto a quella classica, come sia possibile parlare di una fisica intensiva (De Landa 2022) che molto deve alle analisi di Deleuze, e come un tale ribaltamento di prospettiva derivi da una filosofia dell'immanenza che consenta di parlarle di nuove modalità di abitazione del mondo.

Leibniz-Deleuze

Per cominciare, risulta necessario fare riferimento a Leibniz per mostrare come l'esigenza di una temporalizzazione multiforme già si delinea in tale pensatore, come del resto è possibile desumere dai corsi deleuziani a lui dedicati (Deleuze 1980; 2004). Deleuze scrive a proposito del pensiero di Leibniz che «nessuna filosofia aveva mai spinto tanto lontano l'affermazione di un solo e stesso mondo e di una differenza o varietà infinita in questo mondo» (Deleuze 2004: 97). Il mondo è univoco, è un tessuto continuo, una ruyeriana superficie assoluta ($n=1$) (Ruyer 2017: 131), ma, in questo unico tessuto, si formano infinite pieghe, che costituiscono la varietà. Un po' come l'enneadica metafora di una sfera tutta risplendente dai mille volti, ossia di «una sfera vivente e varia», come «un volto tutto splendente di volti viventi – εἶτε παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπων ζῶσι πρόσωποις –» (Plotino 2022: 1241). La sfera, il tessuto, è *immediatamente* differenziato negli infiniti volti viventi, i quali non sono altro che pieghe, i suoi eventi. La piega è l'unità elementare dell'universo leibniziano ed è sovrapponibile al concetto di monade, ma l'essenziale è che essa sia definita come «luogo di cosmogenesi» (Deleuze 2004: 25). La monade³ è il luogo di cosmogenesi, creatrice di cosmo, è la *ratio essendi* senza la quale nulla si darebbe.

Siffatta ricezione del concetto di monade conduce alla messa in crisi dello statuto tra-

³ Si ricordi la definizione leibniziana di monade: «la monade qui in questione è una sostanza semplice che entra nelle cose composte; semplice, cioè senza parti» (Leibniz 2020: 61).

dizione di soggetto e oggetto. Per riferirvisi viene ora impiegato il termine *objectile*, il quale non è più definibile in base a delle coordinate spaziali fisse, delle coordinate cartesiane, che portavano con sé anche un rapporto definito tra forma e materia: «il nuovo statuto dell'oggetto lo sottrae ad ogni calco spaziale, cioè al rapporto forma-materia, per inserirlo invece in una modulazione temporale, che implica una variazione continua della materia ed uno sviluppo continuo della forma» (Deleuze 2004: 31). L'essenziale è la variazione. Ma se l'*objectile* è un oggetto manierista che si definisce come funzionalità pura e variazione continua, allora cambierà anche lo statuto del soggetto a lui associabile, pertanto, non si parlerà più di soggetto, quanto piuttosto – prendendo in prestito un termine importato da Whitehead (1965: 435) – di “*superjet*”: «il soggetto non è un *subiectum*, ma un “*super-iectum*”» (Deleuze 2004: 32). Alla variazione continua dell'*objectile* corrisponde un soggetto che non è soggiacente, al di sotto della realtà, ma che ne è in certo qual modo oltre, al di sopra, che ne è punto di vista, luogo della comsogenesi. Questo geometrale o punto di vista origina il mondo, eppure, lo comprende anche. Si instaura un rapporto molto particolare tra la monade e il mondo: la monade è paragonabile alla *complicatio*⁴ di tutto che però si traduce direttamente in *implicatio* ed *esplicatio* poiché la *complicatio* è già portatrice delle altre due. Ed ecco che si può arrivare ad affermare che «bisogna riporre – *mettre* – il mondo *nel* soggetto, affinché il soggetto sia *per* il mondo» (Deleuze 2004: 44). Un cammino che dall'inflessione continua dell'*objectile* porta all'inclusione nel *superjet*, laddove le due “espressioni” sono radicalmente connesse. Non si ha mondo senza monade perché il mondo è *nella* monade, però, allo stesso tempo, non si ha monade senza mondo, perché la monade è *per* il mondo: ciò è possibile semplicemente perché la monade è il mondo. Si comprende come un filosofo a cui Deleuze fa esplicito riferimento all'interno del celeberrimo *Le Pli*, ossia Michel Serres (1968), parli di *subjet-objet* et *objet-sujet*: i due si co-istituiscono relazionalmente.

Conseguentemente, risulta chiara l'affermazione di Badiou per cui «la Piegia è in primo luogo un concetto *antiestensionale* del Molteplice⁵, una rappresentazione del Molteplice come complessità labirintica direttamente qualitativa, irriducibile a qualsiasi composizione elementare» (Badiou 2007: 26): la piega-monade implica virtualmente in sé l'universo e in quanto tale è definibile come “concetto *antiestensionale* del Molteplice” poiché in essa tutto è dentro; inoltre, è “direttamente qualitativa” perché l'*implicatio* non

⁴ Sembra essere lo stesso Deleuze ad orientarci verso un parallelismo con il neoplatonismo laddove in *Les plages d'immanence* parlando di questa corrente di pensiero letta dal suo maestro De Gandillac ne evidenzia la presenza di una spinta verso il pensiero dell'immanenza, soprattutto nel pensiero rinascimentale. «È come se delle superfici [*plages*] d'immanenza facessero pressione sui piani o sugli scalini, e tendessero a ricongiungersi tra un livello e l'altro. Lì l'Essere è univoco, uguale [...] in una sorta di coronata anarchia. Alle emanazioni- conversioni dei livelli successivi, si sostituisce la coesistenza di due movimenti dell'immanenza, la *complicazione* e la *spiegazione*, in cui Dio «complica ogni cosa» e al contempo «ogni cosa spiega Dio». Il multiplo è nell'uno che lo complica, così come l'uno è nel multiplo che lo spiega» (Deleuze 2010: 214).

