

Diagramma e Corpo Virtuale.

Figure di “soglia” nel pensiero dell’immanenza

di ALESSANDRO FOLADORI

Abstract

The aim of this paper is to analyse the concepts used by Gilles Deleuze and Félix Guattari in their elaboration of the notions of plane of immanence and processes of subjectification, which are connected through a complex interrelationship.

More specifically, the essay proposes to cross the concept of ‘diagram’, which Deleuze inherited from the thought of Michel Foucault, with the concept of *a* life, singular and impersonal. To this end, an argument is made for a concept that can be called the *virtual body*, where this is understood as something other than a biological or social body, even if this difference remains inscribed within them. Since by virtual body what is intended is not something that someone *is* – which means it isn’t a *essence* – but something that someone ‘owns’, it can also be used to think the subject outside the limits of ontology.

Introduzione e problema

In una sua monografia José Gil (2015) cerca di enucleare le tappe del pensiero di Gilles Deleuze attraverso le quali quest’ultimo arriva alla formulazione compiuta del suo non-concetto per eccellenza: il piano di immanenza. Secondo Gil tale approdo è assolutamente necessario e implicato da sempre nell’opera di Deleuze, giacché sarebbero destinati al fallimento i tentativi di esplicitare l’ontologia della differenza e delle intensità anarchiche, da un lato (Deleuze 1997); e dall’altro il movimento stesso del Senso al di là della designazione, della manifestazione e della significazione (Deleuze 2011), almeno fino a quando non si sia riusciti ad afferirli a una topologia adatta che impedisca loro di disperdersi in una fuga senza termine o, peggio, di esplodere in un cosmo lacerato.

Non solo: il piano di immanenza, soprattutto nella sua declinazione di Corpo senza Organi, sembra essere l’unico modo per fare del pensiero – del linguaggio – una pratica, un flusso vitale tra altri, e non una specifica segnatura dell’essere umano che lo consegnerebbe alla facoltà teoretica di cogliere l’esistente, ma senza viverlo, senza poter salvare il sensibile.

Il termine topologia, però, non deve trarre in inganno: non si tratta di stabilire un luogo nel quale si giocherebbero delle intensità, di rispondere alla domanda *dove?*, bensì

alla domanda *come?*. In questo senso il campo trascendentale – altra declinazione del piano di immanenza – assume tutto il suo significato terminologico dal fatto che stabilirebbe al contempo il piano di movimento del pensiero, le condizioni di possibilità del suo esercizio, e le modalità che esso attua per cogliere e cambiare ciò che viene pensato: vale a dire per *fare esperienza*. Rispetto a questo ambito Gil chiama giustamente in causa un importante intercessore del pensiero deleuziano, vale a dire Henri Bergson. Da lui Deleuze riprende il progetto di cercare le condizioni di possibilità dell'esperienza *reale*, e non solo di quella possibile, come in Kant (Deleuze 2001: 16-18).

E che cos'è l'esperienza reale? È la sperimentazione [...]. In ogni caso, è così che sorge un primo grande tratto della filosofia deleuziana: è una filosofia trascendentale, che però cerca nell'empirico – l'empirico della sperimentazione, al di là di quell'empirico che definisce tradizionalmente l'esperienza sensibile – i requisiti per la determinazione del suo campo trascendentale. (Gil 2015: 17)

Tuttavia, a partire da qui, il commentatore sembra iniziare ad avvitarci attorno alla stessa strana aporia tra i poli della quale oscilla il commentato. «Un campo trascendentale si distingue dall'esperienza in quanto non si riferisce a un oggetto né appartiene a un soggetto» (Deleuze 2010: 320), quindi come parlarne? Cosa significa qui “fare esperienza”? È obiettivamente difficile restituire un pensiero che pretende di farla finita con il soggetto cercando di coglierne il reale, ovvero le sue singolarità costitutive. Ma naturalmente così il problema è mal posto, dato che la filosofia di Deleuze non si propone affatto di abolire il soggetto, quanto piuttosto di incrinarlo. La proposta per cercare di far luce su simili questioni è di tornare alla lettera del *corpus* deleuziano e, come egli stesso avrebbe voluto, estrarne un *valore d'uso*, restituire la modalità di funzionamento dei suoi concetti. Sarà necessario capire come funzioni il *piano di consistenza* (ennesimo sinonimo di quello di immanenza) e che ruolo vi giochi la sperimentazione una volta appaiata con un suo importante correlato, che Deleuze riprende da Michel Foucault: la *soggettivazione*.

1. Consistenza, organizzazione e diagramma

Esiste un paragrafo all'interno di *Mille piani*, intitolato *Ricordi di un pianificatore* (Deleuze & Guattari 2014: 324-331), in cui i due autori sentono l'esigenza di precisare meglio alcune nozioni abbondantemente utilizzate nell'arco di tutta la scrittura del progetto *Capitalismo e schizofrenia*. Il risultato è che, a loro modo, diventano molto chiari, e in seconda battuta consentono un affondo puntuale sul problema sopra esposto.