⁵ «Questo dettaglio deve implicare una molteplicità nell'unità, cioè nel Semplice. (...) è necessario che nella sostanza semplice, sebbene sprovvista di parti, ci sia una pluralità di affezioni e di relazioni» (Leibniz 2020:63).

è separabile dall'*esplicatio* propria ad ogni punto di vista. Si conclude che il rapporto tra monade e mondo è tale per cui il cosmo di Leibniz-Deleuze non è più separabile dal suo abitante, non si è in un universo in cui il demone di Laplace abbia ancora possibilità di esistere, ci si sta avvicinando piuttosto ad un cosmo simile a quello einsteiniano, nel quale in ogni calcolo deve essere preso in considerazione anche il punto di vista dello spettatore. Ne deriva un carattere di molteplicità immanente al tessuto dell'universo: si hanno una pluralità di monadi, una moltiplicazione e variazione continua delle pieghe, che a loro volta ricomprendono virtualmente dentro di sé la totalità del cosmo. Per la grande varietà e inter-relazione sia Deleuze sia Serres parlano di un *universo cospirante*, ogni monade è una varietà particolare, ma ogni monade risuona col tutto: «toutes choses concourent, conspirent, consentent» (Serres 1968: 15-16). Ogni cosa cospira e da qui emerge come ogni cosa sia viva, come si possa parlare di un pan-vitalismo onnicomprensivo. La cospirazione del tutto è però anche un tratto che insinua *una certa inquietudine* in questo cosmo in cui tutto è vivo, in cui non si riusciranno mai a chiarificare la totalità delle piccole percezioni oscure e confuse; ma in fin dei conti l'inquietudine⁶ è uno dei tratti del nuovo caosmo deleuziano.

Ricapitolando, le monadi-pieghe-eventi sono la *ratio essendi*, si differenziano *qualitativamente* l'una dall'altra grazie al *gran principio*⁷ che regola l'universo, ma, in realtà, è possibile anche collegarle ai simulacri. Le monadi-punti di vista sul mondo sono come l'infinità dei simulacri che emergono dal rovesciamento del platonismo e ciò in virtù del fatto che «il simulacro include in sé il punto di vista differenziale» (Deleuze 1979: 227). Ogni simulacro è un punto di vista sul mondo, ma un punto di vista differenziale, quindi, è esso stesso varietà, non è fossilizzato, ma si evolve, *procede*⁸. Ecco dunque spiegata la necessità di introdurre uno strumento di calcolo che consenta di esprimere la processione continua del cosmo: il calcolo differenziale come *ratio fiendi*. La rilevanza dell'introduzione di questo strumento risiede nel cambiamento della concezione del cosmo che ne consegue. Serres arriva ad affermare che, con il passaggio dal calcolo algebrico a quello differenziale, « la vision de l'univers s'est complétée ; l'infini n'est plus ce qui borde supérieurement et inférieurement un "milieu" humain inassignable, l'infini est *partout* actuellement : il ne saurait exister de région qui ne soit pleine et dense, qui ne

⁶ Si vedano alcuni passaggi del Libro II dei *Nuovi Saggi* in cui Leibniz parla di inquietudine «vale a dire alle piccole sollecitazioni impercettibili che ci tengono continuamente in sospenso, si tratta di determinazioni confuse; [...] è per questa ragione [...] che non siamo mai indifferenti, neppure quando sembriamo esserlo di più, come quando per esempio si tratta di piegare a destra anziché a sinistra alla fine di un viale.» (Leibniz 2011: 387).

⁷ Ossia, «il principio di ragion sufficiente, in virtù del quale consideriamo che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragion sufficiente del perché il fatto o l'enunciato è così e non altrimenti.» (Leibniz 2020: 73).

⁸ Si era visto che i simulacri riportano l'idea di un mondo superficiale, laddove però la superficie è topologica poiché i simulacri sono immagini in-sé. Si comprende allora come mai Bergson in un corso dedicato a Leibniz affermò come nel suo sistema « tout se passe à la surface des choses » (Bergson 1995: 108). Tutto avviene in superficie perché in certo qual modo le immagini, per quanto complesse, sono superficiali, sono simulacrali.

contienne *en acte* une infinité d'êtres » (Serres 1968: 347-348). Al di là dell'avvincente polemica che ruota attorno alla scoperta del calcolo, si può dire che con i numeri infinitesimi (dx) Leibniz voglia esprimere l'idea dell'infinitesimale e variazione di ogni monade, del suo ricomprendere virtualmente la totalità del mondo. Anche il logico-matematico Ferro sottolinea come ogni infinitesimo sia varietà poiché ciascuno costituisce un infinito in atto (Ferro 2015: 5). La nuova simbolica consente a Leibniz di inserire nel *campo da giochi* l'indeterminato come tale (dx, dy), ma, la cosa rilevante, è che gli indeterminati guadagnano una *determinazione qualitativa* (Deleuze 2020: 225) nel loro rapporto reciproco ($\frac{dy}{dx}$). Nelle parole di Deleuze:

Il rapporto $\frac{dy}{dx}$ non è come una funzione che si stabilisca tra quanta particolari nell'intuizione, ma non è neppure un rapporto generale tra grandezze variabili o quantità algebriche. Ciascun termine non esiste in assoluto se non nel suo rapporto con l'altro, in quanto non occorre né è più possibile indicare una variabile indipendente. (Deleuze 2020: 224-225)

Con l'introduzione degli infinitesimi vi è una preminenza non solo della variazione, ma anche della relazione. Unicamente nel rapporto reciproco si può arrivare ad una determinazione-piega, anche se temporanea, visto che lo stesso rapporto è soggetto a variazione. Serres afferma che « le calcul est une pensée décentrée » (Serres 1968: 735), l'infinito ormai è sempre in atto in ogni infinitesimo, non è più superiore o inferiore. A tal proposito, un'ottima immagine per definire la nuova struttura cosmica è la seconda definizione di Dio contenuta nel medievale *Libro dei XXIV filosofi* (1996: 31): «Dio è tutto intero in qualsiasi punto di sé stesso». Dire che Dio è tutto intero in qualsiasi punto di sé stesso non significa altro che affermare che ci sono un'infinità di punti e che ogni punto è un Dio, senza dover simbolizzare, senza richiamarsi ad una necessità che venga da altrove. Ogni monade è un infinito attuale, ogni piega è un Dio. «Il vero sostantivo, la sostanza stessa è la molteplicità» (Deleuze 2020: 237), perché ogni monade è già molteplicità.

Dunque, ci si inizia ad avvicinare alla comprensione del tessuto dell'universo deleuziano in quanto nel caosmo si hanno solo molteplicità di molteplicità: «anche il molteplice è una molteplicità, così come l'Uno» (Deleuze 2020: 237). Con questo si superano i tradizionali dualismi che oppongono uno e molteplice, saltano in aria le divisioni e si arriva ad un caosmo che sia molteplicità e relazionalità pura. Suddetta posizione si potrà ritrovare anche nei lavori scritti assieme a Guattari, per esempio, in *Mille piani*: «Ci sono soltanto molteplicità di molteplicità che formano uno stesso concatenamento – *agencement* –, che si esercitano nello stesso concatenamento» (Deleuze & Guattari 2019: 77). L'unico stesso è l'*agencement* e si tratterà ora di vedere a che nuovo tempo stratigrafico conduca questo caosmo radicalmente intrecciato, ai cambiamenti che ne conseguono nello studio della fisica.

Breve intermezzo sull'ordine del problematico

Prima di poter passare all'analisi della terza sintesi temporale è necessario soffermarsi sulla struttura stessa della realtà, ossia sull'*Idea*. Deleuze utilizza un termine di chiara matrice platonica, questo perché come sottolineato da Badiou, «in fondo, il deleuzismo non è che un platonismo ri-accentuato» (Badiou 2004: 31). Sennonché, adesso l'*Idea* è immanente alla realtà, è definita come struttura, e tale struttura è anche molteplicità interna, cioè «un sistema di nessi molteplici non localizzabili tra elementi differenziali, che si incarna in relazioni reali e in termini attuali» (Deleuze 2020: 238. Corsivo dell'autore). È di nuovo l'elemento differenziale a riportare l'immagine di un cosmo diveniente, i rapporti differenziali che costituiscono l'*Idea* si incarnano attraverso un processo di attualizzazione, guadagnando una determinazione reciproca. L'*Idea* deleuziana è il fondo virtuale che si attualizza attraverso un processo di differenziazione, si vuole sottolineare che tale *Idea* è definita dal carattere dell'oscurità, ma non della confusione: essa è distinta e oscura. È oscura perché porta in sé molteplicità di molteplicità, l'infinito fondo virtuale, ma è distinta poiché in essa non vi è confusione nel senso dell'indistinzione e perché il virtuale è già reale. In questi due caratteri Deleuze vede la differenziazione: il suo contenuto virtuale. Sennonché, vi è un altro versante dell'idealità: le idee tendono ad attualizzarsi, ad incarnarsi in singolarità. Il processo di attualizzazione continua delle idee è definito differenziazione, perché si assiste al vero e proprio darsi della differenza, alla generazione di soluzioni per i problemi virtuali, di risposte alle domande. Attraverso l'utilizzo di un geniale neologismo nato dalla sintesi di questo doppio ideale Deleuze parla di differenziazione: «occorre formare la nozione complessa di differenziazione per designare l'integrità o l'integralità dell'oggetto. (...) Ogni oggetto è duplice, senza che le sue due metà si somiglino, essendo l'una immagine virtuale, e l'altra immagine attuale, ossia metà disuguali dispari» (Deleuze 2020: 271).

Successivamente, è necessario evidenziare che le Idee costituenti l'ontologia deleuziana sono associate ai problemi, o meglio, «i problemi sono le Idee stesse» (Deleuze 2020: 210-211): la realtà è per Deleuze *dell'ordine del problematico* in quanto il suo processo consiste proprio nel darsi di problemi che, come tali, chiamano già determinate "soluzioni", portano all'affermazione di un senso. Il senso è ciò che viene "dopo" il problema, ne è un prodotto, quasi come se fosse fabbricato, un senso macchinico. Il senso è sempre dell'ordine dell'effetto (Deleuze 1979: 68). Ma soprattutto, il reale problematico deleuziano non conosce non-essere. La problematizzazione del reale implica l'esclusione della verità e falsità assolute e da qui consegue una "rimozione" del non-essere. All'interno di questa visione «si dà un μή ὄν, che non va però confuso con l'οὐκ ὄν, e che significa l'essere del problematico, non certo l'essere del negativo: un NE espletivo, invece di un "non" della negazione» (Deleuze 2020: 343): solo un ne espletivo porta con l'sé l'affermazione di una realtà come pura positività. Nell'essere del problematico non vi è vera e propria negazione, non essere, ma solo differenziazione. Ecco perché si parla di

(non)-essere o -essere. In questo Deleuze si trova a condividere la posizione di Bergson, il quale aveva denunciato quella del negativo come un'illusione del nostro pensiero: è necessario compiere un'inversione nelle analisi filosofiche e installarsi direttamente nell'essere, partire da questo come unica possibilità di raggiungimento di un pensiero intuitivo: «è necessario abituarti a pensare l'essere direttamente» (Bergson 2002: 244. Cfr. anche Bergson 2000: 90). La vera rivoluzione copernicana della metafisica avverrà laddove si porrà finalmente l'essere come primo rispetto al non-essere, l'affermazione rispetto alla negazione, questo perché «la negazione è solo il versante antropologico della differenza» (Ronchi 2015: 91). Il tessuto del reale è composto da affermazioni e determinazioni che non sono escludenti, dunque, non vale la formula "*omnis determinatio negatio est*", perché l'affermazione dell'essere non porta con sé anche quella del non-essere. Quindi, il tessuto del reale deleuziano, che parla dell'essere come Idea – laddove l'Idea è definibile come una molteplicità virtuale – non è altro che l'ordine del problematico e quest'ultimo è per Deleuze riportabile attraverso il simbolo -essere «che denuncia a un tempo l'essere e il non-essere» (Deleuze 2020: 262-262).