In quella sede viene detto che «forse esistono due piani o due modi di concepire il piano» (ivi: 324). Piano di organizzazione, da un lato; e dall'altro piano di consistenza. Andando con ordine: il piano di organizzazione sarebbe il piano della rappresentazione

empirica, dell'empirismo ingenuo, della constatazione o ricognizione. Si danno su questo piano delle formazioni, che Deleuze e Guattari chiamano *molari*, le quali si presentano con una loro fisionomia, più o meno stabile. Tali formazioni possono essere soggettive, istituzionali, scritturali, musicali, pittoriche o altro, ma sono tutte accumulate dalla costante di un piano su cui si inscriverebbero, il quale necessariamente si sottrae: possiamo inferirne l'esistenza dagli effetti che sembra operare sulle forme organizzate con cui entriamo in contatto, ma non avremo mai idea di che cosa sia questo piano, che di fatto non si dà mai. In questo senso, che si tratti di Dio o dell'inconscio, questo non può che essere un piano di trascendenza. Qui tutto è compiuto.

D'altro canto il piano di consistenza sembra essere l'esatto opposto di quello di organizzazione. Qui ogni forma continua a sfaldarsi nelle sue linee di movimento ed esistono solo velocità e lentezze (per usare un gergo più spinoziano), o forze che si affettano tra loro (per usare un gergo più nietzscheano) – Deleuze e Guattari chiamano tutto ciò *molecolarità*. Un piano di assoluto movimento che non esiste *per* le forme che può organizzare e sviluppare, ma è piuttosto esso stesso *per sé*. Non come la chiusura autistica dell'Uno, bensì nei termini della compresenza virtuale di ogni molteplicità. Sebbene possa ancora essere tagliato da specifici piani, ad esempio – di nuovo – di scrittura, musica o pittura, lo sarà nei termini di una pagina, spartito o tela assolutamente bianchi. Naturalmente questa è una sorta di metafora: cosa starebbe ad indicare? Due cose. La prima è una totale potenza di composizione, quando tutto è precedente alla creazione e per essa disponibile: la condizione di possibilità di un processo di individuazione o di attualizzazione. Forme in viaggio, sino alla conclusione dell'opera. La seconda è un po' più nascosta e implica un'altra modalità di concepire l'individuazione: una che sia puramente intensiva. Il bianco di una tela, fosse anche quella empiricamente sensibile, contiene incryptate in sé un'infinità di gradazioni intensive di bianco, il cui gioco e movimento reciproco restituiscono il bianco che riusciamo a vedere. «Ogni individualità è intensiva, e come tale prorompente, irrompente, comunicante, comprendente, affermate in sé la differenza nelle intensità che la costituiscono» (Deleuze 1997: 317). A questa strana individuazione senza forma Deleuze e Guattari attribuiscono il nome di *ecceità*:

C'è un modo di individuazione molto differente da quello di una persona, di un soggetto, di una cosa, di una sostanza. Gli riserviamo il nome di *ecceità*. Una stagione, un inverno, un'estate, un'ora o una data si caratterizzano per un'individualità perfetta, che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto. Sono ecceità, nel senso che tutto è in rapporto di movimento e di stasi tra molecole o particelle, potere di intaccare o di venire intaccato. (Deleuze & Guattari 2014: 320)

Eppure questo piano informale di movimento e divenire sembra non essere in alcun modo rappresentabile, implicando la potenza disgregatrice di un Caos assoluto e

onnipotenziale. In un simile contesto nessun soggetto potrebbe anche solo iniziare a costituirsi, senza contare che nessuno di noi avrebbe la percezione, dato tale modo di concepire le cose, di essere vicino a qualcosa come un'«esperienza reale». Infatti come ha ben detto Davide Tarizzo (2004) il Caos, per poter essere davvero assoluto, deve giocarsi a un tale livello di anarchia da poter generare spontaneamente le sue zone d'ordine. In altri termini, già Deleuze e Guattari erano molto precisi nel correggersi nel momento in cui affermavano che non esistono esattamente due piani, ma piuttosto due modi di concepire – di vedere – il piano. In breve: non si danno piano di organizzazione o di consistenza nella loro purezza. Essi sono in ogni momento presi l'uno nell'altro, coimplicati in reciproca prospettiva e reciproco gioco:

Per il fatto che si continua sempre a passare dall'uno all'altro, per gradi insensibili e senza saperlo o sapendolo solo in seguito, si continua a ricostruire l'uno sull'altro o a estrarre l'uno dall'altro. [...] Di conseguenza, il piano di organizzazione non cessa di lavorare sul piano di consistenza, tentando sempre di bloccare le linee di fuga, di fermare o interrompere i movimenti di deterritorializzazione, di zavorrarli, di ristrutturarli, di ricostituire forme e soggetti in profondità. E, inversamente, il piano di consistenza continua a estrarsi dal piano di organizzazione, a fare filare le particelle fuori dagli strati, ad aggrovigliare le forme a colpi di velocità o di lentezza, a rompere le funzioni a forza di concatenamenti, di micro-concatenamenti. Ma, anche qui, quanta prudenza è necessaria affinché il piano di consistenza non divenga un puro piano di abolizione o di morte. Affinché l'involutione non volga in regressione nell'indifferenziato. Non bisognerà forse conservare un minimo di strati, un minimo di forme e funzioni, un minimo di soggetti per estrarne materiali, affetti, concatenamenti? (Deleuze & Guattari 2014: 328-329)