La terza sintesi del tempo come ritornello cosmico

Il tempo è capitale per la comprensione del rapporto col mondo, è qualcosa che già Bergson aveva portato alla luce, egli «aveva avuto l'intuizione della soggettività come durata» (Merleau-Ponty 1966: 85). Ora, anche Deleuze, raccogliendo l'eredità bergsoniana, affronta l'argomento temporale attraverso la descrizione di tre diversi modi del costituirsi del tempo, tre sintesi (Deleuze 2020). In breve, si può dire che da esse derivino tre modalità di abitazione del mondo differenti, le quali portano con sé anche l'idea di un ritmo: le pagine sulle tre sintesi possono essere lette parallelamente a uno dei piani scritti a quattro mani con l'amico Guattari, ossia, *Del ritornello*⁹(Deleuze & Guattari 2019: 431-484). Può sembrare un paradosso in quanto si sta chiedendo di accostare da un lato uno dei luoghi maggiormente sistematici del pensiero deleuziano e dall'altro delle pagine tra le più folli che egli scrisse con l'aiuto dell'amico. Sennonché, è lui stesso a indirizzarci verso quest'operazione: in una lettera datata il 25 luglio 1984 Deleuze scrive a proposito di *Mille piani* come la stesura di questo libro l'avesse reso molto felice e come tra «i momenti migliori» ci fosse proprio «il ritornello e la musica», in quanto «in questi casi, sotto l'impulso di Felix avevo l'impressione di territori sconosciuti in cui vivevano strani concetti» (Deleuze 2010: 193). È quindi forse grazie all'aiuto di Guattari che Deleuze riesce ad assumere la radicalità dell'intuizione avuta in *Differenza e ripetizione*, anche se questo gli è costato il passaggio in territori sconosciuti e destabilizzanti, conse-

⁹ «Il ritornello può concentrarsi per eliminazione su un momento molto breve, come degli estremi verso un centro [prima sintesi], o può al contrario svilupparsi per aggiunte che vanno da un centro agli estremi [seconda sintesi], ma può anche percorrere queste vie nei due sensi [terza sintesi]. Il ritornello fabbrica del tempo» (Deleuze & Guattari 2019: 481) [Aggiunta tra parentesi quadre dell'autore].

guenza dell'aver seguito fino in fondo la linea di fuga da egli stesso iniziata.

Per cominciare: «un ritornello è un prisma, un cristallo di spazio-tempo» (Deleuze & Guattari 2019: 481) e si tratta di comprendere come sia strutturato l'ultimo ritornello, quello cosmico. Infatti, «si va dai ritornelli concatenati (territoriali, popolari, amorosi, ecc.) al grande e macchinato ritornello cosmico» (Deleuze & Guattari 2019: 483). Che sia un territorio, una Terra o un cosmo, il ritornello è creatore di mondo e *fabbrica del tempo*¹⁰, ma solo l'ultimo consente di arrivare all'universale sfondamento che descrive il caosmo deleuziano; è qui che avviene un'operazione di radicale deterritorializzazione rispetto all'*Ur-ritornello* della seconda sintesi. Col secondo ritornello si era costruito un muro del suono, si era istituita una casa a partire dal nostro proprio centro (Deleuze & Guattari 2019: 432), all'interno della casa vengono custodite tutte le nostre esperienze, il nostro *passato puro* come serbatoio virtuale. Col passaggio al terzo ritornello «si dischiude il cerchio, lo si apre [...] Come se il cerchio stesso tendesse ad aprirsi su un futuro [...] per raggiungere forze dell'avvenire, forze cosmiche. Ci si lancia, si rischia un'improvvisazione. Ma improvvisare è raggiungere il Mondo o confondersi con esso» (Deleuze & Guattari 2019: 432-433). Si spezza il cerchio, non verso le forze del caos, quindi non verso il Fondamento, ma come al di là dello stesso. Sfondamento del cerchio che porta all'apertura verso il tempo dell'avvenire; il futuro che si apre è il tempo caratteristico della terza sintesi, un tempo estremamente difficile. Il futuro è rischioso perché è il tempo dell'improvvisazione per eccellenza, non c'è più un copione scritto al quale affidarsi per muoversi, non c'è più certezza laddove ci si apre al cosmo, uscendo di casa. “Ma improvvisare è raggiungere il mondo e confondersi con esso”, l'improvvisazione è necessaria laddove ci si immerge nel processo del mondo e si parla di improvvisazione perché questo terzo tempo non è altro che il tempo dell'evento. «La natura è un processo», diceva Whitehead (1975: 51), quindi, è qualcosa di essenzialmente instabile, e il processo della natura è costituito da eventi; la confusione col mondo di cui parlano Deleuze e Guattari, con questo terzo ritornello, sembrerebbe proprio consistere nell'inserirsi nel processo della natura, l'assumere fino in fondo l'imprevedibilità del tempo dell'evento, ossia della *forma vuota del tempo*.

La rivoluzione è avvenuta, adesso è «il tempo stesso che si svolge [...] invece che qualcosa si svolga in esso [...]. Il tempo cessa di essere cardinale e diviene ordinale, puro *ordine* del tempo» (Deleuze 2020: 119). Si comprende che venga chiamata forma vuota poiché qui lo scorrere del tempo non è più definibile attraverso il darsi degli eventi, si è in certo qual modo liberato da tale dipendenza ed ora esso “si svolge”, “invece che qualcosa si svolga in esso”. C'è una preminenza ontologica dell'ordinale sul cardinale (De Landa 2022: 131), in quanto si può parlare di reale produzione della novità, emergenza dell'inatteso. Il seguito non assomiglia a ciò che c'era all'inizio, il futuro si apre, il cerchio si spezza e si trasforma in linea del tempo. È un tempo estremamente difficile da abitare

¹⁰ «Non esiste il tempo come forma a priori, ma il ritornello è la forma a priori del tempo, che fabbrica ogni volta tempi differenti» (Deleuze & Guattari 2019: 482).

proprio per il suo carattere di instabilità e per giungervi, per spezzare il cerchio, bisogna passare attraverso una profonda *metamorfosi*¹¹ (Deleuze 2020: 120) dalla quale consegue una *dissoluzione dell'Io*. Si ha come un'interruzione antiritmica¹² in cui avviene una cesura dell'Io; l'Io si spezza, si dissolve, «come se il portatore del nuovo mondo fosse trascinato e disperso dallo scoppio di ciò che dà vita alla molteplicità: ciò a cui l'io si è uguagliato, è il diseguale in sé» (Deleuze 2020: 120). Secondo Deleuze bisognerà aspettare Nietzsche perché questa metamorfosi raggiunga la radicalità che le conviene: egli individua nella dottrina dell'eterno ritorno l'inverarsi della terza sintesi del tempo. Lo scoppio provocato dal terzo tempo dà vita alla molteplicità più sfrenata, all'informalità più estrema, consente l'emersione e la realizzazione di un mondo simulacrale. «Il simulacro è il vero carattere o la forma di ciò che è – "l'essente" – quando l'eterno ritorno è la potenza dell'Essere (l'informale)» (Deleuze 2020: p. 91). Frase apparentemente paradossale, perché adesso è il simulacro ad essere divenuto verità, ora viene affermata la potenza immanente dell'εἶδωλον contro alla stasi dell'εἶδος. Questo è ciò che aveva compreso Nietzsche, il suo pensiero conduce alla rottura dell'opposizione tra apparenza e verità: «noi abbiamo capito che il soggetto è finzione. La contrapposizione tra "cosa in sé" e "apparenza" è insostenibile» (Nietzsche 1990: 42). Il soggetto è finzione e la cesura dell'Io comporta la sua dissoluzione, si arriva così all'uomo senza nome, al plebeo. Conseguentemente, crolla anche la contrapposizione tra cosa in sé e apparenza, tutto diviene apparenza, ma non nel senso che questa aveva in opposizione alla verità, quanto piuttosto emerge la *forza* dell'apparenza, che Deleuze chiama *puissance du faux*. Anche né *La gaia scienza*: «apparenza è per me ciò stesso che realizza e vive, che va tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è apparenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente più» (Nietzsche 1979: 75). La vita, il processo della natura, non è altro che apparenza, perché nel suo continuo divenire è profondamente instabile. Se la Verità pertiene all'Idea platonica, allora, successivamente a questo sfondamento compiuto dalla terza sintesi, si scopre come non vi sia che finzione, come il falso sia il carattere originario (Agamben 2005: 339), proprio perché non vi è alcuna fossilizzazione iperuranica.

Anche Klossowski (1981) nella sua lettura dell'eterno ritorno evidenzia come la ripetizione a quest'altezza non sia dell'ordine dello stesso, ma del differente. L'unico ritorno è quello del processo di produzione stesso, si ha una *ripetizione ontologica per eccesso*, che macchina continuamente qualcosa di nuovo. «La creazione cessa di essere un gioco

¹¹ Per il tema della metamorfosi si veda in particolare Deleuze & Guattari 1996: 39-40.

¹² Si utilizza questo termine perché nelle pagine concernenti la terza sintesi Deleuze fa riferimento ad Hölderlin che a suo dire avrebbe scoperto proprio il vuoto del tempo puro. Questo avrebbe a che fare con l'introduzione di un'interruzione antiritmica all'interno nel ritmo della tragedia; nell'interruzione, anche definibile come cesura, l'uomo diviene capace dell'azione perché in certo qual modo si immedesima con il rivolgimento categorico del tempo. Nelle parole di Hölderlin: «Nel tempo l'uomo si dimentica, perché è tutto interno nel momento; il dio perché non è nient'altro che tempo; e ambedue sono infedeli, il tempo perché in tale momento si volge in modo categorico e non permette in alcun modo che l'inizio e la fine si accordino in lui; l'uomo perché in questo momento deve seguire il rivolgimento categorico, e così nel seguito non può in alcun modo assomigliare a ciò che era all'inizio» (Hölderlin 1958: 134).

al margine della realtà, il creare ormai non riproduce, bensì produce lui stesso il reale» (Klossowski 1981: 194): la creazione continua diventa l'elemento essenziale del cosmo deleuziano perché ora non si copia più un modello ideale già da sempre dato, ma, immergendosi nel mondo, aprendosi al tempo dell'avvenire, l'io dissolto crea continuamente del nuovo, dei simulacri. Conseguenza di ciò è il divenire caos del cosmo: non si hanno più una Monade o un'Idea in cui tutto converge, ma, semplicemente, una *complicazione* di tutte le serie che però divergono radicalmente: ogni serie è un vettore di creazione e non ha minore dignità rispetto alle altre, non vi è più una gerarchia. «Questo caos è il più positivo, mentre la divergenza è oggetto di affermazione» (Deleuze 2020: 160): la differenza si afferma senza compromessi e non comporta alcuna negatività, alcun non-essere. Il caos consente l'affermazione anche del più basso, perché tutto è affermazione.