Molare e molecolare sono polemicamente tesi e le linee di fuga e deterritorializzazioni del secondo piano continuano a deformare soggetti e funzioni; di contro questi ultimi non smettono di porre dei limiti alla corsa folle delle particelle, tentandone una calcificazione stabilizzante.

Tuttavia continua a non essere chiaro che cosa tagli trasversalmente questi due piani o, ciò che ormai suona lo stesso, che cosa ne metta in comunicazione i punti di vista. In questa direzione sembra di poter rintracciare nell'opera di Deleuze una specie di “figura di soglia”, un concetto che riprende da Foucault e sviluppa a suo modo nella monografia a lui dedicata (Deleuze 2009): il concetto di *diagramma*.

Il diagramma si costituisce come la «macchina astratta» coestensiva a tutto un campo sociale. Vale a dire che esso funziona come un setaccio del Caos, addensando tra le sue maglie le composizioni molecolari “più probabili” a seconda degli equilibri di potere e dei giochi di forze che una società produce e da cui è prodotta. A partire da questa prima “scrematura” potranno venirsi a creare dei «concatenamenti concreti», vale a dire processi di formazione, di soggettivazione, di istituzionalizzazione – mobili. Che siano

mobili e sempre in divenire, ma che questo divenire non sia dispersivo è garantito dal funzionamento stesso del diagramma:

il diagramma comunica con la formazione stratificata che lo stabilizza e lo fissa, ma in base a un altro asse comunica anche con un altro diagramma, con gli strati instabili di un altro diagramma, mediante i quali le forze procedono nel loro mutevole divenire. Dunque il diagramma è sempre al di fuori degli strati. Non può essere esibizione di rapporti di forze senza essere anche, di colpo, emissione di singolarità, di punti singolari. Il che non significa che qualsiasi cosa si colleghi a qualsiasi altra. Si tratta piuttosto di lanci successivi, ciascuno dei quali opera a caso ma nelle condizioni estrinseche determinate dal lancio precedente. Il diagramma, uno stato di diagramma, è sempre un misto di aleatorio e dipendente, come in una catena di Markov. “La mano di ferro della necessità che scuote il bossolo del caso”, come afferma Nietzsche citato da Foucault. Non c’è quindi un concatenamento per continuità o intersezione, ma un ri-concatenamento al di sopra dei tagli e delle discontinuità (mutamento). (Deleuze 2004: 115-116)

Quelli che vengono definiti strati sono gli stati di cose, le effettuazioni, le realizzazioni, ciò che si presenta ad un empirismo popolare. Il diagramma quindi, non solo comunica con altri diagrammi, ma si presenta come il punto di raccordo tra le stratificazioni e l’apertura smisurata dell’immanenza, che nel lessico del Deleuze lettore di Foucault prende il nome di *Fuori*. Il diagramma presenta quindi due caratteristiche fondamentali: la prima è quella di essere la quasi-causa delle stratificazioni, perché ne costituisce la causa immanente che permette la strana sintesi non-unificante, cioè nel mantenimento della disgiunzione, come ha perfettamente illustrato François Zourabichvili (2012: 73-76); la seconda è quella di essere instabile e fluido, in continuo rimescolamento. Non opera per rappresentare un mondo che gli preesista, ma è il dispositivo che produce realtà.

Tuttavia, come si diceva, il diagramma è l’“altra” faccia del Caos e questo significa che ne è lavorato e influenzato. In quanto elemento “membranoso” dalla “consistenza” malleabile è sempre in uno stato di metamorfosi, sempre soggetto al cambiamento. Il *Fuori*, cioè, presenta sempre punti, fuochi, nodi liberi che non fanno parte del diagramma, il quale non può rendere conto del Caos in modo totale, bensì ne costituiscono l’opposizione o, con una terminologia più appropriata, vi fanno *resistenza*. Più che essere collegati tra loro all’interno del diagramma, tali punti di resistenza fanno urtare i diagrammi tra di loro, iniettano ancora un po’ di Caos nel dispositivo e sono l’altro momento necessario e imprevedibile del divenire. Il contatto del diagramma con le stratificazioni, con l’attuale, lo espone sempre al rischio della calcificazione, fosse anche lo stabilizzarsi in uno *status quo* dei rapporti di forze o potere; ma il rapporto che intrattiene con il puro *Fuori* scongiura, attraverso la resistenza che comporta, questo

pericolo. A loro volta le linee di attualizzazione, prodotto e produzione di realtà, impediscono che la “soglia” costituita dal diagramma si dissolva nel Caos:

Così il fuori è sempre apertura di un futuro, con il quale nulla ha termine perché nulla è cominciato, tutto è metamorfosi. In questo senso, rispetto al diagramma in cui è presa, la forza dispone di un potenziale, o di un terzo potere, che si manifesta come capacità di “resistenza”. Infatti, a fianco (o meglio “di fronte”) alle singolarità di potere che corrispondono ai suoi rapporti, un diagramma di forze presenta sempre delle singolarità di resistenza, per esempio “punti, nodi, fuochi”, che si attuano a loro volta sugli strati, in modo però da renderne possibile il cambiamento. *La resistenza è prima*: ecco l’ultima parola del potere nella misura in cui i rapporti di potere sono tutti integralmente nel diagramma, mentre le resistenze sono necessariamente un rapporto diretto con il fuori da cui provengono i diagrammi. Di conseguenza, un campo sociale resiste, prima ancora di agire strategicamente, e il pensiero del fuori è un pensiero della resistenza. (Deleuze 2004: 120)

Ma è proprio in questo punto che le posizioni di Deleuze e di Foucault divergono, come ha recentemente puntualizzato Roberto Esposito (2016: 145), poiché Foucault pensa sempre la soggettivazione come interamente implicata nel diagramma – pur variando i possibili processi –, mentre per Deleuze essa è in relazione diretta con il *Fuori*, nei termini appunto della resistenza. Il diagramma, così come lo rielabora Deleuze, ha senso cioè soltanto in un caso: nel momento in cui l’investimento libidinale, il desiderio, lo mette in moto e, nel congegnare concatenamenti come un perfetto *bricoleur*, si permette anche di guastarlo e ricomporlo altrimenti. Soltanto così ha senso parlare di qualcosa come una «sperimentazione», assieme alla soggettivazione. Per questa ragione è necessario andare a rivedere quel primo capitolo de *L’anti-Edipo* (Deleuze & Guattari 2002) dove vengono sviluppate le «tre sintesi del desiderio». Le tre sintesi dell’esperienza.

2. Soggettivazione e tempo

Nel primo capitolo del testo che Deleuze e Guattari scrivono nel 1972 è esposta nientemeno che una teoria dell’esperienza che si vuole compiuta e in grado di rendere conto del suo funzionamento. Nel corso del libro sarà via via complessificata e ne verranno messi in luce altri risvolti, ma essa si presenta concettualmente immutata. Non interessa molto qui fare un riassunto delle tre sintesi del desiderio attorno alle quali ruota quel capitolo, ma sembra doveroso sottolineare l’aspetto innovativo della loro impostazione, che è prima di tutto in aperta polemica con la fenomenologia. L’esperienza, come d’altronde il desiderio, non è più intesa in senso intenzionale, cioè come qualcosa che un soggetto cosciente farebbe, illuminando porzioni di realtà, ma

piuttosto intensiva e non necessitata di un soggetto che la faccia. Al contrario, sarà il soggetto – sempre nomade e mai saputo – ad emergere come un resto nella produzione di esperienza intensiva. Ma è opportuno andare con ordine.

Deleuze e Guattari all'altezza de *L'anti-Edipo* hanno un sintagma per indicare un'esperienza intensiva che è quello di «macchina desiderante». Si tratta di un concatenamento di esperienza pura, ovvero la materia di cui è fatto l'empirismo radicale e che al contempo si fa senza un soggetto esperiente e già lo indica. Esempio banale: una stretta di mano è, prima di essere connotata simbolicamente e prima di essere un gesto tra due individui, l'esperienza intensiva, appunto, di due mani che si afferrano. È definita «macchina» perché si tratta dell'agganciarsi di un flusso con un taglio di flusso, che a sua volta può produrre altri flussi per altri tagli, in una serie che è sempre binaria, ma continuativa. In altri termini non può esserci nessuno stato intensivo senza un accoppiamento, senza due forze che agiscono l'una sull'altra, ma d'altro canto non esiste nessuna forza che può catalizzare su di sé la totalità della potenza dei flussi tanto da esaurirli. È definita «desiderante» perché vede nel desiderio il suo motore produttivo. Ciò significa che il desiderio inteso in questi termini deve necessariamente accompagnarsi ad un progetto anti-psicanalitico che passi dal respingimento della nozione di mancanza come correlato di un desiderio personale. Come ha mostrato Paolo Godani (2014: 56-57) il desiderio non coincide con i flussi di vita non-organica che attraversano il piano di immanenza, e affermare il desiderio non significa abbandonarsi a un permissivismo sfrenato e ingenuo. Al contrario il desiderio, l'investimento libidico, consiste in quel gioco di piccoli limiti, di oscure percezioni, che spezzano la continuità dei flussi di vita per riconcatenare le discontinuità così prodotte in nuove continuità di altro tipo. Flussi e oggetti in frammenti. La macchina desiderante è formata da un desiderio produttore di stati intensivi, quindi è essa stessa uno stato intensivo, e i suoi prodotti sono ancora desiderio e sono ancora produttori:

Il desiderio non cessa di effettuare l'accoppiamento di flussi continui e di oggetti parziali essenzialmente frammentari e frammentati. Il desiderio fa scorrere, scorre e interrompe. [...] Ogni «oggetto» presuppone la continuità di un flusso, ogni flusso la frammentazione di un oggetto. (Deleuze & Guattari 2002: 7)

Prima si è detto che un tale agganciamento macchinico di stati intensivi, che rimanda ad altri agganciamenti, si può forse fare senza un soggetto, ma già lo indica. Questo accade perché quanti sono stati chiamati “stati intensivi” in realtà non sono stati se non per astrazione argomentativa. Sono tutti presi in un divenire, il che significa che continuano a mutare, guastarsi e spezzarsi, anche, nel momento in cui prevale sul loro agganciamento quella «stazione improduttiva» con cui talvolta Deleuze e Guattari chiamano il Corpo senza Organi. C'è una crudeltà del Corpo senza Organi che, essendo la trama stessa del divenire, il luogo dove tutto passa, non può lasciare in pace i flussi intensivi e molecolari che pure ospita su di sé. Tuttavia, nel transire di queste

trasformazioni, è come se qualcosa rimanesse quasi-stabile. Per riprendere l'esempio di cui sopra, per quanto non sia un individuo che stringe la mano di un altro individuo, nel susseguirsi di strette di mano tutte tra loro diverse, qualcosa si mantiene, come un perno che non è immobile, ma che non si sposta senza imprimere un movimento di virata al viaggio intensivo che gli permette di affermarsi:

Il fatto è che sulla superficie di registrazione qualcosa si lascia individuare, dell'ordine di un soggetto. È uno strano soggetto, senza identità fissa, che erra sul corpo senza organi, sempre a lato delle macchine desideranti, definito dalla parte che assume nel prodotto, che raccoglie ovunque il premio d'un divenire o d'una metamorfosi, e che nasce dagli stati che consuma e rinasce ad ogni stato. «Son dunque io, è dunque mio». (Deleuze & Guattari 2002: 18)

Cos'è questa superficie di registrazione cui si fa cenno? Si è detto che deve sussistere una quasi-stabilità del soggetto che va formandosi per poter parlare effettivamente di una soggettivazione e non di una frammentazione incoerente di intensità. Meglio ancora: affinché egli stesso possa condensare tali intensità in una «appercezione istantanea dei molteplici», è necessario che la rinascita continuata in ogni stato non sia ogni volta una tabula rasa. Un resto si mantiene e ogni stato deve potersi inscrivere sul «piano di registrazione», il quale è, in ultima analisi, il nome che caratterizza il piano di immanenza nel momento in cui assume la funzione di una Memoria Assoluta. Il processo di soggettivazione non si va creando semplicemente nell'erranza topologica sul Corpo senza Organi, ma viaggia sempre anche nel tempo. Si dirà «Memoria Assoluta» perché non è un passato che possa riferirsi ad un'unica soggettività, ma piuttosto una forma di passato in sé in cui tutto si conserva in intensità e riverbera nelle macchinazioni desideranti.

In questo senso il piano di registrazione si può concepire come una riscrittura del celeberrimo cono rovesciato di Bergson (2006: 136-137). Stando al suo testo, infatti, il passato *in sé* (e quindi non una specifica storia personale) è interamente implicato in ogni istante del tempo di un presente vivente; viceversa l'attimo presente può essere considerato come il punto più contratto del passato. Questo perché il passato così inteso non è omogeneo, bensì presenta vari livelli di contrazione o rarefazione: in altri termini, il Caos delle composizioni intensive è il *virtuale* che permette ogni attualizzazione presente e in divenire, ma tali attualizzazioni prendono il loro spazio solo perché il virtuale non si attualizza mai tutto insieme, mantenendosi in quanto tale all'interno di questa struttura temporale, continuando però a poter affettare il presente. Ricapitolando: tutto il passato, esattamente come il piano di immanenza, è interamente e sempre dato, e dal momento che le soggettivazioni si tracciano *sul* piano, il loro sarà sempre un vertiginoso viaggio nel tempo. Contemporaneamente, da un altro punto di vista, poiché le soggettivazioni ritagliano anche il piano e non sono scisse dai diagrammi che addensano alcune intensità anziché altre, non sarà mai tutto il passato nella sua

interezza a dispiegarsi a perfetta disposizione di un soggetto. La soggettivazione nasce e rinasce ad ogni stato intensivo, e allo stesso modo essa si muove nel tempo a colpi di ricordi e oblio. È solo attraverso questa struttura mnestica che una soggettivazione può tenersi assieme ed essere in grado, in certa misura, di auto-affettarsi:

il tempo come soggetto, o meglio come soggettivazione, si chiama memoria. Non la corta memoria che si manifesta dopo e si oppone all'oblio, ma l'“assoluta memoria” che duplica il presente, raddoppia il fuori e fa tutt'uno con l'oblio, poiché essa stessa viene continuamente dimenticata per essere ricostituita: il suo piegarsi si confonde con il dispiegarsi poiché questo resta presente in quello come ciò che è piegato. Solo l'oblio (il dispiegarsi) ritrova ciò che è piegato nella memoria (nella piega stessa). [...] Ciò che si contrappone alla memoria non è l'oblio, ma l'oblio dell'oblio che ci dissolve al di fuori e che costituisce la morte. Al contrario, finché il fuori è piegato, gli è coestensivo un dentro, così come la memoria è coestensiva all'oblio. La vita, la lunga durata, è questa coestensività. Il tempo diventa soggetto in quanto è il piegamento del fuori e a questo titolo fa passare ogni presente nell'oblio, ma conserva ogni passato nella memoria, conserva l'oblio come impossibilità del ritorno e la memoria come necessità del ricominciamento. (Deleuze 2009: 143)

Ogni processo di soggettivazione ha una storia, dunque, che – lungi dal determinarne a priori il percorso – è sempre soggetta a dimenticanza e a nuovi usi, nuove costellazioni. Anch'essi sono produttori di storia, nello stesso senso in cui Deleuze attribuisce questa potenza al diagramma: «Non è soggetto della storia, né la domina. Produce storia distruggendo le realtà e le significazioni precedenti, costituendo altrettanti punti di emergenza o di creatività, congiunzioni inattese, continuità improbabili. Duplica la storia con un divenire» (Deleuze 2009: 54). È in questo senso che la sperimentazione va intesa accanto alla soggettivazione come dei modi «di stendere dei “protocolli di esperienza”» (Fadini 2014: 28) in un senso squisitamente spinoziano. È necessario che dal tracciamento del proprio percorso sempre *in fieri*, una soggettivazione estragga un *quantum* di esperienza che gli consenta di correggere il proprio percorso, di scoprire le proprie gioie, di ritagliare il Corpo pieno senza Organi in modo da costituire per sé un CsO in grado di attirare e addensare quelle esperienze intensive più appropriate per la soggettivazione in corso. Essendo se non altro pensiero e sensazione, il soggetto si trova sempre nella necessità di tagliare il piano in questo modo, duplicando il proprio corpo vissuto con questo altro genere di corpo, su cui si vorrà tornare in seguito.

Diagrammi e soggetti sarebbero allora profondamente interconnessi dalla topologia e dalla struttura temporale con cui ritagliano il piano, con cui mettono in comunicazione i piani di consistenza e organizzazione. Sono forse entrambi descrivibili attraverso la nozione di “corpo” utilizzata soprattutto dal primo Deleuze, quello di stampo più marcatamente nietzscheano. In quella fase egli ritiene preferibile parlare di un “corpo”, nel senso ampio del termine, piuttosto che di un soggetto. Inoltre, come dovrebbe ormai

essere chiaro, è ancora impreciso parlare di tale “corpo” come di un luogo in cui agiscono le forze. È più appropriato dire che nel momento in cui le forze vengono ad interagire tra di loro, il corpo si costituisce e “fa” luogo, il quale non preesiste ai suoi abitanti:

un «luogo», un campo di forze o un campo di battaglia non esistono di per sé; non c'è quantità di realtà, ma ogni realtà è già quantità di forze «in un rapporto di tensione» le une con le altre. Poiché ogni forza ha un rapporto di dominio o di obbedienza con altre forze, un corpo verrà a definirsi in base al rapporto tra forze dominanti e forze dominate. Affinché si costituisca un corpo – chimico, biologico, sociale, politico – è sufficiente che due forze qualsiasi, diverse l'una dall'altra, entrino in rapporto tra di loro. (Deleuze 2002: 60)

Sarà allora necessario affinare ancora un poco questo concetto di corpo: esattamente come il diagramma presenta fuochi di resistenza e poteri di assoggettamento, un processo di soggettivazione – inteso in questi termini – replicherà le stesse dinamiche, gli stessi motori di divenire. Lato ordinato del diagramma, quello dell'assoggettamento, è di garantire dei concatenamenti prestabiliti all'interno dei quali è facile immettersi, ma che sono oggetto di regolamentazione. (Godani, 2014: 59) Il biopotere non tiene nella sua rete solo i corpi biologici, ma si configura anche come psico-potere nel momento in cui aggredisce e predispone le stesse modalità di produzione desiderante. Deleuze, quando cercava di aggiornare le teorie foucaultiane e scriveva il suo *Poscritto sulle società di controllo*, constatava che «molti giovani pretendono stranamente di essere “motivati”, richiedono stage e formazione permanente; sta a loro scoprire di che cosa diverranno servi» (Deleuze 2014: 241). E contemporaneamente sosteneva l'inutilità della disperazione, tanto quanto quella della speranza. Per lui è sempre stato necessario cercare delle armi e per questo il «desiderio è in sé rivoluzionario», basta solo che sia fuori da percorsi previsti, e realmente vitale. Ecco perché il richiamo a questo “altro” corpo che affianca il corpo vissuto può rivelarsi come una chiave di volta per riarticolare i rapporti tra molare e molecolare, intendendolo cioè come diagramma vivente dei flussi di quella vita non-organica di cui spesso Deleuze parla come dell'obiettivo della sua filosofia.