Resta da sottolineare la tipologia di tempo alla quale si è giunti, questo è un tempo aionico e differisce dal cronologico tempo che caratterizzava le prime due sintesi-ritornelli. In *Logica del senso* (Deleuze 1979) viene trattata la distinzione tra Aion e Kronos. L'essenziale è che per Kronos esiste solo il presente, ma un presente che comunque rimane vittima della circolarità del tempo, perché nel suo essere orientato all'azione cerca di annullare la differenza in modo da rendere prevedibile il futuro. Inversamente, nel tempo aionico il circolo viene spezzato e prende il via la linea del tempo: più che concentrarsi sulla corporalità del presente esso si indirizza sull'ordinazione stessa del tempo. Si potrebbe dire che il divenire-folle delle profondità che caratterizzava il secondo Kronos (Deleuze 1979: 147) adesso sia ri-salito alla superficie e abbia originato così una diversa superficie, non più metrica, ma *topologica*. Quest'ultima si differenzia dalla precedente perché qui ciò che conta sono gli eventi, i quali derivano dal gioco delle intensità; la superficialità dell'Aion porta al tempo dell'evento, dell'attore, dell'istante. «È il presente senza spessore, il presente dell'attore, del ballerino o del mimo, puro "momento" perverso. È il momento dell'operazione pura, e non dell'incorporazione» (Deleuze 1979: 150). È a causa di ciò che il terzo ritornello parla di un'immersione nel Mondo, di un'incorporazione, come se in certo qual modo ci si lasciasse trascinare dallo stesso, si accettasse volontariamente la necessità del diletto caso (Zourabichvili 1998: 78). Anche De Landa riflette su questa particolare temporalità di natura differente, essa gioca un ruolo essenziale per una scienza intensiva: «deve venire pensata come *un continuum-ordinale che si dispiega nel passato e nel futuro*, come un tempo in cui non accade mai nulla, ma dove tutto è infinitamente e contemporaneamente in divenire lungo entrambe le direzioni, che sono illimitate» (De Landa 2022: 188). In realtà non accade mai nulla perché l'Aion è puro ordine del tempo, è quell'istante privilegiato, senza tempo, dove tutto è *complicato*, è l'istante (τό ἐξάφνης) platonico (Platone 2003: 78-79. 156D). È un tempo intenso piuttosto che esteso e da ciò consegue anche un cambiamento nello studio ad esso applicabile. Laddove vi era Kronos si poteva parlare di reversibilità del tempo e così da ipotizzare una conoscenza della natura attraverso delle leggi generali, adesso, nell'aionico cosmo tutto ciò non è più concesso, o meglio, risulta necessario elabora-

re nuove “leggi” che tengano conto della caoticità.

Le leggi del Caos per una nuova cosmopolitica

Il passaggio attraverso la ricezione di Leibniz è stato importante per avvicinarsi ad uno degli obiettivi deleuziani, ossia, la messa in movimento della metafisica (Deleuze 2020: 16). Con la *Monadologia* si assiste ad una moltiplicazione delle sostanze, mentre grazie al calcolo differenziale le sostanze divengono infiniti attuali in continuo movimento e relazione. Si è poi mostrato che l'ontologia deleuziana sia collegata all'Idea come espressione dell'ordine del problematico. Infine, la terza sintesi temporale evidenzia il passaggio dall'ontologia alla *kairologia*, il *tempo vuoto* è un tempo costituito da eventi. «Le forze divengono necessariamente cosmiche, nello stesso tempo in cui il materiale diventa molecolare; una forza immensa opera in uno spazio infinitesimale» (Deleuze & Guattari 2019: 474). In un cosmo costituito da forze-eventi si assiste alla frammentazione del materiale, al passaggio dal molare al molecolare. Da ciò non consegue una diminuzione di potenza, poiché ogni forza, pur essendo racchiusa in uno “spazio infinitesimale”, è un infinito in atto, è *immensa*. Con questa grande moltiplicazione non si dà più possibilità di istituire un Sistema che tutto spieghi, perciò è di difficile accettazione, ecco perché il pensiero dell'eterno ritorno è selettivo, adatto solo agli spiriti forti. «Non si è mai certi di essere abbastanza forti» laddove non ci sono sistemi, ma «soltanto linee e movimenti» (Deleuze & Guattari 2019: 484). Non c'è più un Principio che tutto unisce perché l'unico punto di congiunzione è il caos; con un'espressione che ricorda vertiginosamente la cosmologia del neoplatonico Bruno, Deleuze parla di un «caos che tutto complica» (Deleuze 2020: 161).

Ora, bisogna vedere come il passaggio dall'ontologia alla kairologia (dal cosmo al caosmo) sia stato essenziale per autori quali Prigogine e Stengers (1981: 284) che hanno collegato tale operazione alla necessità di una nuova rivoluzione scientifica, la quale si avvicini all'aionica concezione del tempo. In particolare, l'idea di un tempo cronologico è caratteristica della dinamica classica che nella sua *hybris* di comprensione pretende di poter prevedere l'andamento del Mondo attraverso delle equazioni. Nel Cosmo dinamico «tutto è assegnato» (Prigogine & Stengers 1981: 60) e ciò in ragione dell'idea di reversibilità del tempo che consente l'applicazione generale delle leggi della fisica. Sennonché, da Boltzmann in avanti la scienza ha iniziato a comprendere di non poter condividere una siffatta visione reversibile del tempo; l'irreversibilità gioca un ruolo essenziale all'interno dei processi naturali ed è ciò che ha cercato di dimostrare il matematico Prigogine attraverso lo studio di sistemi lontani dall'equilibrio, ossia *sistemi caotici*.

Il determinismo dinamico cede il posto alla complessa dialettica tra caso e necessità (...) L'ordine per fluttuazione contrappone all'universo statico della dinamica *un mondo aperto*, la cui attività genera novità, *la cui evoluzione è al tempo stesso innova-*

zione, creazione, distruzione, nascita e morte. (Prigogine & Stengers 1981: 196-197)

La fisica ha scoperto la necessità di introdurre un tempo che consenta l'emergenza del nuovo, che consideri l'uomo e lo scienziato come spettatori partecipanti al processo della natura, quindi, privi di uno sguardo oggettivo e distaccato. Il progetto di Stengers non pretende tuttavia di eliminare qualsiasi tipo di faticcio, altrimenti sarebbe lei stessa iper-moderna, quanto piuttosto di creare un nuovo faticcio *problematico* (Stengers 2005: 479) che si distingua dal feticcio scientifico classico¹³, perché non propone delle chiare soluzioni, ma suscita nuove domande e nuove esigenze (Stengers 2005: 452). In ciò la filosofa si ispira apertamente all'opera di Deleuze, il quale, come si è visto, ha largamente sottolineato come la sua filosofia della differenza mirasse ad andare al di là delle tradizionali opposizioni tra vero e falso per giungere ad uno studio del reale che si muova nell'ordine del problematico.