3. Corpo e vita

Una vita contiene solo virtuali. È fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione, seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. [...] Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto;

ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita. La mia ferita esisteva prima di me... Non una trascendenza della ferita come attualità superiore, ma la sua immanenza come virtualità sempre interna a un ambito (campo o piano). C'è una grande differenza tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale, e le forme possibili che li attualizzano e li trasformano in qualcosa di trascendente. (Deleuze 2010: 324)

Con queste parole Gilles Deleuze conclude il suo ultimo scritto, *L'immanenza: una vita...* In questo testo la transizione tra i due piani – quello delle forme possibili e quello delle singolarità intensive – è consegnato al binomio concettuale di virtuale e attualizzazione. Non esiste evento, molecolarità, stato intensivo che possa accadere senza scindersi nelle due facce del suo accadimento, uno stato di cose (il lato oggettivo) e uno stato vissuto (il lato soggettivo). Tuttavia dire che un virtuale ha piena realtà in sé sul piano di immanenza significa anche affermare che non è a partire da quegli stati che si può determinare la presenza o meno di qualcosa. Contemporaneamente: la citazione da Joë Bousquet – la mia ferita esisteva prima di me – non può significare che il virtuale funzioni in senso teleologico, come un destino inaggirabile secondo il quale sarebbe toccato proprio a me, necessariamente, di portare lo stigma di quella ferita. Sembra piuttosto suggerire che l'assoluta immanenza consistente esclusivamente di affetti e intensità convochi una produzione di trascendenza secondo l'aspetto di forme possibili, come si vedeva prima, ad esempio di scrittura, soggettuali o altro. L'evento vuole il suo accadimento.

Eppure Deleuze non parla di attualità, bensì di *attualizzazione* ed è proprio per questo che non c'è una scissione radicale tra i due piani. L'attualizzazione è la forma generale della soggettivazione ed è, nei minimi termini in cui si possa esprimere, ciò che si sta sempre facendo. Ovvero, è ciò che è strutturalmente incompiuto, e in quanto tale mostra tutta la potenza di una vita. Se è sostenibile quanto detto sopra sulla capacità dei processi di soggettivazione di tornare al passato e risoggettivarsi, ricostellarsi in modo nuovo, allora l'attualizzazione non può mai trapassare interamente in attualità, poiché non si configura più come una corsa verso la morte, bensì come un sottile gioco di pratiche che si snoda tra gli incontri con le molarità e l'incarnazione delle molecolarità, da un lato; e dall'altro come un ritorno su di sé, un'auto-affezione temporale che di fatto permette di sfuggire a ogni individuazione di sapere – inutile ripetere quanto quest'ultima venga determinata da fuochi di potere – e apre a un'etica nuova.

Dal punto di vista della soggettivazione *una vita* è quella singolarità non individuata che continua a generare il soggetto e lo consegna ad una potenza metamorfica pluripotenziata. Si potrebbe dire, è ciò che sempre *lo toglie di lì*, lo mantiene in viaggio e lo rende un autentico poeta della propria esistenza. Un modo per capire il *come* di questa vita impersonale potrebbe essere quella di intenderla con un concetto di José Gil che funge da cerniera tra il corpo vissuto e il Corpo senza Organi, quello di *corpo virtuale*:

Un divenire-animale, come un divenire-donna, è un processo di trasformazione di intensità, che come tale segue una linea. Tutti noi, ad ogni istante, in un gesto, in un pensiero, in un'azione, emettiamo particelle di altri, di animali, vegetali, di un'infinita varietà virtuale di altri corpi. Ci troviamo costantemente ad abbozzare un qualche divenire. Seguendo linee – siamo fatti di linee come tutti gli esseri e le cose del mondo. Quando Deleuze-Guattari si riferiscono all'emissione di una “donna molecolare” o di un “animale molecolare” non pensano alla forma donna, ma al *corpo virtuale* canino o femminile che formiamo in noi stessi. Si tratta di un corpo composto di forze, il “corpo trascendentale” che percorre il c-s-o o piano di immanenza, e la cui attualizzazione si può riferire a qualsiasi corpo della natura [...]. Cos'è una donna molecolare? Un corpo virtuale che è definito da una certa relazione di riposo e movimento fra particelle, da una certa intensità di affetti. Se un uomo riesce a realizzare, con le particelle virtuali intensive che emette, questo tipo di relazioni, è perché è entrato in un processo di divenire-donna. Crea in se stesso una donna molecolare. (Gil 2015: 296-297)