La cosmologia che ne deriva è paradossale, una cosmologia del singolare contro all'universale. Ora la produzione cosmologica dà vita a figure quali *Gaia*¹⁴ di Latour (2020), un'entità che «non trova posto nello schema Natura/Cultura» (Latour 2020: 131): tutto ciò perché Latour sposa una visione filosofica come quella del Leibniz-Deleuze che conduce all'indistinzione tra soggetto e oggetto; non si hanno gli uomini soggetti dominatori di una natura oggettiva. Ogni cosa è *agency*, ogni cosa è un tutto che risuona con le altre creando delle linee d'azione che si intrecciano continuamente. Gaia è piena di vita, non è da concepirsi come un Sistema Terra perché va al di là di qualsiasi distinzione tutto-parti. Questa nuova entità risponde all'esigenza di «parlare della Terra senza assumerla come un tutto già composto» (Latour 2020: 133): ogni *agency* è in continuo mutamento e interazione, quindi, anche la complicazione delle *agency* non può essere un Tutto immobile. Il pensiero deleuziano segnala l'esigenza di una cosmologia *umile*, che non abbia pretese di totalità, ma che resti sempre nell'ordine del problematico. A tal proposito, il caosmo deleuziano potrebbe essere disegnato da un'operazione come quella avanzata da Axelle Gregoire, Alexandra Arenes e Frédérique Aït-Touati (2021) le quali ipotizzano l'introduzione di un GPS di nuova natura per cui le cartine geografiche non vengano disegnate da un osservatore esterno e oggettivo, ma si sviluppino a partire da un «point de vie» (Aït-Touati, Arenes, & Gregoire 2021: 54) interno, che le ri-disegni continuamente intra-agendo con il mondo. « Cette cartographie du vivant tente de noter les vivants et leurs traces, de générer des cartes à partir des corps plutôt qu'à partir des reliefs, frontières et limites d'un territoire » (Aït-Touati, Arenes & Gregoire 2021: 4). Una

¹³ Stengers fa riferimento alle analisi di Bruno Latour, egli mostra come anche i laboratori scientifici siano popolati da "feticisti" di nuovo genere, i quali credono alla credenza ingenua nella scienza. È necessario arrivare a questa consapevolezza per poter giungere ad un nuovo studio della realtà, più consapevole dei nostri limiti, dell'essere noi creatori di fatticci. «Senza credere più nella credenza ingenua. Unendo le due fonti etimologiche, noi chiamiamo faticcio la robusta certezza che permette alla pratica di passare all'azione senza mai credere alla differenza tra costruzione e raccoglimento, immanenza e trascendenza» (Latour 2017: 70).

¹⁴ Termine che Latour riprende dal geniale chimico James Lovelock. Si veda Lovelock 2021: 33-34.

nuova cartografia del cosmo che rifletta come anche noi uomini siamo parte del teatro naturale, come ne siamo profondamente coinvolti e come non ci siano punti di vista che non siano *immediatamente* punti di vita.

Tutto ciò implica un profondo depotenziamento delle capacità umane, ma è qualcosa che già Deleuze e Guattari avevano compreso nel momento in cui scrivevano che «ci si rivolge non tanto ad una materia sottomessa a leggi, quanto ad una materialità che possiede un *nomos*. Ci si rivolge non tanto a una forma capace d'imporre proprietà alla materia, quanto a tratti materiali d'espressione che costituiscono affetti» (Deleuze & Guattari 2019: 562): il *nomos* è immanente alla materialità stessa, le proprietà non derivano dall'alto, da una forma apriori, che sia un'Idea di Bene o una legge dinamica. La nuova materia-flusso non può essere studiata anelando al miraggio dell'oggettività, al contrario, essa «può soltanto essere *seguita*» (Deleuze & Guattari 2019: 563), così come la nuova operazione cartografica che aspiri a descriverla deve proporre operazioni di continue ri-disegnazioni interne. La posizione che i filosofi propongono non è semplice da assumere perché implica l'accettazione di un'etica dell'impotenza, la quale comporta un divenire minoritario dell'uomo che si scopre abitante di un mondo vivo. Qualcosa nell'ordine di quella "modestia deleuziana" di cui parlava Zourabichvili (1998: 120). Solo oggi le varie branche del sapere stanno raccogliendo tale eredità e da parte di molti viene segnalata l'esigenza di una nuova scienza che divenga umile e consapevole dei suoi limiti. Per esempio, il già citato Latour parla di una nuova classe di scienziati *terranei* (Latour 2020: 350) che sono creature incarante, con limiti e drammi personali, che riconoscono gli errori della loro scienza, e questa consapevolezza ne aumenta la potenza. Così, anche Stengers segnala come si debba riconoscere la scienza alla stregua di una pratica tra le altre, con specifici obblighi ed esigenze che delineano il suo campo d'azione; anche la scienza fabbrica i suoi oggetti e non li scopre, ma questo non la rende meno valida (Stengers 1995). Stengers parla della necessità di un'*ecologia delle pratiche* che abbia «per vocazione quella di rendere presenti nella loro singolarità le esigenze e gli obblighi delle diverse pratiche produttrici di conoscenza» (Stengers 2005: 81), solo così sarà possibile mostrare come esse siano *dell'ordine del problematico* e creare una *cultura dello spaesamento* (Stengers 2005: 75) che conduca verso una progressiva *delocalizzazione*, la quale miri a «far coesistere l'esperienza di un qui con quella di un altrove, l'esistenza di un qui che, per la sua stessa topologia afferma l'esistenza di un altrove, ma in modo da escludere qualsiasi nostalgia di cancellare le differenze, di creare un'esperienza valida sempre e dovunque» (Stengers 2005: 74-75).