Questo corpo virtuale, al pari e a lato del corpo vissuto, è affetto da stati interni ed esterni. È mutevole e disposto all'incontro. È esso stesso uno spazio d'incontro tra forze. Ogni gesto come abbozzo di divenire, come possibile effettuazione di un evento singolare, sta ad indicare la completa potenzialità della vita che attraversa questo ed altri corpi virtuali, come se ne prolungasse le linee di movimento l'una nell'altra. Se un corpo sociale avesse un relativo corpo virtuale, esso prenderebbe il nome di diagramma. In questo senso il corpo virtuale può anche essere assoggettante (ci sono dei gesti che conosciamo meglio, in cui ci sentiamo più a nostro agio, per fare un esempio banale), ma ha anche la capacità di trasformarsi, di contaminarsi con altri corpi virtuali. Come dice Deleuze «La lotta per la soggettività si manifesta allora come diritto alla differenza, e come diritto alla variazione, alla metamorfosi» (Deleuze 2009: 140), e se questo è possibile è proprio perché non esiste un sapere in grado di esaurire l'essenza di un corpo virtuale, dal momento che esso non si connota ontologicamente come un'essenza. Una vita misura tutto lo scarto tra ciò che sarebbe “me” e quello che di volta in volta faccio o mi capita. Recentemente Paolo Virno (2015) ha formulato delle riflessioni illuminanti per una filosofia della vita “da fare”, che consuevano significativamente con questa proposta del corpo virtuale come luogo di pratiche e gesti:

Affermare che l'animale umano serba un distacco nei confronti della sua stessa vita, delle pulsioni da cui è mosso, della lingua nella quale dimora, equivale ad affermare che l'animale umano non è questa vita, queste pulsioni, questa lingua, ma le *ha*. Il verbo “avere”, a differenza di “essere”, esprime una relazione di appartenenza che, però, esclude risolutamente l'identità tra i termini in essa coinvolti. Ed è proprio il deficit d'identificazione con le doti di cui si dispone a dischiudere le possibilità di usarle con spregiudicatezza. Usiamo soltanto ciò che abbiamo, mai ciò che ci è consustanziale al punto da non riuscire a distinguercene. (Virno 2015: 163)

Queste frasi suonano come un distacco da considerazioni di ordine ontologico, per aprirsi un accesso ad un'altra pratica filosofica che potrebbe forse essere definita, per rigiocare un termine di Emiliano Bazzanella (1999), come *echologica*. Questa è infatti una categoria che permette di pensare il contagio come qualcosa che non è uno e nemmeno due: permette cioè di pensare la molteplicità e i divenire che la intessono come delle relazioni che precedono gli elementi relati. In effetti se si poteva dire che le «macchine desideranti» presentano necessariamente una struttura binaria, è perché si costituiscono solo nel reciproco “aversi” di ciò che concatenano. Ed è per questo che possono scindersi e riconcatenarsi altrimenti, al di là (o al di qua) di qualsiasi giudizio d'identità. Se l'argomentazione è fin qui sostenibile, allora la nozione di corpo virtuale suona come un invito a pensare in questi termini anche l'esperienza dell'*ethos*. Non ci si chiederà più quindi che cosa sia qualcosa, bensì come si possa usare. Uso di sé e dei modi di vita come nuovi campi dell'etica, sempre a partire dalle macchinazioni rivoluzionarie di desiderio e dai corpi con i quali siamo irrimediabilmente implicati.

BIBLIOGRAFIA

- Bazzanella, E. (1999). *Idee per un'echologia fenomenologica*. Milano: Franco Angeli.
- Bergson, H. (2006). *Materia e memoria*. Trad. it. di A. Pessina. Roma-Bari: Laterza.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Ed. it. a cura di P. A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche e la filosofia e altri testi*. Trad. it. di F. Polidori. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2009). *Foucault*. Trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi. Napoli: Cronopio.
- Deleuze, G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti: Testi e interviste 1975-1995*. Ed. it. a cura di P. A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2011). *Logica del senso*. Trad. it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2014). *Pourparler*. Trad. it. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo: Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *Mille piani: Capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di G. Passerone. Milano: Castelvechi.
- Esposito, R. (2016). *Da fuori: Una filosofia per l'Europa*. Torino: Einaudi.

- Fadini, U. (2014). “Il desiderio in America. Per una politica ad arcipelago”. In V. Francesco, E. Redaelli, P. Pitasi (2014). *Legge, desiderio, capitalismo: L’anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*. Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Gil, J. (2015). *L’impercettibile divenire dell’immanenza: Sulla filosofia di Deleuze*. Ed. it. a cura di G. Ferraro e M. Masini. Napoli: Cronopio.
- Godani, P. (2014). “Il rovescio della struttura”. In V. Francesco, E. Redaelli, P. Pitasi (2014). *Legge, desiderio, capitalismo: L’anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*. Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Tarizzo, D. (2004). “La metafisica del caos”. In G. Deleuze (2004), *La piega: Leibniz e il Barocco*. Trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.
- Virno, P. (2015). *L’idea di mondo: Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.
- Zourabichvili, F. (2012). *Il vocabolario di Deleuze*. Trad. it. di C. Zaltieri. Mantova: Negretto.