Col rovesciamento del platonismo si arriva ad un cosmo caotico che affermi la differenza senza compromessi, che faccia valere il potere dell'*εἶδωλον*. Non si ha un Tutto unificante, quindi non si può più avere una Scienza sistematica, ma semplicemente un sapere per composizione continua delle differenze. Si arriva a quel secondo ordine di matematica di cui parlava Serres (1980) a proposito degli epicurei, una matematica che non abbia pretese di globalità, ma che studi le «varietà singolari» (Serres 1980: 197). Ec-

co perché la cosmologia diviene *un'ètho-écologie* (Stengers 2002: 189): una modalità di analisi che consideri sia la maniera “atomica” con cui un essere si rapporta al suo ambiente, il suo ethos; sia la totalità più vasta a cui appartiene, l'insieme dei legami che costituiscono l'òikos. Questa cosmologia è *profondamente modesta*, ma è l'unica in grado ricostruire pazientemente l'intreccio del cosmo, senza svalutare nulla, senza negare nulla, e aprendo la strada ad una qualche forma di *cosmopolitica* (Stengers 2005: 92).

BIBLIOGRAFIA

- Aït-Touati, F., Arenes, A., & Gregoire, A. (2021). *Terra-Forma. Manuel de cartographies potentielles*. Paris: B42.
- Agamben, G. (2005). *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Badiou, A. (2004). *Deleuze: «Il clamore dell'Essere»*. (Tr. it. Tarizzo, D.). Torino: Einaudi.
- Badiou, A. (2007). *Oltre l'uno e il molteplice*. Verona: Ombre corte.
- Bergson, H. (1995). *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. Paris: PUF.
- Bergson, H. (2000). *Pensiero e Movimento*. (tr. it. Sorza, F.). Milano: Bompiani.
- Bergson, H. (2002). *L'evoluzione creatrice*. (Tr. it. Polidori, F.). Milano: Cortina.
- De Landa, M. (2022). *Scienza intensive e filosofia virtuale*. (Tr. it. Colombo, A.). Milano: Meltemi.
- Deleuze, G. (1979). *Logica del senso*. (Tr. it. de Stefanis, M.). Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (1980). *Sur Leibniz*. Cours Vincennes – St Denis. Disponibile in: <https://www.webdeleuze.com/cours/leibniz>
- Deleuze, G. (1983) *Vérité et temps, le faussaire*. Cours Vincennes – St Denis. Cours du 20/12/1983. <https://www.youtube.com/watch?v=WhQoidSLvUg> trascrizione del file video disponibile al seguente link: <https://www.webdeleuze.com/textes/340>
- Deleuze, G. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. (Tr. it. a cura di Tarizzo, D.). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti*. (Tr. it. a cura di Borca, D.). Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2020). *Differenza e Ripetizione*. (Tr. it. Guglielmi, G.). Milano: Cortina.
- Deleuze G., & Guattari F. (1996). *Kafka. Per una letteratura minore*. (tr. it. Serra, A.). Macerata: Quodlibet.
- Deleuze G., & Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo*. (Tr. it. Fontana, A.). Torino: Einaudi.
- Deleuze G., & Guattari, F. (2019). *Mille piani*. (Tr. it. Passerone, G.). Salerno: Orhotes.
- Ferro, R. (2015). *Ritorno all'analisi infinitesimale*, in *Analisi Non Standard*. Matematicamente.it.
- Hölderlin, F. (1958). *Scritti sulla poesia e frammenti*. Torino: Paolo Boringhieri.

- Il libro dei XXIV Filosofi* (1996). Genova: il Melangolo.
- Klossowski, P. (1981). *Nietzsche e il circolo vizioso*. (Tr. it. Turolla, E.). Milano: Adelphi.
- Latour, B. (2017). *Il culto moderno dei fatticci*. Milano: Meltemi.
- Latour, B. (2020) *La sfida di Gaia*. Milano: Meltemi.
- Leibniz, G. W. (2011). *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*. Milano: Bompiani.
- Leibniz, G. W. (2020). *Monadologia*. Milano: Bompiani.
- Leoni, F. (2021). *Henri Bergson*. Milano: Feltrinelli.
- Lovelock, J. (2021). *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*. (Tr. it. Bassan Landucci, V.) Torino: 2021.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. (Tr. it. Mazzocut-Mis, M., Sossi, F.). Milano: Cortina.
- Nietzsche, F. (1979). *La gaia scienza*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1990). *Frammenti postumi 1887-1888*. Milano: Adelphi.
- Platone. (1999). *Teeteto*. (Tr. it. Valgimigli, M.). Bari: Laterza.
- Platone. (2003). *Parmenide*. (Tr. it. Cambiano, G.). Bari: Laterza.
- Plotino. (2022). *Enneadi*. (Tr. it. Faggin, G.). Milano: Bompiani.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1981). *La nuova alleanza*. Torino: Einaudi.
- Prigogine I. (2006). *Le leggi del caos*. Bari, Laterza.
- Ronchi, R. (2015). *Gilles Deleuze*. Milano: Feltrinelli.
- Ronchi, R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Ruyer, R. (2017) *Neofinalismo*. (Tr. it. Ugazio, U., Vissio, G., Cavedagna, V.). Milano: Mimesis.
- Serres, M. (1968). *Le système de Leibniz*. Paris, PUF.
- Serres, M. (1980). *Lucrezio e l'origine della fisica*. (Tr. it. Cruciani, P.). Palermo: Sellerio.
- Stengers, I. (1995). *L'invention des sciences modernes*. Paris: Flammarion.
- Stengers, I. (2002). *Penser avec Whitehead*. Paris: Seuil.
- Stengers, I. (2005). *Cosmopolitiche*. Roma: Luca Sossella.
- Whitehead, A. N. (1965) *Il processo e la realtà*. (Tr. it. Bosco, N.). Milano: Bompiani.
- Whitehead, A. N. (1975). *Il concetto della natura*. (Tr. it. Meyer, M.). Torino: Einaudi.
- Zourabichvili, F. (1998). *Deleuze. Una filosofia dell'evento*. (Tr. it. Agostini, F.). Verona: Ombre Corte.
- Zourabichvili, F. (2012). *Il vocabolario di Deleuze*. (Tr. it. Zaltieri, C.). Mantova: Negretto.